الاستغراب
Occidentalism
AL-ISTIGHRAB

٢٧
٢٨

دوريّة فكريّة مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

العددان السابع والعشرون والثامن والعشرون . السنة السابعة . ربيع . صيف . ١٤٤٤هـ . ٢٠٢٢م

ISSN: ٢٥١٨ - ٥٥٩٤

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٤

مناهج الغرب في تهافته

الفينومينولوجيا . البنيوية . التفكيكية

الملف

- **ظاهراتيّة الدين**
  أحمد عبادي
- **فينومينولوجيا الوعي المضطرب**
  علي محمد أسبر
- **هرمنيوطيقا الظاهراتيّة الوجوديّة**
  مسعود فياضي
- **المنهج الفينومينولوجي وتطبيقاته في العالم الإسلامي**
  حميد پارسانيا / هاشم مرتضى محمد رضا
- **بحث النظريّة البنيويّة من زاوية الحكمة المتعالية**
  د. حسن عبدي
- **المنهجيَّة التَّفكيكيَّة**
  حمدان العكله
- **ما بعد بنيويّة جاك دريدا**
  مهدي عسكر زاده / رسول رسولي پورا
- **الفينومينولوجيا بوصفها أنطولوجيا**
  سوزان عبد الله إدريس
- **فينومينولوجيا القيم المبتورة**
  منال محمد خليف

بحوث تأصيليّة

معالم الإحياء الحضاريّ الإسلاميّ
المشروع الإصلاحيّ في فكر السيّد جمال الدين الحسينيّ الأفغانيّ مثالًا
هاشم الميلاني

العالم الإسلامي والغرب

أبو المجد الأصفهانيّ ناقدًا الإلحاد الغربيّ
الداروينيّة المتهافتة مثالًا
سامر توفيق عجمي

المفكّر المصريّ الأزهريّ محمّد فريد وجدي
ناقدًا قيم الغرب وثقافة التغريب في العالم الإسلاميّ
عصمت نصّار

المبتدأ

عَرَضيّة المنهج وأعراضه
محمود حيدر

الهيئة العلميّة

أ.د. إبراهيم محمد زين	ماليزيا
أ.د. أحمد عبد الحليم عطيّة	مصر
أ.د. سيد حسين نصر	أميركا
ـ أد. حميد بارسانيا	إيران
أ.د خليل أحمد خليل	لبنان
أ.د. زعيم خنشلاوي	الجزائر
أ.د. سعاد الحكيم	لبنان
أ.د. فيتالي ناعومكين	روسيا
أ.د. فتحي المسكيني	تونس
أ.د.فيلين بيليف	بلغاريا
أ.د.كارل أرنست	أميركا
أ.د. مظفر إقبال	كندا
أ.د. مجدي عز الدين حسن	السودان

المترجمون المشاركون

ـ أسعد مندي الكعبي

ـ رولا السعدي

ـ هبة ناصر

ـ حسن علي مطر الهاشمي

هذه الفصليّة

تهتم فصلية "الاستغراب" بفهم الغرب ودراسته من خلال التعرُّف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والايديولوجية وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة.

غاية المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية من إصدار هذه الفصلية، تتأتّى من ضرورة تشكيل منفسح تفكيري خلاَّق يفضي الى التواصل المتكافئ معرفياً وحضارياً بين الاسلام والغرب، وذلك من خلال السعي الى مقاربة الغرب على نحو يتعدى ما أَلِفَتْه النخب العربية والإسلامية ماضياً وراهناً.. خصوصاً حيال الكيفية التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه، سواء لجهة التقليد الخالص لهذه القيم او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

ولأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

ـ **الخط الأول:** التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

ـ **الخط الثاني:** التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبديد مِثلِها من الأوهام التي استحلت التفكير العربي والإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن.

ـ **الخط الثالث:** وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكرياً على الانتلجنسيا العربية والاسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته من خلال اختيار وتعريب ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحولات التي تحتدم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

الوجه الثالث: نقد النخب العربية الاسلامية للغرب، إنطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ الخلاق والكلمة السواء.

٢٧ ٢٨

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

Occidentalism

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العددان السابع والعشرين والثامن والعشرين ـ السنة السابعة ـ ربيع ـ صيف ـ ١٤٤٤هـ ـ٢٠٢٢م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجّهات المركز

﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ
لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴾

سورة الإنسان: الآية ١

Occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

٢٧ ٢٨

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: ٤٢٣ / ٢٠١٦

العدد السابع والعشرين والثامن والعشرين ـ السنة السابعة ـ ربيع ـ صيف ـ ١٤٤٤هـ ـ ٢٠٢٢م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

رئيس التحرير

هاشم الميلاني

مدير التحرير

محمود حيدر

هيئة التحرير

أ.د. سيد حسين نصر	أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة جورج واشنطن.
أ.د. توفيق بن عامر	أستاذ الحضارة الإسلامية، جامعة تونس.
أ.د. خنجر حميّة	أستاذ الفلسفة، الجامعة اللبنانية.
أ.د. ستار الأعرجي	عميد كلية الفقه جامعة الكوفة - العراق.
أ.د. عامر عبد زيد الوائلي	أستاذ الفكر المعاصر الإسلامي، كلية الآداب، جامعة الكوفة.
أ.د. عبد الجبار ناجي	أستاذ التاريخ في جامعة بغداد
أ.د. مجدي عز الدين حسن	أستاذ الفلسفة، جامعة النيلين، السودان.
أ.د. مصطفى النشّار	أستاذ الفلسفات القديمة، جامعة القاهرة، مصر.
أ.د. مظفر إقبال	مؤرّخ وأستاذ العلوم الحديثة، جامعات كندا.
أ.د. هادي فضل الله	عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانية - جامعة المعارف - لبنان.

مصحِّح اللغة العربية

غسان الأسعد

مصحِّح اللغة الأجنبية

هبة ناصر

التصميم والإخراج الفنّي

علي مير حسين

للتواصل

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

المبتدأ

❊ عَرَضيّة المنهج وأعراضه

ـ محمود حيدر ٩

الملف

❊ ظاهراتيّة الدين

ـ أحمد عبادي ١٤

❊ فينومينولوجيا الوعي المضطرب

ـ علي محمد أسبر ٤١

❊ هرمنيوطيقا الظاهراتيّة الوجوديّة

ـ مسعود فياضي ٦٣

❊ المنهج الفينومينولوجي وتطبيقاته في العالم الإسلامي

ـ حميد پارسانيا / هاشم مرتضى محمد رضا ٩١

❊ بحث النظريّة البنيويّة من زاوية الحكمة المتعالية

ـ د. حسن عبدي ١٠٧

❊ المنهجيَّة التَّفكيكيَّة... معاثرها وأسباب ظهورها وعوامل انتشارها

ـ حمدان العكله ١٢٧

❊ ما بعد بنيويّة جاك دريدا

ـ مهدي عسكر زاده / رسول رسولي پورا ١٤٥

❊ الفينومينولوجيا بوصفها أنطولوجيا

ـ سوزان عبد الله إدريس ١٦٥

❊ فينومينولوجيا القيم المبتورة

ـ منال محمد خليف ١٨٧

المحتوى

العالم الإسلامي والغرب

❊ أبو المجد الأصفهانيّ ناقدًا الإلحاد الغربيّ

الداروينيّة المتهافتة مثالًا

ـ سامر توفيق عجمي ٢١٤

❊ المفكّر المصريّ الأزهريّ محمّد فريد وجدي

ـ عصمت نصّار ٢٤٣

بحوث تأصيليّة

❊ معالم الإحياء الحضاريّ الإسلاميّ

المشروع الإصلاحيّ في فكر السيّد جمال الدين الحسينيّ الأفغانيّ مثالًا

ـ السيد هاشم الميلاني ٢٦٤

ترجمة ملخصّات المحتوى بالإنكليزيّة

ترحّب مجلة الاستغراب بكل نتاج فكري يتّسم بالموضوعية وينسجم مع اهتماماتها ضمن قواعد النشر الآتية:

١. تنشر المجلّة الأبحاث العلميّة الأصيلة الموافقة للشروط الأكاديميّة المعتمدة في البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميًّا.

٢. يشترط انسجام المضمون والمنهج مع أولويات المجلّة في نقد الفكر الغربي، وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.

٣. أن يُكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي (Word) و (pdf)، بحدود ٥,٠٠٠ كلمة، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

٤. تقديم ملخّص باللّغة العربيّة، يُوضع في أوّل البحث لا يزيد عن (٢٠٠) كلمة، بالإضافة إلى الكلمات المفتاحية للبحث.

٥. تنشر المجلة ترجمة ملخّصات الأبحاث باللغة الإنكليزية.

٦. أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.

٧. إرفاق نسخة من السّيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلّة للمرة الأولى.

٨. يتمّ التّعريف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتيّة في نهاية الدّراسة بالطريقة التّالية: المؤلّف (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلّف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان، ويُضاف في الكتب، مكان النّشر والنّاشر، ورقم الصفحة، وفي المقالات اسم المجلّة العلميّة ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصفحة ورقم النّسخة أيضًا. وتُدرج في المواد المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالآثار الإلكترونيّة أو المواد المرئيّة والسّمعيّة، ووسيلة الإعلام التي تعرض هذا الأثر.

٩. يُشار إلى المصادر والمراجع جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أسفل كل صفحة. وتراعى الأصول العلميّة المتعارفة في التّوثيق والإشارة بأن تتضمّن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

١٠. يزوَّد البحث بقائمة مفصّلة من المصادر والمراجع في آخر البحث، وفي حالة وجود مصادر أجنبيّة تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربيّة، ويُراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلاّت، أو أسماء المؤلفين.

١١. أن لا يكون البحث قد نُشر سابقًا في مجلّة أو كتاب أو موقع الكتروني..، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.

١٢. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لاعتبارات فنيّة ومنهجية فقط.

١٣. تراعي المجلّة الأنظمة مرعيّة الإجراء فيما يخصّ حقوق الملكية الفكريّة للمؤلّفين.

١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهّدًا خطّيًّا ببحثه وفق الآتي: جانب مدير تحرير مجلة الاستغراب المحترم

أقرّ أنا الموقّع على هذا أدناه وأتعهّد.... (يذكر اسم الباحث)

....(الصفة العلمية للباحث)

بأن هذه المادة وعنوانها: ..... (العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيّتي الفكريّة، ولم يسبق نشرها، وإنيّ أعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنّشر والتّرجمة وإعادة النّشر والتوزيع الورقي أو الالكتروني.

١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي (Turnitin).

١٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التّحرير.

١٧. تخضع الأبحاث لتقويمٍ وتحكيم سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، وعلى وفق الآلية الآتية:

أ- يبلّغ الباحث بتسلّم المادّة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلّم.

ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التّحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ت- الأبحاث التي ترى اللجنة وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.

ث- الأبحاث المرفوضة يبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفض.

ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجّلة: istighrab.mag@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المبتدأ

عَرَضيّة المنهج وأعراضه

محمود حيدر

حَارَ العقل الغربي الحديث بالميتافيزيقا، ولم يجد لأمرها مخرجاً إلا أن يستنزل الفلسفة من تعاليها، ويحيلها إلى علمٍ يأتنس لخرائط المنطق والتجارب الحسيَّة. حتى إذا أطلقت الحداثة مناهجها ومبانيها المستحدثة فإنما كانت لتسوِّغ جناياتها، وتمنح لملحمتها مشروعية تاريخية.

كانت الظاهراتية مبتدأ الانعطاف من الأنطولوجيا إلى الإبستمولوجيا. وما كان ذلك ليكون على هذا النحو الدرامي لولا أن قوَّضت العِلمويّة بنية التأمل الميتافيزيقي في المنظومة الفلسفية لحداثة الغرب. وعلى هذا المسرى ستجيء المفاهيم والمدارس والتيارات الَّلاحقة كامتداد منطقي للتفكير الفينومينولوجي، وإن اتخذ كلٌّ منها منهاجَه المخصوص، كما هو حال البنيوية والتفكيكية على وجه الخصوص.

تخالفت التنظيرات بصدد تحديد ماهيّة الفينومينولوجيا، وطرائقها في التعرُّف إلى موضوعاتها. ولسوف نرى كيف امتلأ المعجم الفلسفيّ الحديث بما لا حصر له من التعاريف. ومع أنّ كثيرين من "ظواهريي الغرب" سيعمد إلى استعمال الفينومينولوجيا ولواحقها كمرادف للواقعيّة، أو كإعراب عن الحقيقة الخارجيّة، سينبري جمعٌ من متأخِّري القرنين التاسع عشر والعشرين إلى تعريف المفهوم بأنّه "تحقيق توصيفيّ يشمل كلّ ما يرد على الذهن، سواء كان ذلك أمراً حقيقياً، أو مجرّد تداعيات وهمية...

ربمّا لهذا السبب، سيُقال إنّ الفينومينولوجيا ومجمل المفاهيم المتفرعة منها لا تقدِّم نفسها كعلمٍ قائمٍ بذاته، وإنّما كرؤيةٍ وصفيّةٍ تحكي ما هو ظاهر، وتستحكي ما هو مستتر؛ لتستدلّ على واقعيّته أو

إمكان ظهوره. فأنْ تكون الفينومينولوجيا وصفيّةً، إنّما هو تحصيلٌ حاصل.. إلاّ أنّ ذلك لا يعني – كما يُبيِّن القائلون - أن تكون غايتها بناء المعنى، أو إعادة بنائه من منطلقِ ذاتٍ مفكِّرةٍ تجعلُ من ذاتها مركز كلّ دلالة.

إنّ تعريف الفينومينولوجيا على هذا النحو، يعني بصورةٍ أو بأخرى، تبرئتها من تَبِعات إصدار الأحكام. غير أنّ ادعاءً كهذا لا يلبث أن ينحدر إلى حقل التناقض حالما يتّخذ الفينومينولوجيّ سبيله إلى مختبر التجربة. في هذه الحال، لن يكون لأيّ منهج أن يزعم الحياد بذريعة أنّه يؤدّي مهمّةً توصيفيّةً. ذلك بأنّ كلّ توصيف يُجريه الفينومينولوجيّ حيال ظاهرة ما، هو في الناتج ضربٌ من حكمٍ شخصيٍّ يُصدرُه على الحالة الموصوفة، أنىَّ كانت نسبة الموضوعيّة في حكمه. ولقد دلَّت أعمال الفينومينولوجيين على أنّ التحقيق التوصيفيّ للظواهر لا يتوقّف عند سطوح الظاهرة، لكونه يحظى بمفهوم أوسع مما جيء به في القاموس الفلسفيّ الحديث. فالتوصيف ليس مجرّد بيان الأوصاف، بما في ذلك الأوصاف الذاتية؛ بل يمتد إلى ما هو أعم من ذلك، أي إلى مجرّد تبيين النسبة بين أمرين متغيِّرين. فالسؤال عن الآثار والعلامات ونسبة ظاهراتيّة ظاهرة معيّنة إلى الظاهراتيات الأخرى، إنّما يُعدّ في الواقع حرثاً معرفيّاً في أرض التوصيف. وهذا يُحيلنا بداهةً إلى ما ذهب إليه نقّاد المسلك الفينومينولوجيّ لمّا رأوا أنّ التعريف الحقيقيّ لكلّ مفهوم يروم الوصول إلى حقيقة الشيء والتعرُّف على ماهيّته وهويّته. وهو -أي المفهوم- إلى جانب سيرته التاريخيّة -التي تدخل في خصائص كل المفاهيم- له أيضاً خصوصيّة الكشف واستيلاد المعرفة. أمّا حاصل هذا التنظير فمؤدَّاه: أنّ التعاريف الحقيقيّة وإن جاءت في مقام التوصيف، فإنّها تختزن خاصيّة الكشف عن حقيقة الشيء. ومن هنا تطرح مسألة الخطأ في التعريف، وإمكان التنازع في صحّته أو عدم صحّته. فالتعريف الذي يُذكر في الجواب على مطلب "ما"، ينبغي أن يكون مطابقاً لواقع هذا المطلب، وإلا وقع النزاع فيه وعُدَّ خاطئاً.

حيال هذا الاستفهام، دأب هوسرل ومن جاء من بعده على عدم الفصل بين "النومين" و"الفينومين"، بل جعلهما كينونةً واحدةً، يُمكن التعرُّف إليها حضورياً من دون توسُّط المفاهيم. اعتَقَدَ أنّ ذات الأشياء (النومين) هي نفسها التي تحضر، فيُدركها الفاعل المعرفيّ -أي الإنسان- حيث يحصل التطابق بين الذهن والعين من بعد أن كانا منفصلين. وهذا الاعتقاد جاء نتيجة فرضيّته التي تقول إنّ ذات الأشياء هي ماهيتها. أي هي نفسها الخصائص التي تميّزها والعناصر التي تكوِّنها وتبدو من خلالها للعيان. وبهذا المعنى، لن يكون ثمّة انفكاك بين الفاعل المعرفيّ وموضوع المعرفة، بل تطابق بين

العارف والمعروف. حيث إنّ ذات الموضوع في هذه الحال، هو الذي يتبدَّى كعلمٍ حضوريٍّ لدى المدرِك خارج معياريّة المفاهيم ووساطتها. ذلك لأنّ المفاهيم تُقيم المسافة بين طرفي المعرفة، بينما يؤدّي التحرّر منها الى التعرُّف على ذات ماهيّة الشيء عبر شهودها في الواقع من جانب العارف.

هذه التأويليّة للظاهراتيّة لدى هوسرل، لم تجد الأفق الذي يفتح على تحقيق حُلمه الكبير في إخراج العلوم الأوروبيّة من مأزقها الأنطولوجي. وما ذاك إلاّ لإصراره على جعل الفينومينولوجيا علماً قائماً بذاته ومستقلاً عن كل المسلَّمات الميتافيزيقيّة.

* * *

لقد أظهرت اختبارات الفينومينولوجيا ـ إلى جانب أخواتها من المدارس الحديثة كالبنيوية والتفكيكية على امتداد قرنين منصرمين، فقراً بيِّناً يحول دون إنجاز منظومةٍ تتجاوز المعاثر المعرفيّة، سواءً في عالم الأفكار أو في العالم الواقعي. ذلك بأنّ الكثير من المفاهيم والعناصر المعرفيّة التي تقوم عليها الظاهراتيّة تُركت على حالها حبيسة كهوف صلدة من الغموض والإبهام؛ فقد جرى الاكتفاء بمجرّد التعاريف الكلّيّة، ولم يجرِ تقديم مسار عمليّ محدّد وواضح لكيفيّة تطبيقها في الواقع. فالتوقّف في كهف التوصيف البحت، والغفلة عن البيان والتفسير، والقيام على المفاهيم الكلّيّة والمبهمة، أدّى بالفينومينولوجيا إلى فقدان كفاءتها بوصفها منطقًا لفهم الوجود.

لقد دأبت تاريخانيّة العقل الفينومينولوجيّ على اختزال كلّ ما له دلالة فطريَّة إيمانيّة لتُحيله إلى مجرّد أثرٍ له دلالة تاريخيَّة. لم يكن عند معظم الفينومينولوجيين أساسٌ ميتافيزيقيٌّ للدين يمكن معه تفسير الظواهر باعتبارها ظاهرةً لحقيقةٍ باطنةٍ (noumenal). ولكن النّزعة الشكيَّة ما بعد الكانطيَّة في الفلسفة الأوروبيَّة طفقت ترى إلى المعرفة الباطنة بوصفها معرفة وهمانيّة، ولا إمكان للعقل البشري أن ينفتح عليها، أو أن يقبلها كمعطًى واقعيّ.

وإذ يفصح الظواهرتيون عن غاية منهجهم باعتباره طريقًا لكشف المعنى الظاهر والوصول إلى الجوهر الباطن لماهيّة الظاهرة، - كما سعى إلى ذلك هوسرل وشيلر وهايدغر وفي موازاتهم ليفي ستراوس وديريدا- فإنّهم ما لبثوا أن وقعوا في التناقض. فهم إذ يرومون "كشف المخفيّ" مما يقع خلف البنيات الظاهرة، لا يكفُّون عن الدعوة إلى الإعراض عنه لإستحالة إدراكه. ثم إنّهم سينحدرون إلى خطأ آخر؛ إذ فضَّلوا وصف الطقوس والرموز والصور والأفكار باعتبارها انعكاساً لعالمٍ روحيٍّ بعينه يمتلك معناها.

مجمل القول، ثمّة جملة من الاختلالات التكوينيّة في بناءات التفكير الفلسفي الغربي أفضت إلى إحداث انفصالات عن المبدأ الميتافيزيقي المؤسِّس لكلّ ظاهرة فكرية، ووقوف فهمها على التوصيف البحت للآثار والأعراض. أما الحاصل المنطقي على امتداد أربعة قرون خلت، ففي الانسداد الذي آلت إليه اختبارات العقل الحديث وانكفائه أمام الإجتياح المريع للتقنية.

* * *

في هذا العدد من "الاستغراب" ملفٌ مركَّب يتناول بالنقد والتحليل الإتجاه الفينومينولوجي إلى جانب إتجاهين رديفين ينتميان إلى الفلسفات المضافة ويرتبطان بالاتجاه الظاهراتي ارتباطاً وثيقاً وهما البنيوية والتفكيكية. وجدير بالذكر أن إنجاز أبحاث ودراسات هذه الإتجاهات تمَّ بمشاركة وجهود عدد من الدّارسين المتخصّصين من العالمين العربي والإسلامي.

الملف

نقد الفكر الغربي أصل حاكم على جميع بحوث الملف. ولا يُعتبر موافقاً لشروط المجلة وسياساتها كل بحث لا يتضمّن نقداً للأفكار المطروحة فيه، في كل ما يمكن فيه النقد.

نقصد بالنقد أن يعتمد الباحث منهجاً معيّناً في بحثه يُجري على أساسه قراءة تحليلية نقدية للموضوع قيد البحث، وذلك من خلال رؤيته ومناقشته بعين ناقدة تبيّن العيوب والمعاثر المعرفية ومواضع الخلل والتهافت المضمون والقواعد المنهجية المعتمدة في البحث العلمي.

ظاهراتيّة الدين

أحمد عبادي

فينومينولوجيا الوعي المضطرب

علي محمد أسبر

هرمنيوطيقا الظاهراتيّة الوجوديّة

مسعود فياضي

المنهج الفينومينولوجي وتطبيقاته في العالم الإسلامي

حميد پارسانيا / هاشم مرتضى محمد رضا

بحث النظريّة البنيويّة من زاوية الحكمة المتعالية

د. حسن عبدي

المنهجيَّة التَّفكيكيَّة... معاثرها وأسباب ظهورها وعوامل انتشارها

حمدان العكله

ما بعد بنيويّة جاك دريدا؛ مقاربة نقديّة استناداً إلى آراء العلّامة الطباطبائي

مهدي عسكر زاده / رسول رسولي پور

الفينومينولوجيا بوصفها أنطولوجيا

سوزان عبد الله إدريس

فينومينولوجيا القيم المبتورة

منال محمد خليف

ظاهراتيّة الدين

تأمّل منهجيّ في تعيُّناتها المعرفيّة

أحمد عبادي[*]

الملخص

تحظى ظاهراتيّة الدين في الوقت الراهن بالمقبوليّة عند الكثير من المحقّقين في حقل الدين. وقد تسلّل هذا الاتجاه إلى حقل البحث الدينيّ تحت تأثير من ظاهراتيّة هوسيرل. إن العناصر الجوهريّة في ظاهراتيّة الدين عبارة عن: توصيف الظاهريّات الدينيّة بشكل بحت ومجرّد عن البيان، والتركيز على الحيثيّة الالتفاتيّة الكامنة في الظاهريّات الدينيّة، ومواجهة الرؤية التحليليّة، وتعليق جميع الفرضيّات والمعلومات السابقة، والسعي إلى شهود ذات الدين. إن ظاهراتيّة الدين تفتقر إلى جميع أبعاد النظام المعرفيّ الكامل؛ ولذلك لا يمكن اعتباره علمًا مستقلًّا يحتوي على التعيّن المعرفيّ التامّ. إنّ ظاهراتيّة الدين في أجدى صورة هي مجرّد اتّجاه متعلّق بمقام الجمع، وليست علمًا مستقلًّا، ولا منهجًا وأسلوبًا لمقام الحكم. وبناءً عليه فإنّ التوقّف عند التوصيف البحت، والغفلة عن البيان والتفسير، وعدم الجدوائيّة في الوقاية من النزعة التحويليّة وعلاجها، والاستناد إلى المفاهيم الكلّيّة والغامضة والمبهمة، والافتقار إلى النموذج الدراسيّ المحدّد والمنهج البحثيّ المدوّن، لتقويم النظريّات في مقام الحكم والإمعان في مقام الجمع، كلّ ذلك أدّى إلى عدم جدوائيّة ظاهراتيّة الدين بوصفها منطقًا لفهم الدين.

* * *

الكلمات المفتاحيّة: ظاهراتيّة الدين- المنهج- الالتفات- النزعة التحويليّة- البحث الدينيّ.

---

*- أستاذ مساعد في جامعة إصفهان، إيران.

ـ المصدر: فصلية (الفكر الديني الجديد) شتاء ١٣٩٤ عدد ٤٣.

ـ تعريب: حسن علي مطر.

بيان المسألة

شاعت ظاهراتيّة الدين[١] في القرن العشرين الماضي على نطاق واسع، وقد أكّد الكثير من الباحثين على تقدّم الالتفات الظاهراتيّ في الدراسات الدينيّة. كان المتخصّصون في ظاهراتيّة الدين يسعون إلى تقديم منطق جامع لفهم الدين، ليتمكّنوا ـ عبر توظيف ذلك، وضمن الوقاية وعلاج الرؤية التحويليّة في الدراسات الدينيّة ـ من الوصول إلى توصيف منسجم وكامل عن جميع الظاهريّات الدينيّة. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ الدين هو حقيقة كثيرة الأضلاع ومعقّدة للغاية، والرؤية التحويليّة تضرّ بها للغاية، ومن هنا فإنّ الحصول على منطق جامع لمعرفة الدين وظاهراتيّته بالنسبة إلى الباحثين في الشأن الدينيّ ضروريّ جدًّا. لقد كان هؤلاء المتخصّصون في ظاهريّات الدين بصدد تدوين هذا النوع من المنطق والتعريف به. وهذه المقالة تسعى إلى بحث التعيُّن المعرفيّ لظاهراتيّة الدين؛ فهل لظاهراتيّة الدين تعيّن معرفيّ؟ وهل يمكن اعتبارها سلسلة واسعة معيّنة في البحث الدينيّ، مثل علم الاجتماع الدينيّ، وعلم النفس الدينيّ؟ إنّ هذه التساؤلات هي التي تمثّل محور هذه المقالة. ولهذه الغاية يجب العمل أوّلاً على التعريف الإجماليّ بالظاهراتيّة، وسوف نذكر لها خمسة عناصر أساسيّة. وبعد ذلك، نعمل ـ بالنظر إلى العناصر المعرفيّة للرؤية الظاهراتيّة ـ على بيان أبعاد ظاهراتيّة الدين. ثمّ سنبحث في باب التعيّن المعرفيّ لظاهراتيّة الدين، حيث يتمّ التأكيد في هذا القسم ـ ضمن تعريف مفاهيم «العلم»، و«الالتفات»، و«الأسلوب» ـ على بيان مصاديق هذه المفاهيم في خصوص ظاهراتيّة الدين. وفي الختام وفي إطار النقاط الخمس، سوف نعمل على تقويم جدوائيّة وكفاية الأبعاد المعرفيّة لظاهراتيّة الدين وجامعيّته، بوصفها منطقًا لفهم الدين.

جذور البحث

لقد حظيت ظاهراتيّة الدين[٢] على مدى القرن المنصرم، بالإقبال من جانب الكثير من الباحثين في الشأن الدينيّ. وقد كان كلمن ك. ب. تيليه[٣] (١٨٣٠ ـ ١٩٠٢م)، وب. د. كون بي دولا ساوساييه[٤] (١٨٤٨ ـ ١٩٢٠م) ـ الذي يعتبر مؤسِّسًا لظاهراتيّة الدين بوصفها حقلاً مستقلاً في

[1]- **phenomenology of religion.**
[2]- **phenomenology of religion.**
[3]- **C. P. Tiele.**
[4]- **P. D. Chantepie de la Saussaye.**

البحث الدينيّ[١] ـ وردولف أوتو[٢] (١٨٦٩ ـ ١٩٣٧م)، ويواخيم واخ[٣] (١٨٩٨ ـ ١٩٥٥م)، وك. جوكوبليكر[٤] (١٨٩٨ ـ ١٩٨٣م)، وفريدريك هيللر[٥] (١٨٩٢ ـ ١٩٦٧م)، وميرتشا إلياده[٦] (١٩٠٧ ـ ١٩٨٦م)، من الباحثين في الشأن الدينيّ، وكان لهم دور ملحوظ في تأسيس وتوسيع رقعة ظاهراتيّة الدين. كما استفاد بعض المتألّهين، من أمثال: فريدريك شلايرماخر[٧] (١٧٦٧ ـ ١٨٣٤م)، وبول تيليش[٨] (١٨٨٦ ـ ١٩٦٥م)، وإدوارد فارلي[٩] (١٩١٩ ـ ١٩٩٤م) ـ بشكل وآخر ـ من ظاهراتيّة الدين في دراساتهم اللّاهوتيّة.

لم تلق ظاهراتيّة الدين رواجًا كبيراً بين الناطقين باللغة الفارسيّة من الباحثين في الشأن الدينيّ. ومن بين علماء الغرب سعى هنري كوربان[١٠] (١٩٠٣ ـ ١٩٧٨م)، إلى تحليل ظاهراتيّ لمفاهيم التشيّع، ورأى أنّ مصطلح «كشف المحجوب» في الأدبيّات العرفانيّة، والمصطلح القرآنيّ «التأويل»، يتطابق مع مفهوم الظاهراتيّة[١١]. كما قامت آنا ماري شيميل[١٢] (١٩٢٢ ـ ٢٠٠٣م) بدورها في دراسة الإسلام من بوابة الظاهراتيّة[١٣]. وهكذا عمد محمّد علي أمير معزّي (١٩٥٨ ـ ؟م) إلى دراسة عقائد الإماميّة بهذه الرؤية[١٤].

---

[1]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 276.

[2]- Rudolf Otto.

[3]- Joachim Wach.

[4]- C. Jouco Bleeker.

[5]- Friedrich Heiler.

[6]- Mircea Eliade.

[7]- F. Schleiermacher.

[8]- Paul Tillich.

[9]- Edward Farrley.

[10]- Henry Corbin.

[١١]- انظر: كوربان، هنري، فلسفه إيرانيّ و فلسفه تطبيقي (الفلسفة الإيرانيّة والفلسفة المقارنة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: السيد جواد الطباطبائي، ص٢١ ـ ٢٢، نشر توس، طهران، ١٣٦٩هـ ش.

[12]- Annemarie Schimmel.

[١٣]- انظر: شيميل، آنا ماري، تبيين آيات خداوند: نگاهي پديدارشناسانه به اسلام (تفسير آيات الله: رؤية ظاهراتيّة إلى الإسلام)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبد الرحيم گواهي، دفتر نشر فرهنگي اسلامي، طهران، ١٣٧٦هـ ش.

[١٤]- انظر: موحديان عطار، علي، «معرفي كتاب رهنماي ألوهي در تشيّع نخستين، ثمره كاربست روش پديدارشناسي در پژوهشي در باب اماميه نخستين» (التعريف بكتاب الهداية الإلهية في التشيّع الأول: نتيجة تطبيق الأسلوب الظاهراتيّ في البحث والتحقيق في حقل الإماميّة الأوائل)، مجلة: هفت آسمان، العدد: ٩ ـ ١٠، ص٣٢٩ ـ ٣٤٥، ١٣٨٠هـ ش.

١ـ الظاهراتيّة

اشتُقّت كلمة «phenomenon» وكلمة «phenomenology» من الكلمة اليونانيّة[١] «phainomenon»، (بمعنى الشيء الذي يظهر من تلقائه)[٢]. وأوّل من استعمل مصطلح «الظاهراتيّة» (الفينومينولوجيا) هو الفيلسوف الألمانيّ يوهان هاينريش لامبرت[٣] (١٧٢٨ ـ ١٧٧٧م) في كتابه (الأورغانون الجديد)[٤]. وحيث كان مراده من «الظاهر» هو الخصائص الوهميّة للإدراك الإنسانيّ، فقد عرّف الظاهراتيّة بـ «نظريّة التوهّم»[٥] أيضًا[٦]. وقد ذهب إيمانوئيل كانط[٧] (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) خطوة أبعد؛ حيث فرّق بين الأشياء كما تظهر في الإدراك، والأشياء كما هي في نفسها وبشكل مستقل عن قوانا المعرفيّة. وقد عبّر عن القسم الأول من الأشياء بـ «الظاهر»[٨]، والقسم الثاني من الأشياء بـ «الذات»[٩] (غير المعلومة) أو «الأشياء في نفسها»[١٠]. يرى إيمانوئيل كانط أنّ الـ «نومان» غير قابل للتعريف أبدًا، وأنّ الظاهر «الفينومينون» وحده هو القابل للتعريف؛ ولذلك فإنّ المعرفة تعني العلم بالظاهريّات. وبعبارة أخرى: إنّ المعرفة تساوي «الظاهراتيّة»[١١].

وقد عمد هيجل[١٢] (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م) ـ من خلال تقديم مفهوم جديد عن الظاهراتيّة ـ إلى الاعتراض على التقسيم الثنائيّ الكانطيّ المعروف بـ (نومان) و(فينومينون)، وقد بيّن في كتابه (ظاهراتيّة الروح)[١٣] (١٨٠٧م) كيف تصل الروح في مراحلها التكامليّة المتنوّعة من معرفة النفس

---

[١]- إن بعض المفكّرين يرى أن هذه المفردة مأخوذة من الجذر اليونانيّ «phainesthai» بمعنى الظهور، حيث ترتبط بألفاظ مثل «phaos» «phOs» في اللغة اليونانيّة (بمعنى النور)، و«photo» في اللغة الإنجليزيّة، وكلمة «فانوس» في اللغة الفارسيّة. (انظر: ريخته گران، محمد رضا، پديدار شناسي: هنر و مدرنيته (الظاهراتية: الفن والحداثة)، ص٩٨، نشر ساقي، طهران، ١٣٨٢هـ ش).

[2]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 273.

[3]- Johann Heinrich Lambert.

[4]- Neues Organon, New Organon.

[5]- theory of illusion.

[6]- See: Echmitt, Richard, 1967, «Phenomenology», The Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards, collier Macmillan publishers, London. p. 135.

[7]- Immanuel Kant.

[8]- Phenomena.

[9]- Noumena.

[10]- things-in-themselves.

[١١]- انظر: كانط، إيمانوئيل، تمهيدات (التمهيدات)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: غلام علي حداد عادل، ص١٥٥ ـ ١٦٦، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٧هـ ش.

[12]- G. W. F. Hegal.

[13]- Phenomenology Of Spirit.

الظاهراتيّة إلى معرفة الذات في نفسها (كما هي موجودة)[١]. الاختلاف الجوهريّ بين ظاهراتيّة هيجل وكانط يكمن في تصوّر العلاقة بين الظاهر والوجود[٢]. وفي منتصف القرن التاسع عشر للميلاد، اكتسب مفهوم الظاهر تعريفًا أعمّ، وتمّ استعماله مرادفًا لمفهوم «الواقعيّة» أو مفهوم «الحقيقة الخارجيّة»، ومن هنا فقد ذهب بعضهم ـ من أمثال وليم هيملتون[٣] (١٨٠٥ ـ ١٨٦٥م)، وإدوارد فون هارتمن[٤] (١٨٤٢ ـ ١٩٠٦م) ـ إلى تعريف مصطلح «الظاهراتيّة» ـ في ضوء هذا المبنى لـ «الظاهر» ـ على النحو الآتي: «تحقيق توصيفيّ[٥] بحت في حقل موضوع معينّ»[٦]. وقد قام تشارلز ساندرز بيرس[٧] (١٨٣٩ ـ ١٩١٤م) سنة ١٩٠٢م بتقديم مفهوم أوسع للظاهراتيّة، حيث يشمل الدراسة التوصيفيّة لكل ما يرد على الذهن، سواء أكان ذلك الوارد على الذهن حقيقيًّا أم موهومًا[٨]، وقد عمد إدموند هوسيرل[٩] (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨م) إلى استعمال مفردة «الظاهراتيّة» في إطار أسلوب مستقلّ في الفلسفة[١٠]، حيث شكّل بدايةً لنهضة في الفلسفة تحت عنوان: «النهضة الظاهراتيّة»[١١][١٢]، ومنذ ذلك الحين شاع استعمال مصطلح الـ «الظاهراتيّة الفلسفيّة»[١٣]. أمّا أبرز مشاهير نهضة الظاهراتيّة، فهم على التوالي: أدولف رايناخ[١٤] (١٨٨٣ ـ ١٩١٧م)، وماكس

---

[١]- انظر: مجتهدي، كريم، پديدارشناسي روح بر حسب نظر هگل (ظاهراتيّة الروح من وجهة نظر هيجل)، ص٢٢٨، انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٧١هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢]- انظر: دارتيغ، آندريه، پديدارشناسي چيست؟ (ما معنى الظاهراتيّة؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمود نوالي، ص٤، سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني دانشگاه ها (سمت)، طهران، ١٣٧٣هـ ش.

[3]- William Hamilton.

[4]- Eduard Von Hartman.

[5]- descriptive study.

[6]- See: Echmitt, Richard, 1967, "Phenomenology", The Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards, collier Macmillan publishers, London.p. 135.

[7]- Charles Sanders Pierce.

[8]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 274.

[9]- Edmund Husserl.

[١٠]- انظر: هوسرل، إدموند، «تز ديدگاه طبيعي وتعلق آن (جهان طبيعيّ: من و جهان بيرامون من)» (أطروحة الرؤية الطبيعيّة وتعليقها «العالم الطبيعيّ: أنا والعالم الذي حولي»)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: ضياء موحّد، مجلة: فرهنگ، العدد: ١٨، ص٣٨ ـ ٥٠، صيف عام: ١٣٨٨هـ ش.

[11]- the phenomenological movement.

[12]- See: Echmitt, Richard, 1967, "Phenomenology", The Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards, collier Macmillan publishers, London. p. 135.

[13]- philosophical phenomenology.

[14]- Adolf Reinach.

شيللر[١] (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨م)، وموريتس غايجر[٢] (١٨٨٠ ـ ١٩٣٧م)، وألكساندر بيفيندر[٣] (١٨٧٠ ـ ١٩٤١م)، وأوسكار بيكر[٤] (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤م)، ومارتن هايدغر[٥] (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م).

إنّ الغاية الأصليّة للظاهراتيّة الفلسفيّة، هي التعرّف المباشر على الظاهرات، وذلك عن طريق التجربة ومن دون وساطة منهم، ومن هذه الناحية يحصل الظاهراتيّ على هذه الإمكانيّة؛ ليصل إلى التوصيف الصحيح والكامل للبنية الماهويّة لهذه الظواهر؛ ومن هنا فإنّ الظاهراتيّ يسعى إلى التخلّص من جميع الفرضيّات والتصوّرات السابقة، وأن يتحرّر من التفسيرات والشروح العليّة[٦].

٢ـ العناصر الأساسيّة للظاهراتيّة

وهكذا فإنّ للظاهراتيّة الفلسفيّة خمسة عناصر أساسية، وسوف نعمل فيما يلي على إيضاحها.

أ ـ التوصيف[٧]: يرى هوسيرل أنّ مهمّة الفلسفة الأساسيّة هي البحث في حقل ذوات الموجودات وحقائقها كما تظهر لنا، ولكي نعرف الأشياء يتعيّن علينا التخلّي عن المفاهيم والنظريّات الفلسفيّة، والخوض في الشهود والتوصيف المباشر للظاهريّات كما تبدو في التجربة والشعور المباشر ومن دون واسطة[٨]. تسعى الظاهراتيّة إلى توصيف ماهيّة الظاهرات[٩]، والتركيبات الماهويّة[١٠]، وطريقة ظهور التجلّيات[١١] في عمق التجربة الإنسانيّة[١٢]. تبدأ الظاهراتيّة بهذا الفهم: وهو أنّ كلّ ما هو موجود، يجب بحثه على شكل «ظاهراتيّ»؛ بمعنى أنّنا في معرفة الأشياء يجب علينا أوّلاً أن نلتفت إلى أنّ معرفة كلّ شيء تبدأ لحظة تجلّيه وطريقة ظهوره بالنسبة إلينا؛ ولذلك ففي التعرّف على

---

[1]- Max Scheler.
[2]- Moritz Geiger.
[3]- Alexander Pfander.
[4]- Oscar becker.
[5]- Martin Heidegger.
[6]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 274.
[7]- description.
[8]- direct awareness.
[9]- nature of phenomena.
[10]- essential structures.
[11]- Appearances.
[12]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 274.

الأشياء بشكل صحيح وكامل، ينبغي أن نتّجه «إلى ذات الأشياء»[١] ونقصدها[٢]؛ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّنا إذا أردنا أن نعرف «الأخضر» يجب علينا أن نصل إلى ذات الأخضر، وعليه يجب التخلّي عن خضرة أوراق الأشجار أو خضرة الجدران، والخضرات الأخرى بأجمعها، والاقتراب مباشرة من ذات الأخضر. وعلى هذا الأساس فإنّ المسألة الجوهريّة في الظاهراتيّة، تكمن في كيفيّة ظهور الأشياء للإنسان[٣].

ب ـ الالتفات[٤]: لقد أخذ هوسيرل هذا المصطلح من أستاذه فرانتز برنتانو[٥] (١٨٣٧ ـ ١٩١٧م). إنّ الالتفات في أدبيّات برنتانو يعمل على بيان النسبة بين الظاهرة الذهنيّة والظاهراتيّة الفيزيقيّة[٦]، ولهذا المفهوم مكانة مهمّة في آثار هوسيرل[٧]، فهو يرى أنّ الوعي والإدراك يلتفت على الدوام إلى موضوع أو متعلَّقٍ، وحقيقة الذات إضافة. إذ للوعي والإدراك «حيثية»[٨]؛ بمعنى أنه يدور على الدوام حول شيء، ويتّجه نحو شيء ما. والإدراك هو على الدوام «إدراك لـ ...»[٩]؛ ولذلك فإنّ مدركاتنا ليست مجرّد ظواهر ذهنيّة فقط، بل هي تتّجه نحو الغير والآخر أيضًا[١٠].

ج ـ المخالفة أو التحويليّة[١١]: لقد أعلن الظاهراتيّون من خلال نظريّة «نحو الأشياء»[١٢] عن

---

[1]- **to the things.**

[2]- **zu den sachen selbst.**

[٣]- انظر: مصلح، علي أصغر، تقريري از فلسفه هاي اگزيستانس (تقرير عن الفلسفات الوجوديّة)، ص١٠١، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ١٣٨٤هـ ش. (مصدر فارسي).

[4]- **Intentionality.**

[5]- **Franz Brentano.**

[٦]- انظر: بل، ديفد، انديشه هاي هوسرل (أفكار هوسيرل)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فريدون فاطمي، ص٢٢ ـ ٢٣، نشر مركز، طهران، ١٣٧٦هـ ش.

[٧]- لتفصيل الكلام في حقل ماهيّة الالتفات ونقد ودراسة صياغة مفاهيمه المختلفة، انظر: كورويج، آرون، «دورنماي تاريخي نظريّه التفاتي بودن آگاهي» (الأبعاد التاريخيّة لنظريّة التفاتيّة الإدراك)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أمير حسين رنجبر، مجلّة فرهنگ، العدد: ١٨، ص٥١ ـ ٨٩، صيف عام: ١٣٧٥هـ ش.

[8]- **Aboutness.**

[9]- **consciousness is always consciousness of ... .**

[١٠]- انظر: ريخته گران، محمد رضا، پديدار شناسي: هنر و مدرنيته (الظاهراتيّة: الفنّ والحداثة)، ص١٠٠ ـ ١٠١، ١٣٨٢هـ ش. (مصدر فارسيّ).

[11]- **opposition to reductionism.**

[12]- **to the things.**

مخالفتهم لجميع أنواع التحويليّة، أو على حدّ تعبير رايناخ: «فلسفات هذا وليس سواه»؛ وقالوا[١]: إنّ المراد من الرؤية التحويليّة هو إحالة ظاهريّة ما إلى أمر أدنى منها، وأخذ جانب من الشيء بدلاً من حقيقته[٢][٣]. لقد أدرك الظاهراتيّون ـ من خلال التأمّل في أسباب وخلفيّات النظرة التحويليّة ـ أنّ النزعة التحويليّة بشكل عام تنشأ من أنّ المحقِّق بدلاً من معرفة الماهيّة وحقيقة الموضوع مورد البحث والتحقيق، يعمد إلى توظيف الفرضيّات المسبقة التي تحول دون شهود الذات وإدراك الحقيقة. إنّ هذه الفرضيّات ترسخ في الذهن بحيث لا يرى المحقِّق معها حاجة إلى الشهود المباشر، وإدراك حقيقة الشيء لتوصيف الظاهرات؛ بل يذهب به الظنّ إلى أنّ الظاهرة مورد البحث يجب أن يُنظر إليها بحسب الأصول على هذه الحالة. لا يرى المحقِّق ما هو موجود حقيقة، وإنّما يرى ما يريده فقط. إنّ الفرضيّات تؤدّي إلى ظهور معلّبات فكريّة؛ حيث ينظر المحقّق في مقام التوصيف إلى الظاهر من زاوية قوالبه ومعلّباته الفكريّة؛ ولذلك فإنّه يراه دون ما هو في الواقع والوجود. إنّ الرؤية التحويليّة تعدّ من الآفات المدمّرة في العلوم الإنسانيّة؛ إذ تؤدّي بالمحقّق والباحث ـ بدلاً من رؤية الأشياء كما هي (الظهور في نفسه) ـ إلى رؤية الأشياء كما يريد لها أن تكون. وبعبارة أخرى: إنّ القضيّة التحويليّة بدلاً من توصيف «ما هو موجود»، تتضمّن تمنّي «ما يجب»[٤].

د ـ التعليق: إنّ «الوضع بين قوسين»[٥] أو «التعليق»[٦] هو من المصطلحات الجوهريّة والمفتاحية في تفكير هوسيرل[٧]، فهو يذهب إلى الاعتقاد بوجوب التخليّ عن جميع الفلسفات السابقة وغضّ النظر عنها، والذهاب ـ من أجل الوصول إلى العلم الكامل ـ إلى الأشياء نفسها دون أن يكون ثمّة في البين أيّ أحكام مسبقة[٨]. إنّ الظاهراتيّ يعمل ـ من خلال تعليق جميع الفرضيّات المسبقة ـ

---

[1]- See: Echmitt, Richard, 1967, "Phenomenology", The Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards, collier Macmillan publishers, London. p. 137 - 138.

[٢]- إن العبارات الآتية تتضمّن رؤية تحويليّة: «إنّ القوانين المنطقيّة، ليست سوى القوانين النفسانيّة»، «إنّ الدين ليس سوى الأخلاق»، «إنّ المجتمع ليس سوى الاقتصاد المتجسّد»، «إنّ أحكام الجمال، ليست سوى تجلّي الأذواق الشخصيّة»، وما إلى ذلك.

[٣]- انظر: فرامرز قراملكي، أحد، روش شناسي مطالعات ديني (منهج الدراسات الدينيّة)، ص٣٨٣ ـ ٣٨٤، انتشارات دانشگاه علوم اسلامي رضوي، مشهد، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٤]- انظر: المصدر أعلاه، ص٣٣٢، ١٣٨٨هـ ش.

[5]- Bracketing.

[6]- Epoche.

[٧]- يمكن العثور على رؤية هوسيرل بشأن التعليق (**Epoche**) في المصدر الآتي: هوسرل، إدموند، «تز ديدگاه طبيعي وتعلق آن (جهان طبيعي: من و جهان بيرامون من)» (أطروحة الرؤية الطبيعيّة وتعليقها «العالم الطبيعيّ: أنا والعالم الذي حولي»)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: ضياء موحّد، مجلة: فرهنگ، العدد: ١٨، ص٣٨ ـ ٥٠، صيف عام: ١٣٨٨هـ ش.

[٨]- انظر: ورنو، روجيه وال وآخرون، نگاهي به پديدارشناسي و فلسفه هاي هست بودن (إطلالة على الظاهراتيّة والفلسفات الوجوديّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: يحيى مهدوي، انشارات خوارزمي، طهران، ص٢٧، ١٣٧٢هـ ش.

على مجرّد التأمّل الخالص في الوعي والإدراك، وبذلك فإنّه يركن جانبًا كلّ ما يذهب إلى أبعد من التجربة المباشرة، ويُحجم عن إصدار الأحكام بشأنها، ويكتفي بمجرّد ما يظهر له فقط. إنّ الظاهراتيّ ـ من خلال وضع العالم العينيّ بين قوسين ـ يتحوّل إلى ناظر حياديّ، ويتحوّل ما اختبره إلى مجرّد ظاهريّة صرفة.

إنّ الاكتشاف الأهمّ في هذه المرحلة هو «الأنا الاستعلائيّة»[١]، وهو أنيّ في مسار الحصول على المعرفة، أدرك أنّ كلّ ما له اعتبار ومفهوم، إنّما يكون قد اكتسب معناه واعتباره بالنسبة لي «أنا». وإنّ الـ «أنا» تحوّل العالم إلى «ظاهريّة بحتة»، وفي هذا المسار ترى نفسها تحويليّة. إنّ هذا التحويل هو النواة الأصليّة للتأويل الاستعلائيّ/ الظاهراتيّ. إنّ الظاهراتيّ بعد تعليقه جميع المعتقدات المرتبطة بالعالم الطبيعيّ، يعمل على تحويل الشيء إلى مجرّد ظاهراتيّة بحتة؛ ولذلك فإنّ التأويل الاستعلائيّ/ الظاهراتيّ، عبارة عن توصيف العبور من الرؤية غير المتأمّلة إلى المعرفة التأمّليّة[٢].

هـ ـ شهود الذات[٣]**:** إنّ التعليق وإدراج العالم الطبيعيّ ضمن قوسين، يساعد المحقّق في الوصول إلى مرتبة الذات؛ ومن هنا فإنّ الظاهراتيّة هي نوع من العلم بالذات، وعلى أساسها لا بدّ من أجل شهود الذات من التوجّه إلى ما تمّ العلم به وإدراكه مباشرة. إنّ شهود الذات عبارة عن الوصول إلى المعنى والمفهوم الذي يمهّد الطريق إلى معرفة الأمر الواقع كما هو موجود[٤]. ويتمّ إدراك الذات في شهود وجدانيّ[٥]؛ ومن هنا فإنّ شهود الذات لا يشتمل على أيّ خصلة ميتافيزيقيّة (بمفهومها الأفلاطونيّ)، وإنّما هو ظهور «ذات الشيء» على «الأنا»[٦]. إنّ شهود الذات إدراك يحكي عن التوافق والقرابة بين الذات والظاهريّات[٧]. إنّ المراد من الذات هنا هي «الذات الكلّيّة» التي تعكس «ماهيّة» الأشياء؛ بمعنى الخواص الذاتيّة والثابتة للظاهريّات التي تجيز لنا التعرّف على الظاهريّات الجزئيّة ضمن «نوع كلّيّ». إنّ الشخص الظاهراتيّ يسعى من خلال «شهود الذات» إلى تخليص التركيبات الذاتيّة ـ التي تجسّدت في الظاهريّات الخاصّة ـ من القيود. إنّ مسار الظاهريّات يبدأ بواسطة المعطيات الخاصّة

---

[1]- **Trenscendental ego.**

[٢]- يمكن العثور على تفصيل الكلام بشأن التأويل الاستعلائيّ: الظاهراتيّ، في المصدر الآتي: اشميت، ريتشارد، «تأويل استعلائيّ/ پديدارشناختي هوسرل» (التأويل الاستعلائيّ/ الظاهراتيّ لهوسيرل)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: ضياء موحّد، مجلة: فرهنگ، العدد: ١٨، ص٢٧ ـ ٣٧، صيف عام: ١٣٧٥هـ ش.

[3]- **eidetic vision.**

[٤]- انظر: دارتيغ، آندريه، پديدارشناسي چيست؟ (ما معنى الظاهراتيّة؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمود نوالي، ص ١٨، ١٣٧٣هـ ش.

[٥]- التجربة المعاشة.

[٦]- انظر: ليوتار، جان فرانسوا، بديده شناسي (علم الظاهرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبد الكريم رشيديان، ص١٧ ـ ١٨، نشر ني، طهران، ١٣٧٥هـ ش.

[٧]- انظر: مرلوبونتي، موريس، در ستايش فلسفه (في الثناء على الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: ستاره هومن، ص٩٣، نشر مركز، طهران، ١٣٧٥هـ ش.

والجزئيّة، وتختتم في نهاية المطاف بكشف «الماهيّة» أو «التركيبة الماهويّة» المتجسّدة في المعطيات الخاصّة[١][٢]. وعندما يتمّ إدراك «الماهيّة الكلّيّة»، يصل الشخص الظاهراتيّ إلى شهود الذات.

٣ـ الظاهراتيّة الدينيّة

تركت الرؤية الظاهراتيّة تأثيرها حتّى على حقل الدراسات الدينيّة، وفتحت مدخلاً جديدًا في هذه المساحة. وجميع العناصر الخمسة للظاهراتيّة الفلسفيّة تشكّل موردًا لاهتمام الظاهراتيّين المختصّين في الشأن الدينيّ أيضًا، وأمّا تفصيل ذلك فعلى النحو التالي:

أوّلاً: يسعى الظاهراتيّ في الشأن الدينيّ بشكل مباشر إلى إقامة مواجهة حضوريّة مع الدين، وذلك بدلاً من التفسير[٣] الظاهراتيّ للدين، ويدرس الدين بعيدًا عن الأبحاث المفهوميّة كما يظهر لإدراكنا. للحصول على المعرفة الصحيحة والكاملة عن الدين، يجب اجتناب المفاهيم والنظريّات الفلسفيّة، والذهاب مباشرة إلى الشهود والتوصيف المباشر للظاهراتيّة الدينيّة، على نحو ما تتجلّى في التجربة والإحساس المباشر، والتوجّه «نحو ذات الدين»[٤]. يذهب كريستنسن إلى الاعتقاد بأنّ كانون ظاهراتيّة الدين، يكمن في توصيف هذا الأمر، وهو «كيف يفهم المتديّنون إيمانهم؟». يجب التخلّي في هذا التوصيف البحث عن جميع أنواع التفسير والحكم والتقويم[٥]؛ ومن هنا فإن الظاهراتيّين المختصّين في الشأن الدينيّ يفرّقون بين توصيف الظاهراتيّات الدينيّة وبين تفسيراتها، ويعتبرون الظاهراتيّة الدينيّة متكفّلة في توصيف المعطيات الدينيّة فقط.

ثانيًا: إنّ الظاهراتيّين المختصّين في الشأن الدينيّ، يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ تحقّق الإدراك والفهم الصحيح والكامل للدين رهن بالتركيز على الحيثيّة الالتفاتيّة الكامنة في الظاهراتيّات الدينيّة؛ ومن هنا فإنّ المعرفة الدينيّة على الدوام «إدراك لشيء»؛ من ذلك أنّ المعرفة الدينيّة من وجهة نظر أوتو ـ على سبيل المثال ـ هي «المتعلّق المقدّس»[٦]. إنّ ديالكتيك الأمر المقدّس يُعدّ بدوره ـ من وجهة

---

[١]- يمكن تتبع جذور هذا البحث في المصدر الآتي: هوسرل، إدموند، تأمّلات دكارتي مقدمه اي بر پديده شناسي (تأمّلات ديكارتيّة: مقدّمة على الظاهراتيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبد الكريم رشيديان، ص١١٨ ـ ١٢٦، نشر ني، طهران، ١٣٨١هـ ش.

[2]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 275.

[3]- Explanation.

[4]- to the religion.

[5]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 276 - 277.

[6]- Numinous.

نظر ميرتشا إلياده ـ أسلوبًا لإيضاح الخصائص الالتفاتيّة للظاهراتيّات الدينيّة[١].

وثالثًا: لقد كان الباحثون في الشأن الدينيّ ـ من خلال الانخراط في الظاهراتيّة ـ يسعون إلى معالجة آفة الرؤية التحويليّة في حقل الدراسات الدينيّة. إنّ الدين ظاهرة معقّدة وذات أضلاع معرفيّة متعدّدة ومتنوّعة، والرؤية التحويليّة تسبِّب لها أضرارًا كثيرة. والمعارف الدينيّة التاريخية البحتة، والنفسيّة أو الاجتماعيّة، تقدّم تصوّرات ناقصة ـ بل وحتّى خاطئة ـ عن الدين. إنّ التهرّب من النزعة السطحيّة والوصول إلى باطن الدين يشكّل هاجسًا أصليًّا للظاهراتيّة. يجب التعرّف في الظاهراتيّات الدينيّة على ذات الصورة التي تظهر نفسها في التجربة الإنسانيّة لـ «الأمر القدسيّ»[٢][٣].

يذهب الظاهراتيّون من المختصّين في الشأن الدينيّ إلى الادّعاء بأنّهم في مدخلهم يدرسون الظاهراتيّات الدينيّة بشكل خالص وعلى نحو لا يقبل التحويل. وقد سعى كلٌّ من علماء الاجتماع، وعلماء النفس، وعلماء الاقتصاد وغيرهم، إلى تفسير الظاهراتيّات الدينيّة من زاوية الآراء غير الدينيّة. وتسعى الظاهراتيّة الدينيّة ـ ضمن معارضتها لتحويل الظاهراتيّات الدينيّة إلى معطيات اجتماعيّة ونفسيّة واقتصاديّة وسياسيّة وما إلى ذلك ـ من أجل التمهيد لشهود ذات الدين. لقد كان الظاهراتيّون من أوائل العلماء الذين أدركوا أبعاد آفات الرؤية التحويليّة على تفكير عصرهم، وسعوا إلى تقديم منهج وأسلوب للوقاية من هذه الآفات أو معالجتها. وقد كان لهم من حيث الاهتمام بآفات النظرة التحويليّة في معرفة الظاهراتيّات الإنسانيّة ـ ولا سيّما منها الظاهراتيّات الدينيّة ـ دور طبيّ معالج، حيث إنّهم يرون أنّ الاتجاه نحو أمور من قبيل علم الاجتماع الدينيّ، وعلم النفس الدينيّ، وتاريخ الأديان، يؤدّي إلى ظهور النظرة التحويليّة في دائرة البحث الدينيّ، والطريقة الوحيدة للعلاج والوقاية من ذلك تكمن في أخذ الظاهراتيّة في معرفة حقيقة الدين والظاهرات الدينيّة.

لقد كان للظاهراتيّة الدينيّة ـ من حيث الاهتمام بالآفات الشائعة في التفكير المعاصر ـ الكثير من النجاحات؛ إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ كلّ من يقف على الآفات والأضرار، سوف يكون ناجحًا بالضرورة في الوقاية والاحتراز منها أيضًا، فلا شكّ في أنّ اكتشاف وتحديد أخطاء النظرة التحويليّة رهن بالتأمّلات المنهجيّة للظاهراتيّين؛ ولكن هل قدّموا ـ فيما يتعلّق بالوقاية من أضرار النظرة التحويليّة ـ أسلوبًا وأداة ناجعة في هذا الشأن أم لا؟ سوف نتحدّث لاحقًا في هذا الشأن بتفصيل أكبر.

---

[1]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 281.

[2]- the experience of the Sacred.

[3]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 279.

ورابعًا: إنّ الشخص الظاهراتيّ في الدين يسعى ـ من خلال تعليق جميع الفرضيّات والمعلومات السابقة ـ إلى مجرّد التأمّل في الظاهراتيّات الدينيّة، وأن يتخلّى عن كلّ ما يتجاوز التجارب غير المباشرة، ويحجم عن إصدار الأحكام بشأنها، وأن يكتفي بمجرّد ما يظهر له فقط. إنّ الظاهراتيّ يتحوّل ـ من خلال وضعه للمفاهيم الدينيّة بين قوسين ـ إلى مجرّد ناظر محايد؛ بمعنى أنّه يحوّل ما جرّبه من الدين إلى ظاهرياتيّة بحتة، ويذهب الظاهراتيّون من المختصّين في الشأن الدينيّ إلى التوصية بأن يتمّ تجنّب ـ تجنّب مقصود ومنظم ـ جميع أنواع الأحكام المرتبطة بالدين، الأعمّ من الأحكام المباشرة وغير المباشرة. يجب في معرض الكشف عن الحقيقة، تعليق كلّ فرضيّة مسبقة لا تخرج عن اختبار الشكّ والترديد من قِبل المحقّق[١].

وخامسًا: إنّ الشخص الظاهراتيّ المتخصّص في الشأن الدينيّ يسعى ـ من خلال تعليق المعتقدات الدينيّة ووضعها بين قوسين ـ من أجل الوصول إلى ذات الدين، ولشهود ذات الدين يجب الاهتمام بما تمّ إدراكه وفهمه بشكل مباشر. إنّ غاية الظاهراتيّة الدينيّة هو شهود وتفسير وتوصيف ذات الظاهراتيّة الدينيّة وماهيتها؛ ولكن يوجد اختلاف في وجهات النظر حول ما هو الشيء الذي يبلور التركيبة الماهويّة للظاهراتيّة الدينيّة، فيوجد بين الظاهراتيّين مَن يرى أنّ «التركيبة الماهويّة للدين» هي نتيجة للتعميم الاستقرائيّ/التجريبيّ الذي يعبّر عن خصوصيّة مشتركة في الظاهرات الدينيّة المختلفة. إنّ ذات أو ماهية الدين عبارة عن الأبنيّة العميقة والكامنة التي لا تظهر على سطح التجربة بالواسطة، ويجب العمل على تفسيرها والكشف عنها وفكّ رموزها عن طريق الأسلوب الظاهراتيّ. إنّ هذه الأبنية تعبّر عن الخصائص الضروريّة والثابتة التي تعمل على توفير إمكانيّة لفهمها وإدراكها بشكل متمايز ومشخّص[٢].

٤ـ نقد منهجيّ لظاهراتيّة الدين

لقد كانت غاية الظاهراتيّة أن تظهر على الدوام بوصفها علمًا مستقلاًّ وحقلاً علميًّا[٣] متميّزًا[٤]. والسؤال الذي نبحث عن الإجابة عنه في هذه المقالة، هو: هل يمكن اعتبار الظاهراتيّة في الدين «علمًا» مستقلاًّ؟ وهل يّصح إطلاق عنوان «الأسلوب» أو المنهج على ظاهراتيّة الدين كما ذهب

---

[1]- See: Ibid, p. 281.

[2]- See: Ibid, p. 282.

[3]- Discipline.

[4]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 274.

بعضهم إلى ذلك[١]؟ نسعى في هذه المقالة إلى إثبات أنّ ظاهراتيّة الدين ـ بسبب عدم اشتمالها على الشرائط والخصائص اللازمة للتعيّن المعرفيّ ـ لا هي «علم» ولا هي «منهج»، وإنّما هي في أرقى حالاتها مجرّد «اتجاه» لا أكثر؛ ولذلك لا بدّ في معرض الإجابة عن الأسئلة أعلاه، من العمل قبل كلّ شيء على بيان تعريف «التعيّن المعرفيّ».

٥ ـ التعيّن المعرفيّ

إنّ المراد من التعيّن المعرفيّ في مساحة ما، هو أن تكون تلك المساحة مشتملة على جميع الأركان المعرفيّة لعلم ما. ويجب عدم الخلط بين مفهوم «العلم» وبين مفهوم «المنهج» أو «الاتجاه»، وفيما يلي سوف نقدّم تعريفًا دقيقًا لهذه المفاهيم الثلاثة: «الاتجاه» و«المنهج» و«العلم».

المنهج والاتجاه: يعود الاختلاف بين «المنهج» وبين «الاتجاه» إلى الاختلاف بين «مقام الجمع»[٢] وبين «مقام الحكم»[٣]، توضيح ذلك أنّ مسار البحث العلميّ يشتمل على ثلاث مراحل، وهي كالآتي:

١ ـ بيان المسألة: إنّ مسار التحقيق يبدأ بالتسلل المعرفيّ والسؤال[٤] الذي يواجهه المحقّق والباحث.

٢ ـ بيان الفرضيّة: بعد طرح السؤال، يعمد المحقق والباحث إلى تقديم الجواب الظنّيّ والحدسيّ عنها، ويُسمّى هذا الجواب بـ «الفرضيّة»[٥].

٣ ـ اختبار الفرضيّة: ينصبّ الجهد المنهجيّ للباحث والمحقّق على نقد ودراسة وإثبات الفرضيّة، وهو ما يُسمّى بـ «الاختبار»[٦].

ويُعدّ ركن اختبار الفرضيّة ومنهجها من أهمّ أركان التحقيق العلميّ، وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم مسار البحث العلميّ إلى قسمين ومقامين رئيسين، وهما: مقام الجمع، ومقام الحكم،

---

[1]- See: Ibid, p. 275; Echmitt, Richard, 1967, "Phenomenology", The Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards, collier Macmillan publishers, London. p. 139.

[2]- context of discovery.

[3]- context of justification.

[4]- Problem.

[5]- Hypothesis.

[6]- Test.

ويشتمل مقام الجمع على مرحلتين؛ الأولى (بيان المسألة)، والثانية (بيان الفرضيّة). وأمام العلماء والمفكّرين في هذا المقام طرق متنوّعة، ومن بينها: التأمّلات الفلسفيّة، والتجارب الشخصيّة، والنبوغ الفكريّ، والدراسة المقارنة، وما إلى ذلك، وكلّها طرق يمكن من خلالها اكتشاف مسألة أو فرضيّة ما، ويُسمّى هذا المقام بمقام الجمع؛ حيث تتضح فيه المسائل والفرضيّات. إنّ مقام الجمع هو مقام اكتشاف وتجميع المواد الخام، والمراد من الاكتشاف هنا ليس هو اكتشاف الفرضيّات الصحيحة؛ بل من المحتمل أن يتمّ جمع واكتشاف الآراء الصحيحة والآراء الخاطئة أيضًا[١]. إنّ مفهوم «الاتجاه» بمنزلة الطريق للاقتراب من المسألة، والمدخل لاصطياد النظريّة أو الفرضيّة.

إنّ المرحلة الثالثة في البحث والتحقيق، هي مرحلة (اختبار الفرضيّة)، تمثّل مقام الحكم في خصوص الآراء الخام التي تمّ العمل على جمعها واكتشافها في مقام الجمع. ويُسمّى هذا المقام بـ «مقام الحكم»[٢]. والمراد من الاختبار هنا هو الأعمّ من الاختبار التجريبيّ والاختبار غير التجريبيّ، فإذا كانت فرضيّة التحقيق عبارة عن تلاحم بين متغيّرين، سوف يكون التحقيق بحاجة إلى الاختبار التجريبيّ، وإن كانت فرضيّة التحقيق عبارة عن تحليل رواية، وجب اختبارها بأسلوب الدراية. وتسمّى طريقة اختبار الفرضيّة بـ «المنهج» وتتعلّق بمقام الحكم[٣]. وأمّا الاتجاه فهو طريقة لاصطياد المسألة واقتناص الفرضيّة؛ وأمّا المنهج والأسلوب فهو أداة تستعمل في نقد وتقويم الفرضيّة التي يتمّ الحصول عليها. ومن هنا فإنّ «الاتجاه» يتعلّق بمقام الجمع، و«المنهج» يتعلّق بمقام الحكم.

العلم: إنّ العلم هو المساحة المعرفيّة التي تشتمل على الخصائص الآتية:

١ ـ الالتفات إلى مرحلتي التوصيف والبيان وعدم التوقّف في مرحلة التوصيف؛ يعدّ التوصيف من أهمّ الهواجس في كلّ علم، وتعمل جميع العلوم على توصيف الظاهريّات بشكل أو بآخر، وقد كان المتقدّمون يبحثون التوصيف في تبويب مسائل العلوم ضمن مسألة الهليّة المركّبة، والمراد من الهليّة المركّبة هو بيان الكيفيّة؛ وعلى هذا الأساس فإنّ التوصيف لا يتعرّض إلى بيان (ما الحقيقيّة) أو وجود (الهليّة البسيطة)، وإنّما يعمل على بيان الكيفيّة. لقد كان المتقدّمون ـ من خلال حصر العلم بالعلوم البرهانيّة ـ يحصرون المسائل التحقيقيّة الناظرة إلى التوصيف بالسؤال عن العوارض الذاتيّة للموضوع، وقد أدّى هذا الحصر إلى حدوث الكثير من المشاكل في العلوم البرهانيّة وسائر

[١]- انظر: سروش، عبد الكريم، قبض و بسط تئوريك شريعت: نظريّه تكامل معرفت ديني (القبض والبسط النظريّ للشريعة: نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة)، ص٢٢٧، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران، ١٣٨٨هـ ش. (مصدر فارسيّ).

[٢]- انظر: المصدر أعلاه، ص٩٤.

[٣]- انظر: فرامرز قراملكي، أحد، روش شناسي مطالعات ديني (منهج الدراسات الدينيّة)، ص٢٢٧، ١٣٨٨هـ ش. (مصدر فارسّي).

العلوم الأخرى[١]، ويعمل الحصر المذكور على إخراج الكثير من التحقيقات في العلوم عن دائرة الأبحاث والتحقيقات العلميّة؛ ومن هنا فقد ذهب بعض علماء المنطق في سياق رفع هذا الإشكال إلى القول بالتوسعة في تعريف العوارض الذاتيّة[٢]. ويختلف رأي العلماء المتقدّمين في باب التوصيف عن رأي العلماء المتأخرين إلى حدّ كبير، وما يُسمّى اليوم بـ «التوصيف» يحظى بمفهوم أوسع، فالتوصيف ليس مجرّد بيان الأوصاف، بما في ذلك الأوصاف الذاتيّة؛ بل هو الأعمّ من بيان الأوصاف أو النسبة بين أمرين متغيّرين. إنّ السؤال عن الآثار والعلامات ونسبة ظاهريّة إلى الظاهراتيّات الأخرى ـ سواء أكانت النسبة مباشرة أو معكوسة ـ يُعدّ بحثًا عن التوصيف.

المراد من البيان هو الجواب عن السؤال بـ «لماذا»[٣]، وأمّا السؤال بـ «لماذا»، فهو يتضمّن سنخين من المسائل، السنخ الأوّل: المطالبة بالدليل[٤] أو مسألة الاستدلال أو (التوجيه)[٥]؛ والسنخ الثاني: المطالبة بالعلّة[٦] أو البيان[٧]. والبيان هو ذات بيان علّة الظاهرة؛ بيد أنّ بيان العلّة يتمّ بطريقين، وهما: الطريق العلميّ، والطريق غير العلميّ (العامّيّ)؛ أمّا البيان العلميّ[٨] فهو عبارة عن بيان علّة ظاهرة ما في ضوء قانون علميّ[٩]، بمعنى أنّنا في حقل البيان نواجه أمرين، وهما: الواقعيّة المعيّنة[١٠]، والقانون العمليّ[١١] المعيّن الذي يعمل على بيان تلك الحقيقة[١٢][١٣].

وتعدّ مسألة البيان من العناصر الجوهريّة في التعيّن المعرفيّ لعلم ما، وعلى الرغم من أنّ البيان مسبوق من الناحية المنطقيّة بالتوصيف، وعلى الرغم من أنّ الإخفاق في التوصيف يؤدّي بدوره إلى

---

[١]- لتفصيل البحث والكلام في هذا الشأن، انظر: فرامرز قراملكي، أحد، جستار در ميراث منطق دانان مسلمان (جولة في تراث المناطقة المسلمين)، ص٢٧ ـ ٧٤، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسيّ).

[٢]- انظر: الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات (حلّ معضلات الإشارات)، ج ١، ص٦٠، نشر البلاغة، قم، ١٣٨٣هـ ش.

[3]- **why - question.**

[4]- **the request for a reason.**

[5]- **Justification.**

[6]- **the request for a cause.**

[7]- **Explanation.**

[8]- **scientific explanation.**

[٩]- انظر: فرامرز قراملكي، أحد، روش شناسي مطالعات ديني (منهج الدراسات الدينيّة)، ص١٨٦، ١٣٨٨هـ ش. (مصدر فارسيّ).

[10]- **certain particular fact.**

[11]- **scientific law.**

[12]- **See: Hospers, John, 1970, An Introduction to Philosophical Analysis, London. p. 241.**

[١٣]- يمكن العثور على تفصيل الكلام في باب ماهيّة البيان العلميّ وتقرير وتحليل النماذج المتنوّعة، في المصدر أدناه:

Kim, Jaegwon, 1967, "Explanation in Science", The Encyclopedia of philosophy, edited by Paul Edwards, Collier-Macmillan Publishers, Landon. P. 163 - 159.

عدم النجاح في البيان[١]، إلاّ أنّ عدم الالتفات إليه يؤدّي إلى زوال التعينّ المعرفيّ لعلم ما، فالبيان يمنح العلم تعيّنًا معرفيًّا، وبعبارة أخرى: لا يمكن تسمية الأبحاث الفاقدة للبيان «علمًا»؛ وذلك لخلوّه من الاستقلال العلميّ.

٢ ـ الجدوائيّة في مقام الوصول إلى الأهداف؛ إنّ عدم النجاح في الأهداف ـ التي تشكّل الحافز الرئيس في ظهور علم ما ـ يُشير إلى الضعف المعرفيّ والنقص المنهجيّ؛ حيث إنّ التعينّ المعرفيّ والعينيّة المنهجيّة يفرض تحدّيًا في تلك المساحة التي هي بمنزلة علم يشتمل على جميع الأبعاد والأضلاع المعرفيّة.

٣ ـ عدم الغموض في المفاهيم الأساسيّة؛ إنّ فقدان النموذج المفهوميّ والمحدّد والمتناغم، يؤدّي إلى التشويش والاضطراب في تلك الدائرة التي يسلب عنها التعينّ المعرفيّ.

٤ ـ الاستفادة من الأسلوب المعينّ والناجع في مقام الحكم؛ إنّ المنهج هو أداة قياس عامّة[٢]، تجعل من إمكان النقد وتقويم النظريّات أمرًا ممكنًا ومتاحًا لجميع الأشخاص. إنّ كمال مساحة معرفيّة ما يكمن في اشتمالها على أدوات القياس والتقييم العام للحكم بشأن النظريّات، وفقدان هذه الأدوات يعدّ نقصًا يقضي على التعينّ المعرفيّ للعلم، والعلم الذي يفتقر إلى النقد ويعجز عن تقويم الفرضيّات والنظريّات، سوف يكون مفتقرًا إلى بعض الأضلاع المعرفيّة في حقل معرفيّ كامل وجامع.

٥ ـ الاستفادة من نظريّة كاملة في التفسير؛ إنّ أحد الاختلافات بين الأبحاث المنظّمة والعلميّة وبين الدراسات غير المنهجيّة والمضطربة، يكمن في أنّ مطلوب التحقيق العلميّ هو المعرفة[٣]،

---

[١]- انظر: فرامرز قراملكي، أحد، اصول و فنون پژوهش در گستره دين پژوهي (أصول وفنون التحقيق في دائرة البحث الدينيّ)، ص١٢٩، انتشارات مركز مديريت حوزه علميه قم، قم، ١٣٨٥هـ ش. (مصدر فارسيّ).

[2]- **Public.**

[3]- **Knowledge.**

وليس كلّ اعتقاد[١]. عبارة عن «الاعتقاد الصادق والموجّه»[٢][٣]. إنّ الوجاهة والاشتمال على الدليل[٤]، شرط في تحقّق المعرفة. والتوجيه بدوره هو مثل البيان، يُعدّ جوابًا عن السؤال بـ «لماذا»؛ مع فارق أنّ البيان هو طلب العلّة[٥]، وأمّا التوجيه فهو طلب الدليل[٦]، والذي يتمّ التعبير عنه بمسألة الاستدلال.

٦ ـ التعيّن المعرفيّ لظاهراتيّة الدين

تفتقر ظاهراتيّة الدين إلى جميع أبعاد النظام المعرفيّ الكامل؛ ولذلك لا يمكن اعتبار ظاهراتيّة الدين علمًا مستقلاّ مشتملاً على تعيّن معرفيّ كامل. إنّ ظاهراتيّة الدين ليست مساحة مستقلّة وليس حقلاً متعيّنًا، من قبيل علم النفس الدينيّ أو علم الاجتماع الدينيّ؛ بل هي مجرّد اتجاه يسعى إلى التعريف بالأبعاد الكامنة لظاهراتيّات الدين من خلال التوصيف البحت والخالص. لقد سعى الظاهراتيّون إلى إظهار ظاهراتيّة الدين في إطار علم مستقلّ[٧]. ولكن على الرغم من هذه الجهود فإنّهم لم يحققوا نجاحًا كبيرًا في تعيينها؛ ومن هنا فإنّ ظاهراتيّة الدين على مستوى الاتجاه البحت قد بقيت متعلّقة بمقام الجمع، ولكنّها لم تتمكّن من فرض وجودها بوصفها علمًا مستقلاًّ على مستوى المساحات الأخرى في البحث الدينيّ، من قبيل علم الاجتماع الدينيّ وعلم النفس الدينيّ. ولإثبات هذا الادّعاء، وبالنظر إلى الشرائط الخمسة التي ذكرناها للتعيّن المعرفيّ لمساحة ما، ننتقل إلى بيان بعض النقاط على النحو الآتي:

أوّلاً: يذهب بعض المختصّين في ظاهراتيّات الدين ـ من أمثال: ف. ماكس مولر[٨] (١٨٢٣ ـ

---

[1]- **Belief.**

[2]- **true justified belief.**

[٣]- انظر: شمس، منصور، آشنائي با معرفت شناسي (التعرّف على علم المعرفة)، ص٥٣، طرح نو، طهران، ١٣٨٧هـ ش؛ بويمن، لزيس بي، معرفت شناسي: مقدمه اي بر نظريّه شناخت (الأبستمولوجيا: مقدمة على نظريّة المعرفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: رضا محمد زاده، ص٩٥ ـ ٩٦، انتشارات جامعة الإمام الصادق (عليه السلام)، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. إنّ هذا التعريف للمعرفة إنّما هو من إبداع أفلاطون (انظر: أفلاطون، «رساله تئوتتوس» (رسالة تيوتوس) المطبوعة ضمن: چهار رساله (أربع رسائل)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمود صناعي، ص٢٥٥، نشر هرمس، طهران، ١٣٨٢هـ ش).

[4]- **Reason.**

[5]- **the request for a cause.**

[6]- **the request for a reason.**

[7]- **See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 274.**

[8]- **F. Max Muller.**

١٩٠٠م) ـ إلى الاعتقاد بأنّ ظاهراتيّات الدين علم توصيفيّ مستقلّ[١]، وتحظى بذات الاستقلال[٢] (الذاتيّ) والعينيّة التي تحظى بها العلوم التجريبيّة[٣]. إنّ ظاهراتيّة الدين بحث توصيفيّ بحت[٤] متعلّق بموضوع معيّن، حيث يعمل بواسطة الشعور المباشر[٥] بتوصيف الظاهراتيّات الدينيّة[٦]. إنّ ظاهراتيّة الدين لا تعمل على بيان الظاهراتيّات الدينيّة، بل تعمل على مجرّد توصيفها، ويذهب المختصون في ظاهراتيّات الدين إلى الاعتقاد بأنّ التوصيفات غير الظاهراتيّة عن الدين تقوم على خطأ «أخذ جانب من الشيء بدلاً من كنهه»، ولا يخفى أنّ هذا الأمر يجعل منها تقارير ناقصة وتعمل على بيان بعد واحد من الظاهراتيّات الدينيّة. وللاحتراز عن هذه الأوصاف الناقصة والخاطئة، أخذوا يؤكّدون على التوصيف البحت، وأخذوا يصرّون بشدّة على تجنّب التفسيرات العلّيّة[٧].

إنّ الظاهراتيّة الدينيّة المتوقّفة على مسألة التوصيف تتنصّل من تقديم التفسير، فلا يمكن اعتبارها علمًا مستقلاًّ في مضمار البحث الدينيّ على غرار علم الاجتماع الدينيّ وعلم النفس الدينيّ. إنّ غاية البحث والتحقيق العلميّ ليست هي مجرّد اكتشاف وتوصيف الظاهراتيّات فقط؛ بل الغرض هو العمل على بيان وتفسير أسباب حدوث هذه الظاهراتيّات على هذا المنوال أيضًا؛ ولماذا يجب أن يكون النبيّ معصومًا؟ ولماذا ظهر الخوارج؟ ولماذا تنوّعت التفاسير عن الدين؟ وما هي علّة تحوّل الإيمان؟ وما هو سبب ظهور الأنواع المختلفة للتجربة الدينيّة؟ وما هو عنصر اقتران الحياء المقدّس والتجربة الدينيّة؟ وما إلى ذلك من الأسئلة التي هي بأجمعها من نوع الأسئلة التي تطالب بالشرح والبيان والتفسير[٨]، والأجوبة عن هذا النوع من الأسئلة ـ كما هو الحال بالنسبة إلى أيّ مضمار علميّ آخر ـ تؤسّس لظهور العلم على الساحة المعرفيّة. ومجرّد توصيف عصمة النبيّ أو

---

[1]- descriptive science or discipline.

[2]- autonomy.

[3]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 281.

[4]- See: Echmitt, Richard, 1967, "Phenomenology", The Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards, collier Macmillan publishers, London. p. 139.

[5]- direct awareness.

[6]- See: Echmitt, Richard, 1967, "Phenomenology", The Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards, collier Macmillan publishers, London. p. 137.

[7]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 274.

[8]- explanation seeking.

تقرير ظهور الخوارج أو ماهيّة التجربة الدينيّة، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى من قِبل الباحث والمحقّق في الشأن الدينيّ لإطلاق عنوان «العلم» على اتجاهه وإن كان لازمًا وضروريًّا ولكنّه ليس كافيًا. إنّ التفسير والبيان شرط ضروريّ في التعيّن المعرفيّ للعلم، وهذا ما تفتقر إليه ظاهراتيّة الدين، ويعمد الظاهراتيّون في الدين إلى الابتعاد عنه فيما يتعلّق بالبحث الدينيّ. إنّ كمال علم ما يكمن في مبادرته إلى تفسير الظاهرات بالإضافة إلى توصيفها؛ في حين أنّ ظاهراتيّة الدين لم تصل إلى هذا النوع من الكمال.

ثانيًا: إنّ التجربة الممتدّة لقرن من الزمن لا تؤيّد جدوائيّة الظاهراتيّة في الوقاية والعلاج من النظرة التحويليّة، وعلى الرغم من أنّ الظاهراتيّين قد واجهوا أنواعًا مختلفة من النظرة التحويليّة، من قبيل: تحويل المنطق إلى علم النفس[١]، وتحويل الأشياء إلى أوصافها المحسوسة (النزعة الظاهريّة أو أصالة الظاهر)[٢]، وتحويل الشعور والإحساس إلى مجموعة من المضامين من الحسّيّات والعواطف والانفعالات (الذرّيّة النفسانيّة أو علم النفس)، ومذهب أصالة العلم[٣][٤]، إلّا أنّهم على الصعيد العمليّ لم يتمكّنوا من تقديم طريقة عمليّة للوقاية والعلاج من النظريّة التحويليّة. إنّ ظاهراتيّة الدين بدورها تقوم على نوع من الحصر المنهجيّ[٥]، ويرى الظاهراتيّون المختصّون في الشأن الدينيّ أنّ الظاهراتيّة الدينيّة إنّما يمكن فهمها بواسطة المدخل المعرفيّ الظاهراتيّ، وأنّ الاتجاهات الأخرى (من قبيل: الاتجاه التاريخيّ، والاتجاه التطبيقيّ والمقارن، والاتجاه المنطقيّ، والاتجاه التجريبيّ وما إلى ذلك) عاجزة عن تعريفها. وهذه النزعة الحصريّة عنصر أصليٌّ في النظرة التحويليّة، فالنظرة التحويليّة وليدة هذا النوع من الحصريّات المنهجيّة والأسلوبيّة، والتي لا تزال تعدّ أكبر مانع في تحليل المسائل اللاهوتيّة. إنّ تحويل الدين إلى الأخلاق، وتحويل التجربة الدينيّة إلى الأمور الأحيائيّة والنفسيّة، وتحويل الدين إلى أيديولوجيا، وتحويل الدين إلى المعرفة الدينيّة، أمثلة ونماذج تحول دون كشف هويّة الظاهراتيّات الدينيّة المتعدّدة الأضلاع، ومن هنا نجد اليوم الكثير من الظاهراتيّين المختصّين في الدين يعدلون عن الأساليب الظاهراتيّة، ويذهبون إلى النماذج البديلة، من قبيل: الدراسات البينيّة، وعلى هذا الأساس فإنّ ظاهراتيّة الدين التي تدّعي علاج النظرة

[1]- **psychologism.**

[2]- **Phenomenalism.**

[3]- **scientism.**

[4]- **See: Echmitt, Richard, 1967, "Phenomenology", The Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards, collier Macmillan publishers, London. p. 136 - 137.**

[5]- **methodological exclusivism.**

التحويليّة هي بنفسها تعاني من هذا الداء؛ حيث عملت أوّلاً على تحويل الدين إلى ظاهراتيّة دينيّة، ثمّ سعت بعد تعليق جميع أنواع الفرضيّات إلى توصيفه من طريق شهود الذات؛ في حين أنّ الدين وظاهريّاته إنّما يمكن بحثه ودراسته في الحواضن الاجتماعيّة والتاريخيّة والثقافيّة وحتى السياسيّة. إنّ ظاهراتيّة الدين ليست عاجزة عن الوقاية من النظرة التحويليّة وعلاجها فحسب، بل وهي من الناحية العمليّة قد أدّت إلى المزيد من التخبّط في التحويليّة، وهذا هو ذات الأمر الذي أوجب عدم كفاية منهج ظاهراتيّة الدين. إنّ عدم نجاح ظاهراتيّة الدين في الوقاية من النظرة التحويليّة وعلاجها الذي كان يمثّل الدافع والحافز الرئيس في تبلور الظاهراتيّة، يشير إلى الضعف المعرفيّ والنقص الأسلوبيّ والمنهجيّ الذي يفرض تحدّيًا على التعيّن المعرفيّ وعينيّة الأسلوب المعرفيّ الظاهراتيّ للدين بوصفه علمًا مشتملاً على جميع الأبعاد والأركان المعرفيّة.

ثالثًا: إنّ الكثير من المفاهيم والعناصر المعرفيّة التي تقوم عليها ظاهراتيّة الدين، قد تُركت على حالها من الغموض والإبهام؛ بحيث تمّ الاكتفاء بمجرّد التعاريف الكلّيّة، ولم يتمّ تقديم مسار عمليّ محدّد وواضح لكيفيّة تطبيقها على أرض الواقع. إنّ «الشعور المباشر ومن دون واسطة»، و«الإدراك المتجانس»[١]، و«التعليق والوضع بين قوسين»، و«شهود الذات والبصيرة بالأبنية الماهويّة»[٢]، و«التأويل الاستعلائيّ» هي من بين المفاهيم الأساسيّة في ظاهراتيّة الدين الفاقدة للآليّات والأدوات الدراسيّة العمليّة المحدّدة والمنظّمة. وقد بلغ هذا الخلأ حدًّا ذهب معه بعض الظاهراتيّين المختصّين في الدين من أمثال بليكر إلى الإقرار والاعتراف بأنّ الكثير من المفاهيم الجوهريّة في ظاهراتيّة الدين إنّما تستعمل في المعاني المجازيّة[٣] فقط[٤]. كما أنّ مسار اكتشاف «البنية الماهويّة» بدوره مبهم للغاية، ولا يزال موردًا للنقاش والجدل ومضمارًا لاختلاف الآراء، فهل البنية الماهويّة هي نتيجة لتعميم استقرائيّ تجريبيّ؟ وهل معرفة البنية الماهويّة بحث وتحقيق تاريخيّ[٥] أم هي تحقيق مخالف للتاريخ[٦][٧]؟، وهل اكتشاف البنية الماهويّة مسار مقارن وتطبيقيّ يتحقّق بفعل المقارنة بين الآحاد والتعدّديّات في الظاهراتيّات الدينيّة؟ إنّ الكثير من

[1]- sympathetic understanding.

[2]- insight into essential structures.

[3]- pigurative sense.

[4]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 282.

[5]- Historical.

[6]- Antihistorical.

[7]- See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 280.

المفاهيم الجوهريّة في ظاهراتيّة الدين تنطوي على هذه الحالة، وفقدان النموذج العمليّ المحدّد والمنظّم حوّل ظاهراتيّة الدين إلى مسلك مزاجيّ وذهنيّ وغير عمليّ.

رابعًا: تفتقر ظاهراتيّة الدين إلى منهج وأسلوب[١] معينّ وناجع لتقويم النظريّات الدينيّة في مقام الحكم، حيث إنّ ظاهراتيّة الدين قد توقّفت في مقام الجمع، ولم تنتقل إلى مقام الحكم؛ ولهذا السبب فإنّ ظاهراتيّة الدين لم تحقّق نجاحًا ملحوظًا في التعريف بمناهج النظريّات الدينيّة وأساليب نقدها وتقويمها، وإنّما تتجلّى هذه النقيصة عندما نقارن ظاهراتيّة الدين بسائر أبعاد البحث الدينيّ؛ من ذلك أنّ علم الاجتماع الدينيّ وعلم النفس الدينيّ ـ على سبيل المثال ـ قد تمكّنا من تقديم مناهج وأساليب معيّنة في مقام الحكم (وهي في الغالب أساليب تجريبيّة)؛ في حين أنّ ظاهراتيّة الدين لم تحصل على مثل هذا الكمال في تعيّنها المعرفيّ.

إنّ ظاهراتيّة الدين في أجدى صورة هي مجرّد اتّجاه متعلّق بمقام الجمع، وليست علمًا مستقلاًّ، ولا منهجًا وأسلوبًا لمقام الحكم، وإذا تمّت الغفلة عن أساليب الحكم في علم ما أو كانت هذه الأساليب بطيئة أو ضعيفة، وتمّ الاستناد إليها غالبًا في مقام الجمع، في حين لا يُعلم كيف يجب تقويم ما تحقّق في هذا المقام، وما هو الطريق للتمييز بين الصحيح وغير الصحيح منها، فإنّ هذا النوع من المعرفة سوف يكون ضعيفًا وناقصًا[٢]؛ ولذلك يجب العمل على نقد وتقويم معطيات الظاهراتيّين في حقل الدين بالأساليب ذات الصلة بمقام الحكم[٣]. وعلى هذا الأساس فإنّ ظاهراتيّة الدين ـ بسبب تأكيدها وتركيزها على التوصيف البحت للظاهرات الدينيّة ـ قد توقّفت أوّلاً في مقام الجمع ولم تذهب إلى أبعد من ذلك؛ ولذلك فهي مجرّد اتجاه بالنسبة إلى هذا المقام؛ ثانيًا: بسبب غياب الأساليب الخاصّة بمقام الحكم لنقد وتقويم النظريّات، وكذلك الغفلة عن أدوات من قبيل التفسير والتوجيه، أدّى ذلك في حدّ ذاته إلى فقدان التعيّن المعرفيّ لها بوصفها علمًا مستقلاًّ يحتوي على إضلاع كاملة.

خامسًا: إنّ ظاهراتيّة الدين تعاني من النقص والخلأ حتى من حيث إبداء نظريّة متكاملة في التبرير

---

[1]- **Method.**

[٢]- انظر: سروش، عبد الكريم، قبض و بسط تئوريك شريعت: نظريّه تكامل معرفت ديني (القبض والبسط النظريّ للشريعة: نظريّة تكامل المعرفة الدينية)، ص ٩٦، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣]- هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن الفرضيات الناتجة عن أبحاث الظاهراتية «يجب التأكيد عليها أو العمل على إضعافها من خلال إخضاعها للتجربة» (انظر: سروش، عبد الكريم، بسط تجربه نبوي (بسط التجربة النبوية)، ص ٣٥، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران، ١٣٧٩ هـ ش).

والتسويغ[١] أيضًا، إنّ المتوقّع في الدراسات الدينيّة هو الحصول على اعتقاد دينيّ مبرّر ومستدلّ، فالمتديّن من جهة ـ بوصفه مخاطبًا بالوحي ـ يسأل بشكل طبيعيّ عن أحقّيّة التعاليم الدينيّة ويبحث عن أدلّتها، ومن ناحية أخرى فإنّه ملزم بأن يأتي بدليله في مواجهة المنكرين والمتشكّكين والناقدين من غير المتديّنين؛ ولكن كيف يصبح الاعتقاد مبرّرًا؟ لقد خاطب الوحي الناس وطالبهم بالإيجاب (الإيمان)، والإيمان في التعريف الشائع هو تصديق يقينيّ بالتعاليم الدينيّة، واليقين بدوره اعتقاد مستدلّ وإيمان قائم على الدليل، فيف يمكن الوصول إلى معتقد دينيّ مستدَلٍّ؟ لقد أثار هذا السؤال الكثير من الأبحاث في المعرفة الدينيّة؛ فما هو أسلوب إقامة الاستدلال في الأبحاث الدينيّة؟ وهل تبرير وتسويغ المفهوم الدينيّ وإثباته محدود بالأسلوب البرهانيّ البحت أم أنّ ثمّة أساليب متنوّعة لذلك؟ وما هي الطرق المؤدّية إلى ذلك؟ وما هي الطرق غير المؤدّية في هذا الشأن؟ وأيّ نظريّة من هذه النظريّات المرتبطة بالتبرير والتسويغ الدينيّ هي المعتبرة؟ هل هي النظريّة البنيويّة[٢]، أم النظريّة الانسجاميّة[٣]، أم النظريّة البراغماتيّة والعملانيّة[٤]، أو النظريّة النصّيّة[٥][٦]؟

على ظاهراتيّة الدين أن تحدّد موقفها تجاه كلّ واحد من هذه الأسئلة؛ إذ إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة يمثّل شرطًا لازمًا لإثبات تعيّن المساحة المعرفيّة، في حين أنّ ظاهراتيّة الدين من خلال تأكيدها على تقديم توصيف بحت عن الظاهراتيّات الدينيّة، قد أدّت إلى الإهمال في مسألة التبرير والتسويغ، وهذه الغفلة عن مسألة التبرير والتسويغ المصيريّة في دراسة الظاهراتيّات الدينيّة، قد أضرّ بالتعيّن المعرفيّ لظاهراتيّة الدين؛ من هنا فقد ذهب بعض الناقدين لظاهراتيّة الدين إلى التصريح بأنّ على هذا الحقل أن يتمكّن من تدوين أسلوب أدقّ، كيما يمكن بواسطته ـ في البحث عن الظاهراتيّات الدينيّة ـ من اتخاذ خطوات أبعد من مجرّد التوصيف البحت[٧].

---

[1]- **Justification.**

[2]- **Foundationalism.**

[3]- **Coherentism.**

[4]- **Pragmatism.**

[5]- **Contextualism.**

[٦]- يمكن العثور على تفصيل الكلام في حقل كل واحد من هذه النظريّات في المصادر الآتية: **Pojman, Louis, 2000, What Can We Know?, Wadsworth. p. 82 - 85**؛ وانظر أيضًا الترجمة الفارسية لهذا الكتاب في المصدرين الآتيين: بويمن، لزيس بي، معرفت شناسي: مقدمه اي بر نظريّه شناخت (الأبستمولوجيا: مقدمة على نظريّة المعرفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رضا محمد زاده، ص ٣٤١ ـ ٣٤٥، ١٣٨٧ هـ ش؛ شمس، منصور، آشنائي با معرفت شناسي (التعرّف على علم المعرفة)، ص ١٢١ ـ ١٤٠، ١٣٨٧ هـ ش).

[7]- **See: Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York. p. 284.**

سادسًا: لا يمكن اعتبار ظاهراتيّة الدين منطقًا كاملاً وجامعًا لمعرفة الدين، فالتوقف في التوصيف البحت، والغفلة عن البيان والتفسير، وعدم الجدوائيّة في العلاج والوقاية من النظرة التحويليّة، والقيام على المفاهيم الكلّيّة والمبهمة، وغياب النموذج العمليّ المحدّد والمنظّم في الدراسات الدينيّة، وانعدام الأساليب المعيّنة والمجدية في تقويم النظريّات الدينيّة في مقام الحكم، والإمعان في مقام الجمع، قد أدّى بظاهراتيّة الدين إلى فقدان جدوائيّتها وكفاءتها بوصفها منطقًا لفهم الدين. إنّ الشموليّة والجامعيّة بالنسبة إلى اتجاهات مقام الجمع، وأساليب مقام الحكم، والالتفات إلى العناصر المعرفيّة والأسلوبيّة المهمّة من قبيل التبرير والتسويغ والبيان، وكذلك التعريف بنماذج الدراسات المنظّمة والعمليّة، تُعدّ من الشروط اللازمة في جدوائيّة وكفاءة منطق فهم الدين، وهو ما تفتقر إليه ظاهراتيّة الدين.

النتيجة

إنّ أهداف ظاهراتيّة الدين عبارة عن: توصيف الظاهرات الدينيّة بشكل بحت ومجرّد عن البيان والتفسير، والتركيز على الحيثيّة الالتفاتيّة الكامنة في الظاهرات الدينيّة، والمواجهة مع النظرة التحويليّة، وتعليق جميع الفرضيّات والمعلومات السابقة والسعي إلى شهود ذات الدين. إنّ الظاهراتيّين المختصّين في الدين بصدد التأسيس لعلم مستقلّ باسم ظاهراتيّة الدين، ولكنهم أخفقوا في هذا المسعى، فظاهراتيّة الدين لم تتمكّن أبدًا من الظهور بمظهر العلم الذي يحظى بالتعيّن المعرفيّ على غرار علم الاجتماع الدينيّ أو علم النفس الدينيّ. ولا يمكن عدّ ظاهراتيّة الدين بوصفها علمًا مستقلاًّ؛ وذلك لأنّ العلم المستقلّ يجب أن يحتوي على الشرائط اللازمة للتعيّن المعرفيّ؛ في حين أنّ ظاهراتيّة الدين تفتقر إلى هذه الشرائط؛ فإنّ ظاهراتيّة الدين تعاني من جملة من التعقيدات، ومنها:

أوّلًا: توقّفت في التوصيف البحت.

ثانيًا: قد غفلت عن بيان وتفسير الظاهرات.

ثالثًا: تفتقر إلى نظريّة كاملة وراسخة في التبرير والتسويغ.

رابعًا: النظريّة غير مجدية في علاج النظرة التحويليّة والوقاية منها، مما يعدّ هو الغاية الرئيسة للظاهراتيّين (والدليل على ذلك عدم نجاحهم في تحقيق هذه الأهداف والغايات).

خامسًا: لقد بقيت مفاهيمها الجوهريّة والأساسيّة عامّة وغامضة، ولم يتمّ تقديم بيان وشرح واضح ودقيق ومفهوم عنها.

سادسًا: تفتقر النظريّة إلى النموذج العمليّ المحدّد والمنظّم في الدراسات الدينيّة.

سابعًا: تفتقر النظريّة إلى الأساليب المعيّنة والمجدية لتقويم النظريّات الدينيّة في مقام الحكم، بالإضافة إلى بقائها رازحة في مقام الجمع أيضًا.

لائحة المصادر والمراجع

١. اشميت، ريتشارد، «تأويل استعلائيّ/ پديدارشناختي هوسرل» (التأويل الاستعلائيّ/ الظاهراتيّ لهوسيرل)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: ضياء موحّد، مجلّة: فرهنگ، العدد: ١٨، صيف عام: ١٣٧٥هـ ش.

٢. أفلاطون، «رساله تئوتتوس» (رسالة تيوتوس) المطبوعة ضمن: چهار رساله (أربع رسائل)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمود صناعي، نشر هرمس، طهران، ١٣٨٢هـ ش.

٣. بل، ديفد، انديشه هاي هوسرل (أفكار هوسيرل)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فريدون فاطمي، نشر مركز، طهران، ١٣٧٦هـ ش.

٤. بويمن، لزيس بي، معرفت شناسي: مقدمه اي بر نظريّه شناخت (الأبستمولوجيا: مقدّمة على نظريّة المعرفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: رضا محمد زاده، انتشارات جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ١٣٨٧هـ ش.

٥. خاتمي، محمود، پديدارشناسي دين (ظاهراتيّة الدين)، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

٦. دارتيغ، آندريه، پديدارشناسي چيست؟ (ما معنى الظاهراتيّة؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمود نوالي، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انساني دانشگاه ها (سمت)، طهران، ١٣٧٣هـ ش.

٧. ريخته گران، محمد رضا، پديدار شناسي: هنر و مدرنيته (الظاهراتيّة: الفنّ والحداثة)، نشر ساقي، طهران، ١٣٨٢هـ ش.

٨. سروش، عبد الكريم، بسط تجربه نبوي (بسط التجربة النبويّة)، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران، ١٣٧٩هـ ش.

٩. سروش، عبد الكريم، تفرّج صنع: كفتارهائي در اخلاق وصنعت وعلم إنساني (مشهد الصنع: مقالات في الأخلاق والصناعة والعلم الإنسانيّ)، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران، ١٣٨٥هـ ش.

١٠. سروش، عبد الكريم، قبض و بسط تئوريك شريعت: نظريّه تكامل معرفت ديني (القبض والبسط النظريّ للشريعة: نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة)، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.

١١. شمس، منصور، آشنائي با معرفت شناسي (التعرّف على علم المعرفة)، طرح نو، طهران، ١٣٨٧هـ ش.

١٢. شيميل، آنا ماري، تبيين آيات خداوند: نگاهي پديدارشناسانه به اسلام (تفسير آيات الله: رؤية ظاهراتيّة إلى الإسلام)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبد الرحيم گواهي، دفتر نشر فرهنگي اسلامي، طهران، ١٣٧٦هـ ش.

١٣. الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات (حل معضلات الإشارات)، نشر البلاغة، قم، ١٣٨٣هـ ش.

١٤. فرامرز قراملكي، أحد، اصول و فنون پژوهش در گستره دين پژوهي (أصول وفنون التحقيق في دائرة البحث الدينيّ)، انتشارات مركز مديريت حوزه علميه قم، قم، ١٣٨٥هـ ش.

١٥. فرامرز قراملكي، أحد، روش شناسي مطالعات ديني (منهج الدراسات الدينيّة)، انتشارات دانشگاه علوم اسلامي رضوي، مشهد، ١٣٨٨هـ ش.

١٦. فرامرز قراملكي، أحد، جستار در ميراث منطق دانان مسلمان (جولة في تراث المناطقة المسلمين)، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٩١هـ ش.

١٧. كانط، إيمانوئيل، تمهيدات (التمهيدات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٧هـ ش.

١٨. كوربان، هنري، فلسفه إيراني و فلسفه تطبيقي (الفلسفة الإيرانيّة والفلسفة المقارنة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد جواد الطباطبائي، نشر توس، طهران، ١٣٦٩هـ ش.

١٩. كورويج، آرون، «دورنماي تاريخي نظريا أّه التفاتي بودن آگاهي» (الأبعاد التاريخيّة لنظريّة التفاتيّة الإدراك)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أمير حسين رنجبر، مجلة فرهنگ، العدد: ١٨، صيف عام: ١٣٧٥هـ ش.

٢٠. ليوتار، جان فرانسوا، بديده شناسي (علم الظاهرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبد الكريم رشيديان، نشر ني، طهران، ١٣٧٥هـ ش.

٢١. مجتهدي، كريم، پديدارشناسي روح بر حسب نظر هگل (ظاهراتيّة الروح من وجهة نظر هيجل)، انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٧١هـ ش.

٢٢. مرلوبونتي، موريس، در ستايش فلسفه (في الثناء على الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: ستاره هومن، نشر مركز، طهران، ١٣٧٥هـ ش.

٢٣. مصلح، علي أصغر، تقريري از فلسفه هاي اگزيستانس (تقرير عن الفلسفات الوجوديّة)، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ١٣٨٤هـ ش.

٢٤. موحديان عطار، علي، «معرفيّ كتاب رهنماي ألوهي در تشيّع نخستين، ثمره كاربست روش پديدارشناسي در پژوهشي در باب اماميه نخستين» (التعريف بكتاب الهداية الإلهيّة في التشيّع الأوّل: نتيجة تطبيق الأسلوب الظاهراتيّ في البحث والتحقيق في حقل الإماميّة الأوائل)، مجلة: هفت آسمان، العدد: ٩ ـ ١٠، ١٣٨٠هـ ش.

٢٥. هوسرل، إدموند، «تز ديدگاه طبيعي وتعلق آن (جهان طبيعي: من و جهان بيرامون من)» (أطروحة الرؤية الطبيعيّة وتعليقها «العالم الطبيعيّ: أنا والعالم الذي حولي»)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: ضياء موحّد، مجلة: فرهنگ، العدد: ١٨، ص ٣٨ ـ ٥٠، صيف عام: ١٣٧٥هـ ش.

٢٦. هوسرل، إدموند، تأملات دكارتي مقدمه اي بر پديده شناسي (تأمّلات ديكارتيّة: مقدّمة على الظاهراتيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبد الكريم رشيديان، نشر ني، طهران، ١٣٨١هـ ش.

٢٧. هوسرل، إدموند، بحران علوم اروپايي و پديدارشناسي استعلائي (أزمة العلوم الأوروبيّة والظاهراتيّة الاستعلائيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: غلام عباس جمالي، نشر گام نو، طهران، ١٣٨٨هـ ش.

٢٨. ورنو، روجيه وال وآخرون، نگاهي به پديدارشناسي و فلسفه هاي هست بودن (إطلالة على الظاهراتيّة والفلسفات الوجوديّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: يحيى مهدوي، انشارات خوارزمي، طهران، ١٣٧٢هـ ش.

29. Allen, Douglas, 1987, “Phenomenology of Religion”, The Encyclopedia of Religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York.

30. Echmitt, Richard, 1967, “Phenomenology”, The Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards, collier Macmillan publishers, London.

31. Hospers, John, 1970, An Introduction to Philosophical Analysis, London.

32. Kim, Jaegwon, 1967, “Explanation in Science”, The Encyclopedia of philosophy, edited by Paul Edwards, Collier-Macmillan Publishers, Landon.

33. Pojman, Louis, 2000, What Can We Know?, Wadsworth.

فينومينولوجيا الوعي المضطرب

إشكاليّة اللغة والعلامة في المنظومة الهوسرليّة

علي محمد أسبر [*]

الملخص

هَدَفَ هذا البحث إلى تبيانِ أنَّ هوسرل فهم حقيقة اللغة في أفق الإبوخي (تعليق الحكم على الظواهر)؛ لذلك جاء تحليله للعلامات، سواء أكانت إشارات أم عبارات، نابعاً من موقفه الترنسندنتاليّ، فأصبحت معاني العبارات تحديداً تتوالد على نحو قبليٍّ داخل الوعي، وذلك بمعزل عن الدور الذي يؤدّيه تركيب الألفاظ المتواطَأ أو المتواضع عليها. وعليه لم ينجح هوسرل في حلّ هذه الإشكاليّة بلجوئه إلى التمييز داخل الوعي بين النوئيسيس والنوئيما، لأنَّ الوعي ليس مغلقاً على ذاته داخل شرنقة الذاتيّة، وإنما هو انفتاح على العالم.

لكن هنا لا بدّ أن تصطدم لغة الأنا المتعالي بلغة الموقف الطبيعيّ للإنسان، الأمر الذي سيؤدّي إلى تناقض عميق بين لغة تتواضع عليها ذاتيّات متعالية وبين لغة يتواضع عليها شعب بأكمله بصفتها محصّلة لتجربة وجوديّة تاريخيّة كبرى. من هنا جاءت محاور هذا البحث على النحو الآتي:

أوّلاً: جذور المنهج الفينومينولوجيّ أو العودة إلى الأشياء أنفسها.

ثانياً: الردّ الفينومينولوجيّ بإزاء اللغة: التحوّل من لغة الأنا التجريبيّ إلى لغة الأنا المتعالي.

ثالثاً: مفهوم العلامة بين النوئيسيس Noesis والنوئيما Noema: العلامة على مستوى التعقُّل والمعقول. وانتهى البحث بخاتمة.

كلمات مفتاحية: أبوخي- رد- علامة- إشارة- عبارة- الترنسندنتاليّ- الذاتية- الوعي- فلسفة اللغة.

مقدّمة

انبثقت فلسفة اللغة عند إدموند هوسرل من تحوّلات موقفه الفينومينولوجيّ؛ لذلك بقيت تصوّراته عن حقيقة اللغة نابعة من رؤية غير مكتملة، أو هي ناتجة عن فهم يبحث عن الاكتمال،

---

*- باحث في الفلسفة الحديثة وأستاذ جامعيّ- سوريا.

وهذا ما يساعد على تقديم رأي مفاده أنَّ هوسرل لم يكن من فلاسفة اللغة، ولم يفكّر أصلاً في أن يضع نظريّة في فلسفة اللغة؛ بل بقيت أفكاره في هذا الاتجاه تابعة لتأمّلاته الفينومينولوجيّة. ومن أجل تحقيق إمكانية الوصول إلى تحديد عميق لماهيّة اللغة، تبعاً لمنظاره، لا بدَّ من توظيف منهجيّة بحثيّة - تقتضيها فينومينولوجيا هوسرل نفسها- تعمل على استبعاد اللغة المتداولة في الموقف الطبيعيّ للإنسان؛ أي ما يجاوز اللغة التي يستخدمها الأنا الإنسانيّ الطبيعيّ بما يتّفق مع معطيات حياته النفسيّة، نحو لغة جديدة يحدّدها الأنا الترنسندنتاليّ أو المتعالي، إذ إنّ دلالات اللغة إذا كانت خارج دائرة الأنا المتعالي فلن يكون لها أيّ معنى؛ لأنَّ الألفاظ تستقي دلالاتها من الذاتيّة المتعالية.

أوّلاً- جذور المنهج الفينومينولوجيّ أو العودة إلى الأشياء أنفسها: الْتباسات البحث عن لغة جديدة للوعي القصديّ.

أرادَ هوسرل من الفينومينولوجيا أن تكون دراسةً لما يظهر داخلَ وعي الإنسان. هي في العُمق منهج مفتوح يُعنى بالبحث في ما يتجلّى داخل الوعي، إذ إنَّ كلّ ما يمرّ في تيار الوعي الإنسانيّ سيكون موضوعاً للفينومينولوجيا؛ غير أنَّ مهمّة الباحث الفينومينولوجيّ تتحدَّدُ على أساس أن يجعل من ظواهر وعيه موضوعاً لوعيه؛ لذلك يجب أن تُفهم فينومينولوجيا هوسرل في البداية بصفتها منهجاً يمكِّن الباحث من أن يُفكِّر في تفكيره، أو بالأحرى يمكّنه أن يعي وعيه بالأشياء. وهذا يجعل من الفينومينولوجيا ضرباً من الاستيعاء العميق لوعي الوعي. لكن نحن هنا بإزاء ازدواجيّة واضحة، فالباحث الفينومينولوجيّ سيوجِّه وعيه نحو ما يستوعيه وعيُهُ، فنصبح أمام نوعين من الوعي: الأوّل وعي يستوعب الموضوعات المختلفة، ووعي آخر يوجّه عمليّة استيعاب الوعي الأوّل لهذه الموضوعات، وهذا كلّه يتمّ داخل أنا إنسانيٍّ واحدٍ، هو أنا الباحث الفينومينولوجيّ، وهذا أمر ظاهر التناقض، فكيف يمكن للوعي الإنساني أن ينقسم على نفسه بصفته ذاتاً وموضوعاً في آن؟!

من جهة أخرى فإنه يجب أن لا تُفهم الفينومينولوجيا بصفتها نوعاً من التأمّل الانعكاسيّ النفسيّ، أي يجب عدم النظر على المستوى الفينومينولوجيّ إلى الوعي وكأنّه يستبطن طريقة وعيه للموضوعات؛ ذلك لأنَّ هوسرل ارتأى أن الفينومينولوجيا هي ضدّ النزعة النفسانيّة التي تتجه نحو تحليل الإنجازات البشريّة كافّةً، تحديداً الفلسفة والمنطق والرياضيّات من جهة علم نفس الإنسان.

ولقد وجّه نقداً عميقاً للنزعة النفسانيّة هَدَفَ من خلاله النأي بالفينومينولوجيا عن السيكولوجيا، ولقد وسّع هوسرل دائرة نقده في مقاله "الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً" ليشمل المذهب التاريخيّ historicism والمذهب الطبيعيّ naturalism[١]. ثم قدّم عرضاً معمّقاً للفينومينولوجيا في مؤلَّفه أفكار من أجل فينومينولوجيا بحتة وفلسفة فينومينولوجيّة[٢]. وبعد ذلك قدّم تلخيصاً مكثّفاً لها في مؤلَّفه تأمّلات ديكارتيّة [٣]Cartesian Meditations.

وكان هوسرل قد أطلق شعاره الشهير وهو: " الرجوع إلى الأشياء أنفسها to the things themselves واعتقد أنه قادر فعلاً على تحقيق ذلك، إذ ظنَّ أنَّ الأصولَ الحقيقية للأشياء موجودة داخل الوعي الترنسندنتالي وليست موجودة في الواقع الخارجيّ تبعاً لخصوصياتها، لذلك يُفهم من شعاره أنه أراد أن يطمس تاريخ الأشياء، أي التاريخ الثقافي للنوع الإنسانيّ الذي حدد ماهية الأشياء، ليثبت أنَّها ماهية زائفة، وأنَّ الماهية الحقيقيّة لها تنبع من ذاتيته الترنسندنتاليّة، فهل يعني هذا الرجوع وفقاً لمزاعم هوسرل تحرّراً مما قيل عن الأشياء على جميع المستويات وما طبيعة هذا الرجوع حتى نثق به إلى هذا الحدّ؟!

إذا نظرنا إلى الأشياء أنفسها بصفتها وقائع محضة، بمعنى أنّها خالية في وعينا من أيّ تفسيرات أو تحليلات أو بناءات فكريّة -كما أراد هوسرل- فلا بدّ في هذه الحالة من أن نستبعد من وعينا التاريخ الثقافيّ للنوع الإنسانيّ على جميع المستويات، تحديداً المستوى اللغويّ منها. هذا إذا أردنا أن نتابع هوسرل في تطبيق شعاره السابق، لكن لا يمكن لأيّ إنسان أن يتخلّى عن كلّ معارفه السابقة، حتى أنّنا إذا حاولنا استقصاء مفهوم هوسرل عن الأشياء أنفسها، فلن نجد في أفكاره ما يتّسق مع هذا الشعار. إذ هو دائماً يرجع إلى ما قيل، في علوم مختلفة، عن الأشياء، زاعماً أنَّ ما يقوله جديد لم يسبق إليه!

يفهم هوسرل مفهوم الشيء من نواحٍ عديدة: أوّلاً يصادف الإدراك الأشياء وعالم الأشياء، أي المواد المادّيّة الصلبة التي تكون في المكان والزمان، ويتمّ إدراكها بالإجمال أو من مناظير تفصيليّة،

[1] - Edmund Husserl, 'Philosophy as Rigorous Science', in Phenomenology and the Crisis of Philosophy, ed. Q. Lauer (New York: Harper & Row, 1965), 71- 147.

[2] -See: Edmund Husserl, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology, tr. F. Kersten (The Hague: Nijhoff, 1982).

[3] -See: Edmund Husserl, Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, tr. D. Cairns (The Hague: Nijhoff, 1973).

ويُفهم الشيء صوريّاً على أنّه وحدة يمكن أن تكون حاملة للخصائص. ويسمّي هوسرل هذا الشيء الموضوع object. وينتمي هذا المفهوم عن الشيء بصفته موضوعاً محضاً إلى الأنطولوجيا الصوريّة formal ontology. وإذ يتكلم هوسرل في مستوى علم المنطق على فكرة الشيء بعامّة، ففي الإبستمولوجيا يكون الشيءُ مدرَكاً بصفته موضوعاً يتعالق مع ذات[١].

ومن الواضح أنَّ هوسرل يحاول في هذا الاتجاه فهم الشيء في حضوره الأوّليّ، أو البَدئيّ في العالم، فهو موضوع الإدراك الحسّيّ، أو هو الجوهر الحامل للمقولات، أو هو ما يقابل الذات العارفة على مستوى نظريّة المعرفة، لكنّ المشكلة هنا هي أنّه كيف يمكن لذات واحدة من دون أن تستند إلى تاريخ الفكر البشريّ أن تعود إلى العلاقة الأوّليّة مع الأشياء المحضة، لتعيد تحديد حقيقتها من جديد؟

لقد قدّم هوسرل سلسلة من المحاضرات عن تكوين الشيء الماديّ في المكان في غوتنغن عام ١٩٠٧، وقد نُشرت هذه المحاضرات في سلسلة هوسرليانا Husserliana في المجلد رقم XVI . تقدّم هذه المحاضرات تحليلات هوسرل الأكثر تفصيلاً وقوّة في ما يتعلّق بتكوين الموضوع المقصود في أفعال الإدراك والحس الحركيّ، علاوة على تقديم تكوين تصوّر المكان نفسه. يبدأ هوسرل من أبسط حالات الإدراك-رؤية جسم ثابت بعين واحدة (الرؤية الأحاديّة)، ثم يناقش بدايةً تكوين المجال البصريّ ثنائيّ الأبعاد، ثم يناقشه في ثلاثة أبعاد. وفي هذه المحاضرات يحلّل هوسرل فكرة الإحساس المزدوج الذي بوساطته يستطيع الجسد الحيّ أن يلمس نفسه، وكان هدفه هو وصف تكوين الشيء المادّيّ في الإدراك، وفهم كيفيّة انعطاء الشيء، على أساس التركيز في المقام الأوّل على المكانيّة أو الحيّز المكانيّ، لكن على نحو يتمّ فيه تجريد النظر من السببيّة التي تجسِّد وتؤسّس مفهومنا عن الشيئيّة المادّيّة بما يتجاوز ما يسمّيه هوسرل مخطّط الحسّ the ‘sense schema’. أمّا في ما يتعلّق بظاهرة تسمّى الحِسّ الحَركيّ (الإحساسات بالحركة الذاتيّة لجسدنا وأجزائه)، فيشرح هوسرل ما تسهم به الإحساسات في تجربة المكانيّة أو الحيّز المكانيّ، وهنا يميز هوسرل بين محتويات تمَثُّليّة معطاة وبين لحظة الإدراك. نحن نرى الشيء نفسه تحت شروط متغيّرة: اللون نفسه تحت ملامح أو ظلال مختلفة. ولم تكن المحتويات التمثُّليّة المعطاة موجودة في البداية ثمّ يتمّ إدراكها؛ بل إنَّ الإدراك نفسه يُفَعِّلها بطريقة موحَّدة[٢].

[1] - **Dermot Moran and Joseph Cohen, The Husserl Dictionary (Continuum International Publishing Group,2012) ,p.317.**

[2] - **Dermot Moran and Joseph Cohen, The Husserl Dictionary,pp.317 -318.**

والحقيقة أنَّ المتابع لتحليلات هوسرل في هذا الاتجاه سيجد نفسه بإزاء أفكار تنتمي إلى ضرب من الفيزيولوجيا أو علم وظائف الأعضاء، وكأنَّ هوسرل رجّحَ أنه بدراسة العلاقة الأوّليّة أو البدئيّة مع الأشياء على مستوى الإدراك يكون قد عاد إلى الأشياء نفسها، وهو بذلك يظن أنَّ في مقدوره هو وأتباعه من الفينومينولوجيّين -عن طريق الاستمرار في هذا النوع من البحث-أن يعيدوا تكوين فهم البشر لحقيقة الأشياء؛ لكن ما لم يُعنَ به هوسرل في هذا الاتجاه هو أنّه لا يمكن العودة إلى الأشياء أنفسها بمعزل عن العودة إلى أصول العلاقات بين الألفاظ والأشياء؛ إذ إنَّ الألفاظ تُسمِّي الأشياء، وهذه الأشياء لا تنبع أصولها من وصف طريقة إدراكها حسّيّاً عند إنسانٍ بعينه، بل من تجربة شعب تواضع، تاريخيّاً، على مواجهة هذه الأشياء باللغة لكشف حقائقها، فتحوّلت تراكيب ألفاظ اللغة مع تعمّق التجربة الإنسانيّة إلى معانٍ تعبّر عن حضور الأشياء في الوعي الإنسانيّ، وليس وصف عمليّة الإدراك الحسّيّ للأشياء داخل الوعي-كما فعل هوسرل- عودة للأشياء أنفسها، بل إنّ هذه العودة تعني الرجوع إلى نشوء أصل تاريخها، وهذا أمر مغروس في التجربة اللغويّة الشاقّة والشائقة للنوع الإنسانيّ، لأنّه لا يمكن لي -مهما تعاليتُ- أن أسير خارج الطرق التي شقّها البشر من أزمنة سحيقة إلى يوم الناس هذا، ولذا فلن يستطيع المرء -مهما حاول- القفز بعيداً عن ظلِّه. وعليه، فإذا تمَّ الفحص عن الأنطولوجيا الصوريّة التي وظّفها هوسرل على مستوى علم المنطق المنشود من أجل استيضاح فهمه للموضوعات المحضة، نجد أنّه استخدم هذا المصطلح أي الأنطولوجيا الصوريّة ليشمل النظريّة المحضة للكلّ وللأجزاء الموضَّحة في المبحث المنطقيّ الثالث من كتابه المباحث المنطقيّة. ويعرِّف هوسرل الأنطولوجيا الصوريّة بعامّة بأنّها تشكّل إيضاحاً نظريّاً للموضوعات الممكنة من أيّ نوعٍ كانت، لذلك هي نظريّة عن الشيء بعامّة. كما أنّ موضوعات الرياضيّات، بالنسبة إلى هوسرل، تشكِّلُ ببساطة جزءاً واحداً من الأنطولوجيا الصوريّة، ولكنَّ ثمة أنواعاً أخرى من الموضوعات الصوريّة التي لا علاقة لها بالأرقام. ولقد أكّد هوسرل أنّه يمكن في الواقع متابعة الأنطولوجيا الصوريّة على نحو مستقلّ عن المنطق. وهي تشمل المقولات الصوريّة المحضة: الموضوع، والعلاقة، والخاصيّة، والوحدة، والعدد، والكلّ، والجزء، والحجم. يُعدّ الجزء والكلّ ماهيّة صورية تنطبق على أيّ مجال ماديّ. ولا تشكّل كيانات الأنطولوجيا الصوريّة أيّ مجال على الإطلاق، لكنّها تكتنف المجالات كافّة[1].

يظهر لنا في ما تقدَّم أنَّ هوسرل يبحث بوساطة الأنطولوجيا الصوريّة عن نوع من المقولات

[1] - **Edmund Husserl, The Short Logical Investigations, tr.J.N.Findlay (Routledge: London and New York, 2001), pp.164- 178.**

المحضة التي تنطبق على كيانات مثاليّة متعدّدة، ليجعل من هذه المقولات سنخاً للأشياء بصفتها موضوعات، وهو بوضعه لهذه المقولات اعتقد أنّه وصل على نحو مبتكر إلى الأشياء أنفسها.

ولقد اضطر هوسرل من أجل القبض على هذه المقولات إلى القول بنوع جديد من الحدْس أسماه الحدْس المقوليّ Categorical Intuition، وهكذا تصير الأنطولوجيا الصوريّة فجأةً نظريّة في المعرفة الحدسيّة، عوضاً عن أن تكون علمَ وجودٍ صوريٍّ.

والحقيقة أنَّ نظريّة الحدس المقوليّ، يمكن النظر إليها بصفتها نظريّة تقتضي إشكاليّة معقّدة، وتُعَدُّ مُبهمة أو حتى خاطئة تماماً، ويمكن أن تكون أحياناً مثاراً للريبة؛ إذ إنَّ هوسرل في ما بعد رفض تماماً نظريّته حول الحدْس المقوليّ.[1] وهكذا، سوف نجد أنفسنا نتحرّك في حلقة مفرغة لو حاولنا أن نعرف حقيقة الأشياء أنفسها! كما أنّ هوسرل برجوعه -وفقاً لزعمه-إلى الأشياء أنفسها لم يستخدم لغة جديدة تكشف الأشياء كما لو أنّها لم تُكشف من قبل؛ وليس ما يحدث داخل الوعي القصديّ من توجّه نحو موضوع بعينه ابتكاراً للغة جديدة تكشف معنى الموضوع، بل يتحوّل الموضوع نفسه إلى معنى بحاجة إلى التكوّن، وهذه مفارقة غريبة، فكيف يمكن للباحث الفينومينولوجيّ أن يهب الموضوعات معانيها في عمليّة وعيه لها؟!

ثانياً-الردّ الفينومينولوجيّ بإزاء اللغة: التحوّل من لغة الأنا التجريبيّ إلى لغة الأنا المتعالي.

لئن كان هوسرل قد اتَّبع جورج ستيوارت ميل في الاعتقاد بأنَّ المنطق يجب أن يقدّم توضيحاً للغة، وأنَّ المنطق الصوريّ يجب أن يقوم بتحديد القواعد الصوريّة لدمج المعاني في وحدات دالّة، ونبّه إلى ضرورة أن نضع في الحسبان الجانب النحويّ للخبرات المنطقيّة؛ غير أنَّ هوسرل لم يُعن على نحوٍ مباشر باللغة بصفتها موضوعة لأعماله، بل جاء اهتمامه بها على أساس فهمه لضرورة اللغة من أجل التعبير عن الفكر. ولقد أدرك هوسرل فعلاً في المباحث المنطقيّة أنَّ المعرفة النسقيّة تعتمد على اللغة، وأنَّ الأحكام المعرفيّة يجب التعبير عنها باللغة في المقام الأوّل. ولقد درس هوسرل اللغة في المبحث المنطقيّ الأوّل من وجهة نظر الناطق باللغة (المتكلّم). إنَّ المتكلّم يقصد معنى معيّناً ولديه رغبة في التواصل. وعليه، فإنَّ للغة وظيفةً تعبيريّةً (توضيح المعنى)، ولها وظيفةً تواصليّةً أيضاً (الإبلاغ)، حين يريد المتكلّم أن ينقل شيئاً ما إلى المستمع (تمثيلاً لا حصراً:

[1] -Dieter Lohmar, Categorial Intuition, in: A Companion to Phenomenology and Existentialism. ed. Hubert L.Dreyfus and Mark A.Wrathall (Blackwell Publishing, 2006),p.115.

أمر، سؤال، اتفاق، خلاف، وإلى ما هنالك). تدل العبارة اللغويّة على معنى (أي تقوم بتجسيد معنى ذي وجود مثاليّ) وتتجه أيضاً إلى إيصال شيء ما إلى المستمع أو إعلامه به. ويظهر أنَّ هوسرل كان ملتزماً أحياناً بفكرة لغة فلسفيّة بحتة، وهو يقرّ لأسباب مختلفة وفي مواضع متعدّدة من المباحث المنطقيّة بأنَّ اللغة غير كاملة لأنّها غامضة.

وقد ميّز هوسرل بين تحليل معنى اللغة وتحليل نحو اللغة، فتحليل معاني اللغة يقتضي البحث في نشأتها وتطوّرها وكيفيّة توظيف الألفاظ للدلالة عليها وأنواع الدلالات وتغيّرها تبعاً لتغيّر الأزمان، وإلى ما هنالك؛ أمّا التحليل النحويّ فغرضه الفحص عن صحّة تأليف الألفاظ من أجل الدلالة على المعاني، ويبدو في رأي هوسرل أنَّ البحث في تراكيب الألفاظ على أساس وضع قوانين محدّدة لها جعل المعاني خاضعة لقواعد تأليف الألفاظ، فالعلاقة بين اللفظ والمعنى أدّت إلى طمس المعنى والانتصار للفظ، فلا بدّ في رأي هوسرل من تحرير المعاني من إسار الألفاظ والرموز النحويّة من أجل إطلاقها فينومينولوجيّاً، على أساس أنّ كلّ تعبير لغويّ وإن لم يلتزم بقواعد النحو لا بدّ من أن يكون له معنى، وبما أنَّ كلّ تعبير قابل للكشف عنه بالصوت، فإنَّ هذا التعبير لن يتمّ إلّا بوساطة رموز أخرى تختلف عن الرموز في النحو، وهي الأصوات المنطوقة والمتداولة بوساطة رموز غير نحويّة في لغة بعينها، وهذا يُدخل المعاني في دائرة المنطق البحت من جهة أنّها انكشفت بوساطة رموز، لذلك يجب نقل النحو إلى دائرة المنطق الصوريّ، لأنّه لن يؤدي وظيفته إلّا إذا صار أساساً للتفكير الصوريّ من جهة وجوب خضوعه للمنطق.

ولقد قال هوسرل في هذا الاتجاه: "يعلم الجميع كيف يمكن بسهولة وبطريقة غير ملحوظة أن يَضِلَّ تحليلُ المعنى بسبب التحليل النحويّ. وبما أنَّ التحليل المباشر للمعنى، رغم كلّ شيء، مستغلَق، فنحن نرحب بأيّ مساعدة وإن كانت غير كاملة، ولو جاءت نتائجها بطريقة غير مباشرة؛ لكن التحليل النحويّ أكثر تأثيراً من أيّ مساعدة إيجابيّة من جرّاء الأخطاء التي يكرِّس استخدامَها حينما يحلّ محلّ التحليل الحقيقيّ للمعنى. إنَّ التأمّل الصارم في أفكارنا وتعبيراتها اللفظيّة، الذي نجرّبه من دون تعليم خاصّ، وغالباً ما يكون ضروريّاً للأهداف العمليّة للتفكير، يكفي للإشارة إلى بعض التوازي بين التفكير والكلام. ونحن نعلم جميعاً أنّ كلّ لفظ من الألفاظ يعبّر عن شيء محدّد، وأنَّ الألفاظ المختلفة، بوجه عام، يعبِّر كلّ واحد منها عن معنى مختلف عن الآخر. إذا تمكّنا من حسبان هذه التطابقات تامّة، ومُعطاة قبليّاً a priori، بصفتها وحدة خاصّة على أساس أن تكون للمقولات الماهويّة للمعنى صور- مرآة كاملة في مقولات النحو، فإنَّ فينومينولوجيا الأشكال اللغويّة phenomenology of linguistic forms ستشمل فينومينولوجيا خبرات-المعنى

phenomenology of meaning - experiences (خبرات التفكير، والحكم، إلخ)، وتحليل المعنى، إذا جاز التعبير، سيتزامن مع التحليل النحويّ.[١]"

يتضح هنا تماماً أنَّ هوسرل قدّم حلاً شكليّاً لهذه الإشكاليّة. فقد ظنَّ أنّه حدّد العلاقة بين تحليل المعنى وتحليل النحو على أساس التعويل على التوازي بين المعاني والألفاظ، فلا يجب على النحو أن يكتنف لفظاً من الألفاظ إلا ما يكون فيه دلالة على معنى ماهويّ أنتجته التجربة الفينومينولوجيّة للوعي، وبذلك تؤسّس الفينومينولوجيا لعلم المعاني الماهويّ الذي يؤسّس بدوره لعلم النحو. وعلى هذا الأساس تتحرّر المعاني من قواعد النحو الحاكمة لدلالات الألفاظ على المعاني؛ لكن هذا النمط من التفكير الهوسرليّ يعني أنَّ الألفاظ معطاة للمعاني على نحو قبليّ داخل التجربة الفينومينولوجيّة نفسها، ولا يعود للردّ الفينومينولوجيّ أيّ قيمة في هذه الحالة، لأنَّ الردّ عمقيّاً هو نوع من العودة-وفقاً لآراء هوسرل-إلى الينابيع التي تنبجس من داخل الوعي من دون تأثيرات ناجمة عن الموقف الطبيعيّ، فالردّ جوهريّاً هو تعليق الموقف الطبيعيّ من أجل تحقيق الذاتيّة المتعالية. ولكن.. ألا يقتضي ذلك تعليق اللغة نفسها المتداولة داخل الموقف الطبيعيّ من أجل ابتكار لغة تنبع من الذاتيّة المتعالية؟!

من أجل فهم هذه التناقضات الهوسرليّة ينبغي البدء من مصطلح يسمّيه هوسرل الإبوخي epoche ويستخدمه للدلالة على إجراء يقوم على الوضع بين قوسين، باستبعاد وإلغاء وتعطيل جانب من مكوِّنات الاعتقاد في خبراتنا داخل عالم العيش. يرجع المصطلح أصلاً إلى المدرسة الشكّيّة اليونانيّة. ويعني هذا المصطلح باللغة اليونانيّة إيقاف أو تعليق الحكم، وكان أوّل من استخدم هذا المصطلح بيرون Pyrrho في القرن الرابع قبل الميلاد، إذ طالب بإبوخي أو بتعليق الحكم في ما يخصّ المعتقدات؛ لأنّها مُغيّبات -وفق زعمه- تخرِّب حياة الإنسان. واستخدم أرقيسيلاوس Arcesilaus (٣١٥-٢٤٢ ق.م) بعده مصطلح إبوخي، وأراد منه إيقاف الاعتقاد بعامّة؛ لأنّه لا توجد أدلّة كافية لإثباته. ثمّ ترسّخ هذا المصطلح في أدبيّات المدارس الشكّيّة وصولاً إلى سيكستوس إمبريقوس Sextus Empiricus في القرن الثاني للميلاد، إلى أن تنبَّه هوسرل إلى استعادة هذا المصطلح.

يذهب هوسرل إلى أنَّ الإبوخي -كما وظّفه- لا يتضمّن ريبيّة شكّيّة ولا إنكاراً صارماً لصحّة الخبرات؛ بل يتضمّن إبطال عمل الافتراض العامّ الذي يطبع بطابعه الخبرة الساذجة للإنسان

[1] - **Edmund Husserl, The Short Logical Investigations, p.92.**

في الحياة اليوميّة. وأصرّ هوسرل دائماً على أنّ تطبيق الإبوخي وإجراء الردود الفينومينولوجيّة الترنسندنتاليّة كان لهما دور ضروريّ من أجل تطبيق المنهج الفينومينولوجيّ. هذا، وبعد أن قدّم نقداً معمّقاً للموقف الطبيعيّ natural attitude الذي يشغله البشر عادة في حياتهم اليومية الدُّنيوية، اقترح هوسرل تعليق أو تغيير جانب واحد فقط من الموقف الطبيعيّ، أي "افتراضه العامّ"، أو طابعه النظريّ، أي الطريقة التي يعرض بها الكيانات في العالم بصفتها حقائق موجودة فعلاً. ويظهر خطر هذا الافتراض العامّ للموقف الطبيعيّ، أو خطر وجهة النظر التي يقدّمها الموقف الطبيعيّ في جعل الإنسان خاضعاً لمنظار واحد طوال مدّة حياته؛ لذلك أراد هوسرل تعليق هذا الموقف عينه، ووصف هذا التعليق بأنه إبوخي[١].

يجب على الباحث الفينومينولوجيّ الذي يقوم بتعليق الموقف الطبيعيّ ألا يأخذ بمدارك حواسه ولا تفكّراته العقليّة، كما يجب عليه ألا يقتنع بتصرّفاته، ولا بعواطفه، ولا بالمعلومات التي تنقلها اللغات المتواضع عليها بين الناس داخل العالم، وحتى وجود العالم الخارجيّ نفسه ينبغي ألاّ يحمل على محمل الجِدّ، كما لا بدّ من التوقّف عن استقاء الأفكار من العلوم، وتأجيل ما تقدّمه الرياضيّات، وتجاوز ما يتضمّنه علم المنطق، هذا كلّه ينبغي على الباحث الفينومينولوجيّ أن ينأى بعيداً عنه. وبكلمة، إنَّ تعليق الموقف الطبيعيّ يعني تعليق اللغة والعلامات والرموز المتداولة داخل الموقف الطبيعيّ بكل ما تحمله من معارف.

ولا شكّ في أنَّ هذا الفهم لتعليق الموقف الطبيعيّ من قِبَل هوسرل يكاد يكون مستحيلاً، فلا يمكن للإنسان أن يتنصّل من وجوده في العالم على هذا النحو، فهذا التعليق يعني تعطيلاً للوجود الطبيعيّ للإنسان داخل العالم، والارتداد نحو ذاتيّة مزعومة تُعدّ أعلى من الذاتيّة الإنسانيّة الطبيعيّة-التاريخيّة التي هي عُمقيّاً محصّلة لتجربة تاريخيّة كبرى مرّت بها البشرية منذ أزمان سحيقة إلى يوم الناس هذا، كما أنّ هوسرل تغافل عن عقبة كأداء في طريق المنهج الفينومينولوجيّ، وهي أنّ هذا الموقف يعني تعليقاً للغة المتدوالة -بمعارفها المحمولة فيها- داخل هذا الموقف عينه الذي هو أصلاً موقف الوجود الإنسانيّ، فكيف يمكن التحرّر من لغة تمّ التواضع عليها بين أفراد شعبٍ بعينه على مدى زمنيّ طويل جدّاً؟ هذه أسئلة لم يقدّم هوسرل جواباً عنها.

[1] - E.Husserl, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology, tr. F. Kersten (The Hague: Nijhoff, 1982),pp.51-60.

انتقل هوسرل من "إبوخي" الموقف الطبيعيّ إلى الإبوخي الفلسفيّ الذي يجب أن يتكوّن من امتناعنا التامّ عن أي حكم يتعلّق بالمحتوى العقائديّ لأيّ فلسفة سابقة. لكن هذا الإبوخي الفلسفيّ ليس سوى مقدّمة للإبوخي الفينومينولوجيّ الذي يسمّيه هوسرل أيضاً وعلى الأغلب الردّ الفينومينولوجيّ phenomenological reduction. ولقد كان للإبوخي تأثيرٌ كبيرٌ جدّاً في تكوين مفهوم هوسرل عن الفينومينولوجيا. وأصبح الانقطاع عن الموقف الطبيعيّ وإحالاته الدُّنيويّة أمراً حاسماً. والحقيقة أنَّ تعليق الموقف الطبيعيّ يهدف إلى الوصول إلى الموقف الترنسندنتاليّ؛ ولذلك اتّجه هوسرل في كتاب أفكار ٢ إلى تسمية الردّ الفينومينولوجيّ بالردّ الفينومينولوجيّ الترنسندنتاليّ[١].

هذا، وفي مؤلَّفه "تأمّلات ديكارتيّة" نجد أنّ الإبوخي قد تحوّل إلى طريقة في الانتقال من الذاتيّة السيكولوجيّة إلى الذاتيّة المتعاليّة، فالأنا انكشف في نفسه لنفسه بصفته ذاتاً متعالية من أجل العالم بصفته موضوعاً يكتسب معناه وصلاحيّته من هذه الذات المتعالية[٢].

ولئن كان الإبوخي شكلاً من أشكال قطع الاتصال مع الموقف الطبيعيّ أو وضعه بين قوسين أو إخراجه من دائرة الاهتمام، تحديداً إخراج افتراضه العامّ أو وجهة النظر التي يقدّمها من نطاق الوعي الإنسانيّ، إلّا أنَّ الردّ يبدأ بصفته ردّاً فلسفيّاً، لكن يتضمّن أيضاً الانتقال من الشيء المعيّن إلى الآيدوس=eidos =الماهيّة=الصورة (عن طريق استخدام التغيير التخييليّ). وهذا يشار إليه عموماً بصفته ردّاً فينومينولوجيّاً phenomenological reduction. بعد ذلك يأتي الردّ الآيدوسي eidetic reduction، وهناك يكون الانتقال إلى فهم موضوعيّة الموضوعات لكونها نابعة من إسهامات أو فعّاليات الذات الترنسندنتاليّة. ومن هنا يكون الردّ الترنسندنتاليّ transcendental reduction. لكن إذا تعمّقنا في معنى الردّ الفينومينولوجيّ بصفته ردّاً فلسفيّاً في بداية المطاف يقوم على تعليق أو إيقاف محتوى المذاهب الفلسفيّة، فهذا يعني الانقطاع التامّ عن التعويل على أيّ ضربٍ من المعرفة مستفاد من تاريخ الفلسفة، وهذا يعني انقطاعاً تامّاً عن اللغة الاصطلاحيّة الفلسفيّة، وابتكار لغة جديدة تنبع مما يؤدي إليه وضع الانقطاع نفسه من أجل التعبير عنه على نحو جديد فريد لا يوجد مثيل له؛ لكن لا نجد لغةً جديدةً من هذا القبيل في مؤلَّفات هوسرل، فما نجده

[1] - E.Husserl, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies In The Phenomenology Of Constitution. tr. Richard Rojcewicz and Andre Schuwer (Kluwer Academic Publishers: Dordrecht / Boston/ London,1993),p.412.

[2] - Husserl, Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, pp.20- 21.

هو لغة فلسفيّة تنهض مضامينها الفكريّة أساساً على نقد أفكار الفلاسفة السابقين عليه، وهذا أمر شائع إلى أبعد حدّ في تاريخ الفلسفة؛ لذلك تحوّل الردّ الفلسفي المزعوم من الانقطاع عن تاريخ الأفكار الفلسفيّة إلى نقد هذا التاريخ نفسه، ولهذا بقيت لغة هوسرل وهو مغلق على نفسه داخل شرنقة الردّ تابعة لهيمنة لغة تاريخ الفلسفة، أي أنّه لم يتحرّك في أرض بكر أو في عالم جديد بل اقتفى خطى الفلاسفة السابقين عليه.

أضف إلى ذلك أنَّ الردَّ يعني الانتقال من الشيء المتعيّن إلى الآيدوس، أي الانتقال من الواقعة إلى الماهيّة. هنا بالذات، إذا كانت الواقعة هي أفراد البشر كما يتوزّعون في المكان ويسري عليهم الزمان، فإنَّ الماهيّة هي ماهيّة الإنسان بوجه عامّ، أي ماهيّته كما يُفضي إليها الردّ، فالردّ يحوّل الواقعة من معطى واقعيّ إلى ماهيّة داخل الوعي؛ بيد أنّ الفينومينولوجيا إذا كانت أصلاً علم وصف ظواهر الوعي، فيجب في هذه الحالة أن تعدّ اللغة نفسها واقعة أو معطًى للوعي، وهذا يقتضي بصفتها ظاهرة الانتقال إلى ماهيّتها، فاللغة تتعيّن بصفتها شيئاً عن طريق كونها أصواتاً دالّة تخرج من الحنجرة واللهاة وما إلى ذلك، فكيف يمكن نقلها من تعيّنها إلى ماهيّتها بفعل الردّ؟ لا شكّ أنَّه لا يوجد أيّ جواب عن هذا السؤال في تجربة هوسرل الفينومينولوجيّة، ما يعني أنّ الردّ الآيدوسيّ الذي تقوم به الذات المتعالية لا يمكن أن ينطبق على اللغة، فإحاطة اللغة بالوعي تنتصر على محاولة إحاطة الوعي باللغة، والغريب أنَّ هوسرل كان قد اعتقد أنَّ موضوعيّة الموضوعات تنبع من وعي الذات المتعالية بصفتها فاعلةً لها على نحوٍ ترنسندنتاليّ، أي غير متأثّر بالنحو الذي تكون عليه الأشياء في الواقع العينيّ، لكن لم يوضح هوسرل أنَّه كيف يمكن أن تحقق هذه الموضوعات انبساطها أو انتشارها في ضروب وعي البشر الآخرين بعد أن اكتسبت معناها من الذات الترنسندنتاليّة، ثمّ ما ماهيّة اللغة التي ستنقُل بوساطتها الذات الترنسندنتاليّة حقيقة هذه الموضوعيّة إلى العقول الأخرى؟ لا بدّ أنّ تكون هذه اللغة عينها ترنسندنتاليّة غير أنّها ستكون موجّهة إلى عقول كائنة داخل نطاق ما أسماه هوسرل "الموقف الطبيعيّ"، أي عقول معلّقة باللغة المتداولة في الموقف الطبيعيّ. والحقيقة أنّه لا يمكن أن يوجد خطاب بين الأنا الترنسندنتاليّ والأنا التجريبيّ داخل النوع الإنسانيّ ما لم يصبح كلّ فرد في هذا النوع أنا ترنسندنتاليّاً، وهذا أمر فيه مفارقة واضحة؛ إذ إنَّ الأنا الترنسندنتاليّ لن يستطيع أن يحلّ محلّ النوع الإنسانيّ.

ثالثاً-مفهوم العلامة بين النوئيما Noema والنوئيسيس Noesis:

لقد كان هوسرل -بصفته رياضيّاً- مهتمّاً بالكيفيّة التي يمكن بواسطتها لأشكال معيّنة أو كيانات

فيزيقيّة أن تُفهم بصفتها علامات تدلّ على ما يتجاوز نفسها. وفي مؤلَّفه فلسفة الحساب كان واعياً أنَّ البشر لا يمكنهم سوى أن يحدسوا أعداداً صغيرة على نحو ملموس، ويحتاجون إلى استخدام علامات للدلالة على الأرقام التي لا يمكن تخيّلها على الفور. وتستمر المعرفة العلميّة عبر العلامات بشكل عام[١]. وهو يريد من هذا التفسير أن ينقل مفهوم العلامة إلى حيّز الفينومينولوجيا الترنسندنتاليّة حتى تصير الذات المتعالية هي المنبع في هذا المنحى.

في المبحث المنطقيّ الأوّل من المباحث المنطقيّة قام هوسرل بتقسيم العلامات signs إلى إشارات indications تشير مباشرةً إلى موضوعها، وعبارات expressions تعبّر عن موضوعها عبر معنى[٢]، ثم إنَّ العبارات - وفقاً لرؤيته في المباحث المنطقيّة- هي فئة معيّنة من العلامات، على عكس الإشارات المجرّدة التي تشير إلى الأشياء مباشرة "مثل الأعلام، والإشارات (=إشارات كهربائيّة-إشارات عسكريّة، إلخ)، وعلامات الإرشاد، وعلامات التحذير"؛ أمّا العبارات فتدلّ عبر مغزى أو معنى. العبارات بالنسبة إلى هوسرل هي بالدرجة الأولى أفعال لغويّة وهو يستثني الإيماءات أو تعابير الوجه (التي لا تدلّ إلّا بالإشارة،) وكذلك الإشارات من قَبيلِ إشارات المرور والأعلام. إنَّ العلامات اللغويّة التي توظّف بصفتها تعابير هي أكثر من مؤشّرات فقط، إذ إنَّ علاقتها أو نسبتها إلى الموضوع تكون مُتَوَسَطّةً عبر المعنى. إنّه جزء من فكرة العبارة التي يجب أن تحوز معنًى؛ إذ إنَّ العلامات التعبيريّة تعبّر عن المعاني، أي أنّها تنشئ معنى مثاليّاً[٣]، كما أنَّ التعبير الذي لا معنى له، بالدلالة الدقيقة للكلمة، ليس تعبيراً على الإطلاق.

ويُفهم من هذا الكلام أنَّ العلامة تُعدّ في هذا السياق عبارة مؤلَّفةً من ألفاظ، وهي تدلّ على موضوعها عبر المعنى الذي تحمله على أساس تركيب هذه الألفاظ في العبارة؛ لذلك فإنّ العبارة تُحيل إلى المعنى، والمعنى بدوره يُحيل إلى موضوع يجب أن يكون في منظار هوسرل ذا وجود مثاليٍّ داخل الوعي، وهذا التفسير يتناسب مع مطامح هوسرل الفينومينولوجيّة، فقد انتقل مفهوم العلامة على مستوى الدلالة من العالم إلى الذات، فعبارات اللغة تكون ذات قيمة لأنّها تتولّد داخل ذات بعينها، لا لأنّها قائمة أصلاً على تواطؤ أو اتفاق بين أفراد شعب بعينه على ألفاظ محدّدة تدلّ على معان متواضَع عليها، فكيف يمكن قبول أنَّ العبارات اللغويّة علامات-كما ذهب هوسرل-، ونحن نتحرّك عقليّاً في عالم من المعاني حدّدته ألفاظ اللغة وتراكيبها عبر مسار تاريخيّ فاعل إلى أبعد حدّ؟! وهكذا فقد

[1]- **Dermot Moran and Joseph Cohen, The Husserl Dictionary,p.299.**

[2]- **Edmund Husserl, The Short Logical Investigations,p.103.**

[3]-**Ibid.p.112.**

حاول هوسرل المداورة في هذا الاتجاه لمَّا أكّد أنَّ مجموعة من الأصوات (سلسلة من التصويتات) تصبح معنًى قابلاً للإيصال للآخرين فقط حين يمنحها المتحدِّث قصداً من قِبَله ويوجهها على أساسه. بهذا المعنى، لا يمكن للببغاء أن يقوم بفعل تعبيريّ حتّى لو كان قادراً على نطق الأصوات المنطوقة أو تقليدها، فيجب توظيف الأصوات لتؤدّي المعنى كي يكون تسلسل الصوت تعبيراً[١].

ولكن الحقيقة هي على العكس مما ذهب إليه هوسرل، إذ إنَّ المتحدّث ليس هو من يجعل الأصوات قابلة للإيصال استناداً إلى قصده وتوجيهه، بل تصبح هذه الأصوات قابلة للإيصال على أساس قبولها داخل نسق لغويّ بعينه فقط، بحيث يمنحها معناها ويجعلها صالحة للتداول، وحتى الببغاء وإن عبرّ بأصوات عن ألفاظ لا يعرف معناها، إلّا أنّ هذه الألفاظ يصبح لها معنى داخل هذا النسق عينه، أي أنّ معناها ينبع أصلاً من هذا النسق المتواضَع عليه، وهذا ينطبق على الإنسان الذي إذا عبرّ بأصوات عن ألفاظ غير موجودة في نسق اللغة وقصد منها معاني محدّدةً، لن يكون لمحاولته هذه أيّ جدوى.

لقد اعتقد هوسرل أنَّ كلّ تعبير يقصد معنى، وفي الحديث ننفذ فعلاً داخليّاً للمعنى يمتزج بالكلمات، بما هي عليه ويوجّهها. يعتمد المعنى على الأفعال الداخليّة من قصد المعنى. فيما يتعلّق بالعبارات، يميِّز هوسرل بين فعل التعبير أو القصد، والحالة النفسيّة للشخص الذي يعبرّ، والمعنى المتطابق المثاليّ المعبرَّ عنه، والموضوع المشار إليه[٢].

وذهب هوسرل إلى أنَّ وعي الكلمة له خصائص فينومينولوجيّة تتعلّق بتغييب الذات أو التوجيه إلى ما وراء الذات نحو موضوعها. عادة نحن لا ندرك هذه الخاصّيّة البعيدة عن الذات في كلماتنا، نحن بالأحرى نعيش في ما تعنيه الكلمة، وهذا صحيح حتّى في الحياة العقليّة الانفراديّة في التفكير العقليّ الخاصّ للفرد. هنا تستمرّ العبارات في القيام بوظيفتها كما هو الحال في التواصل العام، دون أن تكون وظيفة التنبيه أو التدليل، كما يعتقد هوسرل، فعّالة لأنّها الآن غير ضروريّة؛ إذ إنَّ المرء لا يحتاج إلى أن ينبّه نفسه أو يخاطبها، وهذا ما سيكون موضوع اهتمام جاك ديريدا[٣]. إنَّ التعبير عن المعنى هو فعل مختلف ماهويّاً عن التواصل أو الإخبار رغم وجود هاتين الوظيفتين المختلفتين في فعل كلاميٍّ واحد.

[1]-Ibid, p.106.

[2]-Ibid, p.197.

[3]-Derrida, Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs (Evanston,IL: Notthwesttern University Press, 1973).And See: Dermot Moran and Joseph Cohen, The Husserl Dictionary,p.p.116- 118.

أراد هوسرل من هذا الكلام التأكيد على أنَّ وعي العبارات اللغويّة أمر لا يتّصل بالذات الإنسانيّة نفسها بقدر ما يتّصل بالموضوعات التي تحيل إليها هذه العبارات، أي أنّ اللغة تحيل داخل الموجود الإنسانيّ من ذاته إلى موضوعه، فلا يعود دور اللغة هو التواصل، بل تأسيس معنى الموضوع المقابل للذات داخل الذات نفسها. والحقيقة أنَّ مسألة العلامة بصفتها عبارة لها معنى يتأسّس داخل الذات مسألة يجب أن تُفهم في أُفق المنهج الفينومينولوجيّ، أو بالأحرى يجب أن تُفهم في أفق قصديّة المعنى، فقد انطلق هوسرل من قناعة راسخة بالنسبة إليه وهي أنَّ أيّ وعي يجب أن يكون وعياً بموضوع، ويُفهم من ذلك أنَّه لا وجود للوعي من دون موضوعات يقوم باستيعائها، فتصبح العلاقة بين الوعي وموضوعه جوهريّة إلى أقصى حدّ، وتدلّ داخل الوعي نفسه على تعقُّل ذاتيّ لمعقول موضوعيّ، فلا معنى للوعي إن لم يقصد الموضوعات، ومن هنا انبثقت فكرة القصديّة، وعدّها هوسرل الفكرة الرئيسة في الفينومينولوجيا، فتوجد أفعال يقوم بها الوعي وهو يقصد موضوعه، وثمّة قابليّة في الموضوع كيما يُستوعى، فالعلاقة التضايفيّة بين الاستيعاء والمستوعى هي قوام القصديّة[١]. فقد سعى إلى أن يُعمّق فكرة القصديّة فاستند إلى مصطلحين مأخوذين من اللغة اليونانيّة هما: النوئيسيس Noesis والنوئيما Noema.

تعني النوئيسيس noesis عمليّة عقليّة قصديّة على نحوٍ محدّد يمكن تناولها بطريقة يتمّ فيها التأكيد على مكوّناتها الذهنيّة بوضوح. تتضمّن النوئيسيس ما أسماه هوسرل في المباحث المنطقيّة طابع الفعل the quality of the act أي مثلاً ما تشترك فيه أفعال الأمل كافةً، أو أفعال التذكّر كافةً، لكن للنوئيسيس دور أكبر ينبع من كونها تضطلع بمنح المعنى، وتكوين معنى ما تستوعبه بصفتها عمليّة عقليّة. وترتبط النوئيسيس بالنوئيما دائماً[٢].

والحقيقة أنَّ هوسرل هنا ينتقل إلى مستوى جديد تماماً من التحليل الفينومينولوجيّ، فالعلامة-العبارة-المعنى، أضحى الآن ثالوثاً بائداً، وحلَّت محلّه أفعال واعية نوئيسيسيّة تعمل على تكوين معنى الموضوع المستوعى داخل الوعي نفسه.

أمّا النوئيما فهي تعني في اللغة اليونانيّة ما هو مُفَكَّر فيه؛ وبالنسبة إلى هوسرل تعني الموضوع المقصود على مستوى الوعي، كما هو مُدْرَك، وكما تمّ الحكم عليه، وكما هو مرغوب فيه، وبكلمة، كما هو مقصود من قِبَلِ الوعي. والحقيقة أنَّ تحليل هوسرل للنوئيسيس والنوئيما يُعَدُّ مركزيّاً في

[1]-See: Hubret L. Dreyfus. (ed.) Husserl, Intentionality and Cognitive Science, (Cambridge, MA: MIT Press, 1982).

[2]-Husserl. Ideas 1..,p. 96.

فهمه للتدريب الفينومينولوجيّ ضمن أفق الردّ الترنسندنتاليّ. إنَّ النوئيما عنصر أساس في الوصف الآيدوسيّ للوعي، إنّها موضوعيّة تنتمي إلى الوعي، ومع ذلك فهي غريبة على وجه التحديد. النوئيما هي دائماً في ارتباط مع فعل الاستيعاء أي النوئيسيس؛ إذ يوجد ارتباط قبليّ بين النوئيسيس والنوئيما (الاستيعاء والمُستوعى)، وقد وجّه هوسرل نقده للنزعات التقليديّة التي تفصل بين هذين العنصرين حين دراستهما. (تمثيلاً لا حصراً حينما سعى علم النفس إلى دراسة الأفعال النفسيّة على نحو مستقلّ عن الموضوعات التي تمَّ توجيه الأفعال إليها). [١]

ولا غرو أنَّ النوئيسيس بالنسبة إلى هوسرل تعني أفعال التعقُّل الموجَّهة داخل عقل الذات الترنسندنتاليّة نحو معقول هو النوئيما؛ إذًا العقل يتعقّل ذاته، وبتعقّله لذاته ينتج المعاني، ويجب أن يصوغها في عبارات مؤلَّفة من ألفاظ تصبح بدورها علامات، وإلاّ لبقيت الذات الترنسندنتاليّة داخل شرنقتها؛ لكن هل هذه العلامات هنا-وهذا ما لم يتناوله هوسرل- من جهة كونها عبارات – تبعاً لزعم هوسرل أنّ العبارة علامة- يمكن أن تهب المعاني إلى عقل آخر غير ترنسندنتاليّ، أي وفقاً لتحديد هوسرل لمصطلح ترنسندنتاليّ؟ وهذا يعني أنّ الذات الترنسندنتاليّة تعيد إنتاج العلامات، لكن من دون وجود ضمان عندها للتواضع عليها بين الناس، إنّها أشبه بعنكبوت تنتج من جسمها مادّة تحيك منها خيوطاً لتبني بيتها، معتقدةً أنّه البيت المثاليّ لكلّ ما يوجد في العالم من عناكب!

هذا، ومع النوئيما يفترض هوسرل كياناً معقّداً واحداً سيأخذ توليفات مما يُضَمِّنُهُ غوتلوب فريغه Gottlob Freege تحت مصطلح المعنى، وطريقة العرض، والوظيفة المرجعيّة للفعل، أي الموضوع المقصود من قِبَلِ الفعل، إذ إنَّ فريغه أراد بلوغ ضرب من فعل الاستدلال العقليّ الذي لا يشوبه أيّ عيان حسيّ، لذلك حاول استنتاج المعنى الرياضيّ من المعنى المنطقيّ.

يؤكد هوسرل أنّ النوئيما في ذاتها لها نسبة موضوعيّة، وعلى نحو أكثر تحديداً، بحكم معناها الخاصّ؛ ولهذا السبب ليست نوئيما هوسرل متطابقة مع مفهوم فريغه عن المعنى، رغم أنّه يبدو وكأنه يشمل هذه الفكرة (يُعدُّ المعنى صورة مجردة متأصّلة في النوئيما)[٢].

يُعيد هوسرل التفكير، جوهريّاً، في العلاقة بين فعل إعطاء المعنى والمعنى والموضوع المقصود. يجب أن تحلّ النوئيما محلّ مفهومي المحتوى والموضوع. ولا يمكن أن تكون النوئيما ببساطة موضوعاً، أي موضوعاً يمكن الوصول إليه بشكل مختلف وطرق متغايرة للفعل (الإدراك، التذكر)،

[1]-Husserl, Ideas 1.. ,p. 128.

[2]-Ibid, 132. And see also: And See: Dermot Moran and Joseph Cohen, The Husserl Dictionary,p.p. 222 -224.

ولا يمكن ببساطة أن تزود بطريق إلى الموضوع من أجل فهمه بصفته شيئاً متعالياً بالنسبة إلى الفعل القصديّ. تتضمن النوئيما بطريقةٍ ما الموضوعَ المقصود بصفته شيئاً مباطناً فيها ذلك بحسبانه نمطَ تمثُّل هذا الموضوع[١].

هنا نقع على فكرة من أغرب الأفكار على الإطلاق، ولا يمكن قبولها إلّا على أساس أنَّ الفينومينولوجيا ليست إلّا غنوصيّة محدثة، فإذا كانت النوئيما تتضمّن الموضوع المقصود، أي الذي يقصده الوعي، وتتضمّن في الوقت نفسه الكيفيّة أو الطريقة الواجب اتّباعها لتعقّل هذا الموضوع، فإنَّ هذا يعني أنَّ وعي الذات الترنسندنتاليّة يكتنف حقيقة الوجود على نحوٍ قبليّ، أي هذا الوعي هو نفسه الوعي الإلهيّ، ويبدو أنَّ كلّ ما فعله هوسرل هنا هو إعادة إنتاج آراء الفلاسفة المشّائين من أنَّ الله بتعقّله لذاته يتعقّل مبادئ الموجودات! وهذا ما تفعله الذات الترنسندنتاليّة تماماً؛ فالعلاقة بين العنصر النوئيسيسيّ والعنصر النوئيميّ داخل الوعي يشطب الوجود الخارجيّ، ولا يعترف إلّا بوجود الذات الترنسندنتاليّة التي تنبع منها الحقائق كافةً، بل ذهب هوسرل إلى حدّ الغلو حينما ظنّ أنّه داخل الوعي يوجد موضوع الوعي وطرق استيعاء هذا الموضوع عينه؛ ذلك بأنّ التمييز الأساس داخل الوعي كان مُتَضمّناً في نظرية النوئيما كما وجدت مسبقاً في المبحث المنطقيّ الخامس من المباحث المنطقيّة، وتحديداً في معرض تحليل هوسرل للتجارب القصديّة ومحتوياتها، حيث ميّز بين "الموضوع المقصود" وبين "الموضوع كما هو مقصود"[٢]. فتمثيلاً لا حصراً، إذا كان الموضوع المقصود هو إنسان بعينه، فيمكن أن يُقصد أو يُعرف بصفته ابناً لرجل معيّن، أو حفيداً لإمرأة معيّنة، فأنا قصدتُ بوعيي هذا الإنسان بصفته ابناً لفلان، أو حفيداً لفلانة. وسيقول هوسرل لاحقاً إنّ المباحث المنطقيّة ركزت على الجانب التعقُّليّ، أي على الفحص عن الفاعلين القاصدين ولم تتطرّق على نحو كافٍ إلى النوئيمات المقابلة[٣]. وهذا يعني أنّه لم يكتشف أهمّيّة النوئيما بالنسبة إليه في بداية المطاف؛ لكن سيجد ضالَّته فيها في ما بعد.

ولقد أفضى اتباع هوسرل لفكرة النوئيما إلى تأكيده على أنَّ استيعاء الموضوع المقصود يتمّ على نحوٍ مُباطن، كما هو معطى، بمعزل عن علاقته مع الوجود الفعليّ. ولذلك نجده يقارن بين فعل العيش الزمنيّ الحقيقيّ للقصد مع المثاليّة أو الطبيعة غير الواقعيّة للموضوع المُدْرَك كما هو مُدْرَك. تظهر المشكلة في ما إذا كانت النوئيما بصفتها موجوداً مُباطناً داخل الوعي قد تُعدُّ جزءاً

[1]-Ibid.p.129.

[2]- Edmund Husserl, The Short Logical Investigations,p. 199- 210.

[3]-Husserl, Ideas 1.., p.128.

واقعيّاً من التفكير الجاري، أو إذا كانت تشير إلى موضوع ما وراء التفكير، أو إذا كانت معنى مثاليّاً مجرّداً يُعطَى الموضوع بوساطته. والحقيقة أنَّ المعنى الدقيق والوضع المحدّد للنوئيما في كلام هوسرل أمر ملتبس. في حين أنّ النوئيما هي معنى مثاليّ مجرّد يتيح للفعل القصديّ أن يشير إلى الموضوع المقصود. ولقد قال هوسرل نفسه إنَّ الشجرة الواقعيّة يمكن أن تُحرق أو تُقطع؛ لكن الشجرة النوئيميّة غير قابلة للحرق والقطع[١].

وقد تدلّ النوئيما على الموضوع المقصود بصفته مقصوداً، وهذا يعني أنّ النوئيما مصطلح تقنيّ يشير إلى الموضوع المقصود، وقد أصبح على نحو واضح موضوعة للردّ الفينومينولوجيّ. ولقد تحدث هوسرل عن أنّ النوئيما تحوز أجزاءً أو لحظاتٍ مختلفةً. يتكلّم على النوئيما الكاملة، النواة النوئيمية noematic core، ويتكلّم أيضاً على أعمقَ لحظة في النوئيما التي تؤدّي مهمّة حمل الخصائص، والحفاظ على الوحدة عبر الأفعال المختلفة التي تشير إلى الموضوع بصفته قابلاً للتحديد[٢]. لكن إذا كانت النوئيما تقتضي معنى مثاليّاً مجرّداً وموجوداً داخل الوعي يسمح للفعل النوئيسيسيّ التعقُّليّ أن يقصد موضوعه، فهذا يدلّ على أنَّها قوّة فاعلة للموضوعات داخل الوعي لتجعلها قابلة للاستيعاء، فمن أين قُيِّض للنوئيما أن تكون قادرة على وهب أفعال الوعي موضوعاتها؟ يعني هذا الكلام أنَّ الذات الترنسندنتاليّة ليست في مقام كونها ذاتاً تمارس أفعال الوعي فقط؛ بل في مقام كونها ذاتاً تنتج الموضوعات التي تعيها، وهذه مفارقة كبرى -على مستوى نظريّة المعرفة-فكيف يمكن أن يكون الوعي الذاتيّ المنغلق داخل كينونته الخاصّة قادراً على الإحاطة بهالات من الموضوعات بعيدة عنه إلى أقصى حدّ؟

إنَّ التفسير الوحيد لهذا الأمر هو أنَّ الذات الترنسندنتاليّة -في منظار هوسرل-تنطوي، قبليّاً، على معاني الموجودات، لذلك اعتقد هوسرل أنَّ مهمّة هذه الذات هي استنباط هذه المعاني، ترنسندنتاليّاً، من أجل تهيئتها كيما تصبح موضوعات لأفعال الوعي، فهو يستخرج من أعماق وعيه موضوعات لأفعال وعيه؛ لكن الإشكاليّة هنا هي أنّه من أين تأتّى للذات الترنسندنتاليّة أن تكتنف على نحو قبليّ معاني الموجودات وتكون في الوقت نفسه النموذج الكامل الذي يحتوي داخله حقائق الوجود؟ هنا نرجع إلى الحلقة المفرغة التي وضعنا هوسرل فيها منذ البداية، فتجاوز الموقف الطبيعيّ يقتضي القيام بإبوخي وإجراء الردود حتى نبلغ إلى الأنا المتعالي الذي يعلو على الأنا التجريبيّ؛ غير أنَّ التناقض الصارخ هنا في منهجية هوسرل هو أنَّ وجود الأنا المتعالي نفسه غير

[1]-Husserl. Ideas 1..,p. 89.
[2]- Husserl. Ideas 1..,pp. 129 -131.

ممكن، إلّا على أساسٍ من الأنا التجريبيّ، أي أنَّ الوعي المتعالي أو الترنسندنتاليّ-داخل الموجود البشريّ ذاته- يقوم على تحويل معطيات الخبرة التجريبيّة إلى ظواهر محضة، ويعني هذا التحويل أنَّ المعنى لا ينبع من وعي الأنا المتعالي؛ بل يقوم الأنا المتعالي بتجريده من معطى الخبرة. ولا يحلّ هذه الإشكاليّة أنَّ الوعي، نوئيميّاً، يزوِّد ذاته بالموضوعات المعقولة بعد أن قام بتجريدها، لتكون قابلة نوئيسسيّاً كيما تصبح مادة للتعقّل؛ لأنَّ هذه العمليّة من التزويد هي إعادة تكرار لفعل واحد يقوم به الوعي مرّات عديدة، أي أنّ الوعي يقوم بالتجريد، ثم بتجريد ما جرّده، وهكذا دواليك، فإذا كانت العلامة بصفتها عبارة موضوعاً للوعي-وفقاً لرأي هوسرل نفسه-، فإن تجريدها داخل الوعي هو المعنى، والنوئيما حينما تقوم بتهيئة أو تجريد هذا المعنى بصفته موضوعاً للنوئيسيس، نصبح بإزاء معنى المعنى، وهكذا إلى ما لا نهاية.

خاتمة

لقد كانت نقطة انطلاق هوسرل على المستوى المنهجي متناقضةً في ذاتها إلى حدّ بعيد، فقد اعتقد أنَّ في مقدوره أن يُحْدِثَ إثنينيّةً داخل الوعي الإنسانيّ، حين فصلَ بين وعي الأنا التجريبيّ ووعي الأنا الترنسندنتاليّ، زاعماً أنّه يمكن للوعي الترنسندنتالي أن يتسلّط على الوعي التجريبيّ، فيجرّده عن الواقع الماديّ، ويحوِّله إلى موضوع، فيصبح الوعي ذاتاً وموضوعاً في آن. وهذا يتسبّب في في إحداث قسمةٍ تعسفيّة بين البشر إلى بشر ذوي وعي ترنسندنتاليّ وبشر آخرين ذوي وعي تجريبيّ قابع في الموقف الطبيعيّ، لكن هذا يُفضي إلى إرغام كلّ إنسان على أن يصبح فينومينولوجياً كي يرد أناه التجريبي إلى أناه الترنسندنتاليّ أو المتعالي، وكأنّنا بإزاء ديانة وضعيّة فلسفيّة هي الفينومينولوجيا من لم يعتنقها لن يكون سائراً على نهج الحقيقة! كما أنَّ شعاره القائم على العودة أو الرجوع إلى الأشياء أنفسها يسلب الواقعيّة من الموجودات كافةً، ويجعل واقعيتها الوحيدة نابعة من بعد ترنسندنتاليّ غامض، فلا يحيا الأنا إلا داخل وجود مثاليّ وحيد كان قد نسجه بأوهامه معتقداً أنّه الوجود النهائيّ.

هذا إلى أنَّ فينومينولوجيا هوسرل لا يمكن تصنيفها بصفتها فلسفة لغة، بل تولّدت مشكلة اللغة في تفكيره، لأنّه وجد نفسه مضطراً للتعبير عن أفكاره بلغة لا يمكن السيطرة عليها، أي أنّها محيطة بالوعي الترنسندنتالي، ولا يمكن لهذا الوعي أن يحيط بها، فأراد أن يتجاوز هذه المشكلة، لكنه لم يقدر على ذلك متذرعاً بغموض اللغة، وقصده المضمر من وراء ذلك أنَّ اللغة غير خاضعة للإيضاح الفينومينولوجي؛ لكن ما لم يعره هوسرل اهتماماً هنا هو أنَّ الإيضاح الفينومينولوجيّ هذا، لا يُعَدُّ ممكناً بمعزل عن اللغة.

والحقيقة أنَّ اتجاه هوسرل نحو بناء نظرة عن المقولات الماهويّة للمعنى بصفتها متطابقة على نحو كليّ مع مقولات النحو، يدلّ على أنّه أراد أن يُخضع اللغة -وهذا أمر ممتنع تماماً- لما ينبثق من معانٍ داخل الوعي الترنسندنتاليّ، فتصبح اللغة مشروطة ترنسندنتاليّاً، بدلالة أنّه حاول أن يجعل فينومينولوجيا الأشكال اللغوية شاملةً لفينومينولوجيا خبرات المعنى، وهكذا يصبح كل شكل وكل معنى على المستوى اللغوي من دون قيمة ما لم يخضعا للمعايير الفينومينولوجيّة، وهذا أمر ظاهر البطلان؛ لأنّه يقوم على تحويل اللغة، شكلاً ومعنى، إلى حالة لوعي ذاتي ينتمي إلى صنفٍ بعينه من الباحثين الفينومينولوجيين. بينما اللغة أصلاً هي أداة التواصل بين الذوات المختلفة. وآية ذلك أنَّ هوسرل أراد أن يطبق الإبوخي أي تعليق الحكم أو إيقافه على الموقف الطبيعيّ للإنسان، أي أراد أن

يلغي ذاتية الإنسان كما هي منفتحة على العالم، ليرتد بها إلى ذاتية منغلقة داخل وعيها الخاصّ بها، وهنا نجد أنفسنا بإزاء نوعين من البشر: نوع ترنسندنتالي، والآخر نوع طبيعيّ، فأيّ لغة أو أي خطاب يمكن أن يكون صالحاً للتفاهم بين هذين النوعين، إلا إذا أصبح البشر كلهم ترنسندنتاليين!!!

كما أنَّ هوسرل حينما وجد في مفهوم القصديّة ضالته على المستوى الفينومينولوجيّ، ظنّ أنه قادر على تطبيق هذا المفهوم على اللغة، بمعنى أنّه أراد أن يجعل اللغة خاضعةً لفعل القصد النابع من وعيه، فيصير الوعي الترنسندنتالي حاكماً على اللغة وموجّهاً لها ومحدّداً لتراكيبها ومعانيها؛ غير أنّ ما لم يُعنَ به هوسرل أنَّ اللغة لا معنى لها إلّا لأنّها متداولة داخل نسق بعينه تشترك فيه ذاتيات أبعد ما تكون عن بعضها بعضاً، ولو لم يكن هذا النسق المشترك موجوداً، أو بالأحرى لو لم تكن هذه اللغة نفسها نسقاً شاملاً، يستوعب الفعّاليات اللغويّة للذاتيات كافةً، لما كان للاتصال اللغوي بين الذاتيات المختلفة أيّ وجود.

لقد اكتفى هوسرل بذاتيّته المتعالية، وأراد أن يُسوِّغ هذا الاكتفاء بتركيزه على النوئيسيس والنوئيما، ظانّاً أنَّ ما هو نوئيميّ في الوعي الترنسندنتاليّ ينتج موضوعات يتلقّفها ما هو نوئيسيسيّ فيه، وهكذا استغنى هوسرل عن الذوات الأخرى، أو عن العقول الأخرى، تحت ذريعة أنّ الوعي الترنسندنتاليّ بانغلاقه داخل ذاتيته يؤلّف قاعدة جوهريّة للوصول إلى ماهيات الظواهر التي تتضافر بصفتها معاني لتحديد معنى الوجود، لكن لا يمكن قبول توجّه هوسرل هنا؛ لأنَّ المعنى لا يقبع داخل شرنقة الوعي المتعالي، بل في حركيّة التواصل الكيانيّ بين الأناسيّ في الواقع العينيّ المتحقق.

لم ينجح هوسرل في فهم ماهية اللغة، إذ ظنَّ أنَّ بمقدوره توجيهها وفقاً لرؤيته الفينومينولوجية؛ لكن في الحقيقة اللغة هي الحاكمة على الوعي، ولا يمكن للوعي أن يكون ما هو عليه بمعزل عن اللغة، فهي أساس تكوينه، وهو -ولا شك- يسهم في تطويرها، لكن لا يمكن أن يجعلها موضوعاً قابلاً للتكوين، نوئيميّاً ونوئيسيسيّاً، على الطريقة الفينومينولوجيّة.

لم يكن هوسرل صاحب نظريّة واضحة في فلسفة اللغة؛ بل جعل اللغة موضوعاً لمنهجه الفينومينولوجيّ، لكنّ اللغة نظام تكوَّن تاريخيّاً بسبب جهود هائلة بذلها النوع الإنسانيّ في مسيرة تطوّره؛ لذلك لا يمكن أن تتحوّل إلى ظاهرة داخل الوعي، لأنّها هي نفسها لحمة الوعي. كما أنَّ نظام اللغة يحمل أفقاً من المعاني المتولِّدة عن تراكيب ألفاظ متواضَع عليها، فأفضى ذلك إلى تكريس هذه المعاني داخل الوعي، وليس متاحاً ولا مسوّغاً أنَّ الوعي الفرديّ ينتج المعاني ليقدّمها للنوع الإنسانيّ، حتى لو كانت هذه المعاني موضوعيّة داخل الوعي الفرديّ؛ لأنَّ موضوعيّتها في

نهاية المطاف ذات أصل نوعيٍّ وليست من أصل فرديّ، وإلاّ لَمَا كانت موضوعيّةً أصلاً؛ أمّا أن يجد هوسرل في العلاقة بين النوئيسيس والنوئيما داخل الوعي الترنسندنتاليّ مسوّغاً لابتكار معانٍ يمكن نقلها إلى الآخرين، فإنَّ المعنى لا ينبع من أيّ ذاتيّة إنسانيّة حتّى لو كانت متعالية؛ بل ينبع من كيفيّة النظر إلى مشكلة الحقيقة.

لائحة المصادر

1. - Dermot Moran and Joseph Cohen, The Husserl Dictionary (Continuum International Publishing Group,2012).
2. - Derrida, Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs (Evanston,IL:Notthwesttern University Press, 1973).
3. -Dieter Lohmar, Categorial Intuition, in: A Companion to Phenomenology and Existentialism. ed. Hubert L.Dreyfus and Mark A.Wrathall (Blackwell Publishing, 2006).
4. -Edmund Husserl, 'Philosophy as Rigorous Science', in Phenomenology and the Crisis of Philosophy, ed. Q. Lauer (New York: Harper & Row, 1965).
5. - Edmund Husserl, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology, tr. F. Kersten (The Hague: Nijhoff, 1982).
6. - Edmund Husserl, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies In The Phenomenology Of Constitution. tr. Richard Rojcewicz and Andre Schuwer (Kluwer Academic Publishers: Dordrecht / Boston/ London,1993).
7. -Edmund Husserl, Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, tr. D. Cairns (The Hague: Nijhoff, 1973).
8. -Edmund Husserl, The Short Logical Investigations, tr.J.N.Findlay (Routledge: London and New York, 2001).
9. - Hubret L. Dreyfus. (ed.) Husserl, Intentionality and Cognitive Science, (Cambridge, MA: MIT Press, 1982).

هرمنيوطيقا الظاهراتيّة الوجوديّة

نقد المنهج في تأويليّات هايدغر

مسعود فياضي [*]

الملخص

الأنطولوجيا الأساسيّة لهايدغر هي المبنى الفلسفيّ للهرمنيوطيقا الفلسفيّة لغادامير. إن أسلوب هايدغر في الفلسفة الأساسيّة، وبالتالي أسلوب غادامير في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة -على حدّ صريح قولهما- إنّما هو الظاهراتيّة الوجوديّة، ومن هذه الناحية فإنّ مفاهيم من قبيل: الحقيقة، والوجود، والفهم، والمعنى، والعالم، وما إلى ذلك، أعيد تعريفها في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة من خلال الاتجاه الظاهراتيّ، ومن هنا فإنّ استعمال هذه المفردات في هذه الهرمنيوطيقا والفلسفة يختلف بشكل كامل عن استعمالاتها في سائر الهرمنيوطيّقات والفلسفات الأخرى التي لا تنتهج الأساليب الظاهراتيّة؛ بيد أنّ مكمن المشكلة هنا هو أنّ الظاهراتيّة الوجوديّة قد تعرّضت لانتقادات أساسيّة، وتسبّبت تلك الانتقادات بأزمات فعليّة سواء للأنطولوجيا الأساسيّة لهايدغر، أو الهرمنيوطيقا الفلسفيّة لغادامير؛ وذلك لأنّ الظاهراتيّة إنّما تمّ إيجادها من الأساس لكي تحلّ التطابق بين العين والذهن؛ ولكنّها أخفقت في ذلك من الناحية العمليّة، واكتفت بمحو صورة المسألة، ونتيجة لذلك لا يمكن أن تشكّل نقطة ارتكاز مناسبة للهرمنيوطيقا الفلسفيّة. الأمر الآخر أنّ الظاهراتيّة حيث تقوم في المنتهى على الفرد، وتقتصر دائرة تأثيرها على خصوص الظهورات التي تعرض للمفسّر، وبالتالي فإنّها تؤدّي إلى النسبيّة وحتى إلى المثاليّة.

* * *

الكلمات المفتاحية: هايدغر، غادامير، الظاهراتيّة، الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، المنهج.

---

*- أستاذ مساعد في حقل فهم الدين في مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلاميّ (پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي).

ـ المصدر: فصلية قبسات خريف ١٣٩٨ش عدد ٩٣.

ـ تعريب حسن مطر.

المقدّمة

الظاهراتيّة أسلوب عام في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، وقد قامت جميع أبحاثها على هذا الأساس؛ يقرِّر مارتن هايدغر ـ الذي شكَّلت أفكاره أساسًا ودعامة للهرمنيوطيقا الفلسفيّة ـ قال إنّ الظاهراتيّة إنّما هي مجرّد أسلوب له في معرفة الوجود في أنطولوجيّته الأساسيّة[١][٢]. وقال في الرسالة التي كتبها بل نابورت سنة ١٩١٧م: «كلما قرأت المزيد حول الظاهراتيّة، أدركت صحّتها وجدوائيّتها بشكل أكبر»[٣]. وكذلك في المقدّمة التي كتبها على كتاب ريتشاردسون بعنوان: (من طريق الظاهراتيّة إلى التفكير) سنة ١٩٦٢م ـ أي في الأعوام الأخيرة من حياته ـ قال: «إنّ الظاهراتيّة هي أسلوب الفلسفة المثاليّ الوحيد للوصول إلى غاياتها»[٤]. وقد صّرح في هذه المقدّمة بأنّه لا يزال وفيًّا لأصل الظاهراتيّة، بل هو أشدّ اتّباعًا لها من ذي قبل[٥].

على أنّ غادامير ـ الذي تبدو البنية الراهنة للهرمنيوطيقا الفلسفيّة مدينة لأفكاره وتحقيقاته ـ سيذهب بدوره إلى التصريح بأنّ الظاهراتيّة تمثّل زاوية نظرته الكاملة إلى المسائل المعرفيّة[٦]، بل وقد ذكر أنّ تحليلاته عن اللغة، كان المقصود فيها والذي وقع موضعًا للاهتمام هو المعنى الظاهراتيّ البحت[٧]. في كتاب (الحقيقة والمنهج) نراه أيضًا -عندما يتعرّض إلى توصيف الحقيقة والمناهج وأساليب الوصول إليها- يقرّر الأمر تمامًا على أساس الأدبيّات والقواعد الظاهراتيّة، ويقول في هذا الصدد: «إنّ «الحقيقة» هي ذلك الشيء الكامن في النصّ، ويظهر إلى السطح في واقعة من وراء الحجاب والخفاء»[٨]. وهذا بشكل عام هو ذات الشيء الذي يصل إلى أنظارنا من طريق الشيء؛ أي ما هو أعمُّ من الشيء الخارجيّ أو من الكلام[٩]، وهو ما يسمّى في الظاهراتيّة بالظاهر. أما في مقالة «ما هي الحقيقة»، فإنّه يعلن صراحة عن أنّ الشعار الأصليّ للظاهراتيّة هو

---

[1]- Fundamental ontology.

[2]- See: Schmidt, Lawrence; 2010, understanding hermeneutics, by Routledge, LONDON & NEW YORK, pp. 56 – 58.

[٣]- انظر: أحمدي، بابك، هايدگر و پرسش بنيادين (هايدغر والسؤال الجوهري)، ص١٦٣، نشر مركز، ط ٣، طهران، ١٣٨٤هـ ش. (مصدر فارسي).

[4]- See: Heidegger, Martin; 1961, Through Phenomenology to Thought; Springer Science + Business Media Dordrecht p. xiv.

[5]- See: Ibid.

[6]- See: Gadamer, Hans - Georg; (b), 2013, Truth And Method; Bloomsbury Academic, p. xxxiii.

[7]- See: Ibid.

[8]- See: Gadamer, Hans - Georg; (b), 2013, Truth And Method; Bloomsbury Academic, p. 48.

[٩]- انظر: عرب صالحي، محمد، فهم در دام تاريخي نگري، ص٢٢٢، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ط ١، طهران، ١٣٨٩هـ ش. (مصدر فارسي).

أنّ الوجود يخفي ذاته في الأشياء، ويجب أن يخرج إلى حيّز الظهور[١]. وعلى حدّ تعبير بالمر فإنّ الذهن لا يعثر على مفهوم في الظاهر، بل إنّ الذي يصل إلى مرحلة الظهور هو التجلّي الوجوديّ والأنطولوجيّ لذات الشيء[٢]. ونتيجة لذلك فإنّ الظاهراتيّة تعني السماح بظهور الأشياء في مقام ما هي عليه من الكينونة، دون أن نعمل على تحميل مقولاتنا ومتبنّياتنا عليها[٣]، وهذا يعني اتجاه معكوس لتلك الجهة المعتادة؛ ولا توجد إشارة من قبلنا إلى الأشياء، بل إنّ الأشياء هي التي تُظهِرُ نفسها لنا[٤].

وبطبيعة الحال فإنّ كلمة «الظاهرة» (Phenomen) أو الـ «فينومين» لها سابقة طويلة وجذور عميقة بين الفلاسفة الغربيّين؛ بيد أنّ المقصود منها في هذه المقالة هو الظاهراتيّة التي تجلّت في أعمالهم بدءًا من إدموند هوسيرل فصاعدًا بوصفها مدرسة ومذهبًا فلسفيًّا، ثمّ جرى توظيفها في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة بوصفها أسلوبًا ومنهجًا أصليًّا. وبطبيعة الحال، فقد شهدت الظاهراتيّة الهوسيرليّة تغييرات جادّة مع هايدغر، بيد أنّ خطوطها العريضة لم تضمحل أبدًا. مع ذلك، فإنّ السؤال الرئيس هو التالي: هل تمتلك الظاهراتيّة بوصفها الركيزة الأصليّة للهرمنيوطيقا الفلسفيّة، صلاحيّة إظهار الوجود المطلق لمارتن هايدغر، والحقيقة الأكثر تفصيلاً لهانس غادامير؟ وهل يمتلك هذا الأسلوب القدرة على إنقاذ الهرمنيوطيقا الفلسفيّة من وهدة السقوط في أودية المثاليّة وانتشالها من بين براثن النسبيّة. سوف نثبت في هذه المقالة أنّ هذا المنهج والأسلوب لا يمتلك مثل هذه المقدرة؛ كما أذعن لذلك هانس غادامير في خصوص مارتن هايدغر وإدموند هوسيرل[٥]؛ ولكنه بدوره لم يقدّم منهجًا وأسلوبًا جديدًا. وعلاوة على ذلك فإنّ الظاهراتيّة لم تتمكّن حتى من ضمان غايتها التأسيسيّة التي تشكّلت على أساسها أيضًا. تتكفّل هذه المقالة بإظهار هذه الحقيقة، ولإثبات هذا الأمر سوف نعمل في البداية على إيضاح وشرح أرضيّة تبلور الظاهراتيّة، ثمّ نعمل على بيان الظاهراتيّة لدى هوسيرل ومارتن هايدغر والخطوط العامّة لها بوضوح، لنضع اليد من بعد ذلك على الأسباب التي أدّت إلى إخفاق الظاهراتيّة في هذه المسائل.

---

[1]- See: Wachterhauser, Brice r.; 1994. What Is Truth; published in Hermeneutics And Truth, THE UNITED STATES OF AMERICA, Northwestern University press P. 36.

[٢]- انظر: بالمر، ريتشارد، علم هرمنوتك (علم الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص١٤٢، انتشارات هرمس، ط ٧، طهران، ١٣٩١هـ ش.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص١٤٣.

[٤]- انظر: المصدر أعلاه.

[5]- See: Gadamer, Hans - Georg; (a). 2006, Truth and Method; continuum, LONDON & NEW YORK, p. 253.

١ـ الأرضيّة الأصليّة لتبلور الظاهراتيّة

لكي نفهم الظاهراتيّة بشكل دقيق، علينا أن نعلم في الأساس ما هو السؤال الذي خطّط هوسيرل للإجابة عنه في ضوء الظاهراتيّة؟ وهل كانت هذه الحاجة بدورها مطروحة بالنسبة إلى مارتن هايدغر أيضًا؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من الالتفات إلى الفضاء الفكريّ لذلك العصر والأزمات التي كانت تواجه الفلسفة في حينها. بعد رينيه ديكارت، تبعًا للميتافيزيقا الأفلاطونيّة والأرسطيّة، تمّ التعريف بالإنسان بوصفه فاعلاً معرفيًّا، أي (الموضوع) وسائر الأشياء والموارد الأخرى بوصفها متعلّقًا للمعرفة أي (الشيء). لقد كان يُنظر إلى الإنسان في هذه الرؤية بوصفه كائنًا يمتلك القدرة على إدراك ومعرفة سائر الكائنات، وأنّ الكائنات الأخرى يمكن أن تقع ضمن نطاق وشعاع علم الإنسان وأن يتمّ التعرّف عليها. وعلى هذا الأساس فإنّ المسألة الأهمّ في الأبستمولوجيا والمعرفة هي مطابقة المُدرَك (المعلوم للإنسان بالذات)، مع متعلّق المعرفة (المعلوم للإنسان بالعرض)، وهذه هي المسألة التي شغلت أذهان الكثير من الفلاسفة، وأدّت إلى ظهور العديد من النظريّات في هذا الشأن أيضًا. لقد كان المناخ الحاكم والمتأثّر بالميتافيزيقا قد عمل على مفاقمة هذه المسألة كثيرًا، بل أعدّ وأرسى قواعدها الأساسيّة أيضًا؛ وذلك لأنّ الميتافيزيقا كانت تقول إنّ الإنسان يستطيع أن يفهم موجوديّة الموجودات ـ بمعنى ماهيّتها ـ عن طريق المجهود العقليّ. إنّ هذا الفهم الذي هو فهم حصوليّ يتمّ بتوسّط المفاهيم، وليس فهمًا حضوريًّا بالنسبة إلى ذات الأشياء، إنّما يعبرّ عن ذات التفكيك والفصل بين الفاعل المعرفيّ ومتعلّق المعرفة. يتمثّل الموجود في ذهن الإنسان في هذا التفكير متلفّحًا بثوب المفهوم، وبذلك يتمّ التعرّف عليه في إطار مقولة معيّنة؛ ولهذا السبب تمامًا كانت تمسّ الحاجة إلى المنطق أيضًا، ولهذه الغاية قام أرسطو بتنظيم مجموعة منظّمة من القضايا المترابطة ببعضها لغرض تنظيم الأفكار الحصوليّة؛ ليتمكّن من الحصول بشكل صحيح على مقولات أكثر حداثة من القضايا السابقة. وفي الحقيقة فإنّ علم المنطق يعمل على تبويب الموجودات في إطار المفاهيم المعروفة، وهذا الأمر هو الذي يؤدّي بالإنسان ـ بوصفه فاعلاً معرفيًّا ـ إلى التعرّف على الأشياء، ويحصل على علم ومعرفة صحيحة بها ويتعرّف عليها. إنّ الاتجاه العام لظاهراتيّة هوسيرل ـ والتي حظيت بالقبول من قبل مارتن هايدغر أيضًا ـ قد شكّلت بداية النهاية لهذا الفصل بين العين والذهن، لتجعل موضوع المسألة الأصليّة للتطابق بين العين والذهن أمرًا منتفيًا.

٢ـ ظاهراتيّة هوسيرل: واحديّة العين والذهن

لقد كان إدموند هوسيرل يهدف ـ من وراء طرحه لنظريّة «الظاهراتيّة» ـ إلى حلّ أزمة عرضت للفلسفة في الفضاء الفكريّ في أواخر القرن التاسع عشر للميلاد؛ ففي تلك الحقبة تعرّضت الفلسفة ـ بفعل هجوم ديفيد هيوم والوضعيّين من جهة، والمسائل غير المحلولة بين المثاليّين والواقعيّين فيما يتعلّق بإمكان أو عدم إمكان معرفة سائر الموجودات التي كان لها تحقّق في الخارج بشكل مستقلّ عن الفاعل المعرفيّ ولها وجود في نفسها، وكذلك المسألة المعرفيّة للمطابقة بين العين والذهن من جهة أخرى ـ إلى أزمة شديدة[١]. ومن هنا فقد كان إدموند هوسيرل يروم ترسيخ أسس الفلسفة على بناء محكم، وأن يضفي عليها اعتبارًا جديدًا. ومن هنا كانت غايته الرئيسة في هذه النظريّة هي العثور على دعامة للفلسفة تحظى بعنصر البداهة وتتمتّع ـ في الوقت نفسه ـ بصفة الثبات والدوام أيضًا؛ إذ كان يرى أنّ الفلسفة ما لم تقم على أسس البديهيّات، فإنّها لن تقوم على دعامة لا تقبل الخدش والإبطال[٢]. وكذلك، ما لم يكن هناك ما فوق الزمان وما فوق المكان، فإنّها لن تكون آمنة من مختلف أمواج الأزمات.

وفي إطار العثور على هذه الركيزة، لجأ إلى الاستفادة من فكرة «الظاهرة» القديمة، ونفخ فيها روحًا جديدة؛ ليقيم النظام الفكريّ للفلسفة على أساسها. الظاهراتيّة ترجمة لـ «فينومينولوجيا» (Phenomenology)، ولكلمة الفينومينون (Phainomenon) التي تمّت ترجمتها إلى الظاهر أصل إغريقيّ، وقد أُخذت من الفعل «phainesthai» بمعنى «الظهور» أو «التجلّي» أو «الشيء الظاهر من تلقائه»؛ بيد أنّ هذا المعنى صار في تاريخ العلم محدودًا بأسلوب تُظهر فيه الكائنات أو الموجودات الفيزيقيّة نفسها للإنسان[٣]، ولاحقة الـ«لوجيا» هنا تعني بدورها العلم أو المعرفة أيضًا. ويتمّ تعريف الظاهراتيّة من وجهة نظر إدموند هوسيرل بـ: «العلم التوصيفيّ لحقّ إدراكها وأفعالها»[٤]، أو «توصيف الأشياء الظاهرة في تجربة الإنسان وتوصيف تجربة الإنسان لها»[٥]. إنّه

---

[١]- انظر: ريخته گران، محمد رضا، پديدارشناسي و فلسفه هاي اگزيستانس (الظاهراتيّة والفلسفات الوجوديّة)، ص١١ ـ ١٢، انتشارات بقعة، ط ١، طهران، ١٣٨٠هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢]- انظر: المصدر أعلاه، ص٩.

[٣]- انظر: اشميت، لارنس كي، درآمدي بر فهم هرمنوتيك (مدخل إلى فهم الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: بهنام خداپناه، ص ١١٠، انتشارات ققنوت، ط ٢، طهران، ١٣٩٥هـ ش.

[٤]- انظر: دارتيغ، أندريه، پديدارشناسي چيست؟ (ما هي الظاهراتيّة؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمود نوالي، ص٢٣، انتشارات سمت، ط ٦، قم، ١٣٩١هـ ش.

[5]- See: Guignon, Charles B.; 1993, The Cambridge Companion to HEIDEGGER; First published, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. p. 141.

في هذه النظريّة يذهب إلى الاعتقاد بأنّ علينا في مسار الإدراك أن لا نركّز على المفاهيم، أو نصادق على انفصال الفاعل المعرفيّ (الموضوع) عن متعلَّق المعرفة (الشيء)، بل يجب أن نأذن للأشياء في مسار الإدراك بأن تحضر في أذهاننا بنفسها، كي لا تكون ثمّة واسطة بيننا وبينها. وفي الحقيقة فإنّ شعاره الرئيس في الظاهراتيّة هو «العودة إلى ذات الأشياء» كي يُبعد بذلك تدخّل المفاهيم الوسيطة وكلّ عنصر أو فرضيّة ميتافيزيقيّة سابقة في مورد الأشياء؛ ليكون ثمّة تركيز جوهريّ في مسار المعرفة على شيء من الأشياء ليحضر بنفسه في تجربتنا[١]؛ وذلك لأنّ هذه المعطيات والأفهام لا تأتي من طريق العلم الحصوليّ؛ وإنّما هي من نوع العلم الحضوريّ، ومن هنا فإنّها قابلة للإدراك والتوضيح بمعزل عن الشكّ والشبهة. إنه يرى أن ما هو ذات الأشياء هو ذات ماهيّتها التي يمكن لها أن تحضر عندنا من دون توسّط ذات الأشياء، وتُظهر نفسها لنا.

وبطبيعة الحال فإنّ مصطلح «الفينومينون» أو (الظاهر) كان متداولاً قبل إدموند هوسيرل أيضًا، ولكنّه اكتسب عنده مفهومًا جديدًا؛ وذلك لأنّ مصطلح الفينومينون كان حتّى عصر إيمانوئيل يُستعمل غالبًا في مورد الظهور الذي يجب المرور به من أجل المعرفة والوصول إلى ذات حقيقة الأشياء. وأمّا عند إيمانوئيل كانط، فقد أُطلق مصطلح الفينومينون ـ الذي يقع في قبال الـ«نومين» ـ على الشيء الذي يتمّ إدراكه من منشأ التجربة[٢]. إنّ النومن عنده هو الذات ونفس الأمر الكامن في الأشياء التي لا تكون في متناول البشر، وارتباطنا الوحيد بها يكون من طريق ظهورها الذي هو ذات الفينومينون. كان إيمانوئيل كانط يقول: نحن لا نستطيع أن ندرك الأشياء كما هي في الواقع، وإنّما ندركها كما تبدو وتظهر لنا. ومن هذه الناحية كان يذهب إلى الاعتقاد بأنّ ارتباطنا مع العالم ليس ارتباطًا مع عين العالم، وإنّما هو ارتباط مع ظهور العالم بالنسبة لنا، بيد أنّ النقطة المهمّة التي تميّز الفينومينون ـ أو الظاهر ـ المنشود لإيمانوئيل كانط، من الفينومينون ـ أو الظاهر ـ المنشود لإدموند هوسيرل، تكمن في عالميّته. كان إيمانوئيل كانط يرى أنّ هذا الظهور شامل لجميع الناس، وهو واحد بالنسبة إلى الجميع؛ وذلك لأنّ هذا الظهور هو من قبيل المفاهيم؛ وأمّا عند إدموند هوسيرل فإنّ الفينومينون مجرّد وعي وإدراك لـ«الأنا» المنفرد الذي تتمّ مشاهدته في تجربة مباشرة وبشكل حضوريّ لشخص معيّن. ومن هنا يذهب إدموند هوسيرل إلى الاعتقاد بأنّ الفينومينون أو الظاهرة ليست من نوع المفاهيم التي تحصل من طريق تعقّل الفرد بالنسبة إلى الظاهرات، أو التي يصل

[1]- **Ibid. Guignon, Charles B.; 1993, The Cambridge Companion to HEIDEGGER.**

[٢]- انظر: جمادي، سياوش، زمينه و زمان پديدارشناسي: جستاري در زندگي و انيشه هاي هوسرل و هايدگر (أرضية وعصر الظاهراتيّة: بحث في سيرة وأفكار هوسيرل وهايدغر)، ص٨٥، نشر ققنوس، ط ١، طهران، ١٣٨٥هـ ش. (مصدر فارسيّ).

إليها الناس من طريق تجلّيات الروح الكلّيّة والمطلقة؛ بل إنّ هذا الظاهر إنّما يتمّ الحصول عليه من طريق المشاهدة وبشكل حضوريّ ومن قبل ذات «أنا» الأشخاص لأنفسهم.

ومن هذه الناحية فإنّ جميع الأشخاص الذين كانوا ـ قبل عصر هوسيرل ـ قد استخدموا مصطلح «الظاهر» كانوا يُجمِعون على أنّ «الفينومينون» أو «الظاهر» ليس هو الذات الواقعيّة للأشياء، وإنّما اختلافها كان يكمن في أنّه هل يمكن الوصول من طريقها إلى الذات الواقعيّة للأشياء، أو لا يوجد مثل هذا الإمكان من الأساس؛ ولكن مع التغيير الذي أحدثه إدموند هوسيرل في ماهيّة «الظاهر» وحوّله من جنس «المفهوم» إلى جنس «الحضور»، فقد تغيّرت منظومة البحث، وتمّ حلّ مشكلة تطابق الذهن والعين بزعمه من الأساس؛ وذلك لأنّه يرى في هذه الناحية أنّ ذات الأشياء هي التي تحضر عند الفاعل المعرفي وليس مفهومًا غيرها. فقد كان يعتقد بأننا من خلال هذه النظرية ـ أي بالقول إنّنا في مسار المعرفة نسمح لذات الأشياء بأن تحضر عندنا (في ذهن أو إدراك الفاعل المعرفيّ) ـ حيث لا تبقى هناك واسطة في البين؛ إذن تكون مسألة التطابق بين العين والذهن محلولة من الأساس؛ إذ لن يكون هناك ـ في مثل هذه الحالة ـ فصل وتفكيك بين الفاعل المعرفيّ وبين متعلّق المعرفة، ليكون ثمّة متّسع ومجال لبحث المطابقة؛ بل يوجد نوع من الاتحاد فيما بينها، وإنّ ذات متعلَّق المعرفة هو الذي يحضر عند المُدرِك، وليس واسطة باسم المفهوم. وسبب كلامه هذا هو اعتقاده بأنّ ذات الأشياء ماهيّاتها؛ وعليه حيث إنّ ذات هذه الماهيّة هي التي يتمّ شهودها في مسار المعرفة من قبل الفاعل المعرفيّ، لن تعود ثمّة واسطة في البين، ويكون الشهود دقيقًا وصحيحًا.

وبطبيعة الحال ـ كما نلاحظ هنا ـ فإنّ رؤية إدموند هوسيرل تجعل المعرفة متأصّلة بشكل كامل، وتنظر إلى الإنسان بوصفه محورًا أصليًّا. وإنّ امتداد هذا النهج في التفكير سوف يؤدّي في نهاية المطاف إلى محوريّة الإنسان بشكل تامّ، بل وسوف تنتهي ـ على حدّ تعبير هانس جورج غادامير ـ إلى نوع من المثاليّة[١]، وهو ما حدث مع إدموند هوسيرل أيضًا، وقد كان في المرحلة الأولى من أفكاره يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الظاهر يحظى بلقاء الموجود الخارجيّ في نفسه[٢]، ولكنّه ذهب بعد ذلك شيئًا فشيئًا إلى تخصيص الحقيقة بعالم يمثّل ظاهريّة جامعة، وبسبب

---

[1]- See: Gadamer, Hans - Georg; (a). 2006, Truth and Method; continuum, LONDON & NEW YORK, p. 245.

[٢]- انظر: جمادي، سياوش، زمينه و زمان پديدارشناسي: جستاري در زندگي و انيشه هاي هوسرل و هايدگر (أرضيّة وعصر الظاهراتيّة: بحث في سيرة وأفكار هوسيرل وهايدغر)، ص٨٦، ١٣٨٥هـ ش. (مصدر فارسيّ).

خصّيصته الظاهراتيّة يكون متقوّمًا بوعي الإنسان وإدراكه بشكل كامل. نتيجة هذا الكلام هو أنّنا لا نمتلك معرفة بواقع وذات الأشياء قطعًا، وإنّما نحن محشورون ضمن تجلّيات الظاهر في وعينا وإدراكنا فقط. وفي سياق أفكاره يصل إلى هذه النقطة: وهي أنّنا حيث نتعاطى مع تجلّيات وظهورات لتلك الموجودات التي تحصل لنا، فإنّنا نغض الطرف فعلاً عن الواقعيّة الذاتيّة لهذه الموجودات[١]، ونواصل دراستها من طريق ظهوراتها للذهن وموطن الوعي والإدراك فقط، وفي الختام يمنح الأصالة إلى الظهور فقط، ويرى غير ذلك مجرّدًا وعاريًا عن الحقيقة.

وإثر هذا الفهم لمعرفة ماهيّة الظاهرات يذهب إدموند هوسيرل إلى الاعتقاد بأنّه إذا كانت الفلسفة تريد العثور على اعتبارها المفقود، وتقيم ركيزتها ودعامتها على أمر بديهيّ بيّن، فيجب عليها أن تجعل ركيزتها مستندة على «الوعي» (Consciousness) الإنسانيّ أو ذات الموضع والموطن الذي يمثّل وعاءً وظرفًا لمعارفه ومعلوماته، أي وعاء الظاهرات والذي يُسمّى بـ«الذهن» أيضًا. وهذا هو الأمر البديهيّ الذي يتمّ إدراكه ـ من قبل الجميع ـ بالعلم الحضوريّ، وبسبب هذه البداهة لا يمكن إنكاره[٢].

٣ ـ ماهيّة الشيء تُدركُ في ظهوره

يُشير إدموند هوسيرل ـ في توضيح الأمر السابق القائم على صيرورة أنّ المسألة المعرفيّة والأبستمولوجيّة لتطابق العين والذهن سالبة بانتفاء الموضوع ـ إلى بيان مسألة الحيثيّة «الالتفاتيّة» للمعارف أو الظاهرات. إنّه يذهب إلى الاعتقاد بأنّ كلّ ما يظهر في موطن الوعي والإدراك ـ أو الذهن ـ حقيقة ذات إضافة؛ بمعنى أنّه يتعلّق على الدوام بأمر آخر؛ فهو «إدراك لشيء» وليس مجرّد إدراك بحت؛ وذلك لأنّ الإدراك إنّما يكون إدراكًا إذا كان متّجهًا إلى شيء، ولذلك فإنّ الوعي والإدراك يحتاج على الدوام إلى متعلَّق. ومن ناحية أخرى فإنّ هويّة المعلوم هي كذلك أيضًا؛ بمعنى أنّ المعلوم ومتعلّق المعرفة هو على الدوام «معلوم لمُدرِك»[٣]، وهذا يعني أنّ الشيء ـ أو المعلوم ـ لا يكون له معنى لغير الذهن والوجدان، وإنّ ماهيّته (ذاته) على الدوام مدلولة لهذه الدلالة؛ ومن هنا فإنّ سؤال «ما هذا؟» الناظر إلى ماهيّة أو ذات الشيء، يعود إلى السؤال القائل: «ما

[١]- انظر: المصدر أعلاه، جمادي، سياوش، زمينه و زمان پديدارشناسي، ص٩٢.

[٢]- انظر: ريخته گران، محمد رضا، پديدارشناسي و فلسفه هاي اگزيستانس (الظاهراتيّة والفلسفات الوجوديّة)، ص١٢ـ١٣، ١٣٨٠هـ.ش. (مصدر فارسي).

[٣]- انظر: دارتيغ، أندريه، پديدارشناسي چيست؟ (ما هي الظاهراتيّة؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمود نوالي، ص٢١، ١٣٩١ هـ ش.

الذي يعنيه هذا؟»، حيث يكون مخاطبه هو ذات الإدراك[١]؛ لأنّ ماهيّة الشيء أو المُدَرك ذاته، هو «معنى الشيء الذي يُدرك أو يُخلق بواسطة الذهن». كما أنّه يرى أنّنا نصل إلى شهود ماهيّة الأشياء عن طريق التجربة الحسّيّة، وشهود الماهيّة بدوره هو الذي يُحدّد معنى ذلك الشيء[٢]؛ ومن هنا فإنّ شهود الماهيّة ـ في هذا الفهم ـ هو ذات مشاهدة المعنى والمفهوم المثاليّ الذي يُطلق على الأمر الواقع[٣]؛ وعلى هذا الأساس فإنّ الذهن عندما يُظهر الماهيّة لنفسه، يتمّ خلق المعنى عمليًّا. وهو يذهب إلى الاعتقاد بأنّ هذه المعاني إنّما تظهر ويتمّ الحصول عليها بالعلم الحضوريّ ـ الذي يتحدّث عنه في ضوء عنوان التجربة ـ بواسطة الوعي والإدراك[٤]، ومن هنا يكون الذهن موطنًا لصنع المعاني، والمكان الذي يظهر فيه الشيء الخارجيّ، وتبعًا لذلك يوجد ذلك المعنى[٥].

يُعبّر إدموند هوسيرل عن هذه الحقيقة ذات الإضافة بحيثيّة «الالتفات» الإدراكيّ، ولا يرى ذلك مختصًّا بـ«الإدراك» الذي يعود إلى دائرة معرفة الإنسان؛ وإنّما يرى أنّ مجموع الظاهرات الذهنيّة بما في ذلك الإحساس والتخيّل والحبّ والتعلّق والبغض وما إلى ذلك، كلّها من هذه الشاكلة وتتعلّق على الدوام بشيء[٦]. ويستنتج ـ من هذه الحيثيّة الالتفاتيّة للوعي والإدراك ـ أنّه ليس للذوات أيّ نوع من الوجود خارج نشاط الوعي والإدراك الناظر لها، وكذلك خارج الحالة التي يعمل الإدراك على مشاهدة الذوات في ضمنها[٧]. ومن هذه الناحية يتّجه «عالم الخارج» عند هوسيرل؛ ليتحوّل بالتدريج إلى «ظاهرة جامعة». إنّه في هذه المرحلة الجديدة قد ذهب نحو الاتجاه الأنطولوجيّ والوجوديّ للظاهرات ومال إلى هذه الرؤية القائلة بأنّ العالم ليس له من ماهويّة أخرى غير تلك التي تتمثّل في دائرة العالم الذهنيّ[٨]. ومن هذه الناحية وحيث إنّه لم يعد يميّز بين المعلوم والعلم، فإنّه يعتبر مسألة تطابق الذهن والعين في المعرفة محلولة، وذلك باعتبارها سالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ إنّه بهذا البيان يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الإدراك ومتعلّقه في الطبيعة ليسا وجودين مستقلّين ومنفصلين عن بعضهما حتى ننتقل إلى الحديث عن تطابقهما مع بعضهما أو عدم تطابقهما مع بعضهما.

---

[١]- انظر: المصدر أعلاه.

[٢]- انظر: المصدر أعلاه، ص٢٠.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه. دارتيغ، أندريه، پديدارشناسي چيست؟ (ما هي الظاهراتيّة؟).

[٤]- انظر: المصدر أعلاه.

[٥]- انظر: المصدر أعلاه، ص٢٩.

[٦]- انظر: ريخته گران، محمد رضا، پديدارشناسي و فلسفه هاي اگزيستانس (الظاهراتيّة والفلسفات الوجوديّة)، ص١٤، ١٣٨٠هـ ش. (مصدر فارسيّ).

[٧]- انظر: دارتيغ، أندريه، پديدارشناسي چيست؟ (ما هي الظاهراتيّة؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمود نوالي، ص٢١، ١٣٩١هـ ش.

[٨]- انظر: جمادي، سياوش، زمينه و زمان پديدارشناسي: جستاري در زندگي و انيشه هاي هوسرل و هايدگر (أرضية وعصر الظاهراتيّة: بحث في سيرة وأفكار هوسيرل وهايدغر)، ص٩٥، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسيّ).

وعلى هذا الأساس فإنّ هذا التلازم الالتفاتيّ بينهما هو الذي يُعرّف بهما؛ ذلك لأنّ الإدراك إذا كان إدراكَ شيء، وإذا كان المُدرَك للإدراك، فلن يكون ثمّة بعد ذلك معنى للخروج من هذا التلازم في مسار الفهم؛ فخارج ذلك الشيء لن يوجد إدراك ولا مُدرَك[١]. ومن هنا تصبح أسس المعرفة عند إدموند هوسيرل «ماهيّات من صنع الذهنيّة الالتفاتيّة»[٢]. ومن هذه الناحية فإنّ ظاهراتيّة هوسيرل ليست من قبيل أصالة الماهيّة، وليست من أصالة الوجود، بل هي من الأصالة الظهوريّة وهي ذات الأصالة المفهوميّة[٣]. على الرغم من أنّ إدموند هوسيرل يعتبر المعنى هو ذات الماهيّة، ولكن بما إنّنا نرى تركيزه على المعنى بدلاً من الماهيّة؛ فإن ظاهراتيّته تسعى ـ بدلاً من التأمّل في العالم الثابت للماهيّة الأبديّة ـ إلى أن يكون تحليلاً حيويًّا وديناميًّا للذهن، إذ يضفي عليها معنى أشياء العالم[٤].

بالإضافة إلى الوعي والإدراك يذهب هوسيرل إلى الاعتقاد بشيء اسمه «أنا»، حيث يكون «الوعي» متعلِّقًا به، ويعدّ من الناحية العمليّة جذر الإدراك أو ذات الذهن. إنّ هذا الـ«أنا» لم يعد فاعلَ الإدراك، بل ذات الوجود على تلك الصورة التي يجرّبها الذهن قبل أيّ نوع من التدخّل المفهوميّ[٥].

ومن هنا فإنّ الاختلاف بين ظاهراتيّة هوسيرل المتأخر وبين ظاهراتيّة إيمانوئيل كانط مثلاً، يشتدّ في نهاية المطاف؛ ذلك لأنّ كانط يذهب في الجملة إلى القبول بأنّ وجود الخارج، أو ما يتمّ التعبير عنه بالنومين، مستقلّ عن وجود الإنسان، وعلى الرغم من أنّه لم يتمكّن من حلّ مسألة تطابق الفهم أو الفينومين مع النومين بشكل جيّد، إلاّ أنّه يحافظ على الشعرة اللامرئيّة بين الظاهر وغير الظاهر، وأمّا في ظاهراتيّة هوسيرل فعلى الرغم من أنّ هذا العالم لا يتمّ التخلّي عنه، ولكنّه لا يطلق عليه لفظ الحقيقة أيضًا، بل إنّ هذا اللفظ في هذه الرؤية لا يذهب من الظهور للإنسان أو ما يعبر عنه بالظاهر[٦]، وهذا هو أساس وركن الظاهراتيّة.

---

[١]- انظر: دارتيغ، أندريه، پديدارشناسي چيست؟ (ما هي الظاهراتية؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمود نوالي، ص٢٣، ١٣٩١هـ ش.

[٢]- انظر: جمادي، سياوش، زمينه و زمان پديدارشناسي: جستاري در زندگي و انيشه هاي هوسرل و هايدگر (أرضيّة وعصر الظاهراتيّة: بحث في سيرة وأفكار هوسيرل وهايدغر)، ص٢٣٣، ١٣٨٥هـ ش. (مصدر فارسيّ).

[٣]- انظر: دارتيغ، أندريه، پديدارشناسي چيست؟ (ما هي الظاهراتيّة؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمود نوالي، ص٢٧، ١٣٩١هـ ش.

[٤]- انظر: المصدر أعلاه، ص٢١.

[٥]- انظر: المصدر أعلاه، ص٣٠ ـ ٣١.

[٦]- انظر: جمادي، سياوش، زمينه و زمان پديدارشناسي: جستاري در زندگي و انيشه هاي هوسرل و هايدگر (أرضية وعصر الظاهراتيّة: بحث في سيرة وأفكار هوسيرل وهايدغر)، ص٢٠٠، ١٣٨٥هـ ش. (مصدر فارسيّ).

٤ـ ظاهراتيّة هايدغر

لقد عمد مارتن هايدغر من جهة إلى اعتبار ظاهريّة هوسيرل بوصفها الأسلوب الوحيد الذي يمكن بواسطته التوصّل إلى إدراك الوجود، وقال إنّه قد أخذ ظاهراتيّة هوسيرل من «الرؤية بالأسلوب الظاهراتيّ» و«النظرة الظاهراتيّة»[١]؛ ومن ناحية أخرى عمد إلى نقد الأبحاث المطروحة من قبل ظاهراتيّة هوسيرل، وقال إنّ هذه الظاهراتيّة لم تتمكّن من ضمان المقتضيات الأصليّة لشعاراتها القائمة على «العودة إلى ذات الأشياء»؛ وذلك لأنّ الشعار الأصليّ للظاهراتيّة هو توفير هذه الإمكانيّة للأشياء كيما تتمكّن من إظهار نفسها للإنسان من دون أيّ واسطة، وذلك تمامًا بذلك الأسلوب ذاته الذي تُظهر فيه نفسها بواسطة نفسها[٢]. بيد أنّ إدموند هوسيرل كان يظن أنّ ذات الأشياء هي ماهيّتها، وهي التي تظهرها الظاهراتيّة من دون أيّ واسطة، في حين يذهب مارتن هايدغر إلى الاعتقاد بأنّ ذات الأشياء هو وجودها وليس ماهيّتها. وعلى هذا الأساس فإنّ مارتن هايدغر قد أخذ هذا الشعار الأصليّ من ظاهراتيّة هوسيرل[٣]؛ بيد أنّه عمد إلى تغيير هويّته من الهويّة الماهويّة إلى الهويّة الأنطولوجيّة والوجوديّة، وفي هذا الاتجاه يكون شعار «العودة إلى ذات الأشياء» بمعنى العودة إلى وجودها، وليس العودة إلى ماهيّتها.

إنّ النقطة المهمّة في هذا التمايز بين الرجلين، هي أنّ تغيير الهويّة الماهويّة للظاهراتيّة إلى هويّة وجوديّة، لم يؤدّ إلى حدوث تباين واختلاف تامّ بين الظاهراتيّة الوجوديّة لهايدغر، والظاهراتيّة الماهويّة لهوسيرل؛ بحيث لا تلتقيان حتى في الخطوط العامّة بينهما، بل على العكس من ذلك تمامًا؛ فإنّ جميع الخطوط العامّة لظاهراتيّة هوسيرل تجري وتنشط في ظاهراتيّة مارتن هايدغر أيضًا، غاية الأمر أنّ متعلَّقها قد أصبح هو وجود الأشياء وليس ماهيّتها. ومن هنا فإنّ التعرّف على المراد الحقيقيّ لهايدغر ـ من العناصر والأهداف الأصليّة لوجوديّته الأصيلة، من قبيل: الوجود، والوجوديّ، والحقيقة، والمعنى، والفهم، والظاهرة، والتجربة، والعالم وما إلى ذلك ـ لن يكون ممكنًا من دون الالتفات أساسًا إلى هذه الخطوط العامّة ومقتضياتها، بل قد تكون معرفة ناقصة وحتى خاطئة أيضًا.

كما أنّ ظهور وجود الأشياء ـ عند مارتن هايدغر ـ بالنسبة إلى الدازاين (الإنسان) لا يحدث بسهولة، وإظهار وجود الموجودات وتجريدها من الثياب الزائفة التي أنس بها الدازاين بطريقة

[1]- See: Heidegger, Martin, 1972, On Time and Being; New York: HARPER TORCHBOOKS, p. 78.
[2]- See: Heidegger, Martin, 1962, BEING AND TIME; Blackwell Publishers Ltd, p. 58.
[3]- See: Ibid, p. 50.

اعتياديّة هو في حدّ ذاته أمر في غاية الصعوبة والتعقيد[١]، ثمّ إنّ الظاهراتيّة هي التي تتولىّ مسؤوليّة القيام بذلك، وبالتالي فهي تقوم بهذه المهمّة من خلال المواجهة الوجوديّة[٢] للدازاين مع وجود الموجودات، وبعد هذه المواجهة وظهور وجود الموجودات بالنسبة إلى الدازاين، لن يكون ثمّة وراء هذا الظهور وجود لشيء من الموجود الذي كانت للدازاين مواجهة وجوديّة معه ـ ونعني بذلك ذات المتعلّق المعرفيّ تسامحًا ـ حتى يكون بمقدوره أن يظهر للدازاين، ولكنّه لم يظهر[٣]. وفي فهم مارتن هايدغر للظاهراتيّة كما هو الحال بالنسبة إلى إدموند هوسيرل، لا يعود هناك تدخل لواسطة من قبيل المفهوم ـ على ما كان متداولاً وشائعًا قبل عصر هايدغر، ولا سيّما في عصر التنوير وبعد رينيه ديكارت ـ في التعريف بالموجودات، بل إنّ معرفة الدازاين بالنسبة إلى الموجودات هو ذات ظهور وجودها الذي يحدث للدازاين من طريق ذواتها في التماسّ والاحتكاك مع الدازاين. ونتيجة هذا الفهم يبدو كما لو أنّ الظاهراتيّة ليست توصيف الظاهرات، وإنّما تجربتها بواسطتها، وأثناء المواجهة الوجوديّة للدازاين مع وجودها. إنّ هذا الظهور هو ظهور وجوديّ بالكامل وليس مفهوميًّا أبدًا، وإن كانت تُنتزع منه بعض المفاهيم في المرحلة اللاحقة، حيث تتبلور في حينها منظومة مفهوميّة يمكن توصيف الظاهر من خلالها. يطلق مارتن هايدغر على تجربة هذا الظهور عنوان «الفهم»، ويُطلق على توصيفها في إطار المفاهيم عنوان «التفسير»، بيد أنّ النقطة المحوريّة هنا، هي أنّ هذه المفاهيم ليست ماهويّة ـ كما كان مطروحًا في الميتافيزيقا ـ بمعنى أنّها ليست مفاهيم ثابتة وأزليّة وأبديّة بحال من الأحوال، بحيث لا صلة لها بالتجربة المباشرة للدازاين، من قبيل: الحيوان، والناطق، والحساس المتحرّك بالإرادة، والضاحك، والماشي وما إلى ذلك، بل إنّ هذه المفاهيم منتزعة من التجربة الحيّة للدازاين عن الأشياء وظهورها في الحال في عالم الدازاين. ولهذه الغاية فإنّ مارتن هايدغر ـ لكي يثبت أنّ هذه المفاهيم ليست من نوع المفاهيم الماهويّة والميتافيزيقيّة ـ يطلق عليها عنوان المفاهيم «الظاهراتيّة»[٤]، كما يُسمّي الأبنية المفهوميّة المنبثقة

---

[1]- See: Ibid, p. 59.

[٢]- إنّ مفردة «المواجهة» مهمّة في فهم مراد مارتن هايدغر في فهمه ومعرفته لوجوديّة الفهم. ولكي نفهم مراد هايدغر من المواجهة الوجوديّة نشير إلى مثال ذكره هايدغر بنفسه، وهو أنّ الدازاين عندما يخاف من شيء بشدّة، فإنّ جميع قواه الأخرى سوف تتعطّل، وينحصر كلّ تركيزه على الشيء الذي أثار خوفه. وفي مثل هذه الحالة يكون وجود الدازاين في مواجهة مع مصدر الخوف، وعندها تزول بالنسبة إليه جميع الأردية الزائفة للمورد المخيف؛ فعندما يكون في غرفة مع أفعى سامّة ـ على سبيل المثال ـ فإنّ كلّ وجوده سوف ينحصر بتركيز الانتباه على تلك الأفعى القاتلة، وتغيب عن ناظره جميع الشؤون الفرعيّة الأخرى. وإن الظاهراتيّة تسعى إلى القيام بهذا الأمر في المواجهة مع كلّ مورد معرفيّ تبحث فيه.

[3]- See: Heidegger, Martin, 1962, BEING AND TIME; Blackwell Publishers Ltd, p. 60.

[4]- Phenomenal.

عنها بـ «الأبنية الظاهراتيّة»[١][٢]. يذهب مارتن هايدغر إلى الاعتقاد بأنّ الفلسفة إذا كانت تريد القيام بمعرفة الوجود، فيجب عليها أن تبدأ بتوصيف ظاهراتيّ لتجربتنا الواقعيّة[٣].

وفي خصوص مواجهة مارتن هايدغر مع الهرمنيوطيقا، يجب أن نلتفت أيضًا إلى أنّ اهتمامه بالهرمنيوطيقا قبل استدارته الفكريّة يختلف عمّا بعدها؛ عند هايدغر السابق ـ أي المرحلة الزمنيّة التي كان فيها الدازاين هو المحور الأصليّ لمعرفة الوجود ـ كانت الهرمنيوطيقا تستعمل من أجل معرفة الأبعاد الوجوديّة للدازاين، كيما يتمّ التعرّف من خلالها على الوجود، وهذه الهرمنيوطيقا ظاهراتيّة بالكامل. ومن هنا فإنّه قد صرّح في كتابه (الوجود والزمان) بأنّ الهرمنيوطيقا هي ذات ظاهراتيّة الدازاين[٤]. إنّ هذا الفهم للهرمنيوطيقا يختلف عن فهم الهرمنيوطيقيّين المتقدّمين على هايدغر، من أمثال: شلايرماخر ودلتاي، واستعمال لفظ «الهرمنيوطيقا» في كلا الموردين من المشترك اللفظيّ؛ وذلك لأنّ هرمنيوطيقا شلايرماخر وأتباعه هي الهرمنيوطيقا المنهجيّة، وهرمنيوطيقا الهرمنيوطيقيّين المتقدّمين على شلايرماخر هي الهرمنيوطيقا الأسلوبيّة[٥]، ولا ربط لأيّ منهما بظاهراتيّة الدازاين بأيّ وجه من الوجوه. وأمّا مع هايدغر المتأخّر، فلم يعد يوجد توظيف لـ «الهرمنيوطيقا» في معرفة الوجود، وقد صرّح في حواره مع صديقه الياباني أنّه في كتاباته الأخيرة لم يعد يستخدم مصطلح الهرمنيوطيقا[٦]، ولم يعد يستعمل هذه الكلمة. الجدير بالذكر أنّ جميع المفاهيم الأصليّة للوجوديّة الجذريّة في فهم مارتن هايدغر، إنّما تكتسب معناها ومفهومها في مهد الظاهراتيّة، حيث يكون فهمه لمعنى الوجود والحقيقة والمعنى من هذا النوع.

١/ ٤ـ الحقيقة في ظاهراتيّة هايدغر

يلعب الدازاين دورًا مهمًا في معرفة الوجود ـ سواء أكان عند هايدغر المتقدّم أو عند هايدغر المتأخّر ـ وإن كان يفقد محوريته في معرفة الوجود عند هايدغر المتأخّر، ومع ذلك فإنّ أرضيّة

---

[1]- Phenomenal structures.

[2]- See: Heidegger, Martin, 1962, BEING AND TIME; Blackwell Publishers Ltd, p. 61.

[٣]- انظر: اشميت، لارنس كي، درآمدي بر فهم هرمنوتيك (مدخل إلى فهم الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهنام خداپناه، ص١١٢، ١٣٩٥هـ ش.

[4]- See: Heidegger, Martin, 1962, BEING AND TIME; Blackwell Publishers Ltd, p. 62.

[٥]- إن الهرمنيوطيقا حتى ما قبل شلايرماخر كان عبارة عن مجموعة من الأساليب التي يمكن الاستفادة منها في التفسير، إلا أن الهرمنيوطيقا عند شلايرماخر قد تطوّرت لتصبح نظرية تفسيرية؛ ومن هنا حيث أن لهذه الهرمنيوطيقا ماهيّة منهجية بل وحتى معرفية، فإنهم يطلقون عليها عنوان الهرمنيوطيقا المنهجية. ولهذا السبب كانت الهرمنيوطيقا حتى ما قبل شلايرماخر عبارة عن فن التفسير، ولكنها تحوّلت بعده إلى علم التفسير.

[6]- See: Heidegger, Martin, 1971, On The Way To Language; NEW YORK: HARPER & ROW, PUBLISHERS, p. 12.

الظهور، وبالتالي معرفة الوجود تبقى راسخة ومتجذّرة ـ كما كانت ـ في الصفة الوجوديّة للدازاين؛ وذلك لأنّ الظاهراتيّة إنّما تحدث للإنسان، وإنّ الإنسان هو الذي يفهم في نهاية المطاف، سواء بطريقته المجرّدة، أو عن طريق الأثر الفنّيّ، أو عن طريق الشيء، أو عن طريق اللغة. وفي الرؤية النهائيّة لهايدغر المتأخّر، عندما تصبح اللغة منزلاً للوجود ومظهرًا لتجلّيه، يجب أن يكون هناك إنسان ـ على كلّ حال ـ ليأخذ الوجود الكامن والمختبئ وراء اللغة، ويحوّل ذلك الوجود إلى كلمات صارخة، لينتقل ذلك الوجود المخفيّ إلى منصّة الظهور والحضور، ويصبح بالإمكان مشاهدته عيانًا. ولهذا السبب نجد أنّ الدازاين حتّى في هذه المرحلة يلعب دورًا مهمًّا أيضًا.

لقد كان مارتن هايدغر معارضًا جادًّا للفضاء الحاكم على عصر التنوير بشكل عام، وهو العصر الذي كان ناشئًا عن التعاليم الديكارتيّة، ولا سيّما الميتافيزيقية منها، وكان يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان المتأصّل هو أساس الحقيقة في عصر التنوير المتأثّر بالميتافيزيقا؛ فالإنسان في هذا الفضاء الفكريّ يكوّن نسيج وحده، ويمكنه الجلوس بعيدًا عن الآخرين وينظر إلى جميع الأمور بوصفها شيئًا. إنّ الحقيقة في هذا الفضاء الفكريّ هي مطابقة إدراك الإنسان لذلك الشيء الموجود في نفس الأمر والواقع بغض النظر عن الإنسان، ومن هذه الناحية يذهب إلى الاعتقاد بأنّ كلّ حقيقة ـ في الفلسفة الحديثة التي ظهرت بعد ديكارت ـ ذات أصالة ذاتيّة، وتقوم لزومًا على أساس مذهب أصالة الإنسان؛ إذ إنّ الحقيقة في هذه الفلسفة تنسب على الدوام إلى المدرِك أو العالِم[١]؛ وذلك لأنّ تطابق إدراكه الذهنيّ مع الخارج هو ملاك الحقيقة. وفي المقابل يذهب مارتن هايدغر إلى الاعتقاد بأنّ هذا الأساس لا يرتبط بالإنسان، وإنّما بالوجود؛ ومن هنا ليس الإنسان هو منشأ الحقيقة، بل منشأ الحقيقة هو الوجود. إنّ هذا الفهم إنّما يمكن من خلال الظاهراتيّة وشعار «العودة إلى ذات الأشياء»؛ إنّ الإنسان في الظاهراتيّة لا يقوم إلّا بإعداد الأرضيّة لظهور وجود وكينونة الموجودات في الإنسان بالطريقة التي تريدها والتي تكون عليها. ولهذا السبب فإنّ أساس الحقيقة عنده سوف يكون مختلفًا تمامًا عن أساس الحقيقة عند فلاسفة عصر التنوير.

ومن هذه الناحية فإنّه على أساس المباني الظاهراتيّة، ومع محوريّة الوجود بدلاً من الإنسان، والالتفات إلى أنّ الإنسان وحده هو الذي تكون له الوجوديّة، فإنّ الحقيقة ليست سوى ظهور

[١]- انظر: بروتي، جيمز ال، پرسش از خدا در تفكر مارتن هايدگر (السؤال عن الله في رؤية مارتن هايدغر)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمّد رضا جوزي، ص٦٧، انشارات ساقي، ط ١، طهران، ١٣٧٩هـ ش.

الوجود عند الدازاين[١]، وهذا بدوره إنمّا يحصل له من طريق الشهود والمواجهة الوجوديّة[٢]. إنّ كلّ شيء في هذه الرؤية لا يظهر للدازاين لن تكون له حقيقة، وإنّما تكون له حقيقة إذا ظهر للإنسان؛ إذ إنّ هذا الظهور ـ في الأساس ـ يعني الحقيقة. وقد صرّح مارتن هايدغر في كتابه (الوجود والزمان) قائلاً: حتّى القوانين التي اكتشفها نيوتن، لم تكن لها أيّ حقيقة قبل أن تنكشف له، وإنّما يمكن القول إنّ هذه القوانين تمثّل حقيقة في العالم في حالة واحدة فقط، وهو إذا انكشفت للدازاين. إنّ هذا الأمر يطرح نفسه في كلّ شيء؛ إذ ما لم يكن ثمّة وجود لأيّ دازاين، فلن يكون ثمّة وجود لأيّ حقيقة أيضًا[٣]. وفي هذا الفهم حيث يكون الوجود هو سبب الظهور، لا يعود الإنسان هو منشأ الحقيقة، وإنّما هو مجرّد أرضيّة وحاضنة للظهور؛ ومن هنا فإنّ بحث تطابق الصورة الذهنيّة ـ في هذه الرؤية ـ مع الخارج، يكون في الأساس من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

٢/ ٤ـ الوجود في ظاهراتيّة هايدغر

في الأنطولوجيا الأساسيّة لهايدغر، يكتسب حتى الوجود ـ بسبب اتخاذ الظاهراتيّة بوصفها زاوية للرؤية ومنهج أصليّ ـ معنى مختلفًا؛ فالوجود في هذه الرؤية ليس بمعنى الوقوع في عالم الخارج، بل إنّ الوجود هو الذي يحضر عند الدازاين في حياته اليوميّة، ويظهر له من وراء الخفاء؛ وما ذاك إلّا لأنّ الحاضنة العامّة للمعرفة هي الظاهراتيّة فقط. ومن هنا فإنّ الوجود عند هايدغر لا يذهب إلى أبعد من حدّ الظهور[٤]. إنّ النتيجة القهرية المترتّبة على اعتقاده بالتأثير المباشر للدازاين في ظهور الأشياء له ـ في الحدّ الأدنى بمقدار أرضيّة الظهور عند هايدغر المتأخّر ـ كما يُصرّح في المسائل الأساسيّة للظاهراتيّة، هي أنّه يرى حتى بناء الوجود على الدازاين، والوجود إنّما يكون حيث يكون ثمّة فهم للوجود، بمعنى أن يمتلك شخص وجودًا (قيامًا ظهوريًّا)، ليظهر فيه الوجود. والسبب في هذا الأمر يعود إلى أنّ الظاهراتيّة بما هي ظاهراتيّة هي في الأساس من أصالة الظهور، ولا شأن لها أساسًا بالوجود غير الظاهر، سواء أكانت الظاهراتيّة هي ظاهريّة هوسيرل أو ظاهريّة هايدغر. وعلى هذا الأساس يكون للدازاين ـ في الأنطولوجيا الأساسيّة لهايدغر ـ تقدّم بارز بالنسبة إلى كلّ شيء. إنّ هذا التقدّم يظهر نفسه ـ في جميع أبحاث المسائل الأساسيّة للأنطولوجيا، وقبل

---

[١]- انظر: جمادي، سياوش، زمينه و زمان پديدارشناسي: جستاري در زندگي و انيشه هاي هوسرل و هايدگر (أرضية وعصر الظاهراتية: بحث في سيرة وأفكار هوسيرل وهايدغر)، ص٣٥٥، ١٣٨٥هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢]- سوف نبينّ لاحقًا أن هايدغر يسمّي الحقيقة بهذا المعنى بـ «عدم الخفاء».

[3]- See: Heidegger, Martin, 1962, BEING AND TIME; Blackwell Publishers Ltd, p. 269.

[٤]- انظر: جمادي، سياوش، زمينه و زمان پديدارشناسي: جستاري در زندگي و انيشه هاي هوسرل و هايدگر (أرضية وعصر الظاهراتية: بحث في سيرة وأفكار هوسيرل وهايدغر)، ص٢٠٠، ١٣٨٥هـ ش. (مصدر فارسي).

كلّ شيء ـ في السؤال الجوهريّ عن معنى الوجود بشكل مطلق[١]. وقد صّرح بنفسه ـ في كتابه (ما هي الميتافيزقا؟) ـ قائلاً:

«لا شكّ في أنّنا لا نستطيع أن ندرك أبدًا جميع الموجودات كما يجب أن تكون في نفس الأمر مطلقًا؛ إلاّ أنّ هذا الأمر بدوره قطعيّ بالمقدار نفسه، وهو أنّنا نجد أنفسنا مقحمين بين موجودات تظهر نفسها على شكل كلٍّ. والنتيجة هي أنّ ثمّة اختلافًا أساسيًّا يكمن في الحصول على كلّ الموجودات في نفس الأمر وبين العثور على أنفسنا بين كلّيّة الموجودات. فأوّلاً: إنّ هذا الأمر غير ممكن من الأساس. وثانيًا: إنّه يحضر في وجود (الدازاين) عندنا على الدوام»[٢].

وهذا هو معنى أنّه لا يمكن اعتبار أنطولوجيّة هايدغر من باب القول بأصالة الوجود بالمعنى المذكور في الفلسفة الإسلاميّة، بل يجب اعتبارها من القول بأصالة الظهور؛ ولهذا السبب فإنّ الوجود المطروح بالنسبة إلى مارتن هايدغر، ليس هو ذات الوجود في الفلسفة الإسلاميّة الذي ملأ العالم وكانت الأصالة له، سواء أكان ثمّة وجود لإنسان أو لم يكن ثمّة وجود له؛ بل إنّ الوجود الذي يسعى إليه الظاهراتيّ؛ هو الكينونة ـ في ـ العالم، ولهذا السبب لا يكون أمرًا ما ورائيًّا، بل هو ذات ما يجب البحث عنه في الحياة اليوميّة للدازاين. يذهب مارتن هايدغر إلى الاعتقاد باستحالة الذهاب إلى أبعد من الكينونة ـ في ـ العالم بالنسبة إلى الدازاين، وإنّ الكينونة الواقعيّة هي قدر الدازاين.

٣ / ٤ـ المعنى في ظاهراتيّة هايدغر

بالنظر إلى الحاضنة العامّة لتفكير مارتن هايدغر التي هي ظاهراتيّة بالكامل، نجد أنّ فهمه لـ «المعنى» بدوره رهن بالدازاين أيضًا؛ وذلك لأنّ المعنى عند هايدغر مساحة، بحيث إنّ الدازاين عندما يفتح نفسه على الوجود، ويرمي بنفسه ـ على حدّ تعبيره ـ نحوه، فإنّه ينفتح عليه، لكي يظهِر الوجود له نفسه على هذه الشاكلة[٣]. وفي الحقيقة فإنّ المعنى عند مارتن هايدغر حالة من الانقَذاف ـ المنفتح للدازاين على وجود ـ الكينونة؛ إذ يصبح قابلاً للفهم بالنسبة إلى الدازاين بحسب ذلك الشيء «بما هو» شيء[٤]. ويصّرح بقوله: عندما يتمّ اكتشاف الموجود داخل عالم مقرون بوجود الدازاين ـ أي يدخل ضمن دائرة الفهم ـ نقول إنّ له معنى[٥]؛ ولذلك عندما يقول: إنّ

[١]- انظر: هايدغر، مارتن، مسائل اساسي پديدارشناسي (المسائل الأساسية للظاهراتية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: پرويز ضياء شهابي، ص٣٦، انتشارات مينوي خرد، ط ١، طهران، ١٣٩٢هـ ش.

[٢]- انظر: المصدر أعلاه، هايدغر، مارتن، مسائل اساسي پديدارشناسي (المسائل الأساسية للظاهراتية)، ص١٧٠، ١٣٨٥هـ ش.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص١٥١.

[4]- See: Heidegger, Martin, 1962, BEING AND TIME; Blackwell Publishers Ltd, p. 193.

[٥]- انظر: هايدغر، مارتن، مسائل اساسي پديدارشناسي (المسائل الأساسية للظاهراتية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: پرويز ضياء شهابي، ص٢٠٢، ١٣٩٢هـ ش.

الموجودات ذات معنى؛ فإنّ المراد من ذلك أنّها في وجودها قد أصبحت في متناول الدازاين[١]، وقد ظهرت فيه بنحو من الأنحاء؛ ولذلك فإنّ المعنى وجود خاصّ بالدازاين، وليس خصيصة مرتبطة بسائر الموجودات[٢]. بمعنى أنّ المعنى من وجهة نظره قائم بالدازاين بشكل كامل، ولا يمكن في الأساس طرح المعنى بشكل مستقلّ عنه أبدًا. إنه كما يبحث عن الوجود بشكل عمليّ وفي الصراع اليوميّ للدازاين، هكذا هو رأيه في مورد «الحقيقة» و«المعنى» أيضًا؛ إذ يرى أنّهما يظهران ويُخلقان في الموقعيّات العمليّة للحياة الجارية للدازاين[٣]، ولا يوجد شيء في خارج هذا المسار العمليّ بحيث يكون له وجود من قبل وفي نفس الأمر؛ ولهذا السبب فإنّ «المعنى» ليس مفهومًا انتزاعيًّا وذهنيًّا، وإنّما يوجد في الاحتكاك الوجوديّ للدازاين مع الموجودات. وقد صرّح بأنّ هذا التفسير بشأن مفهوم «المعنى»[٤] هو في الأصل، أنطولوجيّة وجوديّة[٥]، بمعنى أنّه لو كنّا أوفياء لها، فيجب اعتبار جميع الموجودات ـ التي لا يكون نوع وجودها من وجود الدازاين ـ أمورًا بلا معنى، وأنّها بالضرورة فارغة من كلّ معنى بشكل كلّيّ. وبطبيعة الحال فإنّ إطلاق «عدم المعنى»[٦] عليها، لا يدلّ على أننا نعمل على بيان شيء بشأن قيمتها، بل إن هذه الكلمة إنما تبينّ الخصلة الأنطولوجية لها[٧] [بمعنى أن هذه الموجودات ـ باللحاظ الأنطولوجي الظاهراتيّ ـ مهملة وعديمة المعنى؛ إذ لا تنطوي على أيّ ظهور بالنسبة إلى الدازاين].

ولهذا السبب فإنّ مارتن هايدغر يرى المعنى وجودًا ـ بمعنى أنّه خصلة وجوديّة للدازاين ـ؛ وبالتالي يكون للوجوديّين جذور في الوجوديّة ـ بمعنى خصائص كلّ دازاين ـ حيث إنّه يقول إنّ هذا المعنى يصبح مقيّدًا ومتقوّمًا بالخصائص الفرديّة والزمنيّة والتاريخيّة لكلّ دازاين، والتي هي وجوديّاته. وقد عمد لاحقًا إلى تقسيم هذه القيود إلى ثلاثة أقسام، وهي: المحتويات السابقة، والمرئيّات السابقة، والمآخذ السابقة[٨].

---

[١]- انظر: جمادي، سياوش، زمينه و زمان پديدارشناسي: جستاري در زندگي و انيشه هاي هوسرل و هايدگر (أرضيّة وعصر الظاهراتيّة: بحث في سيرة وأفكار هوسيرل وهايدغر)، ص٢٠٢، ١٣٨٥هـ ش. (مصدر فارسيّ).

[2]- See: Heidegger, Martin, 1962, BEING AND TIME; Blackwell Publishers Ltd, p. 193.

[٣]- انظر: اشميت، لارنس كي، درآمدي بر فهم هرمنوتيك (مدخل إلى فهم الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: بهنام خداپناه، ص١٥٧، ١٣٩٥هـ ش.

[4]- Meaning.

[5]- Ontologico – Existential.

[6]- Unmeaning.

[7]- See: Heidegger, Martin, 1962, BEING AND TIME; Blackwell Publishers Ltd, p. 193.

[8]- See: Ibid.

٤/ ٥ـ العالم في ظاهراتيّة هايدغر

إنّ نظرة مارتن هايدغر إلى العالم هي على هذه الشاكلة أيضًا. وبالنسبة إلى مواجهة الدازاين مع موجودات العالم، فإنّ هايدغر يعمل على تقسيمها إلى موجودات في متناول اليد، وموجودات بعيدة عن متناول اليد، والموجودات التي تقع في متناول اليد هي تلك التي تقع ضمن دائرة حياة الدازاين، ويتمّ استعمالها من قِبَله؛ وأمّا الموجودات التي تقع خارج متناول اليد، فهي الموجودات التي لم تدخل في عالم الدازاين، ولا شأن للدازاين بها. وهو يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الموجودات التي تكون في متناول اليد، هي وحدها التي يكون لها مفهوم ومعنى؛ لأنّ المفهوميّة إنّما تكون مطروحة في ضوء النسبة إلى الدازاين، فالدازاين هو الذي يخلق المفهوم والمعنى، وماهيّة المعنى ترتبط بشكل وثيق وكامل بمورد استفادة الدازاين منها؛ ومن هنا فإنّ نظريّة مارتن هايدغر في مورد المفهوم والمعنى تقول إنّ الأشياء إنّما تشتمل من المعنى أو الدلالة بمقدار ما تحصل عليه من هذا الارتباط بواسطة إحالاتها مع الدازاين. وعلى هذا الأساس يكون معنى المطرقة ـ بالإشارة إلى المثال المعروف الذي يذكره هايدغر نفسه ـ هو ذات نوع الفائدة التي يجنيها الدازاين من الضرب على المسمار، وليس للمطرقة معنى غير هذا المعنى، ومن هنا فإنّ المعنى يتمّ توليده ـ من وجهة نظر هايدغر ـ بواسطة الدازاين من خلال تعامله الوجوديّ مع الموجودات التي تقع في متناول يده[١]، وليس الأمر كما هو شائع في سائر النظريّات الأخرى التي تقول بوجود شيء باسم المعنى من قبل وأنّه يُضاف إلى الدازاين؛ كما أنّ المعنى بدوره ليس من صنع الوعي والإدراك الذهنيّ للدازاين، بل هو ناشئ من ظهور وجود الموجودات في الموقعيّة الهرمنيوطيقيّة للدازاين، وفي هذا المضمار يُخلق المعنى[٢].

وفي هذه الرؤية لا يعود العالم هو الخارج، بل إنّ الخارج هو الذي يُعرف بالطبيعة، والعالم يقوم على الدازاين بشكل كامل، ويطلق على مجموع ظاهراته. إنّ «ذلك الموضع» (da) يمثّل دازاين هذا العالم، وإن مراد مارتن هايدغر من «العالم» في تسمية الدازاين بـ«الكينونة ـ في ـ العالم» هو هذا العالم أيضًا، وإن هذه الفواصل تأتي لغرض الدلالة على هذه النسبة مع العالم، ولهذا السبب في الأساس يسمي الإنسان بالدازاين ولا يُسميه بالإنسان؛ وذلك لأن الدازاين يشير إلى حيثية كينونة الإنسان في هذا العالم، وليس الكينونة في العالم الفيزيقي. وإذا كان مارتن هايدغر يعتبر الدازاين

[١]- وبطبيعة الحال فإنّ هذا الوجود ـ بعبارة أدقّ ـ هو الذي يصل إلى مرحلة الظهور في الدازاين، ومن هنا يتبلور المعنى، ولكن على كلّ حال لا يكون هناك وجود للمعنى قبل هذا الظهور في نفس الأمر.

[٢]- انظر: اشميت، لارنس كي، درآمدي بر فهم هرمنوتيك (مدخل إلى فهم الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: بهنام خداپناه، ص١٢٨، ١٣٩٥هـ ش.

مقذوفًا[١]؛ فلأنه قد تمّ القذف به في هذا العالم. وفق هذا الفهم يكون «العالم» صفة وجوديّة، وإن الوجود هو الدازاين، ولهذا السبب أيضًا يكون الدازاين في حدّ ذاته كينونة ـ في ـ العالم.

٦ ـ الظاهراتيّة في بوتقة النقد

يقول مارتن هايدغر في توضيح الظاهراتيّة: إنّ الدازاين في الظاهراتيّة يسمح للأشياء بأن تظهر نفسها فيه بنفسها. وفي ضوء هذه الرؤية ذهب هانس غادامير إلى الاعتقاد بأنّ طريق الوصول إلى الحقيقة لا يكمن في اتخاذ المنهج والأسلوب، وإنّما يجب أن نعرض أنفسنا على الحقيقة لكي تظهر فينا وتخرج من الخفاء؛ بيد أنّ ثمّة الكثير من الانتقادات الجادّة الواردة على الظاهراتيّة، وفيما يلي سوف نشير إلى هذه الانتقادات:

أوّلًا ـ الظاهراتيّة والإخفاق في تحقيق الهدف

يذكر مارتن هايدغر في كتابه (ما هي الميتافيزيقا؟) أنّنا في الظاهراتيّة لا نصل إلى نفس الأمر وواقع الأشياء، وإنّما نصل إلى ظهورها فقط[٢]، في حين أنّه هو وحتى هانس غادامير كانا فيما يتعلّق بانفتاح الدازاين ـ أو المفسّر على حدّ تعبير غادامير ـ على حقيقة وكينونة الأشياء، يذهبان إلى الاعتقاد بأنّ ذات حقائقها ـ أي ذات المعلوم الأصليّ لها ـ تصل إلى الظهور في الدازاين (المفسّر) على طريقة وجودها[٣]. إنّ هذا الأمر هو الشعار الأصليّ للظاهراتيّة منذ عصر إدموند هوسيرل إلى هانس غادامير، والذي يتمّ بيانه بعبارة «العودة إلى ذات الأشياء».

يحكي هذان البيانان عن تهافت وتناقض في الظاهراتيّة؛ وذلك لأنّ الذي يظهر في الدازاين أو المفسّر ـ على حدّ تعبير هايدغر ـ ليس هو الوجود نفس الأمريّ للأشياء، بل تجلّياتها التي تسمّى بـ«الظهور». وعليه كيف تدّعي الظاهراتيّة أنّ ذات الأشياء تحضر عند الدازاين أو المفسّر بنفسها؟ لا سيّما وأنّ الظاهراتيّة لا تستطيع أن تسحب الادّعاء الثاني؛ وذلك لأنّ الفلسفة الوجوديّة لتأسيس الظاهراتيّة على يد إدموند هوسيرل ـ والتي حظيت بقبول مارتن هايدغر أيضًا ـ كانت منذ البداية

---

[١]- إنّ من بين المفردات التي يستعملها مارتن هايدغر للدلالة على الحالة العامّة والكلّيّة لوجود الدازاين، هي مفردة «**Projection**»، وقد تمّت ترجمتها إلى «القذف».

[٢]- انظر: هايدغر، مارتن، متافيزيک چيست (ما هي الميتافيزيقا؟) ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سياوش جمادي، ص١٧٠، انتشارات ققنوس، ط ٣، طهران، ١٣٨٥هـ ش.

[3]- See: Gadamer, Hans - Georg; (a). 2006, Truth and Method; continuum, LONDON & NEW YORK, p. 269.

عبارة عن الوصول إلى هذا الادّعاء ذاته؛ وذلك لأنّ سبب تأسيس الظاهراتيّة كان عبارة عن مسألتين رئيستين، وهما أوّلًا: الحلّ الجذريّ للمسألة المعرفيّة والأبستمولوجيّة العريقة والقديمة المتمثّلة في تطابق العين والذهن، وثانيًا: تدارك دعامة وثيقة للفلسفة، التي كانت في حينها عرضة لهجمات عاتية يشنّها الوجوديّون عليها، ويعدّونها من الأوهام. إنّ هوسيرل ـ من خلال طرحه لمسألة التفاتيّة الإدراك ـ قال إنّ الذي يحضر عند العالِم هو ذات الشيء، ولذلك لا يوجد فصل وتفكيك بين العالِم والمعلوم. وقد تمكّ من خلال بيانه لمفهوم الظاهراتيّة ـ بزعمه ـ من حلّ المسألة المذكورة من الأساس باعتبارها سالبة بانتفاء الموضوع. وقد سار هايدغر بدوره على هذا المسار نفسه في ضوء الاتجاه الوجوديّ دون الماهويّ، وقال به أيضًا، بيد أنّه وصل إلى هذه النقطة، وهي أنّ الذي يحضر عندنا ليس هو ذات الشيء وإنّما ظهوره، وبذلك تكون النتيجة عودة جميع المسائل السابقة، وتصبح الفلسفة الوجوديّة للظاهراتيّة مخدوشة من الأساس.

وبطبيعة الحال فإنّ الطريق الذي تمّ اقتراحه في الظاهراتيّة ـ ولا سيّما في ظاهراتيّة هايدغر ـ لحلّ هذه المشكلة، هي أنّه قد عرّف حتى «الوجود» و«وجود الأشياء في نفسها» على هذا الأساس، لتحقيق التطابق بين العين والذهن. يقول هايدغر: إنّ «وجود الأشياء في نفسها» هو ظهورها للدازاين (أو المفسّر)[١]. وحتى في تعريف «الوجود»، قال في كتابه (المسائل الأساسيّة في الظاهراتيّة):

«إنّ بناء الوجود يقوم على موجود باسم الدازاين (الإنسان). إنّ الوجود إنّما يكون إذا كان هناك فهم للوجود؛ بمعنى أن يكون هناك شخص يمتلك الوجوديّة (القيام الظهوريّ)، وعلى هذا الأساس يكون لهذا الموجود في الأنطولوجيا تقدّم بارز. إنّ هذا التقدّم يُظهر نفسه في جميع أبحاث المسائل الأساسيّة للأنطولوجيا، وفي السؤال الجوهريّ عن معنى الوجود بشكل مطلق على نحو أكثر. ... إنّ هذه النقطة تتضمّن هذا الأمر أيضًا وهو أنّ أساس الأنطولوجيا لا يمكن اعتباره وجوديًّا فقط، ويجب تأسيس إمكان بنائه على شيء موجود»[٢].

وفي هذه الرؤية عندما يكون وجود الشيء وكينونته ذات ظهوره للدازاين، فإنّ هذا يعني أنّه «عين» هذا الظهور، يكون التطابق بين العين والذهن متحقّقًا بشكل كامل؛ وذلك لأنّ للظاهر اتّحاد وجوديّ مع الدازاين أو المفسّر؛ بيد أنّ واقع هذا الأمر هو أنّ هذا الحلّ لا يعدو أن يكون

[١]- انظر: هايدغر، مارتن، مسائل اساسي پديدارشناسي (المسائل الأساسيّة للظاهراتيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: پرويز ضياء شهابي، ص١٥٠، ١٣٩٢هـ ش.
[٢]- انظر: المصدر أعلاه، ص٣٦.

مجرّد تغيير للتسمية أو مجرّد محوٍ لصورة المسألة. والذي كان يمثّل مشكلة في التطابق بين العين والذهن، هو تطابق المعلوم؛ بمعنى الوجود نفس الأمريّ للأشياء مع علم العالِم؛ وهو الوجود الذي صرّح مارتن هايدغر بأنّه ليس في متناول أيدينا.

ثانيًا ـ الظاهراتيّة والمثاليّة

إنّ الدازاين في هايدغر المتقدّم هو المحور الأصليّ في المشروع العام للأنطولوجيا الأساسيّة، حيث يتمّ تعريف جميع أركان الأنطولوجيا الأساسيّة[١] ـ التي يقوم منهجها وأسلوبها الأصليّ على الظاهراتيّة ـ على أساس ذلك، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ الوجود يقوم عليه. إنّ الحقيقة ليست سوى ظهور الحقيقة عنده[٢]. إنّ المعنى حالة من الإسقاط / الانفتاحيّ للدازاين على الوجود، والذي بحسبه يكون الشيء بوصفه شيئًا قابلاً للفهم بالنسبة إلى الدازاين[٣]، وفي الأساس عندما يتمّ اكتشاف الموجود داخل العالم مقرونًا بوجود الدازاين ـ بمعنى أن يدخل في دائرة الفهم ـ يصبح ذا معنى، وقبل ذلك لا يوجد له أيّ معنى[٤]. وحتى قوانين نيوتن ما لم تصل إلى فهم الدازاين، تكون فاقدة للحقيقة والعينيّة[٥]، وحتى العالم المعرّف للدازاين يكون من جهة قائمًا بنفسه؛ وذلك لأنّ مجموع الظاهراتيّات تكون متجلّية للدازاين من جهة أخرى، فالدازاين قد تمّ القذف به في هذا العالم، ولا مفرّ له من ذلك. والنتيجة هي أنّ الدازاين يقع تحت دائرة عالمه ومختصّاته الزمانيّة والتاريخيّة، وإنّ الذهنيّات السابقة والأفهام السابقة وآفاق الرؤية التي تعمل على توجيه ظهور الأشياء فيه تنبعث من هذا العالم؛ ومن هنا فإنّ الأشياء لا تتجلّى له كما هي، ولذلك لا يمكن للدازاين أن يتعرّف على صدى الوجود في أيّ موجود من دون تدخّل عالمه الذهنيّ[٦]. وذات هذا المعنى يتواصل في غادامير أيضًا ولكن بنوع آخر؛ فهو بدوره يرى أنّ الإنسان تاريخيّ وزمنيّ، وأنّه هو الآخر ليس فوق التاريخ ولا فوق الزمن، فمختصّاته العصريّة من مقوّماته الذاتيّة.

والنتيجة هي أنّ الدازاين ليس له من نفسه وعالمه طريق إلى عالم الخارج، ويؤيّد هذا المعنى ما

---

[1]- See: Heidegger, Martin, 1962, BEING AND TIME; Blackwell Publishers Ltd, p. 50.

[٢]- انظر: جمادي، سياوش، زمينه و زمان پديدارشناسي: جستاري در زندگي و انيشه هاي هوسرل و هايدگر (أرضيّة وعصر الظاهراتيّة: بحث في سيرة وأفكار هوسيرل وهايدغر)، ص ٣٥٥، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[3]- See: Heidegger, Martin, 1962, BEING AND TIME; Blackwell Publishers Ltd, p. 193.

[٤]- انظر: هايدغر، مارتن، ص ٢٠٢، ١٣٨٩ هـ ش.

[5]- See: Heidegger, Martin, 1962, BEING AND TIME; Blackwell Publishers Ltd, p. 269.

[٦]- انظر: واعظي، أحمد، درآمدي بر هرمنوتيك (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، ص١٩٨، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ط ٣، طهران، ١٣٨٥هـ ش. (مصدر فارسي).

صرّح به هايدغر في كتاب (ما هي الميتافيزيقا؟)، بقوله: نحن لا نصل إلى نفس الأمر وواقع الأشياء، وإنّما نتعاطى مع ظهورها فقط[١]، وهذا الأمر ليس شيئًا سوى المثاليّة المتطوّرة؛ وهو الشيء الذي كان غادامير ملتفتًا إليه، فقد قال في مورد ظاهراتيّة هوسيرل صراحة بأنّ تأسيس هذه الظاهراتيّة على محور الإدراك / الذاتيّ[٢] للإنسان يؤدّي إلى المثاليّة، وهو ما يجب اجتنابه والتخلّص منه[٣]. ثم قال بعد ذلك: إنّ تأثير أسلوب الظاهراتيّة على هايدغر كان بحيث إنّ الإشكال العامّ لظاهراتيّة هوسيرل، وأهمّ ما فيه الوقوع في مأزق المثاليّة قد تواصل حتى مع هايدغر أيضًا، ووجوده وزمانه لم يتخلّص من ذلك أيضًا؛ وذلك لأنّ الوجود والزمان لم يتمكّن في نهاية المطاف من الخلاص من الروح العامّة للتأمّل الاستعلائيّ الذي يؤدّي إلى المثاليّة[٤]؛ ومن هنا فإنّ هايدغر قد سعى بعد ذلك إلى تخليص نفسه من هذا النقص. يذهب هانس غادامير إلى الاعتقاد بأنّ مارتن هايدغر في كتابه (رسالة في باب الإنسانويّة) يثبت أنّه لا يزال ـ ولا سيّما في الوجود والزمان ـ عاجزًا عن الخلاص من الأنا الاستعلائيّة، وتقديم تحليل صحيح عن الحياة[٥]. وقال في هذا الشأن:

«إذا أردنا الخلاص حقًّا من تهجّي الفكر المثاليّ، يتعيّن علينا بوضوح أن ندرك كيفيّة وجود الحياة[٦] بحسب الإدراك/ الذاتيّ [الدالّ المركزيّ لظاهراتيّة هوسيرل]. عندما يعمل هايدغر على إعادة النظر في ذات الفهم الاستعلائيّ لـ«الوجود والزمان»، ينتج عن ذلك أنّ عليه مجدّدًا أن يصل إلى معطيات حول مشكلة الحياة[٧]؛ وعلى هذا الأساس فإنّه في رسالته حول الإنسانويّة يتحدّث عن الشرخ العميق بين الإنسان والحيوان. من الواضح جدًّا أنّ ذات التأسيس الاستعلائيّ للأنطولوجيا الأساسيّة لهايدغر في تحليل الدازاين، لم تتمكّن حتى الآن من توفير تقرير إيجابيّ عن كيفيّة وجود الحياة»[٨].

كما أنّ مارتن هايدغر بدوره قد عمد في مرحلته المتأخرة من أجل الخلاص من مشكلة

---

[١]- انظر: هايدغر، مارتن، متافيزيک چيست (ما هي الميتافيزيقا؟) ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سياوش جمادي، ص١٧٠، ١٣٨٥هـ ش.

[2]- Self – consciousness.

[3]- See: Gadamer, Hans - Georg; (a). 2006, Truth and Method; continuum, LONDON & NEW YORK, p. 253.

[4]- See: Ibid, Gadamer, Hans - Georg; (a). 2006, p 245 – 248.

[5]- See: Ibid.

[6]- life.

[7]- Problem of "life".

[8]- See: Gadamer, Hans - Georg; (a). 2006, Truth and Method; continuum, LONDON & NEW YORK, p. 253.

المثاليّة إلى إدخال ثلاثة مفاهيم أخرى إلى الأنطولوجيّة الأساسيّة، وقام كذلك بنقل محوريّة هذه الأنطولوجيا من الدازاين إلى اللغة. وقد عمد هانس غادامير ـ بتأثير من هذا التغيير ـ إلى تنظيم هرمنيوطيقيّته وبحث قواعد الحصول على الحقيقة المنطوية ضمن الموجودات اللغويّة. إنّ العناصر الثلاثة التي أدخلها هايدغر، إنما كان من أجل كسر الحصار عن الدازاين في بناء عالمه، وأن يفتح له الطريق إلى خارج ذاته. لقد عمد مارتن هايدغر في تعيين هذه العناصر الثلاثة إلى مراعاة أصل الكينونة الوجوديّة ـ وذلك بمعنى الوجود الجاري في الحياة الفعليّة واليوميّة للدازاين، وليس الأمر الماورائيّ وغير الواضح ـ وعدم الميتافيزيقيّة، فمن وجهة نظره أنّ العناصر المذكورة التي تشارك الدازاين في بلورة وتشكيل الحقيقة، عبارة عن: الأرض، والسماء، والخالدون، ومراده من «الأرض» هو هذه الأرض، ومراده من «السماء» هي هذه السماء، ومراده من «الخالدين» هم الوسائط الذين يفاض الوجود على الناس من خلالهم. في هذه المرحلة يطلق مارتن هايدغر على الدازاينات تسمية «الأموات»، ويرى أنّهم يحصلون على الوجود من الخالدين؛ وذلك لاعتقاده بأنّ الدازاين هو الحيّ الميّت، وحيث إنّه ميّت، فهو يرتبط بشكل وثيق بالأرض والسماء؛ فالأرض مهد ولادته واستعداداته التي تصل إلى الفعليّة بواسطة المواهب السماويّة. إنّ نتيجة التعامل بين هذه العناصر الأربعة هي أنّ الدازاين يعني ذات الوجود ـ في ـ العالم[١]، يحصل على هذه الكينونة والوجود ـ في ـ العالم من خلال المشاركة في اللعبة المتقابلة لهذه الساحات الأربعة. وفي الحقيقة فإنّ الكينونة والوجود ـ في ـ العالم ـ بمعنى الكينونة في الأرض وتحت السماء وفي حضرة الخالدين[٢].

في بادئ الأمر قد يبدو أنّ محذور المثاليّة يزول بهذه التغييرات عن ساحة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، ولكنّنا لو نظرنا بشكل أعمق، فسوف ندرك أنّ هذا الإشكال لا يزال باقيًا على حاله؛ وذلك لأنّ عالم الدازاين بهذا الإصلاح قد تأثّر بثلاثة عناصر أخرى غير ذات الدازاين، إلّا أنّ سائر أركان الظاهراتيّة قد بقيت كما كانت من قبل قائمة على الدازاين؛ لقد كان الوجود والحقيقة والمعنى والفهم وما إلى ذلك يقوم كلّه في الظاهراتيّة على الدازاين، ولم يكن لها معنى من دونه؛ ولهذا السبب ذكرنا أنّ ظاهراتية مارتن هايدغر وجوديّة وأنطولوجيّة على الرغم من أنّ اتجاهه وجوديّ وليس ماهويًّا، مع ذلك لا يكون بالمعنى الشائع في الفلسفة الإسلاميّة من القائلين بأصالة الوجود، بل هو من القائلين

---

[1]- Being – in – the – world.

[٢]- انظر: بروتي، جيمز ال، پرسش از خدا در تفكر مارتن هايدگر (السؤال عن الله في رؤية مارتن هايدغر)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد رضا جوزي، ص١٢٠، ١٣٧٩هـ ش.

بأصالة الظهور؛ وذلك لأنّ الوجود في هذه الرؤية يحتوي على هوية ظاهراتيّة، ولا يمكن لذلك أن يكون في متناولنا لو كان مستقلاًّ عن ذلك؛ كما صرّح مارتن هايدغر في كتابه (ما هي الميتافيزيقا؟)، حيث قال إنّ هذا الوجود إنّما هو مجرّد ظهور للوجود الواقعيّ ونفس الأشياء، وليس ذات الأشياء؛ وذلك لأنّ الدازاين لا طريق له أصلاً إلى ذلك الوجود الخارجيّ. والمثاليّة هي الأخرى تعني أنّه لا يوجد لدينا طريق إلى عالم الخارج، وقد تمّ حشرنا في حدود مدركاتنا. إنّ هذه المشكلة تبقى قائمة حتى عند هانس غادامير أيضًا، فعلى الرغم من تأثره بهايدغر المتأخّر، إلاّ أنّه في فهمه وإدراكه للوجود والحقيقة يفكّر على نحو ظاهراتيّ بشكل تامّ.

ثالثًا ـ الظاهراتيّة والنسبيّة

تحدث النسبية حيث يكون هناك تدخل من خصائص المدرِك في المدرَك وفي كيفيّة هذا التدخّل. إنّ النسبيّة تارة تكون بسيطة جدًّا وتارة أخرى معقّدة ومتطوّرة؛ بمعنى أنّ تشخيصها في بعض الموارد يكون في غاية اليُسر والسهولة؛ إذ تكون الارتباطات بسيطة وغير معقّدة، وفي بعض الموارد الأخرى نحتاج في تشخيصها إلى المزيد من التدقيق والتأمّل؛ إذ الارتباطات فيها أكثر تعقيدًا. وفي الظاهراتيّة نحن نواجه نسبيّة معقّدة؛ إذ إن الدازاين ـ على كلّ حال ـ هو الذي تحدث له الظاهرات، ويحصل الفهم بالنسبة له. والظاهرات ليست هي الأشياء الخارجية، بل ظهورها للدازاين أو المفسّر. والظهور بدوره هو في الأساس مقولة شخصيّة من قبيل الحضور، والحضور بدوره لا يمكن أن يكون عامًّا. ومن هذه الناحية يكون أسلوب ذات الظاهراتيّة هو الشهود والتجربة، وهي ـ بطبيعة الحال ـ فرديّة وشخصيّة بشكل كامل. لقد عمد هانس غادامير في كتابه (الحقيقة والمنهج) إلى توضيح حقيقة التجربة والشهود في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة والظاهراتيّة بالتفصيل، وقال في ذلك إنّ هذه التجربة تخالف الفهم الشائع للتجربة في عصر التنوير تمامًا، فهي ليست عامّة أبدًا وغير قابلة للتكرار. وهو في هذا البيان يعتبر التجربة بمنزلة الواقعة الشخصيّة؛ ولذلك فإنّه يعتبرها شخصيّة بشكل كامل وقائمة بالفرد[١].

وفي هذه الحالة من الطبيعيّ أن تكون النسبيّة هي المصير المحتوم للظاهراتيّة؛ وذلك لأنّ الظهورات التي يتمّ الحصول عليها بأسلوب الشهود والتجربة الشخصيّة تستند بأجمعها إلى الفرد،

[1]- See: Gadamer, Hans - Georg; (a). 2006, Truth and Method; continuum, LONDON & NEW YORK, p. 341 - 355.

وتبعًا لذلك إلى شرائطه وظروفه الخاصّة. وبطبيعة الحال فقد سعى هانس غادامير إلى التخلّص من محذور النسبيّة بطرق أخرى، ولكنّه من الناحية العمليّة لم يحقّق نجاحًا في هذا المسعى؛ وذلك لأنّ المعنى عندما يُعتبر ـ بسبب المباني الظاهراتيّة للهرمنيوطيقا الفلسفيّة ـ خصلة من الخصال الوجوديّة للمفسّر، وعندما يتغيّر المعنى بتغيّر الأفق الفكريّ لكلّ مفسّر؛ إذن يكون نسبيًّا لا محالة ولا يكون متعيّنًا. وسوف نحيل توضيح هذه المسألة إلى موضعها؛ لأنّ ذلك خارج نطاق هذه المقالة[١].

[١]- يوجد كتاب للمؤلف قيد الطبع بعنوان مباني و پيش فرض هاي نظريه فهم متن در دانش اصول فقه در قياس با آموزه هاي هرمنوتيك فلسفيّ (مباني وفرضيّات نظريّة فهم النصّ في علم أصول الفقه بالمقارنة مع مفاهيم الهرمنيوطيقا الفلسفيّة). وقد تتبّعنا في هذا الكتاب مواطن النسبيّة في آراء هانس غادامير بالتفصيل.

النتيجة

يُعدّ إدموند هوسيرل هو المؤسّس للظاهراتيّة الحديثة، وكان يسعى من وراء هذا التأسيس إلى حلّ المشكلة المعرفيّة والأبستمولوجيّة المتمثّلة في تطابق العين مع الذهن، وهو في الظاهراتيّة يستعين بالشهود والتجربة الشخصيّة والحيّة، ولكنّه كان يرى أنّ حقيقة الأشياء تكمن في ماهيّتها. وقد عمد مارتن هايدغر وتبعًا له هانس غادامير إلى أخذ الأصول العامّة للظاهراتيّة منه، ولكنّهما بدلاً من أن يعتبرا ذات الأشياء ماهيّتها، اعتبرا أنّ ذاتها هو وجودها. وقد صرّحا بأنّهما يعملان على تحليل مسائلهما ـ سواء في الفلسفة الأساسيّة أو في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة ـ بشكل وأسلوب ظاهراتيّ بالكامل. وبسبب الأصول الظاهراتيّة المقبولة عندهما يكون هناك اتحاد بين الشخص الفاهِم وبين الظاهراتيّة التي تتجلّى لهما من قبل الشيء، وبالتالي فإنّه يصل بذلك إلى المعرفة التامّة. ومن هذه الناحية يكون كلّ تركيزهما في الفلسفة الأساسيّة والهرمنيوطيقا على ظهور الأشياء بالنسبة إلى الشخص الفاهم؛ إذ يقولان باستحالة الوصول إلى الحقيقة الخارجيّة للأشياء، وإنّما الممكن من وجهة نظريهما هو الوصول إلى مجرّد ظاهراتها فقط. ومن هذه الناحية فقد صبّا كلّ اهتمامهما وتركيزهما على الظاهر، وعمدا في هذا المسار حتى إلى إعادة تعريف جميع المفاهيم الأصليّة في الفلسفة، وعلى هذا الأساس لا تعود الحقيقة من وجهة نظرهما هي ذات الشيء الخارجيّ، وإنّما الحقيقة تكمن في ظهور الشيء للفرد؛ إنّ العالم ليس هو العالم العينيّ الخارجيّ، بل هو عبارة عن ظهور مجموعة من الظاهرات بالنسبة إلى الفرد، أو أنّ المعنى ليس أمرًا مستقلاًّ عن الفاهم، بل هو ذلك الشيء الذي يظهر للفاهم بوصفه شيئًا خارجيًّا. ونتيجة ذلك هي أنّ الظاهراتيّة بمثابة الدم المتدفّق في العروق المنتشرة في جميع أعضاء جسم الفلسفة الأساسيّة والهرمنيوطيقا الفلسفيّة. بيد أنّ الظاهراتيّة في حدّ ذاتها تعاني من مشاكل جوهريّة، والالتفات إلى هذه المشاكل يزعزع أركان الفلسفة الأساسيّة لمارتن هايدغر والهرمنيوطيقا الفلسفيّة لهانس غادامير. وهذه المشاكل عبارة عن:

١ـ كان يؤمّل من الظاهراتيّة أن تعمل على حلّ المشكلة الأبستمولوجيّة المتمثّلة في التطابق بين العين والذهن، وذلك من طريق السالبة بانتفاء الموضوع، بيد أنّ هذه المشكلة لم يتمّ حلها من الناحية العمليّة، وإنما تمّ الاكتفاء بمحو صورة المسألة فقط.

٢ـ الظاهراتيّة تؤدّي إلى المثّالية.

٣ـ تؤدّي الظاهراتيّة إلى النسبيّة؛ وذلك لأنّ الظاهراتيّة ـ على كل حال ـ قد تمّ تعريفها في ضوء ما هو الظاهر للدازاين أو الإنسان، ومن هذه الناحية يكون الدازاين مختلفًا على كلّ حال، ولا طريق له إلى الخارج بحسب الفرض أيضًا.

لائحة المصادر والمراجع

١. أحمدي، بابك، هايدگر و پرسش بنيادين (هايدغر والسؤال الجوهريّ)، نشر مركز، ط ٣، طهران، ١٣٨٤هـ ش.

٢. اشميت، لارنس كي، درآمدي بر فهم هرمنوتيك (مدخل إلى فهم الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: بهنام خداپناه، انتشارات ققنوت، ط ٢، طهران، ١٣٩٥هـ ش.

٣. بروتي، جيمز ال، پرسش از خدا در تفكر مارتن هايدگر (السؤال عن الله في رؤية مارتن هايدغر)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد رضا جوزي، انشارات ساقي، ط ١، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.

٤. بالمر، ريتشارد، علم هرمنوتك (علم الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد سعيد حنائي كاشاني، انتشارات هرمس، ط ٧، طهران، ١٣٩١هـ ش.

٥. جمادي، سياوش، زمينه و زمان پديدارشناسي: جستاري در زندگي و انيشه هاي هوسرل و هايدگر (أرضيّة وعصر الظاهراتيّة: بحث في سيرة وأفكار هوسيرل وهايدغر)، نشر ققنوس، ط ١، طهران، ١٣٨٥هـ ش.

٦. دارتيغ، أندريه، پديدارشناسي چيست؟ (ما هي الظاهراتيّة؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمود نوالي، انتشارات سمت، ط ٦، قم، ١٣٩١هـ ش.

٧. ريخته گران، محمد رضا، پديدارشناسي و فلسفه هاي اگزيستانس (الظاهراتيّة والفلسفات الوجوديّة)، انتشارات بقعة، ط ١، طهران، ١٣٨٠هـ ش.

٨. عرب صالحي، محمد، فهم در دام تاريخي نگري، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ط ١، طهران، ١٣٨٩هـ ش.

٩. واعظي، أحمد، درآمدي بر هرمنوتيك (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ط ٣، طهران، ١٣٨٥هـ ش.

١٠. هايدغر، مارتن، مسائل اساسي پديدارشناسي (المسائل الأساسيّة للظاهراتيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: پرويز ضياء شهابي، انتشارات مينوي خرد، ط ١، طهران، ١٣٩٢هـ ش.

١١. هايدغر، مارتن، متافيزيک چيست (ما هي الميتافيزيقا؟) ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سياوش جمادي، انتشارات ققنوس، ط ٣، طهران، ١٣٨٥هـ ش.

١٢. هايدغر، مارتن، هستي وزمان (الكينونة والزمان)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبد الكريم رشيديان، نشر ني، ط ٤، طهران، ١٣٨٩هـ ش.

المصادر الأجنبيّة

13. Heidegger, Martin; **On Time and Being;** New York: HARPER TORCHBOOKS, 1972.

14. _____; **Through Phenomenology to Thought;** Springer Science + Business Media Dordrecht, 1961.

15. _____; **BEING AND TIME;** Blackwell Publishers Ltd, 1962.

16. _____; **On the Way To Language;** NEW YORK: HARPER & ROW, PUBLISHERS, 1971.

17. Schmidt, Lawrence; **understanding hermeneutics,** by Routledge, LONDON & NEW YORK, 2014.

18. Guignon, Charles B.; **The Cambridge Companion to HEIDEGGER;** First published, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1993.

19. Gadamer, Hans-Georg; **Truth and Method (a);** continuum, LONDON & NEW YORK, 2006.

20. Gadamer, Hans-Georg; **Truth and Method (b);** Bloomsbury Academic, 2013.

21. Wachterhauser, Brice r.; **What Is Truth;** published in Hermeneutics and Truth, THE UNITED STATES OF AMERICA, Northwestern University press, 1994.

المنهج الفينومينولوجي وتطبيقاته في العالم الإسلامي

استتباع التهافت

حميد پارسانيا[*]
هاشم مرتضى محمد رضا[*]

الملخص

ظهرت في الغرب مبانٍ ومناهج مختلفة وانشعبت التيّارات والمدارس المتعدّدة جرّاء هذا التنوّع المنهجيّ ويعتبر المنهج الفينومينولوجيّ أحد أهمّ المناهج التي ظهرت في الفترة المعاصرة على الساحة الفكريّة والثقافيّة العالميّة؛ تبلورت العناصر النظريّة التأسيسيّة للفينومينولوجيا بشكلٍ أوضح على يد الفيلسوف الألماني ادموند هوسرل وحاول أن يحلّها محلّ الفلسفة القديمة في الاشتمال على كلّ شيء. وقد تسرّب هذا المنهج إلى العالم الإسلامي وتبنّاه ثلّة من المفكرين أمثال إسماعيل الفاروقي وحسن حنفي وسواهما. في هذا البحث، نتناول بيان الأسس التي ابتنى عليها المنهج الفينومينولوجي ومن تبنّاه في العالم الإسلامي، كما نتطرّق إلى أهم النقود التي وُجِّهت إليه، ضمن ثلاثة مباحث: يتضمّن المبحث الأوّل لمحةً تاريخيّةً عن المنهج الفينومينولوجي، ويتطرّق الثاني إلى تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي، أما المبحث الثالث فيتعرّض للموضوع بالتحليل والنقد.

الكلمات المفتاحية:

المنهج الفينومينولوجي- الفينومينولوجيا الدينية -الفلسفة الغربية – ادموند هوسرل – حسن حنفي.

*- استاذ علم الاجتماع والفلسفة الاسلامية جامعة طهران .
*- طالب دكتوراه في الفكر المعاصر للمسلمين جامعة المصطفى العالمية .

المبحث الأول: لمحة تاريخية.

المصطلح:

ذهب الباحثون في الفكر الفلسفي الغربي إلى أنّ أوّل من استعمل مصطلح «الفينومينولوجيا» هو ي.هـ. لامبرت، ثمّ استعملها كانط، ومن بعده هيغل وغيرهم، حيث استعان كلّ واحد منهم بها للتنظير والدفاع عن مشروعه الفكري العام. غير أنّ أوّل من استخدمها كمنهج وكمذهب فكريّ تحليليّ عام هو أدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨)، وهذا المصطلح رغم قدمه وكثرة المهتمين به يبقى «**فكراً لا يخلو من اللبس أحيانًا، والغموض أحيانًا أخرى**[١]». وهوسرل نفسه يرجع بجذوز المصطلح إلى الفترة اليونانيّة، ويعتبرها تطويرًا للفلسفة اليونانيّة القديمة، فكما أنّ اليونانيّين نظروا إلى المعرفة والفلسفة نظرةً كلّيّةً شاملةً تضمّ كلّ فروع العلم، فكذلك أراد هوسرل أن تلعب الفينومينولوجيا الدور نفسه وتأخذ موقعها للهيمنة على جميع العلوم والمعارف[٢].

يرى جمعٌ من الباحثين أنّ هوسرل تأثّر في مشروعه الفينومينولوجي بكثير من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه، فقد «أخذ من أفلاطون فكرة الماهيات الثابتة، واقتبس من فلاسفة العصور الوسطى فكرة القصديّة، كما عرف من ديكارت «الكوجيتو»، واستفاد من (المونادولوجيا) عند لايبنتز، وتأثّر ببعض آراء كانط في محاولته لتأسيس العقل على مبادئ يقينيّة ثابتة. هذا فضلاً عن أنّه أخذ الفكرة الجوهريّة لفلسفته من المذهب الظاهري، حيث جعل ظاهر الشيء هو موضوع الإدراك ومجال المعرفة ... كما اقتبس من العلم طريقته المنهجيّة الوصفيّة، والرياضية تحليلاتها العقليّة الدقيقة[٣]...».

الجديد الذي أتى به هوسرل أنّه مزج بين هذه العناصر المقتبسة من هنا وهناك، وحاول توظيفها في مشروعه الجديد بعد تحويرها وتغييرها «**وذلك في إطار شكلٍ فلسفيٍّ جديدٍ، وفي هيئة نسقٍ عقليٍّ مبتكر لم يكن موجودًا في صورته الكلّيّة الحالية عند غيره من السابقين**[٤]».

ولقد أثير جدلٌ علميٌّ حول الفينومينولوجيا هل هي منهج أو مذهب فلسفي؟ وربّما كان هذا اللبس ناشئًا من هوسرل نفسه، لقوله: «**الفينومينولوجيا يدلّ على علم، وعلى نظام من الميادين**

[١]- مدخل إلى الفلسفة الظاهراتيّة، أنطوان خوري: ٣٦.
[٢]- الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمّد: ٢٦.
[٣]- م.ن: ٥٧-٥٨.
[٤]- م.ن: ٥٨.

العلميّة، غير أنّ كلمة فينومينولوجيا تدلّ كذلك في الأصل على منهج وعلى موقف للفكر: موقف الفكر الفلسفي بخاصّة، والمنهج الفلسفي بخاصّة[١]».

وفي مقالته بدائرة المعارف البريطانيّة يبيِّن أن: «**الفينومينولوجيا تقدم منهجًا فلسفيًّا جديدًا**» وأنّها «**فلسفة كلّيّة يمكنها أن تزوّدنا بأداة نستخدمها في المراجعة المنهجيّة لكل العلوم**[٢]». ويذهب البعض إلى أنّ هوسرل وضع الفينومينولوجيا كمنهج «لكنّه رغم ذلك وضع في ثنايا المنهج الفينومينولوجي مذهبًا يتمّم به هذا المنهج ويتوافق مع خصائصه... وعلى هذا تكون الفينومينولوجيا عند هوسرل جامعة بين المنهج والمذهب معًا[٣]».

المنطلق:

منطلق هوسرل لتأسيس المنهج الفينومينولوجي، جاء بسبب الأزمات المعرفيّة التي شهدها الغرب، ممّا حدى به لتأليف كتاب تحت عنوان «أزمة العلوم الأوروبيّة» ليجعلها في خانة الأزمة لا سيّما الفلسفيّة منها، لذا يرى لزوم «**إخضاع علميّة كل العلوم إلى نقد جذري وضروري جدًّا**» إذ يرى «ظهور إبهامات غير قابلة للحلّ ومليئة بالألغاز في العلوم الحديثة بما فيها العلوم الرياضيّة، وبالارتباط مع ذلك في ظهور نوع من الألغاز المتعلّقة بالعالم لم تعهده الأزمنة السالفة[٤]».

كان هوسرل يشكو من حدوث أزمة في الفلسفة الغربيّة ونكران للميتافيزيقا التي تساوي انهيار العقلانيّة عنده، وهو ما أعرب عنه بالقول ان «**أزمة الفلسفة هي أزمة كل العلوم الحديثة كفروع للفلسفة الشاملة، كانت هذه الأزمة أوّل الأمر في كمون ثمّ أصبحت جلّيّة أكثر فأكثر، إنّها أزمة تمسّ البشريّة الأوروبيّة ذاتها في معنى حياتها الثقافيّة بأسره، في وجودها بأسره**[٥]». لذا لا بدّ من الحصول على معرفة يقينيّة، ومعارف لا يبلغها الشك تكون ذات صدق ولا يدخل في صدقها مدخلاً للشك إطلاقًا[٦]. وهذا ما توفّره الفينومينولوجيا.

---

[١]- فكرة الفينومينولوجيا، هوسرل: ٥٦.
[٢]- عنه: الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمّد: ٩٧.
[٣]- م.ن: ٩٧.
[٤]- أزمة العلوم الأوروبيّة، هوسرل: ٤٣-٤٤.
[٥]- أزمة العلوم الأوروبيّة، هوسرل: ٥٣.
[٦]- فكرة الفينومينولوجيا، هوسرل: ٣٢.

التعريف:

تعني الفينومينولوجيا الظاهرة أو علم الظواهر، وهي تختلف عن المذهب الظاهري الذي يحصر المعرفة على الظواهر المادّيّة فقط، بينما الفينومينولوجيا تطمع وراء ذلك إلى أن تصبح «علمًا كلّيًّا دقيقًا تقوم عليه بقيّة المعارف وتؤسّس عليه كل العلوم الممكنة... لقد تخطّت الفينومينولوجيا حدود المذهب الظاهري لتسعى إلى هدف أعلى هو تأسيس المعرفة البشريّة على مبادئ قبليّة يقينيّة[١]».

وفي هذا السياق، سيعترّض هوسرل على المذهب الظاهري قائلاً: «**والفينومينولوجيا تطلب من أصحاب المذهب الظاهري أن ينبذوا الأنساق الفلسفيّة الخاصّة المغلقة، وأن يساهموا مع الآخرين في عمل قاطع في سبيل إقامة فلسفة دقيقة ودائمة**[٢]».

ولقد اختلفت كلمات هوسرل في تعريف المنهج الفينومينولوجي في كتبه المتنوّعة، غير أنّها جميعها تهدف إلى هدف ومحتوى واحد، ويكمّل بعضها البعض الآخر، وفيما يلي نشير إلى ما قاله هوسرل في تعريف هذا المنهج:

ـ تسعى الفينومينولوجيا لأن تكون العلم الكلّي الدقيق للمعرفة الإنسانيّة.

ـ لذلك فإنّها تحدّد مقدّمًا نقطة البداية لهذا العلم الكلّي الذي يدور في مجال محايد هو الشعور.

ـ وتكتفي بدراسة الشعور من الناحية الوصفيّة فقط من دون أيّ محاولة لتفسيره.

ـ والهدف من ذلك هو إدراك الماهيات الكامنة في الشعور اعتمادًا على الحدس.

ـ يمكن حينئذٍ التوصّل إلى المعرفة اليقينيّة الشاملة، وتأسيس العلم الكلّي الدقيق الذي يمثّل الغرض الحقيقي للفينومينولوجيا[٣].

وبناء على هذا يمكننا رسم خصائص عدّة للفينومينولوجيا:

أولاً- الاقتصار على الوصف والابتعاد عن إعمال النظريّات الفلسفيّة.

ثانياً- معارضة أيّة محاولة لتحديد الظواهر وفق مفاهيم فلسفيّة معيّنة أو اختزالها في صورة محدّدة.

---

[١]- الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمّد: ٥٦.
[٢]- م.ن: ٥٦. (عن دائرة المعارف البريطانيّة).
[٣]- الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمّد: ٩٢.

ثالثاً- الاهتمام بالنيَّات، وبما أنّ الموضوعات الخارجيّة انعكاسات للتصوّرات الداخليّة، فإنّ البحث عن النيَّات يوقفنا على الكيفية التي يشكل الواعي الذاتي من خلالها الظواهر.

رابعًا- التوقّف عن إصدار الأحكام، واجتناب جميع أنواع التأويلات والتقييمات[١].

الفينومينولوجيا إذن «**تعتمد إلى الظواهر لتدرسها وتنفذ من خلالها إلى حقائقها وبنيتها الأساسيّة، بدون فرض أيّ شيء على تلك الظواهر من جانب الدارس**». كما أنّها تولي «**أهميّة كبيرة للنوايا بدون التقيّد بأيّة نظريّة سيكولوجيّة أو ميتافيزيقيّة أو لاهوتيّة أو فلسفيّة**[٢]».

الأسس والمباني:

قسّم هوسرل العلوم إلى قسمين: علوم الواقع وعلوم الماهية، حيث إنّ الوجود الخارجي يتضمّن وقائع جزئيّة حسّيّة ماديّة ندركها بالمنهج التجريبي، وتوجد إلى جانبها ماهيّات أخرى أعلى منها لا تدرك بالمنهج التجريبي، إذ هي عقليّة معنويّة كلّيّة ثابتة ندركها بالحدس العقلي، ومن هنا جاء مسعى هوسرل للجمع بين هذين العلمين ليصل إلى العلم الكلّي اليقيني مستعينًا بالمنهج الفينومينولوجي[٣].

ولتحقيق هذا الهدف يستعين هوسرل بمجموعة مباني فكريّة ينطلق منها لتقويم المنهج، نوردها فيما يلي:

١. **الشعور:** قسّم هوسرل كما قلنا العلوم إلى وقائع ماديّة وإلى ماهيات عقليّة، وكل باحث ومفكّر يبدأ عمله من إحدى هذه العلوم، ويبني مشروعه عليها، فهو إن كان ماديًّا يبدأ من الوقائع والمحسوسات، وإن كان عقلانيًّا يبدأ من الماهيات والمعقولات، غير أنّ هوسرل لم يرتضِ هذه الطريقة وأراد أن يبدأ من نقطة أخرى، لذا اعتمد على الشعور نفسه أي «**الاتّجاه لإدراك الأشياء ذاتها كما تظهر ماهيّاتها حيّة في الشعور**[٤]». فالشعور هو من الركائز الأساسيّة في المنهج الفينومينولوجي، وهذا الشعور هو الشعور الكلّي الخالص، ولا علاقة له بالشعور الذي يدرس في علم النفس التجريبي، حيث هو ليس إلّا موضوع مادّي يخضع للمنهج الاستقرائي، وله معنى جزئي متغيّر، بل إنّ ما يقصده هوسرل هو الشعور في صورته الماهويّة وأفعاله القصديّة وشفافيّته

[١]- مقالات في المنهج، دين محمد ميرا: ٩٨-٩٩.
[٢]- م.ن: ١٠٠.
[٣]- الفينومينولوجيا عند هوسرل: سماح رافع محمّد: ١٢٢.
[٤]- الفينومينولوجيا عند هوسرل: سماح رافع محمّد: ١٣٤.

المتميّزة، وعليه فقد «**أصبح الشعور في وضعه الجديد هو الأساس الصحيح الذي يمكنه أن نحصل منه على كل معرفة يقينيّة ثابتة، تكون هي أساس العلم الكلّي الدقيق**[١]».

٢. الذات: بعد الالتفات إلى الشعور، وجعله نقطة الانطلاق، نتّجه إلى إدراك الأشياء ذاتها كما تبدو ظواهرها المجرّدة في هذا الشعور. فالأشياء ذات وجود مستقلّ عن ذاتنا، وخالية عن كل دلالة شخصيّة، غير أنّها قابلة للإدراك لأنّها تعتبر هدفًا يتّجه إليه الشعور لكي يدركها بواسطة أفعاله القصديّة، فتتحوّل إلى مدركات عقليّة وظواهر مجرّدة داخل هذا الشعور[٢].

٣. القصدية: تعتبر القصديّة إحدى أهم أركان الفينومينولوجيا، حيث إنّ كلّ الظواهر لها تكوينها القصدي الذي يوجّه الإدراك نحوها تلقائيًّا، وهذا الفعل القصدي المميّز للشعور، يمكن اكتشافه بالتفكير التأمّلي حينما ينعكس الفكر على ذاته ليتأمّل أحواله الخاصّة، وتجاربه المتعالية، وحيث يتأكّد أنّ الشعور لا بدّ أن يكون شعورًا بشيء ما اعتمادًا على فعل القصديّة[٣]. فالشعور القصدي الذي ابتدعه هوسرل يعني «**أنّ هناك إحالة قصديّة متبادلة بين الشعور الداخلي والأشياء الخارجيّة، بحيث إنّ كلًّا منهما يقصد الآخر ليلتحم معه في وحدة شعوريّة متعالية تقوم على مبدأ قصديّة الشعور وشفافيّته**[٤]». وعليه، فالقصديّة هذه تربط الذات بالموضوع داخل الشعور، فتصبح الخبرة القصديّة الحيّة هي الطريق الذي يؤدّي إلى حلّ مشكلات المعرفة وتأسيسها على مبادئ يقينيّة مطلقة[٥].

٤. الرد (أو الأيبوخية): يعتبر الرد الفينومينولوجي هو الأساس لفكرة القصديّة، حيث إنّها تعتمد عليه في تكوّنها، ولا يمكن فهم القصديّة من دون عمليّة الرد. والرد عند هوسرل يشمل مرحلتين: ١- الرد الفينومينولوجي المتعالي الذي أضع فيه كلّ هذا العالم الطبيعي المادّي بين قوسين، وأعلّق الحكم مؤقتًا لكي أنفلت من الانبهار به والانغماس فيه، ومن ثمّ أتمكّن من أن أوجّه خاطري إلى شعوري الداخلي أو إلى فعل الإدراك النفسي. ٢- الرد الصوري الماهوي الذي أقوم فيه بإدراك الصور العقليّة والماهيّات الحقيقيّة للأشياء كما تظهر حيّة في الشعور، وحيث تتحقّق بالفعل المعرفة اليقينيّة الثابتة لكل الحقائق الممكنة[٦].

---

[١]- م.ن: ١٣٥.
[٢]- الفينومينولوجيا عند هوسرل: سماح رافع محمّد: ١٣٦.
[٣]- م.ن: ١٨٦.
[٤]- م.ن: ١٨٨.
[٥]- م.ن: ١٩٠.
[٦]- م.ن: ١٤١.

علمًا بأنّ هوسرل يطلق على تعليق الحكم مؤقتًا، المصطلح اليوناني (ايبوخيه)، أي وضع جميع المدركات المادّيّة وغير المادّيّة بين قوسين، ونستبعدها كي لا تعوقنا عن إدراك جوهر الحقيقة الكامنة داخلنا وبواسطة أنفسنا، وذلك «**لأجل تنقية الشعور من رواسب العالم الطبيعي الجزئي المتغيّر والتمهيد لإدراك الحقائق الماهويّة الكلّيّة الثابتة التي تظهر في الشعور الخالص**[١]».

٥. الأنا المتعالي: يميّز هوسرل بين الأنا النفسي والأنا المتعالي، حيث أنّ الأوّل جاء به ديكارت ويكون جزءًا من العالم الطبيعي، وأصبح موضوعًا للعلوم الوضعيّة ذات الطابع التجريبي، فلا يصحّ أن يكون مقياسًا للحقائق المطلقة والبديهيّات، وعليه يلزم تعليق هذه الأنا وجعلها بين قوسين طبقًا لقانون الرد الفينومينولوجي، ليظهر في شعور الإنسان الأنا المتعالي مع ما له من بداهة ويقين، وهو الذي يضفي كل المعاني ومختلف القيم على العالم الموضوعي الموجود[٢].

الفينومينولوجيا والدين:

نشأت فينومينولوجيا الدين على هامش المنهج الفينومينولوجي، وتبنّى كثير من المفكّرين الترويج لها، ومع ذلك لم يتّفقوا على كلام واحد في تعريفه وتحديده، وقد اعترف بهذا الأمر ألن دوجلاس في مقالته عن الدين الظاهراتي في دائرة معارف الأديان، وقال: «إنّه على الرغم من بروز الدين الظاهراتي كحقل علمي كبير، وكاتّجاه ذي تأثير خطير في مجال دراسة الدين في القرن العشرين، فإنّ كتابة ورقة حوله تواجهها صعوبات كبيرة. لقد أصبح المصطلح مشهورًا، واستغلّه كثير من العلماء الذين لا يجمعهم -إن كان هناك أصلاً ما يجمعهم- إلاّ القليل[٣]».

بناء على هذا، فإنّ فينومينولوجيا الدين تعني في أغلب تعاريفها «**دراسة الظواهر الدينيّة المختلفة للتوصّل إلى فهم دقيق للحقائق التي تمثّلها هذه الظواهر بوصفها المدخل الوحيد أو الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف، وفهم الحقائق يشتمل على التعرّف على البنى الأساسيّة للدين**[٤]».

وهذا الاتّجاه يقوم على أسس ومبانٍ عدّة، أهمّها:

١. الإيمان بأنّ الظواهر الدينيّة هي المدخل العلمي الصحيح والوحيد لدراسة الأديان. وبذلك يكون الدين الظاهراتي علمًا تجريبيًّا على حدّ زعمهم.

---

[١]- الفينومينولوجيا عند هوسرل: سماح رافع محمّد: ١٤٥.
[٢]- م.ن: ١٦١.
[٣]- عنه: مقالات في المنهج، دين محمّد ميرا: ٩٤.
[٤]- مقالات في المنهج، دين محمّد ميرا: ١٢٢.

٢. ينبغي أن يكون الباحث متجرّدًا من كل المسلّمات - فلسفيّة أو تاريخيّة أو ميتافيزيقيّة أو غيرها - تجرّدًا كاملاً.

٣. الحرص على عدم اختزال الظواهر الدينيّة في صور معيّنة، أو في قوالب محدّدة وفق تصوّرات قبليّة.

٤. وجوب إعطاء الفرصة الكاملة للظاهرة للتعبير عن نفسها بدون أي تدخّل من جانب الباحث.

٥. الاستفادة من أيّ علم أو منهج آخر يفيد الباحث في إنجاز عمله والتوصّل إلى هدفه، وبالأخص منهج المقارنة والتاريخ وعلم اللغويّات وعلم الآثار.

٦. الابتعاد الكامل عن إصدار أحكام سابقة لأوانها، واجتناب أيّ تأويل وخاصّة عندما تكون هذه الأحكام وتلك التأويلات مخالفة لما يعتقده المتديّن أو لا يفهمه.

٧. الحرص على النفوذ إلى أعماق الظواهر الدينيّة، والادّعاء بأنّ له القدرة على اكتناه الحقائق الكامنة وراءها.

٨. الاهتمام بنيّات المتديّنين ومقاصدهم، وإعطاؤهم الأولويّة القصوى في عمليّة فهم الظواهر.

٩. عدم الانخداع بالتسميات الظاهرة لتلك الظواهر، والبحث عن معناها الحقيقي، وهذا ما يؤمّل من خلال عمليّة التصنيف الذي يقوم به الباحث الظاهراتي.

١. مشاركة المتديّن وجدانيًّا حتّى يكون الباحث قادرًا على تفهّم المشاعر الدينيّة وطبيعة التجربة.

وعليه «**إنّ هذه الأسس والمنطلقات التي يقوم عليها الدين الظاهراتي، تضمن له الموضوعيّة الكاملة، والحيدة العلميّة العالية -فيما يزعم الظاهراتيّون- ممّا يسهّل الخروج بنتائج علميّة صحيحة**[١]».

والهدف من فينومينولوجيا الدين هو «**دراسة الأديان من خلال ما تعبّر به عن نفسها بعيدًا عن الافتراضات المسبقة من جانب الباحث، أو تطبيق مسلّمات خارجيّة غريبة عن الأديان موضوع الدراسة، وأن تقيّم بطريقة موضوعيّة دور الدين في حياة الإنسان**[٢]».

وأوّل من استخدم مصطلح علم الدين الظاهراتي، هو العالم الهولندي بيير دانيال سوسيه، ثمّ

[١]- مقالات في المنهج، دين محمّد ميرا: ١٢٢-١٢٣.
[٢]- م.ن: ٩٣.

راج هذا المصطلح بعده، واستخدم كثيراً في دراسة الدين والقضايا الدينيّة في الغرب.

وقد استخدم بعض المستشرقين هذا المنهج لدراسة الإسلام، منهم المستشرقة الألمانيّة آن ماري شيمل في كتابها «الكشف عن آيات الله - دراسة ظاهراتيّة للإسلام»، وكذلك المستشرق الفرنسي هنري كوربان في دراسته عن التشيّع عمومًا وعن المهدويّة بالخصوص.

المبحث الثاني: التطبيقات في العالم الإسلامي.

لم يلقَ المنهج الفينومينولوجي عمومًا، وفينومينولوجيا الدين خصوصًا، رواجًا كبيراً في العالم الإسلامي على غرار باقي المناهج الغربيّة، وربمّا يعود سبب ذلك إلى تناغم هذا المنهج مع الدين نوعًا ما، ومخالفته للمنهج المادي التجريبي وللتاريخيّة، وهذا ما لا يروق للخطاب الحداثوي في العالم الإسلامي الذي يرنو تقليص الخطاب الديني، وتأويله وفق متطلّبات الحداثة، والحال أنّ المنهج الفينومينولوجي يرفض هذا الأمر بتاتًا.

وقد جعله بعض الباحثين من أفضل المناهج في دراسة الدين كما يعتقده معتنقو ذلك الدين، ويمكن الاقتراب من المسائل الغيبيّة وتعاطيها أكاديميا على ضوء هذا المنهج[١].

ومهما يكن الأمر، فقد يكون إسماعيل راجي الفاروقي (١٩٢١-١٩٨٦) أوّل من طبّق هذا المنهج في دراساته الإسلاميّة، ويبرز ذلك عيانًا في كتابه «أطلس الحضارة الإسلاميّة»، فإنّه بعدما يقسّم الباحثين في تناولهم الحضارة الإسلاميّة بمن يُعالج الموضوع من ناحية الرقعة الجغرافيّة، ومن يعالجه من الناحية الزمنيّة، غير أنّه لم يرتضِ هذين الطريقين ليقترح طريقًا ثالثًا هو المنهج الفينومينولوجي، ويقول في هذا الصدد: «**ويمكن علاج هذه المثالب في الطريقة الظاهراتيّة، التي تتطلّب من المراقب أن يترك الظواهر تتحدّث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقرّر سلفًا، كما يدع صورة الجوهر الذهنيّة تنسّق المعلومات أمام الفهم فتتعزّز مصداقيّتها بها**». ويضيف: «**قد يصحّ القول أنّ هذا الكتاب هو أوّل تطبيق للطريقة الظاهراتيّة في دراسة الإسلام وحضارته بوجه عام**[٢]». وقد استعان الفاروقي في تطبيق فينومينولوجيا الدين على الحضارة الإسلاميّة بعمل اثنين من كبار علماء الفينومينولوجيا الدينيّة، وهما جرارد فان در ليو فيما يخصّ الجوهر والمظهر، وكذلك يواكيم فاخ بخصوص الفكر والفعل والتعبير. وقد استعرض ديانة العرب قبل الإسلام، ثمّ المسيحيّة واليهوديّة والإسلام من خلال مصطلح الجوهر والمظهر، كما تناول في الفصل التاسع

[١]- روش شناسي اسلامي در غرب حوار مع البروفسور ساشادينا: ٤٩. ٥٠. ٢١٦.
[٢]- أطلس الحضارة الإسلاميّة، إسماعيل الفاروقي: ٢٥، ٢٧.

والعاشر المظهر في الفعل (الدعوة الإسلاميّة والفتوحات)، وتناول في الفصل الحادي عشر إلى الثامن عشر المظهر في الفكر (العلوم الإسلاميّة) وتناول في الفصل العشرين إلى الثالث والعشرين المظهر على مستوى التعبير (الفنون والآداب والعمارة والهندسة)[١].

وهناك محاولة طفيفة من قبل محمّد أركون للتمسّك بالمنهج الفينومينولوجي، فهو إذ يذهب إلى تجاوز المنهج الفيلولوجي، يدعو إلى الدخول في المرحلة الثانية «**أي مرحلة التحليل الفينومينولوجي الظاهراتي للمعاني القرآنيّة بالطريقة التي تم تلقّيها وعيشها في الوعي الإسلامي على مدار التاريخ**[٢]».

وعليه، فإنّه يقوم بتطبيق هذا المنهج على دراسة الوحي والنص القرآني[٣]، ليشرح كيفيّة تلقّي المسلمين لهذا الوحي القرآني، ليضعه جنبًا إلى جنب في كيفيّة تلقّي المسيحيّة واليهوديّة للوحي الإلهي، ويقول: «ما كان قد قُبل وعُلم وفُسّر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة، ينبغي أن يُدرس أو يُقارب منهجيًّا بصفته تركيبة اجتماعيّة لغويّة مدعمة من قبل العصبيات التاريخيّة المشتركة، والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع». لذا ومن هذا المنطلق يضيف: «وهذا يعني أنّنا سوف نعلّق أو نعطّل كل الأحكام اللاهوتيّة التي تقول بأنّ الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كلّيًّا إلى أن نكون قد وضّحنا كل المشاكل اللغويّة والسيميائيّة والتاريخيّة والأنثروبولوجيّة التي آثارها القرآن كنص[٤]». ثم إنّ أركون يستمرّ في عمله هذا ليجعل الوحي خطابًا شفويًّا أوّلًا، ويزعم أنّ الوحي بعدما أنزل فقدَ قدسيّته وأصبح كتابًا عاديًّا، إذ إنّه «**قُدّس أو خُلعت عليه أسدال التقديس بواسطة عدد من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكريّة الاستدلاليّة، ومناهج التفسير المتعلّقة بالكثير من الظروف ... السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة**[٥]».

في نطاق آخر يُعدّ حسن حنفي أحد أكثر المتأثّرين بالمنهج الفينومينولوجي في دراساته المتعلّقة بالتراث الإسلامي، وحاول الاقتباس منه بشكل كبير، وهذا بيِّنٌ في قوله التالي: «**تمّ اختيار المنهج الظاهراتي طبقًا لمطلب أكاديمي خالص فيما يتعلّق باختيار منهج للبحث قادر على دراسة الوحي كظاهرة شعوريّة دون الوقوع في الخطابة أو الدفاع. وكان أقرب المناهج إلى الوصف والتحليل النظري للوحي كظاهرة شعوريّة**[٦]».

[١]- جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان، محمّد خليفة حسن (ضمن كتاب: إسماعيل الفاروقي وإسهاماته): ٥٩، ٦٧.
[٢]- قراءات في القرآن، محمّد أركون: ١١٧.
[٣]- القرآن، محمّد أركون: ١٧.
[٤]- القرآن، محمّد أركون: ٢١.
[٥]- م.ن: ٢٥.
[٦]- تأويل الظاهريّات، حسن حنفي: ٢٥.

ويضيف: «**إنه المنهج الأقدر على تناول البحوث الدينيّة خاصّة علوم التأويل، ويمكن ردّ التاريخ وهو العقبة الكؤود أمام اللّاهوت الدوجماطيقي عن طريق تطبيق المنهج الظاهريّاتي ... تطبيق المنهج الظاهريّاتي إذن ضرورة نظرًا لما يقدّمه من أقصى درجة ممكنة من النفع**[١]»، كما يعتقد حنفي أنّ كتابه «ظاهريّات التأويل» هو القمة في تطبيق المنهج الظاهريّاتي على الظاهرة الدينيّة[٢].

ويذهب حنفي أيضًا إلى أنّ الظاهريّات خالية من أيّ مبدأ ميتافيزيقي، بل هي فلسفة كعلم محكم دون الحاجة إلى أيّ ترقيع ميتافيزيقي، كما أنّها لا تنشغل بإثبات أو نفي الله، بل هي منهج مستقل يتعامل معه وعي محايد ابتداء من بداية جذريّة ومن دون افتراض أي نتائج مسبقة، وهو بحث يتلمّس الموضوع الذي ينكشف له تدريجيًّا خطوة خطوة[٣].

وهكذا، فإن ظاهريّات الدين عند حنفي تمرّ بست مراحل:

١. اللغة من أجل إعطاء الأسماء.

٢. التجربة الحيّة من أجل إدخال الكلمات فيها.

٣. رد مضمون التجربة من أجل رؤية ما يظهر منها وينكشف عنها.

٤. إيضاح الرؤية.

٥. فهم ما يتجلّى وما ينكشف.

٦. الشهادة مجابهة مع الواقع[٤].

إلى ذلك ثمة خصائص ومميّزات لفينومينولوجيا الدين عند حنفي، نشير إلى أهمّها:

١. إنّها الأنسب والأقدر على تناول البحوث الدينيّة من غيرها.

٢. التخلّص من النزعة التاريخيّة التي يعتمد عليها اللاهوت.

٣. إخضاع النصوص المقدّسة للبحوث اللغويّة المحكمة، حيث يقدّم المنهج الظاهريّاتي مبادئ لغويّة خصبة.

---

[١]- ظاهريّات التأويل، حسن حنفي: ٥٩.
[٢]- تأويل الظاهريّات، حسن حنفي: ٤١١.
[٣]- م.ن: ٤٥٠.
[٤]- م.ن: ٥١٥.

٤. إنّ عودة الأشياء إلى ذاتها، تضمن حضور الواقع داخل النص ممّا تسبب من التخلّص من الدوجماطيقيّة المغلقة في البحوث الدينيّة.

٥. التخلّص من اللاهوت العقائدي ومن سكونيّته، لأنّ الظاهريّات تعطي الحركة[١].

ومن الطريف أنّ حسن حنفي يحاول أن يتمسّك بالقرآن ليجد له سندًا في تمسّكه بالظاهريّات، فيقول في قوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا﴾ إنّه «فراغ الشعور وملء الشعور من التحليلات الفينومينولوجيّة». وأيضًا في قوله تعالى: ﴿فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ أنّه يعني القصديّة[٢].

يبني حسن حنفي مشروعه الفكري في تناوله للتراث الإسلامي، على الوعي والشعور، ويزعم أنّ هذا المبدأ هو الذي ساقه نحو المنهج الفينومينولوجي، إذ يقول عن نفسه: «**كان من الواضح أنّ المسار الفكري للمؤلف، وتفكيره في الشعور ومنهجه، والتأمّل النظري في الخبرات اليوميّة سينتهي، بعد الاتّصال الموازي بالحضارة الغربيّة، إلى المنهج الظاهريّاتي**[٣]».

ولكن رغم هذا فإنّه يعتقد بقصور هذا المنهج فيما يخصّ اللغة والحركية والتطبيق والقواعد، لذا يحاول أن يجري عليه بعض التعديلات، «**حتّى يصبح أكثر قربًا قدر الإمكان من التفكير في الشعور ومنهجه**[٤]». فهو رغم تأثّره العميق بالفينومينولوجيا، واقتباسه الكثير منها، يحاول أن يجعل لنفسه الاستقلاليّة والإبداع بحسب زعمه، إذ يقول: «**ليس التحليل الشعوري للخطاب إذن تطبيقًا لمنهج خارجي عادة ما يوصف باسم المنهج الظاهريّاتي وسعيًا إلى تطبيقه، بل هو ما يعرفه القدماء باسم الكلام النفسي**[٥]».

ومع قطع النظر عن هذا التناقض، فإنّ حنفي يبني مشروعه على نظريّة الوعي الثلاثي: الوعي التاريخي، والوعي النظري، والوعي العملي. علمًا بأنّ الوعي أو الشعور من أهمّ أركان المنهج الفينومينولوجي كما مر، ومهما يكن من أمر، فإنّ هذه النظريّة تتواجد في جميع أعمال حسن حنفي التراثيّة.

ونظريّة الوعي أو الشعور هذه إنّما هي نظريّة قديمة ومعاصرة في الوقت نفسه، «**فهناك مستويات عامّة مشتركة بين العلوم الموروثة يمكن الكشف عنها، وهي في نفس الوقت إحدى مقتضيات**

[١]- ظاهريات التأويل، حسن حنفي: ٥٩-٦٢.
[٢]- من النص إلى الواقع، حسن حنفي ١: ٣٦.
[٣]- ظاهريات التأويل، حسن حنفي: ٥٩-٦٠.
[٤]- م.ن: ٦٠. وهو يحاول أن يقوم بهذا الأمر في كتابه (تأويل الظاهريّات) كما يصرح به في هامش رقم ٣ من صفحة ٣٥ من نفس الكتاب.
[٥]- من النص إلى الواقع، حسن حنفي ٢: ٩.

العصر ... وأهم هذه المستويات هو الشعور ... يكشف عن مستوى حديث للتحليل ضمنًا داخل العلوم التقليديّة نفسها، ولكن نظرًا لظروف نشأتها لم يوضع مكان الصدارة، ولم تعط له الأولويّة الواجبة، ولكن يفهم ضمنًا ويُقرأ فيما بين السطور[١]».

وهذا الكلام يوحي بأنّ حنفي هو الذي اكتشف هذه النظريّة التي تجمع بين التراث والمعاصرة، كما يفهم من عنوان «**اكتشاف من مستويات حديثة للتحليل: الشعور**» الذي عنون به الباب المبحوث عنه في كتاب التراث والتجديد، وبهذا يحاول أن ينقّب عن مفهوم الشعور المستتر في التراث الإسلامي: الحكمة والعرفان والأصول بكلا شقّيه الديني والفقهي[٢]، وإلى أن يكتشف الغرب هذا الشعور ويتجلّى في الكوجيتو عند ديكارت والقصدية عند هوسرل[٣].

وختامًا، فإنّ مشروع حسن حنفي الفكري، مشروع فينومينولوجي بامتياز، رغم محاولته إدخال بعض التعديلات عليه، وجعله أكثر مقبوليّة في الوسط الإسلامي.

المبحث الثالث: تحليل ونقد.

١. رغم أنّ المنهج الفينومينولوجي أخفّ وطأة على الدين والظاهرة الدينيّة من سائر المناهج الغربيّة، حيث يحاول أن ينفذ إلى البنى الدينيّة من دون إقصاء أو تحريف وبموضوعيّة تامّة، غير أنّه يشكو من نواقص عدّة وحاله كحال سائر المناهج الغربيّة التي حاولت ملامسة الدين والظاهرة الدينيّة بآليّات ومناهج ماديّة دنيويّة. فالفينومينولوجيا وسائر المناهج المماثلة وليدة الحداثة الغربيّة، وسيطرة النزعة العلميّة ومحق النظريّات الميتافيزيقيّة، وعليه فهو كغيره غير قابل للاعتماد التام في تفسير الظواهر الدينيّة.

٢. صحيح أنّ المنهج الظاهراتي جاء كبديل عن المناهج الوضعيّة والتاريخيّة وغيرهما، غير أنّه لم يسلم من النقد الغربي أيضًا، وقد تلقّى نقود كثيرة من مختلف التيّارات والمدارس الفكريّة الغربيّة، حتّى من المدرسة الفينومينولوجيّة نفسها، فهايدغر الذي يحسب على هذه المدرسة ويتبنّى الظاهراتيّة، لم يرتضِ الاهتمام بالماهية كما اهتمّ بها هوسرل، بل يرى لزوم الاعتماد على الوجود أو «الدازاين»[٤]، كما أنّ ألن دوغلاس بعدما قام بتوضيح وشرح المنهج، بدأ بنقده ونفى عنه العلميّة المدعاة والوصفيّة المتوخّاة[٥].

---

[١]- التراث والتجديد، حسن حنفي: ١٣٢.
[٢]- م.ن: ١٣٣-١٣٦.
[٣]- م.ن: ١٣٧، وانظر أيضاً: في الفكر الغربي المعاصر:٢٦٤.
[٤]- للمزيد راجع: فهم الفهم، عادل مصطفى: ٢١٣.
[٥]- راجع: مقالات في المنهج، دين محمّد ميرا: ١٢٩ فما بعد.

ثمّ إنّ الماركسيّين أيضًا نفوا هذا المنهج وجعلوه فلسفةً مثاليّةً غيبيّةً، أضف إلى ذلك سائر المدارس الفلسفيّة الغربيّة حيث أشكلت في تناسق المقدّمات والمباني والنتائج لهذا المنهج، وكذلك في كيفيّة معالجته لنواقص الواقعيّة والمثاليّة وتجاوزهما كما ادعاه هوسرل[١].

٣. إنّ المصطلحات التي يستعملها المنهج الفينومينولوجي، هي مصطلحات غامضة كثُر الاختلاف في شرحها وتوضيحها، وقد اعترف حسن حنفي بهذا الأمر إذ يقول: «**أصبح من المسلّم به أنّ لغة الظاهريّات لا يمكن فهمها، فقد سال حبر كثير لتقال أشياء قليلة ... الظاهريّات الآن مثقلة بلغتها، غمضت مقاصدها وقلّ وضوحها بسبب تعقّد مصطلحاتها، وطويت بداهة اختياراتها داخل جهاز اصطلاحي مثقل، الظاهريّات ما زالت في المعمل، وما زالت تصنع دون أن تخرج بمنهج واضح ومتميّز**[٢]». فهكذا منهج لا يتمكّن من تجاوز العقبات الفلسفيّة والفكريّة وتقديم بديل لسائر المناهج، فضلاً عن زعمه الانحصار في مضمار السباق العلمي سيّما في مجال دراسة الدين والظواهر الدينيّة.

٤. من نواقص هذا المنهج في تناول الظاهرة الدينيّة أنّه يكتفي بالجمع والتدوين والأرشفة للظواهر الدينيّة من مختلف الأديان، ولم يرق إلى مرحلة التقييم والتنقيح، والصحة والكذب، وإنّ أيّ ظاهرة تعدّ دينيّة وأيّ ظاهرة تكون بدعة صاغتها يد التحريف، وهذا الأمر يعدّ نقصًا فادحًا في هذا المنهج، إذ ربمّا يجعل اللصيق المنحرف أصلاً ثابتًا من أصول الدين وهو ليس كذلك، وعليه فإنّه باعتماده على الظواهر الصرفة، يغفل جانب الواقع ونفس الأمر، وهل أنّ هذه الظاهرة متوافقة مع نفس الأمر والحكم الإلهي المنزل من الغيب المبتني على المصالح والمفاسد الحقيقيّة أم لا؟ وعليه فلا يمكن الاعتماد على هذا المنهج لتفسير وشرح الظواهر الدينيّة.

٥. إنّ هذا المنهج لاعتماده على الظواهر كما هي، وإغفاله للواقع ونفس الأمر، وخلطه بين صدق الظواهر وكذبها، يقع في تعدّديّة دينيّة ترى جميع الطقوس والأعمال والأديان على حق، وتمتلك الصحة طالما تمّ ممارستها في الحياة اليوميّة من قبل فئات مختلفة من الناس، وهذا ما لا يتوافق مع الدين الحق الذي ارتضاه الله لخلقه، والذي هو مدار السعادة والنجاة يوم القيامة، وهذا ما نوّه له أحد الباحثين قائلاً: «**إنّ هذا الاتّجاه لم يفرّق بين تجلّيات اللوغوس الأصليّة، والتجلّيات الفرعيّة، كما لم يفرّق بين الأديان الحيّة الراقية والأديان الزائلة، إنّ كثيراً من علماء فينومينولوجيا الدين لم يمتلكوا معياراً يفسّروا على ضوئه الظواهر كظواهر تعود إلى الواقع ونفس الأمر**[٣]».

---

[١]- راجع للمزيد: الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمّد: ٢٠٧ فما بعد.
[٢]- تأويل الظاهريّات، حسن حنفي: ٢٦.
[٣]- معرفت ومعنويت، سيد حسين نصر: ٥٤٨.

٦. إنّ دعوى التجرّد التام والاعتماد على الشعور أو الوعي من دون أيّ خلفيّة ميتافيزيقيّة، أمر لا يتحقّق إذ المعرفة لا تتكوّن من فراغ، بل توجد أُسس وثوابت فطريّة وبديهيّة تكون هي المعتمد في عمليّة الفهم، كما أنّ هذه الدعوى تنفي دور الرسول في شرح وتفسير وتبيين المعارف التي نزلت من قبل الله تعالى، فالتعرّف على كثير من الطقوس، وتحديد معناها ومحتواها يعتمد على تبيين الرسول لا على مواجهة الظاهرة في ذاتها؛ لأنّ الظاهرة الصامتة حمّالة أوجه، ولا بد أن تنطق من خلال الدليل والهادي المعصوم.

٧. إنّ الوقوف على صحّة المعارف وعدم صحّتها يعتمد على وجود معيار يُحتكم إليه، والمعيار لا بد وأن يكون خارج الشيء المدروس، بمعنى أنّ الشيء لا يمكن أن يكون معيار نفسه لاستلزامه الدور، وعليه فالرجوع إلى ذات الشيء وطريقة انكشافه في الذات من دون الاحتكام إلى أيّ شيء آخر، يجعل المعيار نفس ذلك الشيء، وهذا خلف.

٨. إنّ الرجوع إلى انكشاف الشيء في شعور المتلقّي ووعيه، يجعل تجربة الظاهرة الدينيّة أمرًا شخصيًّا، وجعلها أمرًا شخصيًّا يؤول إلى النسبيّة، إذ تجارب كل شخص ووعيه وشعوره تختلف عن الآخرين، ممّا يؤدّي إلى كثرة التجارب وتصادمها وبالمآل نسبيّة المعرفة الدينيّة.

٩. لا ضير في تطبيق المنهج الفينومينولوجي على المسيحيّة أو اليهوديّة، وقد طالهما التحريف وأصبحا أديانًا بشريّة بعد افتقادهما النقاء الإلهي على يد المحرّفين، فالمنهج المادّي والدنيوي يمكنه تناول المعتقدات الدنيويّة وإن تلبّست بلباس الدين، غير أنّ هذا المنهج لا يمكن تطبيقه على الإسلام لبقائه على نقائه الأوّل من دون أن يناله التحريف في أسسه ومبادئه العامّة والرئيسيّة، وفي مقام بيانه وشرحه وفهمه لابد من الاعتماد على الأسس المعرفيّة القويمة، فبعض المفردات لابد وأن تفهم من خلال العقل السليم المشترك بين جميع بني البشر، وبعض المفردات الأُخر لا يمكن فهمها وتحليلها واستيعابها إلّا من خلال الدليل النقلي، طبعًا مع الالتفات إلى عدم الخلط بين الظواهر الدينيّة الأصيلة التي تثبت بالنصّ القطعي، مع الظواهر التي يبدعها العرف العام بحسب الظروف التي يمرّ بها كل بلد وكل منطقة.

ومن هنا يظهر خطأ أمثال حنفي وغيره ممّن حاول تطبيق هذا المنهج أو غيره من المناهج الغربيّة على الإسلام وشعائره وطقوسه، إذ النتيجة تكون التماهي مع المنهج الغربي على حساب الإسلام، فيصبح الإسلام اسمًا من دون مسمّى، فالشكل إسلام والمحتوى والباطن هو الثقافة الغربيّة بحذافيرها، إذ لا يمكن الجمع بين من يعطي الأولويّة للغيب وبين من يعطيها للدنيا وعالم المادّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. أزمة العلوم الأوروبيّة والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، أدموند هوسرل، ط الأولى ٢٠٠٨، المنظمة العربيّة للترجمة

٢. إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، مجموعة مؤلفين، ط الأولى ٢٠١٤ دار الفتح.

٣. أطلس الحضارة الإسلاميّة، إسماعيل راجي الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي، ط الأولى ١٩٩٨، العبيكان.

٤. تأويل الظاهريّات، حسن حنفي، ط الأولى ٢٠١٣، مكتبة مدبولي.

٥. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، ط الرابعة ١٩٩٢م، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع.

٦. روش شناسي مطالعات إسلامي در غرب. عبد العزيز ساشادينا ط الاولى المعهد العالي للعلوم والثقافة الاسلامية.

٧. ظاهريّات التأويل، حسن حنفي، ط الأولى ٢٠١٣، مكتبة مدبولي.

٨. فكرة الفينومينولوجيا، أدموند هوسرل، ط الأولى ٢٠٠٧م، المنظمة العربيّة للترجمة.

٩. فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، ط الأولى ٢٠٠٧، رؤية للنشر والتوزيع.

١٠. الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقديّة في التجديد الفلسفي المعاصر، سماح رافع محمّد، ط عام ١٩٩٤، دار الشؤون الثقافيّة العامّة بغداد.

١١. قراءات في القرآن، محمّد أركون، ط الأولى ٢٠١٧، دار الساقي.

١٢. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمّد أركون، ط الثالثة ٢٠١٢م، دار الطليعة.

١٣. مدخل إلى الفلسفة الظاهراتيّة، أنطوان خوري، ط الأولى ١٩٨٤م، دار التنوير.

١٤. معرفت ومعنويت، سيد حسين نصر، طبع عام ١٣٨٥ش، دفتره بزوهش ونشر سهروردي.

١٥. مقالات في المنهج، دين محمد محمد ميرا، ط الأولى ٢٠٠١، دار البصائر.

١٦. من النص إلى الواقع، حسن حنفي، ط الأولى ٢٠٠٥، دار المدار الإسلامي.

بحث النظريّة البنيويّة من زاوية الحكمة المتعالية

د. حسن عبدي [*]

الملخص

تعدّ النظرية البنيوية[٢] واحدة من النظريات الشائعة في العلوم الاجتماعية. وقد اتسعت هذه النظرية لاحقاً لتشمل علوماً، من قبيل: علم النفس، والعلوم التربوية والاقتصاد والإدارة أيضاً. واليوم بدأنا نشهد امتداد هذه النظرية إلى حقل العلوم الطبيعية أيضاً. وتعود هذه النظرية في جذورها الأولى إلى عالم اللسانيات السويسري الشهير فرديناند دي سوسير[٣]. مع نفي المعاني المستقلة لجميع المفاهيم، يتمّ تحليل وتفسير الدوال والدلالات على أساس مفهوم الربط والنسبة. وبذلك فإن «الربط» و«النسبة» تحظى بالأصالة في هذه النظرية. إن السؤال الأصلي في هذه المقالة، عبارة عن: «ما هي الانتقادات الواردة على النظرية البنيوية من زاوية الحكمة المتعالية؟». وقد تمّ بحث هذا السؤال في هذه المقالة في ضوء الاستفادة من الأسلوب التحليلي / العقلي. وعلى أساس معطيات التحقيق، تمّ إيراد الكثير من الإشكالات على النظرية البنيوية، ومن بين أهمّ تلك الإشكالات، عبارة عن:

١ ـ نفي الموجود المستقل، على الرغم من الإقرار بالموجودات الرابطة.

٢ ـ نفي ذات وذاتيات الأشياء.

٣ ـ نفي اختيار الإنسان.

٤ ـ الشمولية الذاتية لهذه النظرية.

٥ ـ النزعة الاختزالية[٤].

الكلمات المفتاحية: البنيوية، المبنى، النشاط، المعنى الربطي، الوجود الرابط، الوجود المستقل، صدر المتألهين، دي سوسور، الحكمة المتعالية.

---

*- عضو اللجنة العلمية في جامعة باقر العلوم عليه السلام.

ـ تعريب: حسن علي مطر.

[٢]- البنيوية (**Structuralism**): منهج للبحث يُستخدم في عدّة تخصصات علمية تقوم على دراسة العلاقات المتبادلة بين العناصر المكوّنة لبنى يمكن أن تكون عقلية مجرّدة ولغوية واجتماعية وثقافية. (المعرّب).

[٣] - فرديناند دي سوسير (١٨٥٧ ـ ١٩١٣ م): عالم لغوي سويسري شهير. يعتبر بمثابة الأب للمدرسة البنيوية في علم اللسانيات. اهتم بدراسة اللغات الهندية / الأوروبية، وقال بأن اللغة يجب أن تعتبر ظاهرة اجتماعية. من أشهر أعماله كتاب (بحث في الألسنة العامّة). كتبه باللغة الفرنسية ونشر عام ١٩١٦ م بعد وفاته بأربعة أعوام تقريباً، وقد نقل إلى اللغة العربية بترجمات متعدّدة ومتباينة. (المعرّب).

[٤]- الاختزالية (**Reductionism**): منهج لفهم طبيعة الأشياء المعقدة عن طريق اختزالها إلى تفاعلات من أجزائها، أو أشياء أكثر بساطة أو اشياء أكثر أساسية. أو أنها موقفاً فلسفياً، بمعنى أن أيّ نظام معقد ليس سوى مجموعة أجزائه، وأنه يمكن اختزال أيّ جزء منه إلى أجزاء تتألف مقوّمات أساسية فردية. (المعرّب).

المقدمة

تعود أهمية النظرية البنيوية إلى عدم التمكن من تجاوز دلالاتها التطبيقية في العلوم الاجتماعية بسهولة، وقد ذهب بعض الكتاب إلى اعتبار تأثير هذه النظرية على العلوم الإنسانية بمنزلة «الثورة الكوبرنيقية»[١]. من خلال التدقيق في المباني النظرية والفلسفية لهذه النظرية يتضح أن هذه النظرية تتعارض مع أصول الحكمة المتعالية. ومن هنا فإن أيّ نوع من المواجهة الانتقادية مع نظريات العلوم الإنسانية، يدفعنا إلى اتخاذ رؤية انتقادية تجاه النظرية البنيوية. وقد عملنا في هذه المقالة أولاً ـ من خلال الاستفادة من أسلوب القراءة المكتبية ـ على جمع المعلومات الضرورية، ثمّ عمدنا بعد ذلك ـ من خلال تجزئة وتحليل المعلومات المذكورة وعلى أساس المنهج التحليلي / العقلي، ضمن استخراج المباني والفرضيات المسبقة في البنيوية ـ إلى نقدها وتقييمها من زاوية الحكمة المتعالية.

تقوم فرضية هذا التحقيق على أن أيّ نوع من الوجود الرابط ـ من وجهة نظر الحكمة المتعالية ـ لا يكون ممكناً من دون تحقق وجود مستقل. ومن هنا إذا كانت النظرية البنيوية لدي سوسير تدعي أن الربط بين الدال والمدلول اختياري، وليست هناك أي خصوصية لتبقي على المدلول ثابتاً، فلا يمكن القبول بها؛ وذلك لأن هذا الادعاء يستلزم ردّ النظرية الفطرية[٢]. يضاف إلى ذلك أن الرؤية الاختزالية عاجزة عن تقديم وصف وبيان دقيق للظواهر.

واليوم هناك الكثير من المفكرين في الحقول المختلفة من العلوم الإنسانية يتبعون أسلوب البنيوية بوعي أو غير وعي منهم، وإن كان هناك بعض منهم من يعرّف عن نفسه بوصفه من البنيويين. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن بعض المختصين في اللسانيات، من أمثال: ليونارد بلومفيلد[٣]، وإدوارد سابير[٤]، ونعوم تشومسكي[٥]، وعلماء الصوتيات من أمثال: نيقولاي سيرغي

---

[١]- انظر: هومر، شون، ژاك لاكان (جاك لاكان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد علي جعفري ومحمد إبراهيم طاهائي، ص ٥٧ ـ ٥٨، انتشارات ققنوس، طهران، ١٣٩٠ هـ ش.

[٢]- النظرية الفطرية أو الفطرية النفسية (**Psychological nativism**): رؤية تفيد بأن مهارات محددة وقدرات فطرية معيّنة يُجبل الدماغ البشري عليها منذ الولادة، وهي رؤية تتناقض مع التجريبية أو الصفحة البيضاء واللوح الفارغ، وتنصّ على انعدام المحتوى الفطري في الدماغ كالمعتقدات، واحتواء الدماغ على مجرّد قدرات للتعلم من البيئة. (المعرّب).

[٣]- ليونارد بلومفيلد (١٨٨٧ ـ ١٩٤٩ م): عالم لغوي أمريكي. أحد أهم الرائدين في مجال اللغويات البنيوية. قدّم إسهامات كبيرة في حقل اللغويات التاريخية للغات الهندوأوروبية. وقد تميّز منهجه اللغوي بالتركيز على الأسس العلمية للغويات والانطلاق من المذهب السلوكي في أعماله الأخيرة بالإضافة إلى الاهتمام بالإجراءات البنيوية في تحليل المعلومات اللغوية. إلا أن تأثير اللغويات التي أطلقها قد تراجع وانحسر بعد أن ظهرت نظريات القواعد التوليدية التي كان نعوم تشومسكي من أوائل واضعيها. (المعرّب).

[٤]- إدوارد سابير (١٨٨٤ ـ ١٩٣٩ م): عالم إنسانيات ولغوي أمريكي. أحد أهم الشخصيات في التطوّر المبكر لعلم اللغويات. (المعرّب).

[٥]- أفرام نعوم تشومسكي (١٩٢٨ ـ ؟ م): فيلسوف وعالم لسانيات أمريكي معاصر، بالإضافة إلى كونه عالم إدراكي وعالم بالمنطق ومؤرّخ وناقد وناشط ومنظر سياسي. كتب عن الحروب والسياسة ووسائل الإعلام، وألف أكثر من ١٠٠ كتاب. وتم التصويت له بوصفه أبرز مثقفي العالم في استطلاع الرأي عام ٢٠٠٥ م. (المعرّب).

تروبتسكوي[١]، وفي الأنثروبولوجيا: كلود ليو شتراوس[٢]، يعتبرون أنفسهم من البنيويين[٣]. وعلاوة على هؤلاء، يمكن لنا الإشارة في حقل علم النفس إلى جان بياجيه[٤]، وجاك لاكان[٥]، وفي علم الاجتماع إلى ميشيل فوكو[٦]، ولوي ألتوسير[٧]، وفي النقد الأدبي إلى رولان بارت[٨]، حيث تأثروا في كتاباتهم بمناهج البنيوية، وإن انخرطوا في نهاية المطاف في زمرة ما بعد البنيويين. ومن هنا يبدو أن الفهم العميق للكثير من نظريات العلوم الإنسانية، غير ممكن من دون فهم البنيوية. ومن هنا سوف نعمل فيما يلي على بحث ودراسة ماهية النظرية البنيوية وخصائصها واتجاهاتها.

١ـ المفهوم

سوف نعمل في هذا الموضع أولاً على بيان مفهوم البنيوية، ثم ننتقل بعد ذلك إلى توضيح خصائصها، وفي الختام نقدّم تعريفاً إجمالياً عن البنيوية.

أ ـ مفهوم البنيوية

إن كلمة «البنيوية» تأتي كترجمة مرادفة لكلمة «structure» الإنجليزية، التي هي بدورها مشتقة من اللفظ اللاتيني «structura». وإن كلمة «structura» مشتقة من الفعل «struere» بمعنى «البناء». وكانت هذه الكلمة حتى القرن السابع عشر للميلاد تستعمل في أبحاث الهندسة المعمارية بمعنى الهيكل والإطار العام، ثم أخذت تستعمل في مباحث علم الأحياء بمعنى أجزاء بنية الجسم.

---

[١]- نيقولاي سيرغي تروبتسكوي (١٨٩٠ ـ ١٩٣٨ م): عالم لغويات روسي ومتخصص في اللسانيات. أحد مؤسسي حلقة براغ اللغوية. (المعرّب).

[٢]- ليو شتراوس (١٨٩٩ ـ ١٩٧٣ م): فيلسوف أمريكي يهودي من أصل ألماني. يعدّه البعض الملهم لأيديولوجيا المحافظين الجدد التي تسود الحزب الجمهوري الأمريكي. (المعرّب).

[٣]- انظر: أحمدي، بابك، ساختار و هرمنوتيك (البنية والهرمنيوطيقا)، ص ١٣، نشر گام نو، طهران، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٤]- جان بياجيه (١٨٩٦ ـ ١٩٨٠ م): عالم نفس وفيلسوف سويسري. عمل على تطوير نظرية التطوّر المعرفي عند الأطفال فيما يعرف الآن بعلم المعرفة الوراثية. أنشأ مركز نظرية المعرفة الوراثية في جنيف وترأسه حتى وفاته. يعتبر بياجيه رائد المدرسة البنائية في علم النفس. (المعرّب).

[٥]- جاك لاكان (١٩٠١ ـ ١٩٨١ م): محلل نفسي فرنسي. اشتهر بقراءته التفسيرية لسيغموند فرويد ومساهمته في التعريف النفسي الفرويدي، وبالتغيير العميق الذي أحدثه في مفاهيم التحليل النفسي ومناهجه. (المعرّب).

[٦]- ميشال فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤ م): فيلسوف فرنسي. يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين. تأثر بالبنيويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه (تاريخ الجنون). ابتكر مصطلح (أركيولوجية المعرفة). (المعرّب).

[٧]- لوي ألتوسير (١٩١٨ ـ ١٩٩٠ م): فيلسوف ماركسي فرنسي. يعتبر أحد المنظرين الماركسيين في القرن العشرين. جادل في أطروحاته التهديدات التي تواجه الأسس النظرية الماركسية، ومن بينها تأثيرات الإمبريقية على النظرية الماركسية، والتوجهات الاشتراكية الإنسانية والإصلاحية التي بانت في انحرافات الأحزاب الشيوعية الأوربية، بالإضافة إلى مشكلة عبادة الشخصية وعبادة الأيديولوجيا نفسها. (المعرّب).

[٨]- رولان بارت (١٩١٥ ـ ١٩٨٠ م): فيلسوف وناقد أدبي دلالي ومنظر اجتماعي فرنسي. (المعرّب).

وفي القرن التاسع عشر للميلاد قام هربرت سبنسر[١] بنقل هذه الكلمة من علم الأحياء إلى حقل العلوم الاجتماعية. لقد تمّ استعمال هذه الكلمة في علم اللغة بمعنى «توالي الوحدات اللغوية في علاقة خاصة مع بعضها». ويعمد فرديناند دي سوسير إلى الاستفادة من كلمة «نظام» في الإشارة إلى هذا المفهوم، في حين سبق لليو شتراوس أن استعمل كلمة «البنية» للدلالة على هذا المعنى. وعلى كل حال فإن المراد من «البنيوية» التي ورد استعمالها في عنوان هذه المقالة، عبارة عن: «هيئة اجتماعية مؤلفة من عناصر وأجزاء مختلفة، وهي وإن لم تكن مرئية، إلا أنها تؤلف الجوهر الأصلي للشيء، وتعمل على توجيه وظيفته ونشاطه»[٢].

ب ـ خصائص البنيوية

نذكر فيما يلي بعض الخصائص الرئيسة في البنيوية، وهي عبارة عن:

أ ـ الخصيصة الأولى عبارة عن الخفاء واللارؤية وعدم إمكان المشاهدة. يرى فرديناند دي سوسير أن هذه المنظومة [اللغة] بنية وآلية معقّدة، بحيث لا يمكن إدراكها إلا من طريق التفكير، وإن الذين يستعملون هذه المنظومة باستمرار وبشكل يومي، لا يطلعون عليها ولا يكون لهم خبراً بها[٣]. إن البنيوي يؤكد على أن بنية الحقل المعرفي، يُعدّ بُعداً غير مرئياً من ذلك الحقل، وليس الأمر بحيث يمكن الحصول على البنية من خلال المشاهدة[٤].

ب ـ الخصيصة الثانية، عدم التاريخية. إن نقطة عزيمة دي سوسير في بيان نظرية البنيوية تكمن في التمايز بين اتجاهين في الدراسات اللغوية، حيث يُعرف أحد هذين الاتجاهين بـ «في الزمان»، ويُعرف الاتجاه الآخر بـ «التزامن». إنه من خلال تأكيده على ضرورة الاستفادة من الاتجاه التزامني، إنما أكد في الواقع على خصيصة لاتاريخية البنيوية. ومن هنا فإن البنية تفتقر إلى خصيصة التاريخية، وفي كل حقل معرفي تكون بنية كل مرحلة مستقلة ومنفصلة عن

---

[١]- هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣ م): فيلسوف بريطاني. قدّم رؤية فلسفية متطرفة في ليبراليتها. وكان هو من أوجد مصطلح (البقاء للأصلح) رغم أنه يُنسب عادة إلى (دارون). وقد ساهم في ترسيخ مفهوم الارتقاء، وأعطى له أبعاداً اجتماعية فيما عُرف لاحقاً بالداروينية الاجتماعية. وهكذا يُعدّ سبنسر واحداً من مؤسسي علم الاجتماع الحديث، واعتبر الأب الثاني لعلم الاجتماع بعد أوجست كونت الفرنسي. (المعرّب).

[٢]- انظر: خاتمي، محمود، مدخل فلسفه غربي معاصر (مدخل إلى الفلسفة الغربية المعاصرة)، ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨، انتشارات علمي، طهران، ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣]- انظر: فرديناند دو سوسير، ؟، ص ٧٣، ١٩٦٦ م.

[٤] انظر: ريتزر، جورج، نظريه جامعه شناسي در دوران معاصر (نظرية علم الاجتماع في المرحلة المعاصرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، ص ٥٤٥، انتشارات علمي، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

بنية سائر المراحل، ويجب أن تدرس على هذا الأساس[١].

ج ـ إن الخصيصة الثالثة التي يمكن ذكرها للبنيوية، هي النزعة الكلية أو ذات الخصيصة الغشتالتية[٢]. وإن المراد من الغشتالتية هو أن البنية تتكون من الارتباط بين عدّة أجزاء تؤلف كلاً واحداً ومجموعة مترابطة.

د ـ الخصيصة الأخرى التي يمكن ذكرها للبنيوية، هي خصيصة «البقاء الذاتي». وإن المراد من هذه الخصيصة هو أن كل بنية قادرة على الحفاظ على وجودها في مختلف الحالات والشرائط. وبعبارة أخرى: إن البنية تعمل على ترميم ذاتها، بمعنى أن أجزاءها تتعرّض للتغيير والتحوّل، أو يتمّ استبدالها بعناصر جديدة، ولكنها تحافظ على بنية نظامها وانسجامها.

هـ ـ إن الخصيصة الخامسة في البنيوية، هي الأصالة. إن الأصالة تعني أنه في ثنائية الجزء والكل يقع الدور الأساسي والحاسم على عاتق الكل والبنية، وليس على أجزائه. ومن ناحة أخرى في حالة الدوران بين أصالة الإنسان وأصالة البنيوية، يقوم البنيويون بإعطاء الأصالة إلى البنيوية.

و ـ الخصيصة السادسة للبنيوية، هي عدم التحوّل الخارجي. إن البنية لا تتعرّض للتحوّلات الخارجية، وفيما لو تعرّضت لتحولات الخارجية، فإنها سوف تتحوّل إلى بنية جديدة[٣].

ج ـ البنيوية

هناك الكثير من الكتاب في الحقول المختلفة من العلوم الإنسانية الذين يقعون اليوم ـ بوعي أو غير وعي منهم ـ تحت تأثير النظرية البنيوية. وفي بيان واضح يمكن تعريف البنيوية بـ «البحث عن القوانين البشرية الكلية وغير القابلة للتغيير بأسلوب وأداء شامل لجميع سطوح الحياة؛ من السطوح الابتدائية وصولاً إلى أكثرها تطوّراً»[٤]. إن البنيوية تعتبر جميع محاصيل الإنسان، بما في ذلك «أفكاره الكلية» بنية لغوية[٥].

---

[١]- انظر: كرايب، يان، نظريه اجتماعي مدرن (نظرية المجتمع الحديث)، مؤسسة انتشارات آگه، طهران، ١٣٨٩ هـ ش.

[٢]- الغشتلت (**gestalt**): دراسة الإدراك والسلوك في مدرسة علم النفس، والمعروف أيضاً باسم (علم النفس الشكلي)، الذي يُعنى في المقام الأول بدراسة التصوّر وقوانينه. وفقاً لعلماء النفس فإن الغشتلت يعني (التكوين)، بمعنى أن الصور تدرك بطريقة إجمالية وأكثر تعقيداً من مجموع التشكيلات الجزئية. (المعرّب).

[٣]- انظر: ريتزر، جورج، نظريه جامعه شناسي در دوران معاصر (نظرية علم الاجتماع في المرحلة المعاصرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، ص ٥٤٧، ١٣٧٧ هـ ش.

[٤]- انظر: ريتزر، جورج، نظريه جامعه شناسي در دوران معاصر (نظرية علم الاجتماع في المرحلة المعاصرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، ص ٥٤٣، ١٣٧٧ هـ ش.

[٥]- انظر: كرايب، يان، نظريه اجتماعي مدرن (نظرية المجتمع الحديث)، ص ١٦٧، ١٣٨٩ هـ ش.

٢ـ مباني البنيوية

إن البنيوية في ضوء التعريف المتقدّم، يقوم على بعض الأصول والمباني. ومن خلال بحث هذه النظرية يمكن لنا أن نستخرج المباني أدناه:

أ ـ العالم بوصفه نتاجاً للأفكار؛ إن العالم الذي نراه من حولنا ليس سوى حصيلة أفكارنا، إن هذه الرؤية الكانطية واحدة من الفرضيات الأصلية للنظرية البنيوية. إن أتباع هذه النظرية يذهبون إلى الادعاء والقول: إننا ننتج العالم الذي نراه. لقد ذهب ليو شتراوس ـ من خلال القول بأن البنيوية قد اكتشفت نسيج الأنظمة المتقاربة في المجتمع القبلي ـ إلى الادعاء بأن اكتشاف البنيوية عبارة عن نسيج من المصطلحات المتقاربة أو الأفكار التي تتحدّث فيها هذه المجتمعات عن صلة القرابة من خلال الاستفادة منها[١]. للوصول إلى النظرية الصحيحة لا يجب علينا سوى أن ندرك كيفية العمل على إيجادها[٢]. ومن هنا يتم نفي النزعة التجريبية في هذه النظرية بشدّة.

ب ـ العالم بوصفه رؤية منطقية؛ إن أساس رؤية البنيويين يقوم على هذا المطلب، وهو أنه في تحليل وبحث كل موضوع يجب التأكيد على بنية مجموعة من المعاني الكلية. إن الأفكار التي ينتجها الذهن تحتوي بدورها على بنية شبيهة بالعالم[٣]. وبعبارة أخرى: إن البنيويين من أجل معرفة أيّ مسألة من المسائل بدلاً من أن يبدأوا من المشاهدة لكي يصلوا إلى الأحكام الكلية، فإنهم يبدأون من التأملات الذهنية، ويصلون إلى الأبنية الحاكمة على الموضوع.

ج ـ موت الموضوع؛ بعد بيان وانتشار البنيوية، لا يعود هناك متسّع للموضوع بوصفه فاعلاً معرفياً؛ وذلك لأن كل نوع من أنواع الفعل سواء أكان معرفياً أو غير معرفي ينشأ من البنية. يمكن التعبير عن هذه الظاهرة بـ «موت الموضوع». ربما لم يتمّ بيان هذا المبنى النظري في أيّ نصّ بالوضوح المذكور في نص ليو شتراوس. يرى شتراوس أن اعتبار الفاعل المعرفي هو النواة المركزية، ليس صحيحاً.

٣ـ خصائص البنيوية

قلنا إن البنيوية عبارة عن: البحث عن القوانين البشرية الكلية وغير القابلة للتغيير بأسلوب وأداء شامل لجميع سطوح الحياة؛ من السطوح الابتدائية وصولاً إلى أكثرها تطوّراً. وقد ذكروا بعض

[١]- انظر: كرايب، يان، نظريه اجتماعي مدرن (نظرية المجتمع الحديث)، ص ١٦٨ ـ ١٦٩، ١٣٨٩ هـ ش.
[٢]- انظر: المصدر أعلاه، ص ١٦٩، ١٣٨٩ هـ ش.
[٣]- انظر: المصدر أعلاه.

الخصائص لهذا التفسير وهذا الفهم للبنيوية، وهي عبارة عن:

أ ـ نفي الذات واختزال الأشياء إلى نسب وروابط[١]؛ هناك في كل حقل معرفي نسب حاكمة إذا لوحظت منضمّة إلى بعضها، فسوف نحصل على نظام معرفي قوامه العناصر المؤلفة له. تعود جذور هذه المسألة إلى كلام فيرديناند دي سوسير؛ إذ يقول: في إطار اللغة الواحدة تعمل جميع المفردات ذات المفاهيم القريبة من بعضها، في المقابل على تحديد بعضها؛ إن الصوَر المترادفة ... إنما تحظى بالقيمة من طريق تقابلها مع بعضها[٢]، ويتمّ تعيين معنى كل مفردة من طريق ما يُحيط بها[٣]، ولا يمكن لأيّ جزء من أجزاء اللغة أن يتعينّ في نهاية المطاف إلا بسبب اختلافه عن سائر وحدات اللغة[٤]، وإن النظام اللغوي عبارة عن سلسلة من الاختلافات الصوتية المرتبطة بسلسلة من الاختلافات المفهومية[٥].

ب ـ اختزال النسبة بالدلائل والإشارات؛ بالنظر إلى أن البنية أمر غير مرئي ولا يمكن أن يُشاهد، فإنه لا يمكن التعرّف عليه إلا من خلال اللجوء إلى الدلالات. ولكي نفهم البنية في كل حقل معرفي يجب التركيز على الدلالات، واكتشاف ذلك الحقل من خلالها. وبعبارة أخرى: إن اكتشاف البنية رهن بمعرفة الدلالة.

ج ـ نفي الرؤية التاريخية؛ إن أعمال ليو شتراوس نموذج بارز عن نفي الرؤية التاريخية. وقد تعرّض في كتابه (الذهن المتوحّش) إلى نقد نظرية جان بول سارتر[٦] حول المادية التاريخية، وأورد بعض الانتقادات على رأيه القائل بأن المجتمع المعاصر أفضل من الثقافات المتقدّمة.

د ـ نفي الرؤية التجريبية في العلوم؛ يؤكد التجريبيون على عنصر المشاهدة في أسلوب العلم، ولا يرون تمايزاً بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، ويقولون بأن الأسلوب في كلا العلمين

---

[1]- relations.

[٢]- انظر: فرديناند دو سوسير، ؟، ص ١١٦، ١٩٦٦ م.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص ١١٧.

[٤]- انظر: المصدر أعلاه، ص ١١٨.

[٥]- انظر: المصدر أعلاه، ص ١٢٠.

[٦]- جان بول شارل إيمارد سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠ م): فيلسوف وروائي وناقد أدبي وناشط سياسي فرنسي. اشتهر سارتر بكونه كاتباً غزير الإنتاج ولأعماله الأدبية وفلسفته المسماة بالوجودية، وانتمائه السياسي إلى اليسار المتطرّف. من أعماله: (الوجود والعدم)، و(الوجودية مذهب إنساني)، و(نقد العقل الجدلي)، وله مجموعة من الروايات، ومن بينها: (الغثيان) و(الحائط)، ومن بين مسرحياته: (الذباب) و(العاهرة الفاضلة) و(الغرفة المغلقة). كان سارتر يرفض التكريم مكتفياً بلقب الدكتور، وإخلاصاً لهذا المبدأ رفض استلام جائزة نوبل للآداب. (المعرّب).

واحد[١]. وفي المقابل يذهب البنيويون ـ من خلال التأكيد على حاكمية بنية الذهن على النشاطات البشرية ـ إلى إنكار كون الذهن لوحة بيضاء، ويقولون بوجود تمايز واضح بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية[٢].

هـ ـ نفي المفهوم؛ إن نفي استقلالية المفهوم والمعنى، قد مهّد الأرضية للبنيويين ليواجهوا مفهوم النزعة الذرية في المرحلة المعاصرة، وكذلك الاتجاه المنسوب إلى لودفيغ فيتغنشتاين[٣] في تعريف المعنى بوصفه مجرّد إشارة إلى الموضوع مورد التعريف أيضاً[٤]. وعلاوة على ذلك يمكن الحديث ـ من باب الإشكال ـ عن وجود سطوح مختلفة للمعنى، حيث لا يمكن تشخيص سطوح المعنى[٥].

و ـ نفي الرؤية الوجودية؛ على الرغم من حاكمية الوجودية والبنيوية في مرحلة تاريخية في الفضاء الفرنسي، بيد أن البنيويين قد أوردوا بعض الانتقادات على الوجودية، ومن بينها:

١ ـ في الوقت الذي يذهب الوجوديون إلى التركيز على الفاعل الفردي، يذهب البنيويون إلى إقرار أبنية ليس لها اسم ولا علامة بدلاً من الفاعل المعرفي.

٢ ـ إن الوجوديين ينظرون إلى الفاعل بوصفه كائناً مختاراً، وأما البنيويون فينظرون إلى ذات الفعل والبنية التي نشأ عنها الفعل.

٣ ـ في الوقت الذي يذهب الوجوديون إلى التأكيد على الإدراك الذاتي وحرية الفاعل، يذهب البنيويون إلى اعتبار الأبنية العميقة واللاواعية هي التي تعمل على تحديد مسار العمل.

٤ ـ يذهب الوجوديون إلى القول بأن الإنسان كائن يحتوي على خاصية «الإلقائية»[٦] في التاريخ،

---

[١]- انظر: تشالمرز، ألان فرانسيس، جيستي علم (ماهية العلم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سعيد زيبا كلام، ص ٣٤، انتشارات سمت، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

[٢]- انظر: استيور، دان، فلسفه زبان ديني (فلسفة اللغة الدينية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو الفضل ساجدي، ص ٢٩٠، انتشارات مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

[٣]- لودفيغ يوسف يوحنا فيتغنشتاين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١ م): فيلسوف نمساوي وأحد أكبر فلاسفة القرن العشرين. كان لأفكاره أثرها الكبير على كل من (الوضعانية المنطقية) و(فلسفة التحليل). أحدثت كتاباته ثورة في فلسفة ما بعد الحربين العالميتين. إن اللغة عند فيتغنشتاين هي الطريق إلى المعرفة باعتبارها وسيلة لفهم تكوين المعنى في الخطاب. (المعرّب).

[٤]- انظر: استيور، دان، فلسفه زبان ديني (فلسفة اللغة الدينية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو الفضل ساجدي، ص ٢٩٠، ١٣٨٤ هـ ش.

[٥]- انظر: بلومفيلد، ليونارد، زبان (اللغة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي محمد حق شناس، ص ١٧٥، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

[٦]- الإلقائية (**throwness**): مفهوم قدّمه الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر لوصف الوجود الفردي للبشر بأنه «يتمّ إلقاؤه» في العالم. (المعرّب).

في حين يذهب البنيويون بشكل قاطع إلى إنكار أي نوع من أنواع الرؤية التاريخية إلى الإنسان.

٥ ـ في الوقت الذي يذهب الوجوديون إلى التأكيد على الماهية الأنفسية والمعرفة الإنسانية المنفصلة، يسعى البنيويون إلى بحث ودراسة المباني العلمية العينية[١].

٤ـ الاتجاهات في البنيوية

هناك الكثير من الاختلافات بين الحقول المتنوّعة للبنيوية[٢]، ويمكن التمييز بين اتجاهين رئيسين في البنيوية، وهما:

أ ـ البنيوية بوصفها نظرية

بعد أن اجتازت نظرية البنيوية حدود اللسانيات، دخلت في دائرة علوم أخرى من قبيل: الأدبيات، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، والنقد الأدبي، وعلم الاجتماع، وحتى الفلسفة. عندما تقع البنيوية في صلب الاهتمام بوصفها نظرية، سوف يمكنها الإشارة إلى نظريات مختلفة في مختلف أبعاد العلوم الإنسانية، ابتداء من علم اللغة واللسانيات ـ الذي سبق لنا أن تحدّثنا عنه في سياق بنيوية دي سوسير بالتفصيل ـ وصولاً إلى نظرية في التحليل النفسي والنقد الأدبي. وقد واصل بعض المفكرين ـ من أمثال ليونارد بلومفيلد ـ متابعة هذه النظرية. وقد تمكن على هذا الأساس من القيام بدراسة دقيقة وعميقة حول أسرة اللغات الألغونكية ـ وهي لغة محلية في أمريكا الشمالية ـ وتوصل إلى نتائج كانت تعدّ قبل ذلك عديمة القيمة. وقد كان تأثيره على الأجيال اللاحقة من اللغوين وعلماء اللسانيات ملحوظاً بحيث لا يمكن إنكاره[٣]. هناك بنيوية بوصفها نظرية حول الأبنية الاجتماعية مستقلة عن معرفتنا، وبعبارة أخرى: لها وجود خارج أفعالنا وسلوكياتنا[٤]. في هذه الرؤية تكون لأفكارنا وأسلوب تفكيرنا بنية ونسيج ، بحيث يعمل في الواقع على تحديد وتعيين كل شيء نفكر فيه[٥]. إن الأمور الاجتماعية وبشكل عام موضوعات العلوم الإنسانية، لا ينبغي اعتبارها ـ من وجهة نظر البنيويين ـ من قبيل الظواهر الفيزيائية وموضوعات العلوم الطبيعية، بل ينبغي البحث في باب

[١]- انظر: استيور، دان، فلسفه زبان ديني (فلسفة اللغة الدينية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو الفضل ساجدي، ص ١٩١، ١٣٨٤ هـ ش.
[٢]- انظر: ريتزر، جورج، نظريه جامعه شناسي در دوران معاصر (نظرية علم الاجتماع في المرحلة المعاصرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، ص ١٠٣، ١٣٧٧ هـ ش.
[٣]- انظر: ترسك، روبرت لارنس، مباني زبان (أسس اللغة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي فاميان، ص ٣٦ ـ ٣٨، نشر مركز، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.
[٤]- انظر: كرايب، يان، نظريه اجتماعي مدرن (نظرية المجتمع الحديث)، ص ١٦٣، ١٣٨٩ هـ ش.
[٥]- انظر: المصدر أعلاه.

دلالاتها. إن الأسلوب الذي يمكنه أن يساعد على دراسة هذا النوع من الموضوعات، ليس هو الأسلوب العلّي، بل يجب بحث كل ظاهرة من زاوية بنيتها وعلاقاتها الداخلية. لو أخذنا بنية ونظاماً عاماً بنظر الاعتبار، فسوف تتشكّل بفعل وجود العلاقات بين الأجزاء والأبنية الجزئية أنظمة مفهومية مختلفة. إن البنيويين في دراستهم لظاهرة ما، يعملون في الوهلة الأولى على بحث الاختلافات الداخلية والصورية بين مختلف أنواع تلك الظاهرة التي تؤدي إلى إيجاد المعاني الثقافية المختلفة، وفي الوهلة الثانية يبحثون الأبنية والأنظمة المرتبطة بوظائفها ومهامها[١].

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن من بين النظريات البنيوية نظرية رولان بارت في النقد الأدبي. فبحسب مدّعاه كما يضع علم أنشتاين نسبية الدلالات في كل موضوع مورداً للدراسة الإجبارية، فإن العمل الجمعي للماركسية والفرويدية والبنيوية في الأدب، ترى قهرية نسبية العلاقات والروابط بين الكاتب والقارئ والمنعقد. فمن طريق الدلالة يمكن الاقتراب من النص وتجربته. إنه في بحث بنية الأساطير الجديدة (مفاهيم الدلالة) يستعمل الدال والمدلول، ولكنه يقيم فرضيته على هذا الأمر وهو أن الدال ليس مجرّد ناظر إلى التفكير فقط، وفي المقابل يشير إلى شيء واقعي وحقيقي. ويمكن في الجدول أدناه مشاهدة تأثيرات البنيوية بوصفها نظرية في مختلف مدارس العلوم الإنسانية على نحو الإجمال.

ب ـ البنيوية بما هي أسلوب

عندما يرد الحديث عن البنيوية بوصفها أسلوباً، يكون المراد أن هذا الرأي يمكن له أن يكون دليلاً مناسباً لتحليل المعاني الكلية. وبعبارة أخرى: إنها تظهر طريقة الإجابة عن الأسئلة[٢].

٥ ـ تقييم البنيوية

إن السؤال الأصلي لهذه المقالة، عبارة عن: «ما هي الانتقادات الواردة من وجهة نظر الحكمة الصدرائية على الدلالات البنيوية في العلوم الاجتماعية؟». والآن يأتي الدور على تقييم البنيوية.

أ ـ النقاط الإيجابية لنظرية البنيوية

على الرغم من الإشكالات الوارد على البنيوية ـ والتي سنأتي على بيانها لاحقاً ـ يمكن العثور في هذه النظرية على بعض النقاط الإيجابية أيضاً. ومن بين الأبعاد الإيجابية للنظرية البنيوية ـ على

[١]- انظر: خاتمي، محمود، مدخل فلسفه غربي معاصر (مدخل إلى الفلسفة الغربية المعاصرة)، ص ٥٢٩، ١٣٨٦ هـ ش.
[٢]- انظر: كرايب، يان، نظريه اجتماعي مدرن (نظرية المجتمع الحديث)، ص ١٧١، ١٣٨٩ هـ ش.

سبيل المثال ـ الالتفات إلى عنصر العلاقة والنسبة في تحليل الظواهر. وذات هذه العلاقة والنسبة قد وقعت مورداً للاهتمام في قالب آخر وبوصف «الوجود الرابط» في حكمة صدر المتألهين، الأمر الذي وفّر الأرضية لاختلافها وتميّزها من سائر المدارس الفلسفية الأخرى. وعلى أساس هذا النوع من التحليل يذهب صدر المتألهين إلى اعتبار قوى النفس عين الربط والنسبة مع ذات النفس[١].

إن من النقاط الإيجابية الأخرى لهذه النظرية، الاهتمام ببُعد «الكل»، وتحليل الأجزاء في مجموعة من الأجزاء المترابطة. في ضوء هذه النظرية يمكن أن نأخذ في دراسة الظواهر بنظر الاعتبار نوعاً من الوحدة الحاكمة على عدد منها. ونظير هذه الرؤية قد حظيت بالاهتمام في حكمة صدر المتألهين أيضاً، حيث ذهب صدر المتألهين إلى اعتبار النفس بمنزلة الكل، إذ تقع القوى المختلفة ضمن ارتباطها ببعضها تحت سيطرة النفس. وعلى كل حال لا بدّ من الإشارة إلى نقاط ضعف هذه النظرية أيضاً. ومن هنا سوف نعمل فيما يلي في البداية على بيان الإشكالات المبنائية للبنيوية، ثم نعمل بعد ذلك على ملاحظة الإشكالات البنائية.

ب ـ نقاط ضعف النظرية البنيوية

إن كل نظرية أو أسلوب إنما يكتب لها التبلور على هامش المباني والآراء الفلسفية الخاصة[٢]. ومن هنا فإننا من خلال التأمّل والتدقيق في المباني النظرية للبنيوية، نواجه بعض نقاط الضعف والنقص في المباني.

أ ـ تجاهل الواقعية العينيّة؛ إن من بين أنواع النقص والضعف في البنيوية ـ سواء في إطار النظرية أو في إطار الأسلوب ـ أنها تتجاهل الواقعية العينية. فبعد أن يتم اختزال المعنى ـ بوصفه معبّراً عن واقعية عينية ـ إلى أمر نسبي وربطي، ويتمّ بيان حقيقة المعنى في ضوء الدلالات، عندها بدلاً من اعتبار الواقعية العينية هي الملاك والمعيار في تقييم المفاهيم والدلالات، يتمّ منح الأصالة إلى الدلالات، وحيث تكون الدلالة ـ بدورها ـ أمراً اجتماعياً، فإنها سوف تنتهي إلى هذه المسألة، وهي أن الاعتبارات والعقود الاجتماعية سوف تكون هي التي تعيّن الحقيقة والدلالات، وبالتالي سوف تكون هي التي تعيّن حقيقة المعاني، وعلى حدّ تعبير دي سوسير: «بدلاً من أن يتمّ اعتبار كلام

[١]- انظر: صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، ؟، ج ٩، ص ٥٩، ١٩٨١ م.
[٢]- انظر: پارسانيا، حميد، روش شناسي انتقادي حكمت صدرائي (المنهج النقدي لحكمة صدر المتألهين)، ص ١٤٢، نشر كتاب فردا، قم، ١٣٨٩ هـ ش.

الإنسان فرعاً عن فهمه للواقعية، يصبح فهم الإنسان للواقعية هو الذي يقوم على أساس الاستعمال الاجتماعي للدلالات الكلامية»[١].

في حين أن أيّ نوع من أنواع إنكار الواقعية العينية ـ على نحو مباشر أو غير مباشر ـ سوف يؤدّي ـ في ضوء المباني الوجودية والأنطولوجية لصدر المتألهين ـ إلى المثالية وإنكار الحقيقة الخارجية، ولن يكون العلم برمّته شيئاً غير الصوَر الذهنية الفاقدة للمحكي والمطابق العيني. ومن هنا فإن نموذج اللسانيات يرفض بعض الأصول والمباني الفكرية، من قبيل: إن الكلمات إنما تشير إلى الأشياء الموجودة في العالم، وإن الكلمات تعكس أفكارنا الداخلية، وإن هناك بين الكلمات والأفكار التي تحكي عنها الكلمات صلة وارتباطاً ثابتاً. وباختصار فإن رؤية دي سوسير تقع في قبال «الماهيوية»[٢] القائلة بأن كل شيء يتوفّر على ماهية وذات، والتي هي بالإضافة إلى كونها مقوّمة لها، تعمل على تمييزها من سائر الأشياء الأخرى. إن الماهية وهوية وذات الشيء أمر نفساني وغير نسبي. إن الروابط والنسب الحاكمة على شيء تُعدّ بوصفها أموراً ذاتية و«عرضية» قد تتعرّض للتغيير والتحوّل، في حين أنه في ضوء رؤية فرديناند دي سوسير يتمّ نفي الماهيوية، وتصبح هوية كل شيء عبارة عن مجموعة من الروابط الموجودة ضمن منظومة مفهومية. إن هذه المسألة ليست شيئاً يمكن أن يبقى غائباً عن رؤية بنيويّ دقيق وثاقب النظرة مثل ليو شتراوس. يقول شتراوس صراحة: «إن النماذج أكثر واقعية من ذلك الشيء الذي تمثله وتعبّر عنه»[٣]. في حين علينا أن نعلم أن الاعتقاد بأيّ نوع من أنواع النسبة الرابطة لا يمكن إلا من خلال الاعتقاد بالوجود المستقل، وكأن فرديناند دو سوسير ـ الذي أقرّ بهذه المسألة لا شعورياً ـ لم يجد بُدّاً من القبول بأصل وجود الماهية للأشياء. وقد صرّح في ذلك قائلاً: يجب العمل في كل مورد على تحديد مسألة الماهية، ومن أجل حلها لا بدّ من اتباع هذه القاعدة، وهي: إن كل ما يعمل على تغيير النظام بأيّ شكل من الأشكال، يجب أن يكون من الداخل[٤].

ب ـ إنكار الموجود المستقل؛ إن الإشكال الآخر الذي يرد على المباني النظرية للبنيوية. في هذا الرأي يتم اختزال جميع المعاني بأمور ربطية وتابعة، ولن يتحقق أيّ أمر مستقل أبداً، في

[١]- انظر: فرديناند دو سوسير، ؟، ص ١١٦، ١٩٦٦ م.

[٢]- الماهيوية (essentialism): الجوهرية؛ نظرية تقدّم الماهية أو الجوهر على الوجود (فتكون بذلك نقيضاً للوجودية). (المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد: قاموس إنجليزي / عربي).

[٣]- انظر: هومر، شون، ژاك لاكان (جاك لاكان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد علي جعفري ومحمد إبراهيم طاهائي، ص ٥٧، ١٣٩٠ هـ ش.

[٤]- انظر: فرديناند دو سوسير، ؟، ص ١١٦، ١٩٦٦ م.

حين يؤكد فرديناند دي سوسير على رابطية أجزاء اللغة، ومن هنا فإنها ترتبط ببعضها لتكتسب المفهوم والمعنى. وقد عمد إلى التعريف بالنظام اللغوي الكلي بوصفه منظومة دقيقة ومتكاملة. وهذا الكلام يعني أن المنظومة الأساسية للنظام اللغوي تعمل على خلق معنى لكل مفردة في لغة ما، وكما يصرّح دي سوسير: إن هذه القيَم تنطبق على المفاهيم، يكون المراد أنها افتراقية على نحو حصري، ولا يتمّ تعريفها على نحو إيجابي وبسبب محتواها، وإنما يتمّ تعريفها بشكل سلبي ومن طريق ارتباطها بسائر الوحدات والأجزاء الأخرى في ذات المنظومة. إن الخصيصة الأدق لها أنها شيء لا يكون عليه الآخر[١]. وقد عمد فرديناند دو سوسير في موضع آخر إلى إرجاع معيار الاختلاف المفهومي للكلمات إلى الاختلاف الصوتي بينها، ويُقرّ قائلاً: إن المطروح في مورد «الكلمة» ليس هو الصوت وحده فقط، بل وإن الاختلافات الصوتية بدورها هي التي تكون سبباً في التمايز بين الكلمة ونظائرها من الكلمات الأخرى، وذلك لاشتمال هذه الاختلافات على المعاني أيضاً[٢]. وقد انتقلت هذه الرؤية من علم اللغة واللسانيات إلى العلوم الاجتماعية، الأمر الذي حمل الكثير من المفكرين في هذا الحقل إلى القول بأن المفاهيم ما هي إلا حصيلة الروابط والعلاقات. من ذلك أن أندرو ساير[٣] يذهب بدوره إلى الاعتقاد بأن المفهوم شيء يحصل من خلال مجموعة من الروابط والعلاقات أو «الأواصر المفهومية» التي تربطه بسائر الكلمات الأخرى. والآن علينا أن نتساءل: ما هي حقيقة المعنى في الأساس؟ وهل يمكن الحديث عن وجود معنى تابع من دون أن يكون هناك معنى مستقل؟ وفي المجموع يجب القول: هناك ما يزيد على تسع نظريات حول ماهية المعنى، وإن بعضها عبارة، عن: الربط، والحكاية المصداقية، والتصوّرية، والسلوكية، والتطبيقية، والخارجية، والصورة الذهنية، والطبيعة، والتفصيل بين المفاهيم الكلية والمفاهيم الجزئية[٤]. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ يذهب تشارلز ساندرز بيرس[٥] إلى الاعتقاد بأن معنى نظرية ما عبارة عن نتائجها العلمية[٦]. ومن ذلك أن بعض المفكرين ـ على سبيل المثال ـ يذهبون إلى القول بأن

---

[١]- انظر: فرديناند دو سوسير، ؟، ص ١١٦، ١٩٦٦ م.

[٢]- انظر: المصدر أعلاه، ص ١١٧.

[٣]- أندرو ساير (١٩٤٩ ـ ؟ م): عالم اجتماع بريطاني وأستاذ فخري للنظرية الاجتماعية والاقتصاد السياسي في جامعة لانكستر في المملكة البريطانية المتحدة. يُعرف بمساهماته الكبيرة في المنهجية والنظرية في العلوم الاجتماعية. (المعرّب).

[٤]- انظر: ألستون، وليم بي، فلسفه زبان (فلسفة اللغة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد إيران منش وأحمد رضا جليلي، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧، نشر دفتر پژوهش و نشر سهروردي، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

[٥]- تشارلز ساندرز بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤ م): فيلسوف وعالم منطق وعالم رياضيات أمريكي. يطلق عليه لقب (أب البراغماتية أو العملانية). (المعرّب).

[٦]- انظر: كابلستون، فريدريك، تاريخ فلسفة غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجتبوي وآخرون، ج ٨، ص ٣٤٤، انتشارات سروش، طهران، ١٣٧٤ هـ ش؛ ماغي، ؟، ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧، ١٣٧٢ هـ ش.

الاستعمال هو الملاك في المعنى، ويصرّح قائلاً: «إن الاستعمال في الواقع هو الذي يعمل على إيجاد الموضوع»[١]. بيد أن الذي يحظى بالأهمية في البين هو أنه من بين النظريات أعلاه وحدها النظرية الأولى ترى المعنى أمراً ربطياً ونسبياً وإضافياً، وأما سائر النظريات الأخرى تثبت للمعنى نوعاً من الاستقلال، وإن كان استقلالاً منبثقاً عن الاستعمال الخارجي. يرى صدر المتألهين استحالة تحقق الوجود الرابط من دون الوجود المستقل؛ وقد ذكر العلامة الطباطبائي ـ في ضوء الاستفادة من هذا المطلب ـ برهاناً دقيقاً على تحقق الوجود الرابط في الواقعية العينية، إذ يقول: هناك قضايا خارجية، بمعنى أنها تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج. من ذلك مثلاً عندما نقول «علي قائم» وتكون هذه القضية صادقة، فإن صدقها يكون بمعنى أن علياً موجود في الواقع الخارجي، والشخص القائم، والنسبة بين هذا الشخص وبين القيام أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن الاعتقاد بأيّ موجود أو معنى رابط وتابع من دون القول بوجود موجود في الحد الأدنى أو معنى مستقل، سوف يؤدّي إلى التسلسل، والتسلسل محال من الناحية العقلية. وعلى هذا الأساس فإن البنيوية التي تعتبر جميع المعاني أموراً رابطة لا مندوحة لها في الحدّ الأدنى من القبول بمفهوم مستقل[٢]. والملفت في البين أن بعض علماء اللغة قد تنبّه إلى أصل هذه النقطة الدقيقة، وهي أنه حيث لا يوجد هناك أيّ طريق للوصول إلى تعاريف مطلقة للكثير من المعاني وبيان ثباتها، نضطر إلى اختيار طبيعة محددة وثابتة للغة بوصفها تصوراً سابقاً في الأبحاث والدراسات اللغوية[٣]. إن المراد بـ «التصوّر السابق» في هذه العبارة، هو الذي يُصطلح عليه في فلسفة العلم بـ «الفرضية». وبطبيعة الحال فإن العلامة الطباطبائي يرى أن قيام المعنى الحرفي على المعنى الاسمي لا يقتصر على حدود التصديقات فقط، وإنما يشمل حتى التصوّرات والكلمات المفردة أيضاً.

ج ـ إنكار اختيار الإنسان؛ عندما يتم تطبيق نظرية البنيوية على موضوع الإنسان، فإنها سوف تؤدّي إلى إنكار اختيار الإنسان؛ إذ أن وجود الأبنية اللامرئية يعمل ـ بناء على هذه النظرية ـ على توجيه إرادة الإنسان، ولا يخفى أن إرادة الإنسان بحسب الأصول خاضعة للأبنية. في ضوء الأصول الفلسفية لصدر المتألهين يتمتع الإنسان بالاختيار، وهو يدرك اختياره بالعلم الحضوري. وبطبيعة الحال قد يذهب التصوّر بالبعض إلى اعتبار إرادة واختيار الإنسان في عرض الإرادة الإلهية وأنها تقابلها، ولكن لا بدّ من اعتبار إرادة الإنسان في طول الإرادة الإلهية. يضاف إلى ذلك أنه بعد نفي

[١]- انظر: كرايب، يان، نظريه اجتماعي مدرن (نظرية المجتمع الحديث)، ص ٢٣٢، ١٣٨٩ هـ ش.
[٢]- انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٢٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٦ هـ.
[٣]- انظر: بلومفيلد، ليونارد، زبان (اللغة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي محمد حق شناس، ص ١٦٢، ١٣٧٩ هـ ش.

الاختيار عن الإنسان سوف تنتفي الأرضية لطرح الأبحاث المرتبطة بالأفعال وأبعادها المختلفة وتكون عديمة المعنى. صحيح أن أفكارنا قد تعمل على تحديدنا، وقد تؤدّي بنا أفكارنا وذهنياتنا إلى بيان أمور لا نريد بيانها، أو أن نحجم عن بيان أمور نحن بصدد بيانها، بيد أن هذا كله لا يشكّل دليلاً كافياً لأن نعتبر الأشخاص مجرد دمّى تتحرّك بخيوط يتم التحكم بها من خلف كواليس المسرح[١]. وعلى كل حال فإن نفي الاختيار عن الإنسان قد أدّى بالبنيويين إلى عدم إبداء التفاعل بشكل عام مع بعض الموضوعات المتعارفة في علم الاجتماع من قبيل: الوعي الخلاق، والفاعلين، والفعل، والسلوك، والفعل المتقابل[٢]، ومن هذه الناحية تعرّضوا إلى نقد من قبل الوجوديين؛ بمعنى أنه لا يمكن تجاهل الإنسان ـ الذي قام بصنع الأبنية الثقافية والاجتماعية بنفسه ـ واعتبار نقطة بداية البحث تأثير هذه الأبنية على حياة الإنسان وتفكيره[٣].

د ـ الشمولية الذاتية؛ إن الشمولية الذاتية من جملة اللوازم والتداعيات المترتبة على القول بالنظرية البنيوية. توضيح ذلك أننا لو قبلنا بصوابية هذه النظرية، واعتبرناها أساساً لتحليلنا وبياننا للظواهر والنظريات، ينبغي أن نتمكن من تطبيق البنيوية بالنسبة إلى ذات هذه النظرية أيضاً. إنه لأجل تحديد وتقييم هذه الأبنية اللامرئية يجب أن نعمل على بحث الأبنية التي شكّلت أرضية لتبلور هذه النظرية. ولكن ما هي العناصر التي يمكن اعتبارها بوصفها أرضية لتبلور هذه النظرية حقاً؟ لقد سعى بعض الكتاب ـ من خلال الاستناد إلى المعطيات التجريبية ـ إلى إثبات أن نشاطاتنا الذهنية تنشأ من العوامل الأحيائية. إن الشاهد على هذا الكلام بعض معطيات علم الأحياء؛ إذ أن التصوير المقطعي[٤] يثبت أننا عندما نعمل على تحريك إصبع واحد من أصابعنا، يُضاء قسمين من المخ؛ أحدهما يعرف بالقشرة الحركية والذي هو في الواقع مرسلاً للخطاب من أجل تنفيذ الترتيبات المناسبة لانقباض عضلة ما لتحريك الإصبع، وأما القسم الآخر ـ الذي يقع أمامها باسم قشرة «ما قبل الحركة» ـ فهو يعمل على إعداد الشخص لتحريك إصبعه[٥]. والآن يمكن لهذا السؤال أن يطرح نفسه: أفليست التحليلات التي يقدّمها البنيويون بالنسبة إلى اللغة وسائر أبعاد العلم في حدّ ذاتها

[١]- انظر: كرايب، يان، نظريه اجتماعي مدرن (نظرية المجتمع الحديث)، ص ١٧٠، ١٣٨٩ هـ ش.

[٢]- انظر: ريتزر، جورج، نظريه جامعه شناسي در دوران معاصر (نظرية علم الاجتماع في المرحلة المعاصرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، ص ٥٥٤، ١٣٨٨ هـ ش.

[٣]- انظر: أحمدي، بابك، ساختار و هرمنوتيك (البنية والهرمنيوطيقا)، ص ٥١، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٤]- التصوير المقطعي أو التصوير الطبقي (**tomography**): أسلوب تصوير علمي يعتمد على تكوين صورة عن الجسم المدروس بعد إجراء عملية تركيب لصور شرائح مأخوذة تراتبياً واحدة تلو الأخرى بتعريض الجسم إلى الأشعة. يُستخدم التصوير المقطعي في العديد من المجالات العلمية، مثل: علم الأشعة، وعلم الأحياء، وعلم الفيزياء وغيرها. (المعرّب).

[٥]- انظر: راماتشانداران، و. س.، شناخت ذهن (معرفة الذهن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد سپهر و رويا زماني، ص ١١٤، انتشارات دانشگاه يزد، ١٣٧٧ هـ ش.

منبثقة عن أبنية وراء الأمور اللغوية؟ أوليس لازم هذا الكلام أن لا تكون الرؤية اللغوية مجدية في تجزئة وتحليل الألفاظ بأيّ وجه من الوجوه؟ نحن نعلم كيف يتم إنتاج أصوات الكلام، وكيف تعمل الأوتار الصوتية واللغوية وسائر الأعضاء الأخرى. ونعلم بشكل عام أن هذه الأعضاء وغيرها تخضع لسيطرة الجهاز العصبي. ولكننا لا نعلم كيف يعمل المخ على إنتاج التركيبات الخاصّة للكلمات[١]. وعلى هذا الأساس يبدو أن أيّ نوع من تطبيقات النظرية البنيوية يستلزم أن يكون تبلور ذات هذه النظرية بدورها قائماً على بيان بعض الأبنية اللامرئية أيضاً!

هـ ـ الاختزالية؛ حيث يتمّ إعطاء الأولوية في النظرية البنيوية إلى الروابط، يمكن الحديث عن الاختزالية بوصفها واحدة من التبعات السلبية لهذه النظرية. في ضوء النظرية البنيوية يتم تلخيص جميع أبعاد موضوع ما في أبنية لامرئية، ويتم اختزال البناء اللامرئي بدوره في نهاية المطاف بعلاقة الدال والمدلول، ويتمّ اعتبار علاقة الدال والمدلول بدورها علامة قد تقوّمت على أساس الاعتبار والجعل الاجتماعي. إن ذات هذه الاختزالية منبثقة عن النظرية البنيوية التي انتهت لاحقاً عند فريدريك نيتشه[٢] إلى إنكار الواقعية، إلى الحدّ الذي ذهب معه في الجواب عن هذا السؤال القائل: ما هو الشيء الذي يحظى بالواقعية؟ إلى الادعاء بأن هناك كمّاً هائلاً من الأخطاء في الاستعارات والمجازات والتشبيهات والحقائق، بحيث نسي الإنسان أنها أخطاء ... . إن العملة التي يتمّ مسح رسمها لا تعود متداولة في الأسواق بوصفها عملة رائجة، بل ستصبح مجرّد قطعة معدنية فاقدة للقيمة الشرائية[٣]. من خلال نظرة دقيقة إلى هذه المسألة، يمكن الادعاء بأن من بين لوازم البنيوية، عدم إمكان تعريف موضوع العلم. لقد أدرك فرديناند دي سوسير في بيان أسلوب البنيوية بوضوح أنه لا توجد في ضوء هذا الأسلوب إمكانية لتعريف موضوع العلم. ومن هنا فقد صرّح بشأن موضوع علم اللغة قائلاً: «في علم اللغة لا يكون هناك عدم تقدم للموضوع على الرأي فحسب، بل يبدو أن الرأي هو الذي يحقق الموضوع أيضاً»[٤]. توضيح ذلك أننا لو قبلنا بالأسلوب البنيوي والذي على أساسه لا يكون لأيّ مفهوم من تلقائه وخارج النظام والبناء معنى مستقلاً، وتكتسب

[١]- انظر: ميتوز، بي، اتش، زبان شناسي (علم اللغة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حشمت الله صباغي، ص ٥٢ ـ ٥٣، انتشارات فرهنگ معاصر، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

[٢]- فريدريك فيلهيلم نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠ م): فيلسوف ألماني وناقد ثقافي وشاعر وملحن ولغوي وباحث في اللاتينية واليونانية. كان لأعماله تأثير عميق على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. في السن الرابعة والأربعين عانى من انهيار وفقدان لكامل قواه العقلية. (المعرّب).

[٣]- انظر: ساراپ، مادن، پسا ساختارگرائي و پسا مدرنيسم (ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد رضا تاجيك، ص ٦٩، نشر ني، طهران، ١٣٨٢ هـ ش.

[٤]- انظر: فرديناند دي سوسير، ؟، ص ١٣، ١٩٨٢ م.

جميع المفاهيم معناها في إطار ارتباطها مع سائر المفاهيم الأخرى في بنية واحدة، لا شك في أنه لن يكون هناك أيّ موضوع مستقل أو منحاز؛ ليمكن اعتباره موضوعاً لعلم ما، وحمل الأحكام والمحمولات عليه. وبعبارة أخرى: في مثل هذه الحالة يكتسب موضوع كل علم ناحية خلفية؛ بمعنى أنه ينبغي أن تتراكم الآراء والأبحاث حتى نختار ضمن ارتباط المسائل المختلفة ببعضها واحداً من المفاهيم الرابطة، ونعمل على طرحه بوصفه موضوعاً للعلم. والآن لو طبقنا ذات هذا الأسلوب البنيوي على العلوم الاجتماعية، لا شك في أن الحديث عن موضوع العلوم الاجتماعية سوف يكون بلا معنى؛ إذ ما دام لم يتم جمع النظريات والآراء والأبحاث وضمّها إلى بعضها، ولم تفض إلى نظام مفهومي، فسوف يكون الحديث عن مفهوم مستقل بوصفه موضوعاً عديم المعنى. إن هذا الرأي سوف يؤدّي في نهاية المطاف إلى نفي الموضوع بالنسبة إلى علم اللغة واللسانيات أيضاً، كما نشاهد ذلك عند جاك دريدا[١]. إن الرؤية القائلة بأن اللغة تعمل على إيجاد موضوعاتها الخاصة قد تبلورت في أعمال جاك دريدا على شكل نظرية بشأن المفهوم والمعنى. إن نقطة انطلاق هذه المدرسة هي أن المعنى لا يوجد من خلال الارتباط بشيء من خارج اللغة؛ لا يوجد على الاطلاق شيء بحيث يمكن لنا من خلال الاستفادة منه ضمان ذلك المعنى، ويمنحنا الاطمئنان بأننا قد أدركناه بشكل صحيح. ولمجرّد التمثيل، لا يوجد شيء يلعب دور الإله؛ بمعنى أنه لا وجود للمدلول المتعالي[٢]. في الالتزام بالموضوع من خارج البنيوية، يحتفظ دي سوسير في ذهنه بفكرة الموضوع المستقل الخارج عن المنظومة اللغوية. إن نظريته تدور حول الدور المركزي الذي ينسبه فرديناند دي سوسير إلى الذين يستخدمون اللغة (الموضوعات الإنسانية). إن هذه الموضوعات كان لها وجود سابقاً، وهي من خارج المنظومة اللغوية.

٦ـ النتيجة

إن النتيجة التي نصل إليها في هذه المقالة هي أن النظرية البنيوية على الرغم من سعة انتشارها ونفوذها في الحقول المختلفة من العلوم الإنسانية، ولا سيّما منها علم الاجتماع، إلا أنها تعاني الكثير من الصعوبات والتعقيدات من الزاوية الفلسفية. إن هذه النظرية من خلال إنكارها للمعاني المستقلة، تعمل على تفسير وبيان جميع المفاهيم والإشارات والدلالات على أساس مفهوم الربط والنسبة. ومن هذه الناحية يكتسب الربط والنسبة أصالة في هذه النظرية. إن تأصيل الحقائق الرابطة

[١]- جاك دريدا (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤ م): فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر. صاحب نظرية التفكيك، ومن أقطاب ما بعد البنيوية. درس عند (ميشال فوكو)، ومن تلامذته (برنار هنري ليفي). وقد تأثر بكل من: مارتن هايدغر، وفريدريك نيتشه، وفرديناند دو سوسير، (المعرّب).
[٢]- انظر: كرايب، يان، نظريه اجتماعي مدرن (نظرية المجتمع الحديث)، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥، ١٣٨٩ هـ ش.

يستلزم في حدّ ذاته تقليلاً للحقائق المستقلة واختزالها ببعض عوارضها.

وعلاوة على ذلك فإن النظرية البنيوية تفتقر إلى أدوات النقد والتقييم، وتتجاهل الأبعاد التاريخية للظواهر، ولا سيّما منها الظواهر الإنسانية. وأما على أساس فلسفة صدر المتألهين، فأولاً: إن التنظير في العلوم الاجتماعية يبدأ من الاعتراف والإقرار بالمصادر المعرفية المختلفة، من قبيل: الحس، والعقل، والشهود. وثانياً: إن الإنكار التام والكامل للإدراك الحسي، يؤدّي إلى إنكار جانب من الواقعية العينية. وثالثاً: يجب أن لا تقع نتيجة المشاهدة في تقابل مع القواعد والقوانين العقلية من قبيل قانون استحالة اجتماع النقيضين؛ إذ أن الحس والمشاهدة في الأصل لا يقدران على إدراك الحقائق الكلية ناهيك عن إدراكها للأحكام المقابلة لها. يُضاف إلى ذلك أن العامل والفاعل والحالات والخصائص المحسوسة ـ في ضوء فلسفة صدر المتألهين ـ تلعب على نحو الموجبة الجزئية دوراً في بلورة النظرية والمعرفة الاجتماعية؛ وحيث يتمّ إحراز علل ودوافع الفاعل المعرفي من طريق الفهم والتفسير، فإن مجرّد الاستفادة من أسلوب البيان في هذه الطريقة، لا يمكنه أن يقدّم توضيحاً كاملاً للموضوعات الاجتماعية.

كما يمكن على أساس أصول فلسفة صدر المتألهين أن نتحدّث ـ بالإضافة إلى العلة الفاعلية ـ عن العلة الغائية لكل ظاهرة إنسانية اختيارية أيضاً. ومن هنا فإن البيان لا يقتصر على دراسة العلل الفاعلية فقط، بل يشمل العلل الغائية أيضاً. وبالنظر إلى أن أيّ تنظير في العلوم الاجتماعية يقوم ـ من زاوية فلسفة صدر المتألهين ـ على القوانين العقلية العامّة التي تفوق تحوّلات الزمان والمكان، يمكن الوصول إلى التكهّن والتوقع في حالة إحراز الشرائط اللازمة في صدق القوانين العامّة والكلية. بيد أننا رأينا أنه قد تمّ في النظرية البنيوية ـ من خلال إنكار قيمة المشاهدة ـ نفي إمكان الوصول إلى عالم دراسة النظرية البنيوية، من زاوية الحكمة المتعالية. يُضاف إلى ذلك فإنه في الظواهر التاريخية من خلال إنكار البُعد التاريخي لظهور هذه المجموعة من الظواهر، لا يمكن تقديم توضيح كامل عن الأبعاد المختلفة للعلوم الاجتماعية. وكذلك بعد اعتبار الإنسان مجبراً ومقهوراً لبنية الفهم، لا يمكن الحديث عن العلل الغائية.

لائحة المصادر والمراجع

١. أحمدي، بابك، ساختار وهرمنوتيك (البنية والهرمنيوطيقا)، نشر گام نو، طهران، ١٣٨٩ هـ ش.

٢. استيور، دان، فلسفه زبان ديني (فلسفة اللغة الدينية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو الفضل ساجدي، انتشارات مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

٣. ألستون، وليم بي، فلسفه زبان (فلسفة اللغة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد إيران منش وأحمد رضا جليلي، نشر دفتر پژوهش و نشر سهروردي، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

٤. بلومفيلد، ليونارد، زبان (اللغة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي محمد حق شناس، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

٥. پارسانيا، حميد، روش شناسي انتقادي حكمت صدرائي (المنهج النقدي لحكمة صدر المتألهين)، نشر كتاب فردا، قم، ١٣٨٩ هـ ش.

٦. ترسك، روبرت لارنس، مباني زبان (أسس اللغة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي فاميان، نشر مركز، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

٧. تشالمرز، ألان فرانسيس، جيستي علم (ماهية العلم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سعيد زيبا كلام، انتشارات سمت، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

٨. خاتمي، محمود، مدخل فلسفه غربي معاصر (مدخل إلى الفلسفة الغربية المعاصرة)، انتشارات علمي، طهران، ١٣٨٦ هـ ش.

٩. راماتشانداران، و. س.، شناخت ذهن (معرفة الذهن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد سپهر و رويا زماني، انتشارات دانشگاه يزد، ١٣٧٧ هـ ش.

١٠. ريتزر، جورج، نظريه جامعه شناسي در دوران معاصر (نظرية علم الاجتماع في المرحلة المعاصرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، انتشارات علمي، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

١١. ساراپ، مادن، پسا ساختارگرائي و پسا مدرنيسم (ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد رضا تاجيك، نشر ني، طهران، ١٣٨٢ هـ ش.

١٢. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٦ هـ.

١٣. كابلستون، فريدريك، تاريخ فلسفة غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجتبوي وآخرون، انتشارات سروش، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.

١٤. كرايب، يان، نظريه اجتماعي مدرن (نظرية المجتمع الحديث)، مؤسسة انتشارات آگه، طهران، ١٣٨٩ هـ ش.

١٥. ميتوز، بي، اتش، زبان شناسي (علم اللغة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حشمت الله صباغي، انتشارات فرهنگ معاصر، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

١٦. هومر، شون، ژاك لاكان (جاك لاكان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد علي جعفري ومحمد إبراهيم طاهائي، انتشارات ققنوس، طهران، ١٣٩٠ هـ ش.

17. Saussure, Ferdinand de, Course in General Linguistics, trans. Wade Baskin (McGraw-Hill Book Company, New York, 1959).

18. Strauss, Leo, Natural Right and History, The University of Chicago Press. 1974.

19. Strauss, Leo, Structural Anthropology, trans. Claire Jacobson and - Brooke Groundfest Schoepf (Basic Books, New York, 1963).

20. Howarth, David, Discourse, The Open University Press, 2000.

المنهجيَّة التَّفكيكيَّة... معاثرها وأسباب ظهورها وعوامل انتشارها
(دراسةٌ نقديَّةٌ)

حمدان العكله[*]

الملخص

تعدُّ التفكيكية واحدة من أبرز مناهج التحليل الفلسفي والأدبي والتي تنتمي إلى مناهج ما بعد الحداثة، ظهرت التفكيكية في النصف الثاني من القرن العشرين، وارتبط ظهورها بالتحولات الفكرية الكبرى التي طالت بنية النص اللغوي وتحليلاته التقليدية، لتتبنَّى رؤية مختلفة عمَّا هو سائد، فترفض التحليل الثابت للنص، وتدعو إلى منح النص الأدبي معانٍ جديدة غير ثابتة، أي دعت إلى انفتاح النص بالشكل الذي يجعله قابلاً لاستيعاب عدد لا متناه من التأويلات المختلفة، وقد جاء هذا المنهج كردة فعل على المنهجية البنيوية وعلى فكر الحداثة وتقاليدها، ليشكِّك بكلِّ ما تقوم عليه من أفكار، ففي المنهج التفكيكي البناء والهدم للبناء إلى ما لا نهاية.

تحاول التفكيكية تحليل النص بأسلوب يعالج مفاهيم النص، أي هو يستند على المعنى، ويلاحظ التناقضات ضمن المعنى نفسه معتمداً على استقلالية النص بوصفه بنية لغوية، ومتجاوزاً الكاتب الذي يفترض أنَّه لم يعد يتصل بالنص المكتوب والذي بات ملكاً للمتلقي الذي بإمكانه أن يستخرج من النص ما لم يخطر على ذهن الكاتب أثناء إنشاء النص، فالنص ليس لغة ثابتة تملك تفسيراً أحادياً يحتكره الكاتب وحده، بل تميل التفكيكية لجعله أكثر ديناميكية وقدرة على استيعاب التفسيرات الجديدة والمتبدِّلة بتبدُّل الفكر وتاريخ المجتمعات.

البحث دراسة نقدية للمنهجية التفكيكية، ومناقشة للأسباب التي قادت إلى ظهور هذه المنهجية وارتباطها بفلسفات حداثوية، على الرغم من انقلابها على قيم الحداثة نفسها، إلا أنَّ هذا الانتشار ارتبط بظروف مختلفة ساعدت من حضور التفكيكية بشكل قويٍّ في ساحة الفكر الفلسفي والأدبي، وقد تميزت التفكيكية بأسس ومرتكزات قامت عليها وعززت من فاعليتها، إلا أنَّها حوت في الوقت نفسه على جملة من التناقضات في بينيتها وفي تطبيقها.

كلمات مفتاحية: المنهجية التفكيكية- بنية اللغة- الهدم والبناء – نظرية النص – موت المؤلف- المطلق والمتعالي.

*- باحث سوري وأستاذ الفلسفة في جامعة ماردين أرتقلو الحكومية في تركيا.

أولاً: التَّأسيس الفلسفيُّ للمنهجيَّة التفكيكيَّة:

يعود ظهور التفكيكية بوصفها منهجية نقدية إلى البحث في معنى النص، ورفض التسليم للمعنى الثابت الذي يقضي بيقينية أحكامه، فالصراع بين الشك واليقين صراع طويل عبر تاريخ الفكر، وحضور التفكيكية إلى الساحة الفكرية ما هو إلا نتاج حقيقي لهذا الصراع، حيث تمَّت عبر هذه المنهجية العودة إلى الذات بشكل أكبر وأكثر عمقاً، وقد أسَّست الفلسفة لهذه المنهجية وهيَّأت لها أسباب الظهور؛ ذلك لأنَّ الفكر الفلسفي هو الفكر الذي يبحث باستمرار بين اليقين والشك، فينطلق من المسلَّمات إلى اكتشاف المجهولات، ومن اليقين إلى الشك، إذ «إنَّ تحرُّك الفكر الفلسفي المستمر بين محوري اليقين والشك بين المحاولة المستميتة من جانب الواقعيين لإيجاد مركز بنائي ثابت، مع افتراض وجوده المسبق، ترتكز عليه دعائم الوجود، وهو ما يسميه الفلاسفة بالجوهر والوجود والكينونة والوعي والحقيقة والله والإنسان، وبين الشك في وجود هذا المركز الثابت في المقام الأول، هذا التذبذب المستمر هو الذي يخلق الثنائية المتعارضة للمحسوس وغير المحسوس، للحقيقة والوهم، للخارج والداخل، للموضوع والذات، وهي ثنائية تمثِّل المدْخَل الأساسي والتفسير الوحيد للتفاوت بين المدارس النقدية واللغوية، حول وظيفة الأدب وطبيعة المعنى ووظيفة اللغة، أي إنَّ التناقضات اللانهائية في تجريبية لوك وهوبز والتي تؤدي في نهاية الأمر إلى الشك عند هيوم ونيتشه تتكرَّر بنفس القدر والتذبذب وبنفس الديناميكية في النقد الأنجلو-أمريكي ونظريات اللغة»[١].

في نهاية المطاف اتخذت التفكيكية موقفاً إيجابياً من تيار الشك الذي أرسى دعائمه كلٌّ من نيتشه وهوسرل ومارتن هيدغر وغيرهم عبر كتاباتهم الشكيَّة المؤسِّسة للفكر المتحرر من أطره الضيقة التي كانت سائدة، وكان تحرُّر الفكر يستلزم بالضرورة تجاوز النص ولغته ومدلولاته، ممَّا يتطلَّب تجاوز المؤلِّف عبر منهجية ما سمِّي بـ (موت المؤلِّف)، والتي تعدُّ من المقولات الرئيسة في المنهجية التفكيكية التي تفكِّك المعنى الثابت للنص، وترى أنَّ النص يمتلك عدداً لا نهائياً من المعاني، قد لا يصل إليها كاتب النص نفسه، فتقدِّم هذه التأويلات قراءة جدية مغايرة لكلِّ ما هو سابق، وفهماً جديداً للنص، وهذه القراءات غير النهائية للنص قد تكون كلُّ واحدة منها مختلفة عن السابقة تماماً، وهي آلية ذات أساس فلسفي تعود إلى مفهوم (موت الإله) عند نيتشه، والتي تعني موت المطلق والمتعالي والحقيقة الثابتة وفتح المجال أمام الذات لتكون لها حريتها المطلقة

[١]- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، منشورات سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط١، ١٩٩٨م، ص٨٣.

دون أيِّ مرجعية مركزية فكرية تقليدية، والقول بلا مركزية إلهية للكون، كما قال نيتشه بمفاهيم كثيرة (موت الإله، الإنسان الخارق، إرادة القوة..)، فتقوم هذه المفاهيم على مبدأ الحفر في الأفكار دون الاكتفاء بما هو ظاهر، وبشكل يمنح الاعتبار لما هو مهمَّش أو مسكوت عنه، وهي المنهجية التي تعدُّ من أهم المبادئ التي قامت عليها القراءة التفكيكية عند جاك دريدا وغيره من مفكري الغرب، وهو الطرح الذي اتكأ عليه دريدا، الذي بدوره قام بنقد للفلسفات الأوروبية التقليدية من خلال آلية التفكيك التي قام بتطبيقها إجرائياً، لتكون التفكيكية استراتيجية قراءة ومميزة للخطاب بمختلف أنواعه، فجعل النص كتلة غامضة بحاجة إلى سبر أعماقه الداخلية عبر منهجية التفكيك أو التفجير لإعادة بنائه من جديد، فيقول دريدا: «لا أتعامل والنص، أي نص، كمجموع متجانس. ليس هناك نص متجانس، هناك في كلِّ نص، حتى النصوص الميتافيزيقية الأكثر تقليدية قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص. هناك دائماً إمكانية لأن تجد في النص المدروس نفسه ما يساعد على استنطاقه وجعله يتفكَّك بنفسه، سواء أتعلق الأمر بفرويد أم بهوسرل، بهيدغر أم بأفلاطون، بديكارت أم بكانت، ما يهمني في القراءات التي أحاول إقامتها ليس النقد من الخارج، وإنَّما الاستقرار أو التموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات، أو تناقضات داخلية، يُقرأ النص من خلالها نفسه، ويفكِّك نفسه بنفسه.. إنَّ هناك في النص قوى متنافرة تأتي لتقويضه وتجزئته»[١]، فالتفكيكية برأي دريدا حركة بنائية لا نهائية، وليست حركة تهديمية فحسب، فهي فلسفة التقويض الهادف والبناء الإيجابي، وقد جاءت لتعيد النظر في فلسفة البنيات والثوابت، كالعقل واللغة والهوية، وغيرها من المفاهيم التي هيمنت على التفكير الفلسفي الغربي طويلاً، أو جاءت لتنتقد وتفكِّك المقولات المركزية السائدة.

كما أنَّ الفلسفة الظاهراتية (الفينولومينولجية) ساهمت بالتأسيس للتفكيكية، حيث كان إدموند هوسرل «يولي أهمية قصوى للوعي الذي يراه تفاعلاً حقيقياً مع العالم الخارجي، فالوعي فعل، حيث تكون الذات قاصدة، ويكون الشيء مقصوداً، ويكون كلاهما متضمَّناً بالتبادل وحيث تكون الذات حقيقية، ويكون الشيء حقيقياً أي صادراً حقَّاً من الخارج»[٢]، إذ إنَّ نظرة الظاهراتية للعالم تعود لاعتباره نصاً مفتوحاً على التأويل للبحث في الوجود وماهيته، ممَّا فتح الأفق لتعدد القراءات المختلفة فأسست للمنهجية التفكيكية، ذلك أنَّ الظاهراتية لا تبحث عن تحديد الصلات

[١]- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة، كاظم جهاد، منشورات دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠م، ص٤٩.
[٢]- روبيرت جليولا، التناول الظاهري للأدب نظريته ومناهجه، ترجمة، عبدالفتاح الديدي، مجلة فصول، المجلد الأول،العدد،٣، أبريل/ نيسان، ١٩٨١م، ص١٨٣.

التي تعتمد على التسلسل التاريخي، بل ترسم صورة واضحة للجوانب النظرية الكثيرة للقراءة، فالظاهراتية تعني تحقيق وصف شامل لظاهرة المعنى الأدبي، وقد ركَّز روادها على فعالية الفرد الذي يؤلِّف النتاج الأدبي ومعناه بوصفه موضوعاً ضمن قصد معين، إنَّ هذه الرؤية للقراءة تؤكِّد الحدث الشخصي الذي يربط القارئ بالنص أو المؤلف، وتنير الطريق أمام معظم النقد الحديث الذي يعتمد على استجابة القارئ، فضلاً على أنَّها تقيِّد بدرجة ما نقد التحليل النفسي، وبدرجة أقل النقد الذاتي، فالمفاهيم الظاهراتية حول الذات والفاعلية وغيرها لها دور بارز في تكوين الشخصية، كما أنَّها العامل المساعد للفكر التفكيكي اللاحق لها[١]، فالفكر في الظاهراتية يقوم على أساس أنَّ المعرفة الحقَّة للعالم لا تتمثَّل بتحليل الأشياء كما هي خارج الذات؛ وإنَّما لا بدَّ من تحليل الذات نفسها وهي تقوم بمهمة التعرُّف على العالم؛ لأنَّ الوعي البشري لا يكون منفصلاً، بل هو وعي بشيء معين، ولكنَّ هذا الوعي بحاجة لعملية إفراغ من التصورات القبلية، لذا لا بدَّ من التركيز على القارئ بوصفه شخصية فاعلة في عملية القراءة وعلمية إنتاج المعنى، حيث التفاعل بين القارئ والنص المقروء، وهذا ما ظهر في فكر هوسرل وهيدغر وغيره من روَّاد الظاهراتية.

لقد قام هيدغر بتنبيه دريدا لأهمية الفكر التفكيكي كمنهجية لتجاوز الفكر الفلسفي التقليدي المبني على أساس الموجود والذي أسَّس له مبدأ الكوجيتو الديكارتي، فقد تبنَّى دريدا مفهوم (التدمير) عند هيدغر، والذي كان يقصد به، تحليل بنية النص وتشريحها بدقة، إذ إنَّ «كلمة تفكيكية التي يستخدمها دريدا تستلهم مشروع هيدغر بخصوص تدمير تاريخ الأنطولوجيا»[٢]، حيث تتلاقى فلسفة هيدغر مع التفكيكية في تقويض أسس الفلسفة الغربية، فقد تناول في فلسفته مفاهيم كثيرة تمَّ استخدامها كأسس للتفكيكية، كمفاهيم الغياب والحضور، والمعرفة واللغة، والتناص، وغيرها، كما استخدم دريدا مفاهيم كانت سائدة في التحليل النفسي الفرويدي كالكبت والحلم والهلوسة، إضافة إلى بعض المصطلحات التي استخدمتها التفكيكية والتي تعود إلى الفلسفة الوجودية ومثالها مصطلحات الوجودية والعبثية والحرية، وكذا الحال في فلسفة ميشيل فوكو التي كسرت الجمود في الفكر والوعي الذي سيطر على التفكير الأوروبي، ممَّا دفع فوكو للبحث عن الحقيقة في الغياب فيما تبوح به الخطابات، ممَّا يعني أنَّ المنهج التفكيكي ذو بنية وأسس فلسفية.

ثانياً: العوامل التي ساعدت على ظهور التفكيكيَّة:

[١]- أنظر: وليم راي، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ترجمة، يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ط١، ١٩٨٧م، ص١١ومابعدها.

[٢]- بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ترجمة، اسامة الحاج، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ص٤٨.

لقد شكَّلت الحرب العالمية الثانية ونتائجها الكارثية صدمةً لشعوب العالم بشكل عامٍّ، والشعوب الأوروبية بشكل خاصٍّ، وذلك بعد أن تبيَّنت النتائج السلبية للعلم والأبحاث العلمية التي تمَّ استخدامها بشكل سلبي، فتحوَّل العلم من أداة سلام وطمأنينة إلى أداة قلق وتوتُّر ومصدر للآلام، لاسيَّما بعد ظهور فشل الأنظمة الاقتصادية (الاشتراكية، الرأسمالية، وغيرها)، ممَّا تسبَّب بظهور تيار تشكيكي ساند مجموعة من الفلسفات التي أرادت إحداث تغيير في الواقع الأوروبي، كما أرادت تجاوز الفكر التقليدي السائد، والسماح بحرية النقد دون أيِّ معوقات كتعريض المقدَّسات المسكوت عنها للنقد، فلا إيمان بالحقيقة، ولا شيء يمنع سبر هذه الحقيقة والتشكيك في صحتها.

إنَّ الظهور الحقيقي للتفكيكية كان في سبعينيات القرن الماضي، وقد نشأت على أنقاض البنيوية، وعُدَّ جاك دريدا من أبرز أعلامها ومؤسسيها، فعرَّفها بأنَّها أسلوب فهم العلاقة بين النص والمعنى، مستخدماً أسلوب ربط قراءات النص وتحليله وكشف معانيه وتناقضاته، وقد توصَّلت هذه المنهجية إلى معنى يناقض المعنى المقصود أو الوحدة الهيكلية لنص معين، فظهرت على أنَّها هدم لقيم الحداثة، لأنَّها تستهدف القيم العقلانية التي تبنَّتها الفلسفات الحديثة، محاولة تفكيكها وتحليلها وسبر أعماق تلك النصوص، فهي تعمل على إحداث نسق استفزازي، وتؤكد عدم ثبات المعاني التي يقوم عليها النص، فالنص موضع قراءات لا نهائية، لذا فقد أثرت في النقد الأدبي وساهمت في تطويره، فهي «محاولة مستميتة ومتعمَّدة لتغليب مصادر الأسلوب التفسيري على أيِّ عرف متصلب ومتعنَّت من أعراف المنهج أو اللغة، وقد برزت التفكيكية كما رأينا من خلال اصطدام فكر ما بعد البنائية بالذات بالنقد الأمريكي الجديد الذي يكشف بالفعل عن أعراض التوتر الداخلي والشك الذاتي، غير أنَّ التفكيكية لها جانب أكثر وأشد جدلاً ينبع من دوافع استبيانية مماثلة، ولكنَّه يوجِّه تلك الدوافع صوب هدف مختلف، وبرغم أنَّ قراءات التفكيكية تشكِّك في كلٍّ من المنهج والنظام فإنَّ هذه القراءات بحدِّ ذاتها تقدِّم حججاً صارمة وقاطعة»[١]، إذ إنَّ القراءة التفكيكية للنصوص تقوم على اعتبار الاختلاف مرتكزاً أساسياً في عملها، فتتعدد القراءات مع اختلاف كلِّ قراءة عن الأخرى، ومن المعروف أنَّ النزعة العقلية سادت في الفكر الأوربي قبل ظهور التفكيكية ممَّا جعل الكتابة مقدَّمة على الكلام، وذلك دفع دريدا للاهتمام بالكتابة، دون أن يقدِّم الكلام على الكتابة كما فعل روسو، في حين أنَّ دريدا رأى أنَّه لا وجود لمجتمع من دون كتابة أو توثيق.

[١]- كريستوفر نوريس، التفكيكية النظرية والممارسة، ترجمة، صبري محمد حسن، منشورات دار المريخ، الرياض، ط١، ١٩٨٩م، ص٥١.

بينما نجد في الطرف الآخر من التفكيكية رائدها بول دي مان الذي بنى منهجيته التفكيكية على أهمية القراءة بوصفها القاعدة الأساسية للإنسان، فأنسنة القراءة مهمة تفكيكية، وهي المهمة التي يعمل فيها الإنسان باستخدام إحساسه وإدراكه، وهي قدرة إنسانية خاصة، فقد طرح دي مان ما سماه بالقراءة الجديدة والتي تُعنى بتأويل اللغة المجازية، عبر قراءة للعالم المؤثِّر بأفكارنا وقراراتنا، فاللغة المجازية هي المحرِّك الذي يحرِّك هذه القراءات في بوتقة العالم، فلا بدَّ من الابتعاد عن التسليم بالمعاني الثابتة والأحادية المتداولة بشكل استاتيكي وجامد لا يعبِّر عن حقيقة إدراكنا للعالم، والاتجاه صوب التأويل اللغوي دون التوقف عند القراءات مهما كثرت، وهذا ما سيزيح كلَّ التقسيمات التقليدية في التحليل الأدبي.

وبذلك فإنَّ دي مان دفع القارئ لتقديم معنى جديد للنص يكون معنى منتجاً في الواقع، من دون أيِّ إنكار أو تجاوز لمكانة صاحب النص أو المؤلف الأصلي، إنَّما قد يتناول القارئ جانباً ترميمياً عبر آلية تفكيكية تبعث في النص حياة جديدة تجعله أكثر واقعية أو تناسباً مع الواقع الجديد، إذاً «دي مان لا يُعلي من مكانة القارئ على حساب المؤلف بوصفه مصدراً للمعنى في النص فحسب، لأنَّ ذلك سيكون قلباً للثنائية الضدية التي لم تسهم في إزاحة نموذج القراءة القانع بذاته والذي يميز النقد الأدبي التقليدي الذي تنتج عنه هذه الثنائية في المقام الأول، وكذلك فإن دي مان لا يرغب في إزالة فكرة القراءة كلياً، على العكس من ذلك، إنَّ ما يجعل نصوص دي مان ضرباً من ضروب التفكيك هو التأكيد الإيجابي على القراءة واللغة الأدبية»[١]، فالنص الأدبي موضع بحث تفكيكي بمفاهيمه التقليدية، وإعادة طرح مفاهيم جديدة وفقاً لآلية جديدة قادرة على إزالة النسق التقليدي من روح النص، من دون أن يبتعد عن الحقيقة المراد إيصالها عبر النص الأصلي، فتفكيك النص عند دي مان هو عبارة عن بحث عن معانٍ جديدة داخل النص ربما لم ينتبه لها الكاتب الأصلي للنص أو أنَّه لم يعرها الكثير من اهتمامه أثناء الكتابة.

إنَّ المنهجية الجديدة برأي دي مان تقوم على منح الحياة والروح للنص ويبين ذلك بقوله «لا تمضي الروح العامة الحالية في اتجاه النقد الداخلي الشكلي، ومن ثمَّ يصعب تكوين رأي عنه من خلال الكتابات الحديثة، ربمَّا لأنَّنا لم نعد نسمع الكثير عن التلازم بين العناصر الداخلية، وأصبحنا نسمع الكثير والكثير عن المرجع و»الخارج»، غير اللفظي الذي تشير إليه اللغة والذي يشترط طريقة عمل اللغة، بل ويملي عليها طريقة عملها، ولم ينتج هذا الوضع عن التشديد على

[١]- مارتن ماكويلان، بول دي مان ، ترجمة، محمد بهنسي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م، ص٣٨.

الكنه الخيالي في الأدب.. بل نتج عن التفاعل بين العناصر الخيالية وعدد المقولات التي يقال إنَّ لها صفة الواقع، من قبيل مقولة الذات، ومقولة الإنسان، ومقولة المجتمع، أو ما يعبرِّ عنه بعض النقاد بالعبارة الآتية: الفنان وثقافته والجماعة الإنسانية»[١]، والكثير من المقولات التي قيدت النص بأطر تنميطية جعلت من النص عاجزاً عن الخروج من هذه الأطر الضيقة على الفكر الحر، فكانت دراسته التفكيكية الآلية التي بثت الروح في النص القديم وبعثته بلبوس مناسب ومنطقي أكثر، من دون أن تمنع القراءات الجديدة أو ما سمِّي بالإساءة للقراءة حسب تعبير التفكيكية، وكلُّ ذلك يعدُّ من العوامل المحرِّكة لظهور التفكيكية ومعالجة واقع النصوص في الأدب والفلسفة وطرحها بروح جديدة وقابلة للتجديد المستمر، وهذا ما سيدفعنا للحديث عن المقولات التي تقوم عليها التفكيكية.

ثالثاً: مقولات التفكيكيَّة واختبارها:

بعد معرفة الأساس الفلسفي الذي هيَّأ لظهور الفكر التفكيكي، ومراجعة العوامل التي ساهمت في حضوره، يمكننا الحديث عن المقولات الأساسية لهذه المنهجية، وهي المقولات التي تشكِّل بنيتها الفكرية، وتعبرِّ عن آلية ممارسة منهجها، فالتفكيكية عملت بشكل رئيس على تقويض لبنات العقلانية الغربية، لذا فلابدَّ من حضور مقولات تعمل بها خارج الصندوق التقليدي، لتفتح بوابة الاختلاف وتقدِّم دلالات جديدة يتمُّ عبرها التخلُّص من الأحكام المسبقة المهيمنة على التفكير، وللوقوف على سرِّ التفكيك الباحث عن لغز الكينونة لابدَّ لنا من الكلام على هذه المقولات، ونذكر أبرز هذه المقولات:

أولها، نقد المركزية أو قراءة الإساءة: تقوم على رفض أيِّ مرجعية فكرية قد تؤثر في النص أثناء عملية التحليل، وهي متنوعة؛ فقد تكون ذات مرجعية اجتماعية أو تاريخية أو نفسية أو غيرها من الأشكال التي تؤثِّر في التحليل، لذا فقد رفضت التفكيكية المناهج النقدية السياقة التي سبقتها لما لها من مركزية ثابتة وقاعدة تنطلق منها، فالنص يجب أن يتعدَّد ويتنوَّع بتعدُّد القراءات وتنوِّعها، وهنا ظهر مصطلح (موت المؤلِّف)، والذي يعود في أساسه الفلسفي إلى فكرة (موت الإله) عند نيتشه، وبناء على ذلك فإنَّ القارئ هو الذي يفسِّر النص وفقاً لثقافته أو بيئته أو تعليمه أو توجهاته، فتنتهي مهمة المؤلِّف عندما يقدِّم النص للقارئ، ويعدُّ رولان بارت أوَّل من قال بموت المؤلِّف

[١]- بول دي مان، وجاك دريدا، وآخرون، مداخل إلى التفكيك البلاغة المعاصرة، ترجمة، حسام نايل، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص١٦٣.

في مقالة حملت الاسم نفسه، حيث يقطع بارت الصلة بين النص ومؤلِّفه؛ لأنَّ استمرار العلاقة بين النص ومؤلِّفه «تؤدي إلى إيقاف النص وحصره وإعطائه مدلولاً نهائياً، وهذا ما يغلق الكتابة، وإن كان يريح النقد والناقد، اللذين يبحثان عن المؤلف، أو عن حوامله؛ من مجتمع وتاريخ ونفس وحرية، ولكنَّه لا يفيد النص ولا متلقيه المشاكس، غير المستسلم، الذي يظلُّ دوماً في حالة بحث عن شيء ما داخل النص، وخارج ما أراد المؤلِّف قوله»[١]، فتتوقَّف فاعلية المؤلِّف في النص، مماً يفتح الباب أمام تعدُّد القراءات للنص الواحد، وكلُّ قراءة جديدة تهدم القراءات السابقة لها، ومن هنا جاءت تسمية قراءة الاساءة؛ ذلك لأنَّ كلَّ قراءة تهدم وتتنكَّر لما قبلها وتعيد قراءة النص وفقاً لرؤية جديدة مختلفة كلياً عن سابقتها.

ثانيها، الإرجاء والاختلاف: وترتكز على مفهوم الكينونة عند هيدغر، والذي يتكَّون من ثنائية (المعرفة والذات العارفة)، حيث إنَّ كلاً من المعرفة المكتسبة والذات العارفة المدركِة للموضوع قابلة للتغيُّر مع سيرورة الزمن، ممَّا يجعلها عرضة لتغيرُّ فهمها، وبذلك تبقى الحقيقة التي يتمُّ الوصول إليها اليوم ويتم التأكيد على صحتها مرجأة إلى حين ظهور حقيقة أحدث وأدق منها، وقد تنفيها بشكل كامل، وهكذا تكون حقيقة النص الذي يتوصل لها قارئ مرجأة لحين وصول قارئ آخر لمعنى آخر جديد، أي إنَّ الفعل «ينطوي على إطالة وتسويف، وتفترض هذه البنية سلفاً أنَّ العلامة التي تؤجِّل الحضور، لا يمكن تصوُّرها إلا على أساس الحضور الذي تؤجِّله، ولا يمكن تصوُّرها إلا وهي تتحرَّك نحو حضور مؤجَّل تسعى إلى استملاكه، وبمقتضى هذه السميولوجيا الكلاسيكية يُعدُّ استبدال العلامة بالشيء نفسه أمراً ثانوياً ومؤقتاً؛ ثانوياً بالنظر إلى الحضور الأصلي المفقود الذي عنه تنشأ العلامة، ومؤقتاً بالنسبة إلى هذا الحضور الضائع المبتغَى. والعلامة بهذا المعنى حركة متوسطة تتَّجه إلى إحراز الحضور»[٢]، فالإرجاء يجعل الدلالة غير حاضرة، والعنصر يكون موسوماً بشيء من أثر العنصر السابق، وتاركاً نفسه للعنصر القادم تحفر فيها علامة جديدة، ولهذا كان الإرجاء والاختلاف يقود إلى مقولة لا نهائية المعنى.

ثالثها، لا نهائية المعنى: مع الإقرار بعدد لا نهائي من القراءات فإنَّه سيترتب على ذلك عدد لا نهائي من المعاني، ممَّا يعني حالة من توالد المعاني المتتالية، وبالتالي حضور معانٍ ثمَّ غيابها بشكل متتالٍ ومستمر، وقد أكَّدت نظريات القراءة والتلقي فكرة تعدد التأويلات، واختلاف القراءات

[١]- رولان بارت، مقالة موت المؤلف – درس السيميولوجا، ترجمة، عبد السلام بن عبد العال، دار توبقال، الرباط، ط٢، ١٩٨٦م، ص٨٧.
[٢]- بول دي مان، وجاك دريدا، وآخرون، مداخل إلى التفكيك البلاغة المعاصرة، ترجمة، حسام نايل، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص١٩٨.

نتيجة لاختلاف القرَّاء، وفي ذلك إشارة إلى نفي أحادية معنى النص، والقول بمرونته الذي لم يُعر أيّاً من النظريات النقدية السابقة أيَّ اهتمام، فالقراءة ما هي إلا إجابة عن سؤال الكتابة، وهذا الجواب يقدمه كلُّ واحد منَّا، مع ما يحمله من تاريخ ولغة وحرية، والتاريخ واللغة والحرية هي تحوُّل لا نهائي، لذلك فإنَّ جواب العالم للكاتب لا نهائي، ونحن بطبعنا لا نكفذُ عن الإجابة عمَّا كُتب خارج كلِّ جواب، فلا حدود لقراءات النص ولا حدود لمعاني النص.

إنَّ القول بانعدام المعنى الواحد للنص بمثابة نتيجة طبيعية لتتالي الفِكَر السابقة واختلافها فيما بينها، وبالتالي فهي تقرُّ بضرورة مشاركة مختلف المتلقين في بناء النص وتقديم معانٍ مختلفة وجديدة له، فالنص الجديد مختلف باختلاف المتلقين له، وبالتالي يتمُّ التأكيد على لا نهائية المعنى للنص الواحد، ممَّا يعني موت فكرة المعنى الموروث للنص؛ لأنّه قابل لعدد لا متناهٍ من التفسيرات والتأويلات، إذ يؤدي اختلاف القراءة زمانياً ومكانياً إلى اختلاف نظرة القارئ للنص، وبالتالي اختلاف معناه باختلاف فهمه، فالعلاقة بين القارئ والنص علاقة خاصة، فلكلِّ قارئ تصورات وانفعالات مختلفة، ولهذا فإنَّ النص لا يكون نصاً كاملاً، فمعنى النص ينتج من تفاعل بين بنيته ومتلقيه[١]، لذا فإنَّ النص سيتجاوز صاحبه الأصلي، وسينتج أبعاداً أخرى عبر القراءات المتنوعة التي سيتعرض لها، ولا شك أنَّ النصوص المهمة هي النصوص التي تحثُّ القارئين على استنطاقها مع السيرورة التاريخية للنص، فيكون النص قد تعرَّض لعدد كبير من القراءات، ولعدد لا نهائي من المعاني، وهذا التفاعل داخل النص -حضوراً وغياباً- يدخلنا في المقولة التفكيكية الرابعة وهي الحضور والغياب.

رابعها، ثنائية الحضور والغياب: إنَّ التغيُّر المستمر لمعاني النصوص يجعلنا نعالج ثنائية الحضور والغياب؛ لأنَّنا أمام نصوص متطورة يحضر فيها أثر ويغيب آخر، وهناك الكثير من النصوص الخالدة عبر التطور التاريخي ما تزال تطرح معانٍ جديدة وتغيب عنها معانٍ قديمة، وبذلك تعتمد التطورات الحضورية في التفكيكية في بداية الأمر على التناقضات التي تحصل من المؤلف أو في داخل النص، وهو أمر كفيل بتغييب معانٍ لتناقضها مع الحقائق الجديدة أو لتناقضها مع البنية التحليلية للنص ذاته، فيكون ذلك مبرراً لهدمه، كما أنَّ التفكيكية تبحث في النص القديم مستفيدة من النتائج العلمية والبحثية الجديدة فتقدِّم النص بروح جديدة ومعانٍ مغايرة لسابقتها.

[١]- أنظر: فاطمة البريكي، مدخل إلى الأدب التفاعلي، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٥٨ وما بعدها.

إنَّ استراتيجية التفكيك تقوم على النفاذ إلى النص وسبر أعماقه لاكتشاف مواطن الغياب فيه، وماسُكت عنه، ثمَّ إحداث الإبدال فيه بعد تجاوز الإرجاء الذي يتجاوز الحضور ويؤخره ليجعله تحت رحمة أجل غير مسمَّى، فالحضور مرتبط بالوعي، والغياب نتاج للاوعي، أمَّا الإبدال فيلزم عنه الحضور (أو بلغة هوسرل انعدام - ملء الحس)، أي يشير إلى مهمة التعويض الاستبدالي[١].

وكذلك هناك مقولة **خامسة، هي التناص:** وهي امتداد لمقولة لا نهائية المعنى، والتي تعني أنَّ قراءتي للنص تستدعي في ذهني نصاً آخر، ممَّا يفتح النص على تأويلات واستحضار لمعانٍ جديدة مستوحاة من النص الحاضر في ذهن القارئ، وبذلك تكون قد اجتمعت كافة مقولات التفكيكية على امتلاك النص على عدد لا نهائي من المعاني، وعلى تجاوز المؤلِّف الذي تنتهي مهمته بطرح النص للتداول بين القرَّاء.

رابعاً: تطبيق التفكيكيَّة على النقد الأدبيِّ:

على الرغم من نهوض التفكيكية على أسس فلسفية إلا أنَّ تطبيقها كمنهج نقدي يتناول النص الأدبي أكثر ممَّا يتناول النص الفلسفي؛ لأنَّ هدفها التشكيك بأن يكون للنص الأدبي معنى ثابت، كما حاول دريدا أن يؤكِّد على أنَّ النص الأدبي بما فيه من عناصر تمنعه من أن يكون نصاً مستقراً، فبرأيه -وبرأي التفكيكيين- إنَّ النص الأدبي يحوي في طياته على احتمالات كبيرة ولا متناهية من المعاني، لاسيما وأنَّ التفكيكية تؤمن بأنَّ الإنسان بشخصيته وسلوكه يتأثَّر بحياة اللاوعي الكامن أو المكبوت - حسب تعبير فرويد- في منطقة الهو (اللاشعور)، وقد يكتب نصاً أدبياً أو فنياً ليعبِّر عن حالته اللاشعورية، كما أنَّ القيم الإنسانية متطورة ومتغيرة، فتتغير تبعاً لذلك القراءات ونظرة القراء للنص، كما أنَّ اللغة متطورة وقد تكون لغة النص الأدبي أكثر بلاغة ودلالة من غيرها من النصوص، بالإضافة إلى أنَّ التفكيكية قامت كردَّة فعل على البنيوية التي تقرُّ بأنَّ النص الأدبي متكامل وثابت، ولا تذهب لتعدد المعاني والقراءات، في حين أنَّ التفكيكية غايتها تأسيس ممارسة فلسفية نقدية «تتحدَّى تلك النصوصَ التي تبدو وكأنَّها مرتبطة بمدلول محدد ونهائي وصريح، إنَّها لا تريد تحدِّي معنى النص فحسب، بل تطمح إلى تحدِّي ميتافيزيقا الحضور الوثيقة الصلة بمفهوم التأويل، القائم على وجود مدلول نهائي[٢]. فصحيح أنَّ تفكيكية دريدا لم تكن تسعى للتخصص

[١]- أنظر: جاك دريدا، الصوت والظاهرة - مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة، فتحي أنقزو، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٤١.

[٢]- أنظر: أومبرتو ايكو، التأويل، ترجمة، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، ط٢، ٢٠٠٤، ص١٢٤.

بالأعمال الأدبية فقط، رغبة منه بعدم حصرها في نوع محدد من الكتابة بهدف أن يتحوَّل فكره إلى فكر مؤسساتي، فلقاء دريدا مع النقاد الأمريكيين هو ما جعل منحاه التفكيكي يتحوَّل إلى واحد من اتجاهات النظرية الأدبية المعاصرة، حيث يرى ريتشارد رورتي أنَّ شهرة دريدا لم تأت عن طريق أقرانه الفلاسفة، بل جاءت عن طريق نقاد الأدب الذين كانوا يجدِّون البحث وراء وسائل جديدة لقراءة النصوص بدلاً من السعي وراء فهم التاريخ الفكري فهماً جديداً، فقد صار هذا الشعار لصيقاً بمدرسة فوجئ دريدا بأنَّه رائدٌ لها.

ويعدُّ بول دي مان أولَّ من دعا للاهتمام بالفلسفة في النقد الأمريكي، الذي كان قد استقر منذ عقود على فكرة استبعاد التاريخ، أو الفلسفة في نقد النصوص الأدبية، معتبراً أنَّ ذلك ما هو إلا نتاج للإرث الذي تعلَّمه النقاد الأمريكيون من النقد الأنجلو- أمريكي، وفي بداية السبعينيات من القرن الماضي تبين لكثير من النقاد أنَّ تفكيك النصوص الأدبية يتعاضد مع هدم المؤسسات الاجتماعية غير العادلة، وأنَّ التفكيك عمل بشكل مميز وبفضل جهد أكاديميي الأدب على محاولة التغيير الاجتماعي الجذري، فكانت من نتاج هذه الجهود أن تأسست مدرسة بيل في النقد الأدبي، والتي ضمَّت أسماء كان لها أثرها الأدبي والفلسفي كهارولد بلوم، وجيوفري هارتمان، وهيلس، ودريدا، وهذا ما قاد إلى دخول التفكيكية إلى الدراسات الأدبية[١]، فتحوَّلت التفكيكية إلى تيار فلسفي وأدبي واتصفت بأنَّها منهجية لمقاربة الظواهر الفلسفية والتاريخية والأدبية تشريحاً وتفكيكاً وتقويضاً، فكانت تقوم بتشريح اللغة والفلسفة والنصوص الأدبية، كما كانت سلاحاً لتقويض المقولات المركزية للسانيين، وإعادة النظر في ثنائياتهم المزدوجة كالدال والمدلول، والصوت والكتابة.

فالتفكيكية في الأدب تعني العمل على إخراج المكونات غير الأدبية من النص، ممَّا يعني تسليط الضوء على الاختلاف بين القارئ والمؤلِّف الحقيقي للنص، وبالتالي معاينة تناقض الكاتب مع نفسه ومع مقولاته، والوقوف على التباين الزماني والمكاني، وما يقود إلى كثرة تعدد المعاني والدلالات والتناص، بحيث يتَّضح أنَّ كلَّ كتابة هي تأسيس على أنقاض كتابات أخرى وخلاصة لها، ممَّا يعيد إلى «فعل القراءة شرعيته ويحفظ للنص قيمته الفنية المطلقة ويحوِّل القارئ من مستهلِك للأدب إلى صانع ومنتِج له، وكما قال دي مان إنَّه يركِّز على اعتماد التفسير اعتماداً مطلقاً على النص، مثلما يعتمد النص اعتماداً مطلقاً على التفسير، وبذلك نعطي القارئ ونعطي النص حقَّهما الكامل نتيجة لكونهما العاملين الوحيدين اللذين التزما بالحضور في التجربة الأدبية، وما

[١]- أنظر: سامي محمد عبابنة، التفكيكية وقراءة الأدب العربي القديم عبد الفتاح كيليطو نموذجاً، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، عمان، المجلد ٤٢، المحلق١، ٢٠١٥م، ص١٠٧٧.

عداهما فهو غياب يعتمد على وجودهما كي يمكن إحضاره»[١]، وأنَّ موت المؤلِّف في التفكيكية ليس تقليلاً من القيمة العلمية لصاحب النص الأصلي، وليس تهرُّباً أخلاقياً أو أدبياً فيما يخصُّ تراتبية الإبداع، بل إنَّ المؤلف له مرتبة محفوظة؛ وهي تحفيز القارئ لشحذ طاقاته الإبداعية الكامنة، والوقوف بوجه سلطة المؤلِّف ومعاينته لمفاهيم المؤلِّف برؤية أكثر دقة وأكثر جِدَّة.

برأي دي مان إنَّ اللغة الأدبية تدمِّر معانيها بنفسها؛ لأنَّ لكلِّ لغة مجازاً، وتعمل في هذا المجاز وتضيف له التشبيه، كما أنَّ نظريات الفلسفة والقانون والسياسة مجازية كلُّها، كما هو الحال في القصائد الشعرية، والمجاز يقوم بالأساس على القدرة على إبدال رمز برمز أو دلالة بدلالة أخرى، وأنَّ الأدب هو المكان الطبيعي لظهور مثل هذه المجازات اللغوية، وبذلك يكون الأدب هو الأقدر على تفكيك نفسه، ممَّا يعني أن تكون التفكيكية حاجة أدبية وفقاً لرؤية روَّاد التفكيكية؛ لأنَّ الأدب يُنتج عبر عملية تأويلية.

خامساً: مغالطات المنهجيَّة التفكيكيَّة:

تتعرَّض المنهجية التفكيكية للكثير من الدراسات النقدية لها ولطبيعتها، كما تتعرَّض لمحاولة تفنيد مزاعمها المنهجية والموضوعية، ولعلَّ محاولتنا هنا هي نموذج من هذه الدراسات، والتي سنقوم من خلالها بتلخيص أبرز المغالطات، وهي:

- الافتقار إلى البعد التاريخي، إذ إنَّ روَّاد التفكيكية، وكما أسلفنا، يلجؤون إلى إعادة تحليل النصوص القديمة دون أن يأخذوا بحسبانهم بعدها التاريخي وظروف إنتاجها التاريخية، فيظهر المفكِّك على أنَّه هادم للنص، في حين أنَّه تجاهل البعد التاريخي للنص تماماً، فنحن على سبيل المثال لا نستطيع أن نأخذ قصيدة عربية من أدب العصر الجاهلي، ثمَّ نقوم بتحميلها مضامين وقيم عصرية لم يكن يقصدها صاحبها، ولا تناسب الواقع اليوم بظروفه ومكوناته المادية والثقافية، وهذا ما لا تنكره التفكيكية.

- تعمُّد استخدام مصطلحات فلسفية جديدة وغير متداولة حتى يظهر المفكِّك بصورة الفاهم للنص والقادر على تفكيكيه بشكل سليم، وإعادة صياغته من جديد، في حين أنَّ أغلب المفاهيم التفكيكية مبهمة وغير واضحة، إضافة إلى نحتها بشكل فردي وإعطائها معنى فردياً جديداً، كما أنَّ التفكيكية تهدف إلى التدمير، تدمير النص الأدبي بكامله وإعادة بنائه وفق رؤيتها، فتنتقد كافة

[١]- عبدالقادر مهداوي، المعنى الثاني مأزق التفكيكية و النص، منشورات مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، ط١، ٢٠٢٠م، ص١١٣.

المناهج وترفضها دون أن تقدِّم بديلاً لها بشكل واضح.

- التَّركيز الكبير والمبالغ فيه على النص وتحييد مؤلِّفه عنه، ممَّا قاد إلى سوء فهم الكثير من المصطلحات والتراكيب، بحيث حوَّل المفكِّك النص لساحة حرب بعد أن تسلَّح بكافة الأسلحة التهديمية للنصوص المختارة، كما أبعد صاحبها الأصلي، ورفض أيَّ تعليق أو استشارة منه، بشكل أشعرنا بأنَّه يتعامل بروح فردية بحتة مع نص وضعه على مشرحة دون أيِّ رجوع لكاتبه، وهذا ما قاد إلى الكثير من الشطط في تأويل بعض النصوص بعد إخضاعها لهذا المنهج.

- إنَّ اتباع سياسة التشكيك بكلِّ شيء قادت إلى التشكيك بالكثير من الحقائق العلمية المثبت صحتها، إذ سمح المفككون لأنفسهم بإعادة صياغتها بأسلوبهم، وكأنَّها كانت على خطأ، وبعضها تمَّت إعادتها بشكل مختلف لحقيقتها، ممَّا قاد إلى نزعة عبثية، ليصلوا إلى حقيقة أنَّ الحياة لا معنى لها وبلا هدف، وعلى الرغم من ذلك نبقى على يقيننا بمبادئ ثابتة وهي بمثابة قيم مطلقة، فإذا كانت اللغة بطبيعتها غير مستقرة كما يراها التفكيكيون فكيف لنا أن نتصوَّر أنَّ امرأ القيس عنى هذا ولم يقصد ذاك الأمر في شعره .

- إنَّ التشكيك بلغة النص، دفعهم للبحث في النصوص الدينية ونقدها، مع إيماننا بحرية المعتقدات، إلا أنَّ التفكيكية حملت في طياتها نزعة تهديمية قوية لأيِّ مقدس بعد تجاوزها لنصوص تاريخية مهمة، فهي مشروع لإجراء التحولات وتحديث النصوص، لذلك فقد غيرت المعنى الثابت لتنتزع صفة القداسة من النصوص الدينية سواء بقصدٍ أم بغير قصد، ففتحت الباب أمام تبادل الأدوار والمواقع بين الأنا والآخر، وبين الثابت والمتحول.

- قدَّم التفكيكيون الكتابة على الكلام، متجاهلين ضرورة حضور الذات المفكِّرة عبر الكلام، وليس حصرها عبر الكتابة، وذلك جعل المركز هامشاً، وحوَّل الهامش إلى المركز، بدل أن يخلق حالة من التكامل بين الكلام والكتابة، حيث يرى دريدا أنَّ «الكتابة هي أصل اللغة، أمَّا الصوت الذي ينقل الكلمة المنطوقة - اللوغوس - فهو ليس الأصل، ويرى أنَّ الصمت، واللاوعي، وعمليات الكتابة الاختلافية، قد تعرَّضت للقمع والرقابة في زمن التمركز؛ ممَّا أخفى أوجه الغياب، والاختلاف، والمسافات الخلاَّقة»[١].

- لقد عمل التفكيكيون، ولا سيما دريدا، على ما قد بدأه الفيلسوف هيدغر من نقض لفكرة الوجود والزمن، واعتبار الحاضر هو الأساس، والذي تطلق عليه التفكيكية مسميات عدة كالظاهر

[١]- عز الدين مناصرة، علم الشعريات، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٧، ص٥٥٤.

والواقع والمباشر، وبذلك لا وجود لنص نهائي أو معنى مكتمل لهذا النص، حيث يكون النص خاضعاً لتعدِّد لا نهائي من التأويلات بتعدد قارئيه، أمَّا مؤلفه الأصلي فقد تمَّ تجاهله تماماً من قبل القارئ، فالتفكيك يتحوَّل لمهمة تبحث عن الكشف عن دلالات النص الخفية حسب زعمهم، ممَّا يعني إنتاج نص جديد بروح جديدة.

- في معرض نقدنا للتفكيكية يتبادر للذهن تساؤل مهم وهو: إذا كانت منهجية التفكيك تقوم أساساً على تعدُّد القراءات أو لا نهائية القراءات ممَّا يلزم عنها لا نهائية المعاني، فهل هذا يعني أنَّ كلَّ النصوص بالضرورة متعددة المعاني، وتملك إمكانية الخضوع لعملية التفكيك؟ بمعنى أنَّ بعض النصوص بسيطة لا تحتمل أي عملية تفكيك أو إخضاع لعملية التأويل التي تجعلها تخرج من إطار المعقولية والمنطقية، وتحيلها إلى ميدان الفوضى واللا معنى؟ وهل يصح تحميل النص الديني معانٍ تأويلية تفكيكية بحجة تقادم النص المقدَّس، وهل يجوز أن ينطبق عليه مقولة تجاوز المؤلف أو موت الكاتب؟

- الخاتمة والنتائج النقدية:

- التفكيكية هي الموقف الإيجابي من تيار الشكِّ الذي ساد في النصف الثاني من القرن الماضي، والذي بني على أساس فلسفي وفكري يدعو للتحرر من كافة القيود الفكرية والسياسية، ويؤسِّس لمنظومة فكرية حرة تتجاوز النصوص المكتوبة كما تتجاوز مؤلفي هذه النصوص ولغتها ومدلولاتها، وتعرضها لعدد غير محدد من القراءات وبالتالي لعدد لانهائي من المعاني، ممَّا سمح بتجاوز المؤلف وتجاوز هيبة نصوص تاريخية مهمة، وإنشاء نسق استفزازي، ثمَّ التعرض للنصوص الدينية المقدسة والقول بلا مركزية إلهية للكون، الأمر الذي ترفضه المرجعيات والمؤسسات الدينية ورموزها؛ لأنَّها وجدت فيه تهديد مباشر للدين ومحاولة لهدمه.

- استندت التفكيكية لمبرِّر أخلاقي في نشأتها، حيث أبرزت الجوانب الكارثية والسلبية لنتائج الحرب العالمية الثانية، متسائلةً عن مكانة العلم والأبحاث العلمية التي من المفترض ألا تُستخدم بشكل سلبي في تدمير الشعوب وقتلها، وما رافقها من فشل الأنظمة الاقتصادية التي أوهمت المجتمعات بالتأسيس لحياة أفضل وأكثر أمناً ورفاهيةً.

- تمُثِّل المقولات التي تستند إليها التفكيكية البنية الفكرية والآلية لممارسة منهج التفكيك في تقويض أسس العقلانية الغربية، وهي آلية لممارسة عمل التفكيك والتفكير برؤية جديدة خارج كلِّ الأطر الفكرية السائدة، بهدف فتح مجال للاختلاف وتقديم دلالات جديدة في رحلة البحث في الكينونة، وما لم يتمّ الحديث عنه ومناقشته من قبل، وهذه المقولات تؤكِّد جميعها على حرية امتلاك النص وتناوله بالطريقة النقدية التشريحية له، دون أن يتوقَّف هذا النص عند عدد معين من القرَّاء وطرح مفاهيم جديدة لا نهاية لها.

- صحيح أنَّ أساس التفكيكية يعود للفلسفات التي سادت قبل ظهورها إلا أنَّ تطبيقها كمنهج نقدي يكون على النص الأدبي أكثر منه على الفلسفي، لأنَّ هدفه التشكيك في معاني النص الأدبي وتفكيكه، كما تذهب إلى أنَّ النص الأدبي يحوي في مضمونه على احتمالات كبيرة ولا متناهية من المعاني، لا سيما وأنَّ التفكيكية تؤمن بأنَّ الإنسان وشخصيته وسلوكه يتأثر بحياة اللاوعي الكامن في حالة اللاشعور المكبوت، كما أنَّ الاتصال بين التفكيكية والنص الأدبي أكثر؛ لأنَّ اللغة الأدبية أكثر تطوراً وبلاغةً وتتنوع دلالاتها بشكل أوسع، وتسليط الضوء على التباينات بين النصوص فيما بينها من جهة، وبين القارئ والمؤلف من جهة أخرى.

- احتوت التفكيكية على تناقضات كثيرة في داخلها وفي آلية عملها، فلم تهتم بالبعد الزمني

للنص المتناول بالتفكيك، فتعاملت مع كافة النصوص على نسق تفكيكي واحد، ممَّا أوجد مشكلة مع النصوص الدينية المقدسة التي طالتها سياسة التفكيك، لا سيما في ظلِّ استعمال التفكيكية لمصطلحات غير متداولة وشبه مبهمة، ممَّا زاد التشويش على النصوص التي تمَّت إعادة قراءتها، خاصة في ظلِّ التشكيك الذي طال الكثير من المسلَّمات المتعارف عليها والتي اعتبرت بمثابة حقائق علمية، كما ركَّزت جلَّ اهتمامها على النص والكتابة وتجاهلت الكلام بشكل يهمل حضور الذات المفكرة، كما أنَّ التفكيكية أخضعت كافة النصوص للنقد وإعادة القراءة وتوليد معانٍ جديدة دون مراعاة النصوص البسيطة والتي لا تحتمل أيَّ تأويل.

- لائحة المصادر والمراجع:

١. عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، منشورات سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط١، ١٩٩٨م.

٢. جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة، كاظم جهاد، منشورات دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠م.

٣. روبيرت جليولا، **التناول الظاهري للأدب نظريته ومناهجه**، ترجمة، عبدالفتاح الديدي، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد،٣،أبريل/ نيسان، ١٩٨١م.

٤. أنظر: وليم راي، **المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية**، ترجمة، يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ط١، ١٩٨٧م.

٥. بيير زيما، **التفكيكية دراسة نقدية**، ترجمة، اسامة الحاج، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٦. كريستوفر نوريس، **التفكيكية النظرية والممارسة**، ترجمة، صبري محمد حسن، منشورات دار المريخ، الرياض، ط١، ١٩٨٩م.

٧. مارتن ماكويلان، **بول دي مان** ، ترجمة، محمد بهنسي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.

٨. بول دي مان، وجاك دريدا، وآخرون، **مداخل إلى التفكيك البلاغة المعاصرة**، ترجمة، حسام نايل، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م.

٩. رولان بارت، **مقالة موت المؤلف - درس السيميولوجا**، ترجمة، عبد السلام بن عبد العال، دار توبقال، الرباط، ط٢، ١٩٨٦م.

١٠. أنظر: فاطمة البريكي، **مدخل إلى الأدب التفاعلي**، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦م.

١١. أنظر: جاك دريدا، **الصوت والظاهرة - مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل**، ترجمة، فتحي أنقزو، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

١٢. أنظر: أومبرتو ايكو، **التأويل**، ترجمة، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، ط٢، ٢٠٠٤.

١٣. أنظر: سامي محمد عبابنة، **التفكيكية وقراءة الأدب العربي القديم عبد الفتاح كيليطو نموذجاً**، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، عمان، المجلد ٤٢، المحلق١، ٢٠١٥م.

١٤. عبدالقادر مهداوي، **المعنى الثاني مأزق التفكيكية و النص**، منشورات مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، ط١، ٢٠٢٠م.

١٥. عز الدين مناصرة، **علم الشعريات**، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٧م.

ما بعد بنيويّة جاك دريدا

مقاربة نقديّة استناداً إلى آراء العلاّمة الطباطبائي

مهدي عسكر زاده[*] / رسول رسولي پورا[**]

الملخص

غرض هذه المقالة تقديم دراسة نقديّة لِمَا بعد بنيويّة جاك دريدا[٢] في حقل فلسفة الدين استناداً إلى آراء العلامة الطباطبائي. لكن المعرفة الدينيّة لجاك دريدا في إطار الاتجاه ما بعد البنيوي، لا تسعى في بحث مسائل هذه الفلسفة ـ من قبيل: وجود الله ـ إلى الوصول إلى الحقيقة أبداً. وذلك لأن جاك دريدا لا يؤمن بوجود حقيقة تنكشف للإنسان من طريق الأسلوب البرهاني. وباعتقاده، فإنّه من خلال التأكيد على السريّة يمكن ضمان حياة الأمر الديني. وعلى الرغم من إقرار العلامة الطباطبائي بدوره بوجود محدوديّة تواجه العقل البشري في حقل الفلسفة الإلهيّة، ولكنّه مع ذلك لا يُبدي من نفسه استعداداً إلى التخلي عن التفكير المنسجم والمقترن بالاستفادة من البراهين العقليّة لاكتشاف حقيقة الأمر الديني. إنّ التعدّديّة المعرفيّة، وعدم ثبات المعنى، والتشكيك في البداهة، من بين الإشكالات التي تردُ على رؤية جاك دريدا. يذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأنّ للحقيقة بنيةً وتركيبةً متناغمة يستطيع الإنسان أن يكتشفها من خلال الممارسة العقلانيّة. إنّ العلاّمة لا يتقبّل الرؤية النسبيّة لجاك دريدا في حقل الحقيقة أبداً، بل يعتقد أنّ مسار المعرفة في فلسفة الدين يصلُ إلى غايته ومنتهاه من طريق إطلاق وكليّة الحقيقة.

الكلمات المفتاحيّة: إطلاق وكلية الحقيقة، التفكير المنظم، التعدّديّة، الاتجاه ما بعد البنيوي، عدم ثبات المعنى.

المقدمة

يُعدّ جاك دريدا من أبرز وأشهر الوجوه والشخصيات التنظيريّة في فلسفة الغرب، حيث يتمّ الحديث عنه اليوم تحت عنوان ما بعد الحداثة. يذهب جاك دريدا ـ بوصفه من أشهر الشخصيات البارزة في هذا المجال ـ إلى الاعتقاد بأنّ المعنى ليس مطلقاً ولا ثابتاً أبداً، بل هو في حالة جريان

---

*- باحث على مستوى الدكتوراه في قسم الفلسفة - جامعة الشهيد المطهري، طهران / إيران. كاتب مسؤول.

**-أستاذ مساعد في قسم الفلسفة من جامعة الخوارزمي، طهران / إيران.

ـ تعريب: حسن علي مطر.

[٢]- جاك دريدا (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤ م): فيلسوف فرنسي يهودي من مواليد الجزائر. صاحب نظرية التفكيك، ومن أقطاب ما بعد البنيوية. درس عند (ميشال فوكو)، ومن تلامذته (برنار هنري ليفي). وقد تأثر بكل من: مارتن هايدغر، وفريدريك نيتشه، وفرديناند دو سوسير، (المعرّب).

وصيرورة باستمرار، ولا يمكن ادّعاء إمكانيّة اصطياد المعنى بشباك (العقل المحوري) من خلال اللجوء إلى الأساليب المألوفة في الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة الغربيّة، بل إنّ المعنى يتهرّب على الدوام من السقوط في شباك الميتافيزيقا، ويستعصي على هذا الأمر. ومن ناحيةٍ أخرى، يذهب جاك دريدا إلى اعتبار العقل عقبةً كأداء وسدّاً منيعاً في طريق الوصول إلى الحقيقة، ويرى أنّ العقل يفرض علينا مفهوماً مصطنعاً عن الحقيقة في ما وراء الرواية الميتافيزيقيّة، في حين أنّ الوصول إلى الحقيقة لا يعدو أن يكون مجرّد توهّم لا أكثر. هذا في حين أنّ الإنسان في كلّ حقل من المعرفة البشريّة إنّما يستطيع الركون والاطمئنان إلى نتيجة بحثه وتحقيقه فيما إذا كان للمعنى بنيةٌ ثابتةٌ ومتناغمة. هذا في حين أنّه بالاستناد إلى آراء أشخاص من أمثال جاك دريدا، يجب على المرء أن يقطع الأمل في الوصول إلى المعرفة اليقينيّة والتي لا تقبل الشك.

وفي المقابل، فإنّ العلاّمة الطباطبائي يؤكد على ثبات ووحدة وإطلاق الحقيقة، ويذهب إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان يستطيع الوصول ـ من خلال الاعتماد على عقله ـ إلى الحقيقة الثابتة والماثلة أمامه على الدوام. إنّ العلاّمة الطباطبائي ـ خلافاً لجاك دريدا القائل بعجز العقل عن الوصول إلى الحقيقة ـ يرى أنّ العقل يستقي معلوماته على الدوام من جوهر مجرّد قائم وراء العقل الإنساني، وبهذه الطريقة يمكنه أن يصبح عالماً بالحقيقة الكامنة وراء الظواهر. وعلى هذا الأساس، فإنّ العلاّمة الطباطبائي ينكر القول بأنّ العقل يشكّل عقبة في طريق المعرفة الإنسانية فحسب، بل ويصرّ على اعتبار العقل بوصفه المبنى الذي لا يمكن اجتنابه في اكتشاف الحقيقة. كما يذهب سماحته إلى الاعتقاد بأن الحقيقة موجودة ويمكن اكتشافها بواسطة العقل. ومن ناحية أخرى، فإنّ جاك دريدا يؤكّد على التعدّديّة في الحقل المعرفي والأبستمولوجي، ويذهب إلى الاعتقاد بأنّ النصّ ربمّا كان حصيلة التفاسير اللامتناهية، ولا يمكن أن ندّعي معرفة أي واحد من هذه التفاسير هو الصحيح، وأي واحد منها هو الخاطئ. وفي المقابل يذهب العلامة الطباطبائي إلى الإصرار على وحدة الحقيقة، ويرى أنّ هناك على الدوام طريقًا صحيحًا واحدًا، وأنّ هذا الطريق هو وحده الموصل إلى الحقيقة دون سواه. يذهب سماحته إلى القول بأنّ الاعتقاد بوجود الحقيقة الواحدة يمثل الحدّ الفاصل بين الفلسفة والسفسطة، والإقرار بمعرفة هذه الحقيقة يكون من خلال الرجوع إلى قوّة التفكير. إنّ الغاية من تدوين هذه المقالة هي نقد المعرفة الدينيّة القائمة على أفكار جاك دريدا في ضوء آراء العلامة الطباطبائي.

ما بعد البنيويّة

إنّ الرأي الذي يتمّ الحديث عنه تحت عنوان التفكير ما بعد البنيوي عند جاك دريدا، إنّما هو في الواقع تمرّد على الملاكات والمعايير التي قامت الحداثة على أساسها. إنّ من بين الخصائص الأصليّة لوجوه وشخصيات مثل جاك دريدا، والتي تضعها في قبال الفكر الحداثوي، هي الانتقادات التي يوردها على الأسلوب والبنية الفكريّة للحداثة. وهو يذهب إلى الاعتقاد بأنّه على الرغم من مدّعيات الأنظمة الفكريّة المنبثقة عن عصر التنوير لا يمكن للإنسان أن يصل إلى الحقيقة النهائيّة. إذ إنّ المعنى ـ من وجهة نظره ـ في حالة متواصلة من الجريان والصيرورة، وإنّ الإنسان إنما يستطيع بيان فهمه عنها، وهو يرى أنّ هذه الأفهام تقع بدورها في متاهة لعبة الدلالات، وإنّ سعي الإنسان إلى معرفة الحقيقة (بحيث تتجرّد عن عنصر التغيير والسيلان) يذهب سُدى. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّه يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الحقيقة بمنزلة الطيف الذي ينظر إليه كلّ شخص من زاويته ورؤيته، وهذا يؤدّي بدوره إلى خلق نوع من التفكير القائم على أساس التعدّديّة، الأمر الذي يفضي في نهاية المطاف إلى إغلاق الطريق الموصل إلى الحقيقة. يذهب جاك دريدا إلى الاعتقاد بأنّ المعنى قد تحوّل إلى أمرٍ أسطوريّ، وإنّ العثور على الحقيقة ليس سوى أسطورة.

«إن المعنى لا يمكن له أن يتحوّل إلى المورد الحاضر ومن دون واسطة، وإنما سوف يكون هناك على الدوام مهلة وإرجاء بين الصوت والمعنى»[١].

ومن ناحية أخرى، فإنّ المفكِّرين في الحقل الفكري لما بعد الحداثة، ولا سيّما منهم جاك دريدا، قد وقعوا تحت تأثير أفكار فريدريك نيتشه[٢] بشكل ملحوظ. لقد كان نيتشه ينكر جميع أنواع العينيّة المفهوميّة المعرفيّة في حقل الحقيقة.

لقد تركت النزعة المنظوريّة أو البيرسبكتيفا[٣] تأثيراً ملحوظاً على تبلور النسيج المعرفي للتيارات الفكرية ما بعد الحداثوية. ومن هنا، فإنّ هذه التيّارات لم تعترف أبداً بالواقعيّة والحقيقة الماثلة أمام

---

[١]- نقلاً عن ضميران، محمد، ژاك دريدا و متافيزيك حضور (جاك دريدا وميتفيزيقا الحضور)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، ص ١٨٤، نشر هرمس، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

[٢]- فريدريك فيلهيلم نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠ م): فيلسوف ألماني وناقد ثقافي وشاعر وملحن ولغوي وباحث في اللاتينية واليونانية. كان لأعماله تأثير عميق على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. في السن الرابعة والأربعين عانى من انهيار وفقدان لكامل قواه العقلية. (المعرّب).

[٣]- المنظورية (perspective): الأسلوب المعرفي الغالب في الحياة الفكرية المعاصرة، إذ تقول إن كل نوع من أنواع المعرفة هي في الأساس معرفة منظورية، بمعنى أنها تنتمي إلى زاوية ومنظر خاص. ومن هنا فإن المنظورية تدعي أن العلماء أو أصحاب المعرفة لا ينظرون إلى الحقيقة مباشرة وكما هي في الواقع، وإنما ينظرون إليها من زاويتهم ومن خلال إسقاط فرضياتهم ومتبنياتهم عليها. (المعرّب).

الإنسان، ويمكن للمرء أن يتعرّف عليها، بل أكدوا على الدوام «على وجود شيء خارج النص»[١].

إنّ هذا الكلام في حدّ ذاته يتحوّل إلى أصل عام في الرؤية ما بعد الحداثوية لجاك دريدا، وتعبّر عن هذا الأمر وهو أنه لا توجد أيّ نقطة خارجيّة تستطيع تحديد مفهوم نصّ ما وتعيينه. وبعبارة أخرى: لا يوجد أيّ تفسير صحيح للنص؛ وذلك لأنّ كلّ نصّ يعمل على توفير أرضيّة أمام تعدد التفاسير، ولا يمكن لشخص أن يدّعي العثور على التفسير الصحيح الذي يبيّن المعنى المحوري والمركزي. وعلى هذا الأساس لا يمكن العمل ـ من وجهة نظر جاك دريدا ـ على تثبيت أو تعيين معنى النص على نحو القطع واليقين إلى الأبد[٢].

تأثير ما بعد مبنائيّة جاك دريدا على اتجاهه في فلسفة الدين

إنّ ما بعد البنيويّة بصدد إيصال هذه الرسالة، وهي أنّ الإنسان في تفكيره الفلسفي لا يكون مستغنياً عن التنظيم فحسب، بل لا بدّ من الإعداد لأرضيّة أخرى من أجل إنضاج الفكر المتمخّض عن الفلسفة أيضاً، وهي الأرضيّة التي أقام عليها جاك دريدا فلسفته ما بعد البنيويّة. إنّ ما بعد البنيوية تسعى على الدّوام إلى عدم السقوط في شراك الأساليب والرؤى المنظمة التي تعمل ـ من خلال تجاهل الاختلاف وتعليق المعنى ـ على إبعاده وصدّه عن غايته (المتمثلة بتقويض الأبنية الميتافيزيقية). وبعبارة أخرى:

«إن ما يُسمى على عجل بـ (ما بعد البنيوية)، لا يمثل مجموعة تقنية من الحلول الحوارية أبداً، كما أنه ليس منهجاً هرمنيوطيقياً جديداً للعمل على الأرشفات أو المقالات تحت صوت مؤسسة ثابتة»[٣].

وعلى هذا الأساس يجب القول إنّ ما بعد البنيوية ليست أسلوباً نقدياً على ما يتمّ الحديث عنه في تاريخ الفلسفة الغربية حول التفكير النقدي لإيمانوئيل كانط (الذي يذهب إلى مواجهة إساءة الاستفادة من مفاهيم العقل النظري مدجّجاً بسلاح العقل النظري)؛ وذلك لأنّ أشخاصاً من أمثال إيمانوئيل كانط كانوا بصدد إقامة صرح منيع للعلم والمعرفة البشرية، كي يتمكنوا ـ من خلال الوقوف على أرضية العقل النظري الصلبة ـ من إنقاذ كلّ شيء من خطر السقوط في رمال

[1]- See: Derrida, 1976. P. 233.
[2]- See: Charlesworth, Max. 2002. Philosophy and Religion from plato to postmodernism, England, one world publications. P. 160.
[3]- See: Derrida, 1992. P. 22.

الشكّ المتحرّكة. بيد أنّ ما بعد البنيوية لا تسعى في الأساس إلى العثور على أرضيّة صلبة لبناء صرح المعرفة والعلم البشري على مساحتها، وإنما تروم إحداث ثورة وانقلاب في صميم بناء العلم وجوهر القلعة المعرفيّة.

تأثير الرؤية المعرفيّة لجاك دريدا على أسلوب فهمه في باب الدين

لقد صرّح جاك دريدا في كتابه »positions« ـ والذي تمتّ ترجمته إلى اللغة العربية بعنوان »مواقع«[١] ـ أنّه لا يمكن التعبير عن ما بعد البنيوية بذات أسلوب الفلسفة التقليديّة، بوصفها مفهوماً جوهرياً، إذ لا يمكن لأيّ مفهوم أن يكون جوهرياً من وجهة نظره. بل إنّ المفاهيم بأجمعها إنما تكتسب معناها ومفهومها الخاص من خلال الارتباط ببعضها. وقد صرّح هناك بأنّ ما بعد البنيوية لا تصلح أن تكون شريكاً صالحاً للإلهيات؛ وذلك لأنّ جميع المفاهيم تنتهي في اللاهوت التقليدي إلى مفهوم جوهري. وبعبارة أخرى: تتمّ الاستفادة من سائر المفاهيم في إطار المفهوم الأصلي (الذي تقوم على أساسه).

"حيث لا يمكن للمغايرة أن تتأسس بوصفها كلمة رائدة أو مفهوماً قائماً بذاته، فإنها سوف تكون منفصلة عن أية علاقة مع الَّلاهوت"[٢].

وعلى هذا الأساس، فإنّ الاتجاه ما بعد الحداثوي لجاك دريدا إلى الدين، يختلف بالكامل عن المعرفة الدينيّة التقليديّة؛ وذلك لأنّ اللاهوت ما بعد الحداثوي لا يرى نفسه مديناً أو متعهّداً لنظامٍ فكريٍّ أو عقائديٍّ بحيث يمكن العمل بواسطة ذلك على شرح الاعتقاد بوجود الله، بل بمعزل عن أيّ رؤية إيجابية يتم توظيفها في الَّلاهوت التقليدي بوصفها ركيزةً في خدمة تفسير الدين وبيانه، ترى أنّ ما بعد البنيوية هي العنصر الأساسي في الاتجاه إلى الأنظمة الفكرية. ومن خلال هذا الفهم للعنصر الديني يذهب الاتجاه ما بعد البنيوي لما بعد الحداثة إلى ناحية، بحيث يذهب بعضهم إلى اعتباره مبايناً لذلك الشيء الذي كان جارياً في اللاّهوت التقليدي، ومن هنا فقد اختار له عنوان عدم اللاّهوت[٣].

إنّ اللاّهوت التقليدي يقوم على سلسلةٍ من المفاهيم الثنائيّة التي يتفوّق واحد منهما على الدوام

---

[١]- انظر: جاك دريدا، مواقع، ترجمه إلى اللغة العربية: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، ط ١، الدار البيضاء / المغرب، ١٩٩٢ م.

[2]- Derrida, Jacques. Positions, trans, A, Bass, chicago university of chicagopress. 1981. P. 40.

وانظر أيضاً: جاك دريدا، مواقع، تعريب: فريد الزاهي، ص ٤١.

[٣]- انظر: كهون لارنس، ص ٧٨٨، ١٣٩٤ هـ ش.

بسبب الضعف الذي يعاني منه العنصر المقابل له. في ما بعد البنيوية، يتمّ السّعي إلى العبور على هذه المفاهيم الثنائيّة التي يتمّ فيها ترجيح أحد العنصرين على الآخر. وبعبارة أخرى: إنّ اللغة التي يتمّ توظيفها من قبل الفكر ما بعد البنيوي لجاك دريدا، شديدة الحذر من السقوط في شراك هذه المفاهيم. إنّ ما بعد البنيوية كان لها حالة هامشيّة على الدوام[١].

ومن هنا، فإنّ ما بعد البنيويّة تتنصّل عن أيّ نوع من أنواع التمسّك بالمطلق والنزعة الإطلاقيّة. ولو اعتبرنا نصّه مشتملاً على رؤية لاهوتيّة، فإنّ هذا النّصّ سوف يكون بمثابة الغزل والنسيج المؤلف من خيوط يتمّ العمل على نقضها باستمرار[٢].

مفهوم الـ (abmie) أو العصمة

إنّ فلاسفة الحقل الفكري ما بعد البنيوي، لم يكونوا بمنجًى من تأثير الفلاسفة السابقين عليهم. وقد كان لودفيغ فتغنشتاين[٣] من الشخصيات التي تركت تأثيراً ملحوظاً على نمط رؤية الفلاسفة ما بعد الحداثويين عن الدين. وإنّ جاك دريدا بدوره ـ بوصفه من الشخصيات المرموقة في هذا الحقل ـ قد تأثّر برؤية لودفيغ فيتغنشتاين في باب الدين. وهي الرؤية التي عبّر عنها البعض بوصف عدم الواقعيّة في حقل فلسفة الدين. إنّهم يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ لودفيغ فيتغنشتاين يسعى بدوره ـ مثل إيمانوئيل كانط ـ إلى رسم حدّ وثغر بين مساحة المعرفة الواقعيّة ومساحة الدين، كي يحصل بذلك على منزلة محفوظة للاعتقاد الديني، وإن أدّى هذا الأمر إلى جعل المفهوم الديني لا واقعياً[٤].

إنّ الإيمان بالله يمكن له ـ من وجهة نظره ـ أن يُحدث تحوّلاً في حياة الإنسان، دون أن تكون هناك ضرورة لكي يجعله الإنسان عينياً بالنسبة إليه. إنّ هذا النوع من اللاّهوت غير الواقعي بوصفه مفهوماً تقليدياً مأثوراً عن لودفيغ فيتغنشتاين، تمّت مواصلته على نحو جاد من قبل التيّارات الفكريّة التي ظهرت بعده، ولا سيما على يد فلاسفة ما بعد الحداثة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الإلهيات التنزيهيّة في الأديان الإبراهيميّة ـ (التي كانت محطّ اهتمام المفكرين في هذا التيار الفكري منذ القِدَم) ـ حيث كان لها تأثير ملحوظ في عودة التفكير القائم على الإلهيات التنزيهية في مرحلة ما بعد الحداثة.

---

[1]- See: Charlesworth, Max. 2002, Philosophy and Religion from plato to postmodernism, England, one world publications. p. 174.

[٢]- انظر: كهون لارنس، ص ٧٩٦، ١٣٩٤ هـ ش.

[٣]- لودفيغ يوسف يوحنا فيتغنشتاين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١ م): فيلسوف نمساوي وأحد أكبر فلاسفة القرن العشرين. كان لأفكاره أثرها الكبير على كل من (الوضعانية المنطقية) و(فلسفة التحليل). أحدثت كتاباته ثورة في فلسفة ما بعد الحربين العالميتين. إن اللغة عند فيتغنشتاين هي الطريق إلى المعرفة باعتبارها وسيلة لفهم تكوين المعنى في الخطاب. (المعرّب).

[٤]- انظر: كيوبيت، دان، درياي ايمان (بحر الإيمان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن كامشاد، طرح نو، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

لقد تحدّث جاك دريدا في مقالة له في كتابه «Act of Religion» ـ ترجمها تحت عنوان «الإيمان» ـ عن الدين بوصفه مصدراً للتفكير والتدبّر.

«إن للدين في هذا العصر وفي اللحظة الراهنة أهمية بالغة، لكي يتمّ الحديث عنه من قبل أيّ شخص في هذه الأيام، وربما ليمكنه إدراك ماهيته الحقيقية، وأن ينفق وقته من أجل دراسته»[١].

وعلى الرغم من تأكيد جاك دريدا على أهميّة الدين في العصر الراهن، إلا أنّه ذهب في هذا القسم من كتابه إلى الاعتقاد بوجوب بحث هذه المسائل بنظرةٍ مختلفةٍ عن تلك النظرة التي ينظر بها إليها في الميتافيزيقا التقليديّة. إنّه لا علاقة له بذلك المفهوم الذي يقع في رأس المفاهيم بوصفه مبنى لا يتطرّق إليه الشكّ والترديد، ويتمّ الحكم على جميع المفاهيم من زاوية ذلك المفهوم الخاص أو ذلك النمط من الفهم المعيّن. وعلى هذا الأساس، فإنّ جاك دريدا، لا يوافق على أيّ نوع من أنواع المباني الميتافيزيقيّة التي تكون لها صورة «التأليه» في رأس جميع المقولات[٢].

لقد عمد جاك دريدا في مقالة «الدين والمعرفة» ـ التي سبق أن أشرنا إليها ـ إلى تقييم مبنى الدين بوصفه أمراً مقدّساً (unscathed)، ومعصوماً (indemne) وبعيداً عن جميع أنواع التحريف والتغيير (الذي من شأنه أن يؤدّي إلى الخدشة فيه). إنّه يسعى إلى إعادة صياغة الدين في صفائه ونقائه الأوّل على الطريقة ما بعد البنيوية وما بعد الحداثوية. كما يمكن هنا أن نرى ميل جاك دريدا إلى عدم إمكان الوصول إلى حقيقة الدين الذي يعمل بنفسه على تعريفه بوصفه معصوماً وغير قابل للخدش. يذهب جاك دريدا إلى الاعتقاد بأنّنا إذا أردنا أن نقترب من حقيقة الدين ومعناه الأصيل، يجب أن نركّز حواسنا على مفهوم عصمة الدين وطهره ونقائه[٣].

وعلى هذا الأساس، ربما أمكن اعتبار جاك دريدا مؤيّداً لنوع من اللاهوت القائم على النزعة الإيمانيّة. وبطبيعة الحال، فإنّ الإيمان الذي يتحدّث عنه جاك دريدا ليس إيماناً واعتقاداً من النوع الديني بمعناه المتعارف والشائع في الأديان الإلهيّة، بل هو إيمان يرى نفسه مقدّماً على دين خاص. وفي الحقيقة، فإن هذا الموضوع يعمل على بيان ذات الرؤية التي يُعبّر عنها بعضهم تحت عنوان «الدين بلا دين»[٤] في التفكير اللاّهوتي لجاك دريدا.

---

[1]- See: Derrida, Jacques. 2002. Act of religion, edited by Gil Anidjar, New York, Routledge. P. 60.

[2]- See: Charlesworth, Max. 2002. Philosophy and Religion from plato to postmodernism, England, one world publications. P. 156.

[3]- See: Derrida, Jacques. 2002. Act of religion, edited by Gil Anidjar, New York, Routledge. P. 60.

[4]- Non – religion religion.

التنصّل عن العقل والنزوع إلى الإيمانيّة: الإيمان مفهومٌ سلبيٌّ

كما سبق أن أشرنا، فإنّ جاك دريدا قد اتّجه ـ بتأثير من آراء لودفيغ فتغنشتاين في حقل الدين وطريقة فهمه للمسائل الإلهية ـ في الحقل الديني إلى ناحية؛ بحيث اعتبر فيها الإيمان مشتملاً على مضمون سلبيٍّ قبل أن يكون مشتملاً على مضمونٍ إيجابيّ. وبطبيعة الحال، فإنّ هذه في حدّ ذاتها من المؤشرات الكبرى للرؤية اللاهوتية السلبية في النهج الفكري لما بعد الحداثة. وقد تحدّث جاك دريدا بنفسه في واحد من أعماله عن اللاهوت السلبي، وأشار مراراً إلى مقولة السرّ، وإلى سرّية الدين والمفاهيم المذكورة في الأديان[١].

وعلى هذا الأساس، فإنّ التيّار الديني ما بعد الحداثوي، ليس بصدد إقامة الدين وإثباته على أساس البراهين العقليّة أبداً؛ وذلك لاعتقاده بأنّ الدين إنّما يقع في دائرة من الحياة البشرية لا تخضع للبراهين والأدلة، التي هي من السنخ العقلاني. وعلى هذا الأساس، فإنّ جاك دريدا ـ بوصفه واحداً من أبرز الوجوه في هذا التيار ـ لا يرى نفسه معنيّاً بالبيان العقلانيّ للمفاهيم والموضوعات الدينيّة فحسب، بل ولا يرى نفسه في الأصل بحاجة إلى ذلك. يذهب جاك دريدا إلى الاعتقاد بأنّه يمكن الانتقال بواسطة ما بعد البنيويّة إلى ما هو أبعد من الوجود. فهو يعتقد أنّنا إذا أردنا الحصول على الوجود بوصفه حضوراً، يجب علينا الخوض فيما وراء البنيويّة. ومن هنا، فإنّ جاك دريدا قد عمد ـ من خلال الاستلهام من آراء بعض المفكرين من أمثال: ديونوسيوس المنتحل[٢] ـ إلى إقحام نوع من اللاهوت في رؤية ما بعد حداثوية إلى الدين، كان له سابقة طوال تاريخ الفلسفة. فهو يذهب إلى الاعتقاد بأنّنا ـ من خلال معرفتنا بأنّ الله ليس على هذه الشاكلة ـ نعلم أنّ الله يجب أن يكون على هذه الشاكلة الأخرى؛ بمعنى أنّنا من خلال مفهوم الله نصل إلى الله الحقيقي الذي لا يقبل المفهومية[٣].

وعلى هذا الأساس، فإنّ الطريق الوحيد إلى الدخول في حقل الدين والإيمان ـ من وجهة نظر

---

[1]- See: Derrida, Jacques. 1995, On the name, edited by Thomas Dutoit, united state, stanford university press. p. 37.

[٢]- ديونوسيوس الأريوباغي المعروف بدينوسيوس المنتحل أو المجهول أو شبه ديونوسيوس: فيلسوف مجهول الشخصية، والأرجح أنه أسقف سوري، يقدّم نفسه بوصفه تلميذاً لبولس الرسول، وهو صاحب المصنفات الأربعة التي ذاعت عنه، وهي: (الإسماء الإلهية)، و(اللاهوت الصوفي)، و(المراتب الكنسية)، و(المراتب السماوية أو الملائكية). وقد أثارت كتبه الانتباه لأول مرّة في بداية القرن السادس للميلاد. (المعرّب).

[3]- See: Charlesworth, Max. 2002. Philosophy and Religion from plato to postmodernism, England, one world publications. P. 160.

جاك دريدا ـ هو الأسلوب الذي يُعرف في الفلسفة بـ «اللاهوت السلبي»[١]. ومن هنا، فإنّ جاك دريدا يُشير في الانتقاد الذي أورده على طريقة التفكير الميتافيزيقي، إلى أنّ الكلام والقول الذي هو وسيلة وأداة لانتقال المعنى في اللغة، لا يستطيع أبداً أن يقيم العلاقة والارتباط الضروري للفهم المطلق. كما أنّه يتهم الذين يسعون إلى نقل المسائل اللاهوتيّة إلى المخاطبين في إطار اللغة، بالعنف الميتافيزيقي[٢].

إنّه يذهب إلى الاعتقاد بأنّ المسائل والمقولات اللاهوتيّة، التي هي من قبيل: الله سبحانه وتعالى، لا يمكن بيانها في النظام اللغوي الشائع بين البشر؛ وذلك لأنّ ماهيّة هذه المسائل بحيث لا يمكن الحديث عنها ضمن الإطار الإيجابي. فهو يقول إنّ المضمون والمحتوى الذي يتمّ فيه بيان مفهوم الإله، هو في حدّ ذاته بحيث لا يمكن لنا أن نصبّ أيّ سؤال في بوتقته؛ إذ لا يمكن الحديث عنه في إطار موجود أو كائن. وفي الأساس، فإنّ الله بوصفه رؤيةً وجوديّةً، مقدّمٌ على أيّ أسلوب وخط ومسار فكري[٣].

السرّ

لقد اكتسب السرّ في فلسفة جاك دريدا قرابة عجيبة من مفهوم ما بعد البنيويّة. بمعنى أنّ السر يتهرّب على الدوام من نسيج المعنى والمفهوميّة. إنّ المعنى والسرّ كلاهما شريك في هذا اللاّ تناهي واللاّ محدوديّة. يذهب جاك دريدا إلى الاعتقاد بأنّ عالم الوجود هو على الدوام بمنزلة النّصّ الذي يستطيع أن يتقبّل ـ بسبب السر والإلغاز الموجود فيه ـ الكثير من التفاسير المتنوّعة والمختلفة.

وعندما يعمد جاك دريدا في كتاباته إلى القيام بتأويل ما بعد بنيوي لقصّة النبي إبراهيم ×، ويتحدّث عمّا وقع بين النبي إبراهيم × وبين الله في قضية التضحية بولده، فإنّه يتحدّث عن الله بوصفه سرّاً مكتوباً وأن التصريح بهذا السرّ يعدّ من كبائر الذنوب. يذهب جاك دريدا إلى الاعتقاد بأنّ اللغة البشريّة المحدودة لا تستطيع التعبير عن السرّ، ومن هنا فإنّه ينصح بالسكوت والتزام الصمت في قبال هذا السرّ. وهو من خلال تحليله لقصة النبي إبراهيم × يسعى إلى إثبات أنّ

---

[1]- **Apophatic religion.**

[٢]- انظر: دريدا، جاك، نوشتار و تفاوت (النص المكتوب والاختلاف)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، ص ٢٥٨، نشر ني، ١٣٩٦ هـ ش.

[٣]- انظر: دريدا، جاك، المصدر أعلاه، ص ٣٢٦، ١٣٩٦ هـ ش.

الأسلوب الأفضل في مواجهة الأمر المقدّس هو العمل على كتمان السرّ والحفاظ عليه[١].

وعلى هذا الأساس، فإنّ الدين ـ من وجهة النظر الدينيّة لجاك دريدا ـ ليس حقلاً للتفكير والمعرفة الفلسفيّة، وإنّما هو مساحة للأسرار يطلع الإنسان من خلالها على الأمر غير الممكن.

نقد الرؤية ما بعد البنيوية لجاك دريدا بشأن الدين

ربما أمكن بحث ودراسة الرؤية ما بعد البنيوية لجاك دريدا ـ من زاوية فلسفة الدين للعلامة الطباطبائي ـ ضمن محاور متعدّدة ومختلفة.

التأكيد على العقلانيّة في منهج العلامة الطباطبائي في فلسفة الدين في قبال لا عقلانيّة جاك دريدا

يذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأنّ العقل يُعدّ واحدًا من المصادر المهمّة في بحث المعرفة الدينيّة، ويرى ـ خلافاً لتفكير فلاسفة ما بعد الحداثة، من أمثال: جاك دريدا ـ أنّ الإنسان يستطيع بواسطة قدراته الإدراكيّة أن يكشف أسرار الكثير من الحقائق، بما في ذلك المسائل المطروحة في حقل المعرفة الدينيّة. وهو يؤكّد على الدوام على حجيّة وعصمة العقل البشري عن الخطأ، بوصفه أداةً لا مثيل لها موضوعة تحت تصرّف الإنسان[٢].

إنّ العقل ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ هبةٌ ونعمةٌ ممنوحةٌ من قبل الله تعالى إلى الإنسان، كي يتمكن بواسطتها من تشخيص الحقيقة ومعرفة الصواب من الخطأ. وقد ذهب العلامة الطباطبائي ـ خلافاً لرؤية جاك دريدا الذي يؤكّد على عجز العقل في حقل المعرفة الدينيّة ـ إلى الاعتقاد بأنّ العقل البشري ـ بشهادة النصوص الدينية ـ يُعدّ واحداً من أهم المصادر في بحث ومعرفة التعاليم الدينيّة، بحيث يستحيل فهم المعارف الدينية من دون التمسك بالعقل وتوظيفه. وإن كان لا بدّ من التذكير بأنّ التيّار الفكري لما بعد الحداثة قد نشأ ونما في حقلٍ معرفيٍّ مختلفٍ تماماً. لقد عمد فلاسفة ما بعد الحداثة ـ من أمثال: جاك دريدا ـ بتأثير من الانتقادات المتزايدة على حجيّة العقل الوظيفي الحديث، الواردة من قبل مختلف النِحَل الفكريّة، إلى مخالفة انفراد وحاكميّة العقل ـ (كما كان شائعاً في المرحلة الحديثة ولا سيّما في عصر التنوير) ـ بشدّة.

---

[١]- انظر: دريدا، جاك، بر سر كوه موريه (على قمّة جبل موراي)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: مينا جعفري ثابت، ص ١٣، نشر جترنك، طهران، ١٣٩٥ هـ ش.

[٢]- انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٨، انتشارات جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم المقدسة، ١٤١٧ هـ.

وأمّا العلامة الطباطبائي، فيرى أنّ ملاك إتقان ورسوخ واستقامة نظامه الفلسفي، يكمن في الاعتماد على البراهين والأدلة المنبثقة عن العقل. إنّ العلامة الطباطبائي ـ من خلال الردّ على رؤية جاك دريدا في حقل عدم اعتبار العقل في مسائل فلسفة الدين ـ قال بأنّ الطريق الوحيد الضامن للحصول على المعرفة الصحيحة والمعتبرة في حقل العلوم البشريّة، هو الاستناد إلى الإمكانات والقوى الإدراكيّة للإنسان. قد يدعي شخص ويقول: إن رأس حربة انتقادات جاك دريدا إنّما كان يستهدف العقل الحسابي لمرحلة الحداثة؛ ولكن لو دقّقنا قليلاً في الأبحاث التي أثارها في حقل المسائل المعرفيّة والأبستمولوجيّة في باب الحقيقة ومعرفة البشر، يمكن أن نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّه في الأساس لا يرى العقل البشري قادراً على اكتشاف الحقيقة.

ومن ناحية أخرى، يذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأنّ العقل البشري لا يستطيع إدراك الحقيقة على نحو الاستقلال، وإنّما من الحصول على الاطمئنان باكتشاف الحقيقة وأصالتها من طريق اتصال العلم والمعرفة البشريّة بالمصدر الأصلي (الذي هو جوهر مجرّد ومفارق). وعلى هذا الأساس، فإنّ الطريق الوحيد لنجاح الإنسان في حقل المعرفة، يكمن ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ في الاستناد إلى العقل الذي يكون بدوره مستنداً إلى منشأ ما فوق بشري (العقل الفعال)[١]. ومن هذه الناحية، يكتسبُ العلم والمعرفة البشريّة ماهيّة مجرّدة عن المادّة، حيث تكون بمنأى عن التغيير والتحوّل الذي قد يعرض عليها بالمرّة. وبعبارة أخرى: إنّ للعلم والمعرفة ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ وجوداً مجرّداً ومحضاً وبسيطاً، لا يخضع لتأثير تحوّلات عالم المادة. وعلى هذا الأساس، فإنّ سماحته ـ خلافاً لمدّعى جاك دريدا الذي يعتقد بذريعة جريان وصيرورة المعنى أنّ الإنسان لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة النهائيّة أبداً، وإنما غاية ما يستطيعه هو بيان فهمه لتلك الحقيقة المتغيّرة ـ يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الحقيقة لها ماهيّة مجرّدة وغير مادية، ولن تقع في مظان الاتهام المنظور من قبل جاك دريدا أبداً.

أهميّة منزلة النفس في اتجاه العلامة الطباطبائي إلى فلسفة الدين

إنّ تجاهل العقل بوصفه جوهراً مستقلاً مع إنكار وجود غاية وهدف ثابت للإنسان، مع وجود الحرمة والكرامة الذاتية التي تحظى في الفلسفة الإلهيّة بالأهميّة العالية، تمثّل واحدة من أهم مواطن الخلل الذي يعاني منه اللاهوت عند جاك دريدا. وعلى هذا الأساس لو بحثنا في لاهوت

[١]- انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، بداية الحكمة، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي شيرواني، ص ٢٩٩، انتشارات الزهراء، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.

جاك دريدا من زاوية الفلسفة الإلهيّة للعلامة الطباطبائي، فسوف نجد أنّ واحداً من أنواع الخلل والنقص في فلسفة الدين عند دريدا، يكمن في تجاهل النفس الإنسانيّة المجرّدة في الدراسات التي قام بها هو وأضرابه في باب الإنسان. إنّ اللاّهوت عند جاك دريدا من خلال تأكيده على استعاريّة آراء الفلاسفة في حقل النفس، يسعى إلى إظهاره والإعلان عنه بوصفه موضوعاً فاقداً للأهمية ومفتقراً إلى المنزلة الأنطولوجية والوجودية، متجاهلاً أنّ القول باستعارية مقولة النفس الإنسانيّة يجرّد فلسفة الدين من واحد من أهم مبانيه في الحقل الوجودي والمعرفي. وقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى القول بوجود علاقة وثيقة بين معرفة النفس ومعرفة الله سبحانه وتعالى، بحيث إنّ سماحته يرى أنّ النّفس من أقرب الطرق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى. وبعبارة أخرى: إنّ سماحته يذهب إلى القول بأنّ الرجوع إلى النفس من أقرب الطرق وأكثرها استقامة لوصول الإنسان إلى الله، وحيث إنّ النفس ـ من الناحية الوجوديّة ـ عبارة عن وجود رابط وغير مستقل، فإنّها لذلك تحتاج إلى موجود مستقل يعمل بوصفه حافظاً ومقوّماً لها. وعلى هذا الأساس، فإنّ معرفة النفس بحسب العلاقة القائمة بين الحقيقة الوجودية لها وبين الله، لا يمكن أن تكون منفصلة عن معرفة الله سبحانه وتعالى[١].

وعلى هذا الأساس، فإنّ الطريق الوحيد الذي يساعد الإنسان في الوصول إلى معرفة الله واجتياز الطريق إلى معرفته ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ هو «ذات طريق معرفة النفس الذي هو من أقرب الطرق أيضاً»[٢].

إنّ العلاّمة الطباطبائي لا يرتضي التنصّل المبنائيّ لجاك دريدا في الحقل المعرفي، بل يذهب إلى القول بأنّ الدين بدوره يمُكن ـ مثل سائر المسائل التي يتعاطى معها الإنسان ـ أن يُدرس ويُبحث ويتمّ التحقيق فيه ضمن مسار عقليّ بالكامل. ويذهب سماحته إلى الاعتقاد بأنّنا لو اعتبرنا للإنسان شأن الفاعل المعرفي، عندها لن يكون هناك فرق بين المسائل المطروحة في حقل فلسفة الدين وسائر المسائل التي يحقّق الإنسان ويتأمّل فيها عادة. ومن هنا لا يمكن لنا ـ كما توهم جاك دريدا ـ بمجرّد ادعاء السريّة استثناء جانب من المعرفة من بين سائر المسائل الأخرى.

من ذلك على سبيل المثال أنّ واحداً من بين المسائل المهمّة جداً في فلسفة الدين، مسألة وجود الله. إنّ العلامة الطباطبائي خلافاً لبعض الأشخاص ـ من أمثال: جاك دريدا (الذين يؤكدون

[١]- انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، مجموعه رسائل (مجموعة رسائل)، ج ٢، ص ٧٩، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٨ هـ ش.
[٢]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٨٦، ١٣٨٨ هـ ش.

على الأسلوب السلبي في حقل مسائل فلسفة الدين) ـ يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان يمكنه ـ من خلال الاستعانة بالأسلوب والمنهج الإيجابي والقائم على براهين إثبات وجود الله ـ أن يعمل على البحث والتحقيق في مسائل فلسفة الدين. وخلافاً لجاك دريدا الذي لا يرى الأسلوب الإيجابي ناجعاً ومفيداً في حقل التفكير الديني، يذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأنّ اللجوء إلى الأسلوب والمنهج الإيجابي مقروناً إلى بنية عقلانيّة، يُعدّ من الضرورات التي لا يمكن للتفكير الديني أن يصل إلى غايته من دونها. وقد أشار الشهيد مرتضى المطهري في مقدمته ـ التي كتبها على آخر مجلّد من كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» ـ إلى هذه المسألة، وهي أنّ هناك من يرى أنّ الإنسان لا يجدر به الخوض بعقله القاصر في أبحاث من قبيل وجود الله سبحانه وتعالى؛ إذ لن يكون له من نصيب في هذه المتاهة سوى الحيرة والضياع[١].

وأمّا العلاّمة الطباطبائي، فإنّه يذهب ـ بخلاف أولئك الذين يعملون على تقييم المسائل المطروحة في حقل الدين والإلهيات بوصفها أموراً خارجة عن دائرة القوّة الإداكية للإنسان، ويميلون إلى القول بالإلهيات السلبيّة ـ إلى الاعتقاد بأنّ توظيف العقل واستعماله لن يؤدي إلى ضعف ونقص في الدين، بل وإنّه يزيد أبحاثه ومسائله ثراءً ووضوحاً، ويحول دون الضلال والضياع. وعلى هذا الأساس، فإنّ أكثر البراهين التي ذكرها سماحته في باب وجود الله، تقوم على الأسلوب والمنهج الإيجابي وعلى أساس القول بأصالة الوجود. كما أنّ سماحته يذهب ـ خلافاً لجاك دريدا القائل بأنّ الواقعيّة تحتوي على بنية مفكّكة وغير متجانسة ـ إلى الاعتقاد بأنّ الواقعيّة بنية موحّدة وذات نسيج واحد، وأنّ مجموع عالم الوجود قد تبلور حول أصل واحد. وعلى هذا الأساس، فإنّ الواقعيّة ـ من وجهة نظر سماحته ـ لا تحتوي على بنيةٍ متكثرةٍ وغير متجانسة، بل لا تعدو أن تكون مجرّد وجود واقعيّ وحقيقيّ واحد، وأنّ جميع الأشياء تدور حول محوره:

«البراهين الدلاليّة على وجوده كثيرة متكاثرة وأوثقها وأمتنها هو البرهان المتضمّن للسلوك إليه من ناحية الوجود، وقد سمّوه برهان الصديقين؛ لما أنهم يعرّفونه تعالى به لا بغيره»[٢].

وعلى الرغم من أنّ العلاّمة الطباطبائي بدوره يقرّ بمحدوديات المنظومة الإدراكيّة للإنسان في التعاطي مع الوجود المطلق، إلاّ أنّه في الوقت نفسه يرى أنّ الإنسان يستطيع من خلال الاستناد إلى قواه العقلانيّة، ومن خلال سلب الحدود والقيود عن المفاهيم، أن يتعرّف على وجود المطلق

[١]- انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، ج ٣، ص ١٢، انتشارات صدرا، قم، ١٣٩٣ هـ ش.

[٢]- العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٢٦٩، مؤسسة الانتشارات التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٤ هـ.

(المتمثّل بوجود الله سبحانه وتعالى). وإن كان سماحته يعتقد بدوره بأنّ الإنسان لا يستطيع الوصول إلى العلم الاكتناهي لذات الله، ولكنّه في الوقت نفسه لا يرتضي رؤية جاك دريدا القائل بأنّ الإنسان لا يستطيع الحصول على أيّ نوع من أنواع المعرفة في مجال الحكمة الإلهية[١].

ومن هنا، فإنّ سماحته يرى أنّ ذهن الإنسان قادرٌ من خلال نوع من النشاط الإدراكي على تعقّل المفاهيم الكليّة بشكل يخلو من جميع أنواع التقيّد والاشتراط، وبذلك يثبت وجود الله سبحانه وتعالى بالإضافة إلى إثبات صفاته[٢].

كما سبق أن أشرنا، فإنّ فلسفة جاك دريدا متأثّرة بالمنظوريّة النيتشويّة إلى حدّ بعيد. لقد تركت هذه الرؤية تأثيراً ملحوظاً على النسيج المعرفي للتيارات الفكرية ما بعد الحداثوية ولا سيّما منها رؤية جاك دريدا. ومن هنا فإنّ جاك دريدا لم يذعن أبداً ولم يقرّ بالواقعيّة الماثلة أمام الإنسان ويمكن له التعرّف عليها. هذا في حين أنّ العلامة الطباطبائي يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الواقعيّة سوف تكون قابلةً للتعريف من قبل الإنسان، وإنّ هناك مجرّد طريق واحد أمام الإنسان في حقل المعرفة. إنّ سماحته لا يرتضي رؤية جاك دريدا القائل بأنّ الحقيقة أمر متكثر ومتزايد، ومن هذه الناحية لا يقبل الاختزال برأي واحد، ويذهب إلى الاعتقاد بأنّ الوجود يتبع سلسلة من الأصول القطعيّة واليقينيّة؛ من قبيل: أصل العلية، والبداهة، والواقعية، وأصالة الوجود، الأمر الذي يجعل معرفة العالم أمراً ميسوراً بالنسبة إلى الإنسان.

«إنّ الإنسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقة وواقعيّة، وإنّ هناك حقيقة وواقعيّة وراء نفسه، وأن له أن يصيبها فلا يطلب شيئاً من الأشياء ولا يقصده إلا من جهة أنّه هو ذلك الشيء في الواقع، ولا يهرب من شيء ولا يندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة»[٣].

وعلى هذا الأساس، فإنّ العلاّمة الطباطبائي يرى أنّ وجود الإنسان، والعالم الخارجي، وقدرة الإنسان على تحصيل المعرفة اليقينيّة والتي لا تقبل الخطأ بالنسبة إلى عالم الوجود، من الأمور البديهيّة التي لا تحتاج بسبب بداهتها إلى أيّ دليل وبرهان. هذا في حين أنّ فلسفة جاك دريدا ـ على ما تشهد به كتاباته ـ زاخرة بعدم التعيّن وعدم القطعية وعدم اليقين تجاه كلّ شيء قد تتحدّث عنه الفلسفة. وإن كان هذا التعليق للمعنى وعدم إمكان الحصول على الحقيقة، الذي يتمّ طرحه من

[١]- انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، ج ٣، ص ١٤٤ ـ ١٤٥، ١٣٩٣ هـ ش.

[٢]- انظر: المصدر أعلاه، ج ٣، ص ١٦٩، ١٣٩٣ هـ ش.

[٣]- العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، بداية الحكمة، ص ٦، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٣٧٧ هـ ش.

قبل جاك دريدا في حقل التفكير البشري، مجرّد ادعاء لا يمتلك أيّ دليل قاطع على إثباته، وإن هذا لوحده يضع جميع كلمات جاك دريدا في مجال الحقيقة ـ ولا سيما الحقيقة الدينية ـ أمام إشكال بنيوي ومبنائي.

نقد ومناقشة

إنّ تجاهل عنصر العقلانيّة لدى الإنسان، يمثّل واحداً من الأبعاد المميّزة لفلاسفة ما بعد الحداثة، بمن فيهم جاك دريدا. بيد أنّهم حيث يوجهون كل سهام نقدهم الحادّة إلى العقل الحداثوي، لم يبيّنوا للمخاطب أبداً ما هو الملاك والمعيار الذي أدّى بهم إلى التشكيك في عقلانية المرحلة الحديثة. فهل يمكن القيام بمواجهة العقل ونقده بأداة غير العقل والقوى الإدراكية للإنسان؟ وبعبارة أخرى: إنّ فلاسفة ما بعد الحداثة قد استفادوا في نقد العقلانيّة الحديثة من ذات العقل والأصول العقلانية، وفي قول آخر: إنهم قد انتفضوا على العقل في ظل العقلانية؛ الأمر الذي وضعهم أمام تناقض واضح لا يمكن إنكاره[١].

لقد ذهب جاك دريدا إلى الادعاء بأنّ ماهيّة اللغة بحيث إنّها لن تتمكن من عدم كشف الحقيقة للإنسان فحسب، بل إنّ الحقيقة سوف تبقى على الدوام خافية ومكتومة خلف ركام لا نهاية له من الألفاظ. غافلاً عن أنّ اللجوء إلى اللغة بوصفها أداة يستخدمها الإنسان لبيان مراده ومقاصده، يمثّل في حدّ ذاته اعترافاً بالذات والطبيعة المشتركة بالنسبة إلى جميع أفراد البشر. في حين أنّ الإقرار باللغة بوصفها أداة مختصة بالبشر، يتناقض مع كلام جاك دريدا القائم على إنكار جميع أنواع الذات والطبيعة المشتركة بين جميع أفراد البشر. وبعبارة أخرى: عندما يتمّ الحديث عن اللغة، لا محالة يتمّ افتراض الإنسان بوصفه كائناً صاحب فكرة ورؤية، وهذا الأمر في حدّ ذاته لا ينسجم مع مباني ما بعد الحداثة.

«إنّ موقف ما بعد الحداثة عند اللجوء إلى ذاته، يعمل على تدمير ذاته. إنّ هذا الموقف لا يمكنه أن يدّعي لنفسه أرضيّة عقلانيّة ولا يدعي لنفسه حقيقة؛ إذ إنّ إمكان مثل هذه الأشياء يؤدّي إلى نفي ذاته»[٢].

---

[1]- See: Sweetman, Brendan, 1999, Postmodernism, Derrida and Difference, A critique, International Philosophical Quarterly, No. 1, p. 15.

[٢]- انظر: تريغ، روجر، ديدگاه هايي درباره سرشت آدمي (آراء حول طبيعة الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجموعة من المترجمين، ص ٢٤٢، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٨٢ هـ ش.

إنّ من بين المسائل الأخرى التي تعرّض الفكر ما بعد الحداثوي لجاك دريدا إلى التناقض، هو أنّ جميع فلاسفة ما بعد الحداثة ـ بمن فيهم جاك دريدا ـ قد خلطوا مسألة القيمة الكلية والشاملة للمعلومات بشكل سفسطائي، بالشرائط والبيئة المنتجة لهذه المعلومات[١].

والمسألة الأخرى التي خفيت عن أعين فلاسفة ما بعد الحداثة (ولا سيّما منهم جاك دريدا)، في الأبحاث المعرفيّة والأبستمولوجيّة، على الرغم من كل تأكيدهم على اللغة البشرية، هي أنّنا إذا لم نستطع القول بنوع من الوحدة البنيويّة للمعاني مورد استعمال الإنسان، فإنّ الحوار بين العصور والأفكار البشريّة سوف تنتفي من تلقائها، ويسقط مفهوم ما بعد الحداثة في الفخ الذي نصبه بنفسه. وبعبارة أخرى: إنّ ما بعد حداثوية جاك دريدا إنّما تعمل على التنظير ضمن حدودها وثغورها. ومن ناحية أخرى: لو قبلنا بكلام جاك دريدا في باب نسبيّة المعرفة البشريّة وتأثيرها على الأوضاع والأحوال التاريخيّة، عندها لن نستطيع بعد ذلك الحكم بشأن صوابيّة أو عدم صوابيّة كلام أولئك الذين يفكرون في باب مسائل فلسفة الدين. وبعبارة أخرى: لا يمكن لجميع الآراء التي تمّ ذكرها وبيانها طوال التاريخ في باب الخلق من قبل مختلف العلماء أن تكون صائبة أو أن لا تكون صائبة[٢].

«كما أنّ أنصار ما بعد الحداثة يتجاهلون بدورهم هذه الحقيقة، وهي وجود إمكانيّة لوقوعنا في الخطأ، وذلك لأنّ نسبيتهم لا تستطيع أن تأخذ إمكان الخطأ على محمل الجد»[٣].

في دراسة فلسفة جاك دريدا لا يتّضح للمخاطب أبداً سبب عدم قدرة الإنسان على توظيف نعمة عقله في الذهاب إلى ما هو أبعد، وتقديم قوانين عامة وكلية بعيداً عن جميع أنواع النسبيّة والتشكيك في باب الحقيقة والواقعيّة.

ويبدو أنّ فلاسفة ما بعد الحداثة بشكل عام ـ وجاك دريدا بشكل خاص ـ قد وقعوا في ذات الخلط والخبط الذي وقع فيه إيمانوئيل كانط عندما قسّم العقل البشري إلى ثلاثة أقسام. كما أنّ جاك دريدا لا يقدّم أيّ ملاك ومعيار على عدم جدوائيّة العقل البشري في معرفة حقيقة وجريان وصيرورة مفهوم وتعدّد الحقيقة. وبعبارة أخرى: إنّ جاك دريدا من خلال إنكار كلية وإطلاق واتحاد الحقيقة، يكون قد حكم ببطلان كلامه. إنّ الإنسان في جميع شؤونه المعرفيّة ـ بما في ذلك فلسفة الدين ـ يسعى إلى العثور على القضايا الحقيقيّة، في حين أنّ تفكير جاك دريدا ينكر من الأساس أن

[١]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٤٤، ١٣٨٢ هـ ش.
[٢]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٤٥، ١٣٨٢ هـ ش.
[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٤٧، ١٣٨٢ هـ ش.

يكون هناك غاية تنشّط المعرفة البشريّة من أجل الحصول عليها. وعلاوة على ذلك، فإنّ جاك دريدا إذا أراد الإصرار في التمسّك على قواعد فلسفته، فإنّ تفسير مسائل فلسفة الدين من زاوية تفكيره ما بعد البنيوي، إنما سيكون مجرّد واحد من بين مجموعة من الروايات المحتملة، وفي الوقت نفسه لن يكون هناك ما يضمن صحّة هذا الاحتمال[١].

وعلى هذا الأساس يبدو أنّنا لو نظرنا من زاوية تفكير العلامة الطباطبائي في باب الحقيقة، إلى آراء فلاسفة ما بعد الحداثة بشكل عام، وكذلك آراء جاك دريدا بشكل خاص، ولا سيّما في حقل معرفة الدين، فسوف نجد أنّ هذا الاتّجاه يعاني من سلسلة من العيوب الأساسيّة، وأنّها في نهاية المطاف ستشمل ذات هذا الاتجاه أيضاً.

١ ـ إنّ بيان الحقيقة بوصفها مفهوماً مصطنعاً ومختلقاً، يضعه العقل ـ بزعم جاك دريدا ـ بين أيدينا وتحت تصرّفنا، سوف يبطل جميع مدعيات كشف الحقيقة من قبل جميع الأنظمة الفلسفيّة، بما في ذلك اتّجاه جاك دريدا في حقل الدين أيضاً. وبعبارة أخرى، فإنّ اختلاق الحقيقة سوف يؤدّي في نهاية المطاف إلى القول باختلاق رأي جاك دريدا نفسه.

٢ ـ لا يمكن لجاك دريدا أن يقيم ارتباطاً مع مخاطبيه من مرتبة أسمى من مرتبة العقل أبداً، وإذا كان لديه مثل هذا القصد والغاية، فإنّه لن يكون بمقدور أحد أن يفهم كلامه. وبعبارة أخرى: إنّ التشكيك في معيار مشترك تحت مسمّى العقل، سوف يعمل في نهاية المطاف على سلب الاعتبار عن ذات رأي جاك دريدا في هذا الشأن أيضاً.

٣ ـ إنّ القناة الوحيدة التي يمكن للإنسان أن يعمل على توظيفها والاستفادة منها في نقل المعاني المنشودة له إلى الآخرين، هي اللغة البشرية المتجذرة في العقل بوصفها عنصراً مشتركاً بين جميع أبناء البشر. وفي الحقيقة فإنّ القول بأبطال وسيلة اللغة البشرية المشتركة من قبل جاك دريدا، فإنّه سوف يعمل في الحقيقة على إضاعة فرصة فهم كلامه من قبل الآخرين أيضاً. وبعبارة أخرى: إذا كان جاك دريدا يتوقع من مخاطبيه أن يتمكنوا من إدراك وفهم معاني كلامه، يتعيّن عليه أن يقبل في الحدّ الأدنى بعنصر مشترك في الفهم الإنساني يتبع سلسلة من المعايير والملاكات المفهومة من قبل الجميع.

٤ ـ وعلى هذا الأساس، فإن إبداء الرأي في باب الحقيقة والمعنى بوصفه عنصراً متغيراً ومتحركاً،

[1]- See: Sweetman, Brendan, 1999, Postmodernism, Derrida and Difference, A critique, International Philosophical Quarterly, No. 1, p. 15.

هو مجرّد ادعاء لم يقدّم له جاك دريدا أيّ دليل سوى تكرار الكلام حوله؛ وذلك لأن إقامة الدليل سوف تعني القبول بثبات وإطلاق الحقيقة، وهو ما ينكره جاك دريدا. وبعبارة أخرى: لا يمكن لشخص أن يثبت شيئاً أو يردّه بمجرّد الادعاء.

النتيجة

من خلال دراسة آراء فلاسفة ما بعد الحداثة من أمثال جاك دريدا يمكن لنا أن نرى أنّهم يعتبرون ماهيّة اللغة بحيث إنّها لا تعجز عن كشف الحقيقة لنا فحسب، بل إنّ الحقيقة من وجهة نظرهم سوف تبقى خافية ومكتومة خلف حجاب من الكلمات اللا متناهية. وبعبارة أخرى: إنّ اللغة تقوم على الدوام بإخفاء الحقيقة في سديم من الاستعارات والمجازات. ومن ناحية أخرى، يذهب جاك دريدا إلى الاعتقاد بأنّ هذه الظاهرة في اللغة تؤدي إلى تكثّرها وتعدّدها واختلافها، الأمر الذي يجعل الحقيقة غير قابلة للاختزال في رأي واحد. وعلاوة على ذلك، فإنّ جاك دريدا يُصرّ على نقد العقلانيّة الحاكمة على الميتافيزيقا التقليديّة. ومن هنا، فإنّه يؤكّد على سريّة وإلغاز الحقيقة الدينيّة. وفي المقابل، فإنّ العلاّمة الطباطبائي يؤكد على ثبات ووحدة وإطلاق الحقيقة، ويذهب إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان يستطيع الوصول ـ من خلال الاعتماد على عقله ـ إلى الحقيقة الثابتة والماثلة أمامه على الدوام. إنّ العلاّمة الطباطبائي ـ خلافاً لجاك دريدا القائل بعجز العقل عن الوصول إلى الحقيقة ـ يرى أنّ العقل يستقي معلوماته على الدوام من جوهر مجرّد قائم وراء العقل الإنساني، وبهذه الطريقة يمكنه أن يصبح عالماً بالحقيقة الكامنة وراء الظواهر. يُضاف إلى ذلك أن تعليق المعنى وعدم إمكان الوصول إلى الحقيقة، مجرّد ادعاء لم يُقم عليه جاك دريدا أيّ دليل. ثم لو كانت الحقيقة غير قابلة للوصول كما يقول فلاسفة ما بعد الحداثة، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى إبطال كلامهم؛ إذ لا يمكن الاعتماد على ما ذكروه أنفسهم في هذه الحالة أيضاً. وفيما يتعلق باللاهوت السلبي الذي يُصرّ عليه جاك دريدا في حقل فلسفة الدين، لا يتضح لمخاطبيه سبب العجز عن التفكير الإيجابي الذي يتمخض عن نتائج قطعيّة في مجال المعرفة الدينيّة، هذا أولاً. وثانياً لماذا نستبعد قدرة الإنسان على الوصول إلى المعرفة القطعيّة واليقينيّة في حقل الدين بمساعدة قواه العقلانية؟

لائحة المصادر والمراجع

١ ـ تريغ، روجر، ديدگاه هايي درباره سرشت آدمي (آراء حول طبيعة الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجموعة من المترجمين، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٨٢ هـ ش.

٢ ـ دريدا، جاك، بر سر كوه موريه (على قمّة جبل موراي)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: مينا جعفري ثابت، نشر جترنك، طهران، ١٣٩٥ هـ ش.

٣ ـ دريدا، جاك، نوشتار وتفاوت (النص المكتوب والاختلاف)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، نشر ني، ١٣٩٦ هـ ش.

٤ ـ ضميران، محمد، ژاك دريدا ومتافيزيك حضور (جاك دريدا وميتفيزيقا الحضور)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، نشر هرمس، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

٥ ـ العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، بداية الحكمة، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي شيرواني، انتشارات الزهراء، طهران، ١٣٧٤ هـ ش؛ العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، بداية الحكمة، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٣٧٧ هـ ش.

٦ ـ العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، أصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، انتشارات صدرا، قم، ١٣٩٣ هـ ش.

٧ ـ العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة الانتشارات التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٤ هـ.

٨ ـ العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، انتشارات جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم المقدسة، ١٤١٧ هـ.

٩ ـ العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، مجموعه رسائل (مجموعة رسائل)، ج ٢، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٨ هـ ش.

١٠ ـ كيبوتو، جان دي، اينك دين (الدين الآن)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: مرضية سليماني، نشر علم، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

١١ ـ كيوبيت، دان، درياي ايمان (بحر الإيمان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن كامشاد، طرح نو، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

المصادر الأجنبية

12- Charlesworth, Max (2002). Philosophy and Religion from plato to postmodernism, England, one world publications.

13 - Derrida, Jacques (1981). Positions, trans, A, Bass, chicago university of chicagopress.

14 - Chakravorty Spirak, (1976). of Grammatology, trans, Gayatri Baltimore: Johns Hopkins University press.

15 - Chakravorty Spirak, (1995). On the name, edited by Thomas Dutoit, united state, stanford university press.

16 - Chakravorty Spirak, (2002). Act of religion, edited by Gil Anidjar, New York, Routledge.

17 - Nietzsche, Friedrich (1962). Philosophy in the Tragic Age of the Greeks, Translated by Marianne cowan, washington, DC, Regnery Publishing.

18 - Sweetman, Brendan (1999). Postmodernism, Derrida and Difference, A critique, International Philosophical Quarterly, No. 1, pp. 5 - 18.

الفينومينولوجيا بوصفها أنطولوجيا

التدرُّج القلِق من الموجود إلى الوجود

سوزان عبد الله إدريس[*]

الملخص

يُنظر إلى هايدغر كأحد أشهر الفلاسفة الذين حاولوا تقويض المنهج الفلسفيّ الذي كان سائدًا من قبل في بحث مشكلة الوجود، ولاسيّما الميتافيزيقا التي كانت تسأل عن الموجود بما هو موجود، ونسيت الوجود وأغفلته بشكل تامّ، فقد عُرف هايدغر بفيلسوف الأنطولوجيا الإنسانيّة التي تحتفي بوجود الموجود والكائن، بحيث أعاد الاعتبار للموجود باعتباره وجودًا مغايرًا للفلسفات التقليديّة الميتافيزيقيّة السابقة التي تهتمّ بالموجود على حساب الوجود، أمّا هو فقد اعتبر الفلسفة أنطولوجيا فينومينولوجيّة كلّيّة تنبع من تأويليّة الدازاين، مؤكِّدًا على تلازم الأنطولوجيا مع الفينومينولوجيا، إذ يشرح الدازاين بأنّه كينونة الوجود المتمثّل في حالة الإنسان من زاوية وجوده، وحضور الشيء القائم أمامنا مباشرة، ويهتمّ بوصف الكائن القائم أمامنا ثمّ وجوده وتواجده.

فهذا المصطلح "الوجود" مخصّص للبشر، فالأشياء تكون، أمّا الإنسان فوحده يوجد، وبهذا نجد أنّ هايدغر اطّلع على الدراسات السابقة عن الكينونة والزمان، ولكنّه خرج بتصوّرات ومنظور جديد ومختلف عما سبقه، وقد ظهرت هذه التصوّرات في مفهومه عن الكينونة والزمان من خلال تفكيك تاريخ الأنطولوجيا السابقة. ينطلق هايدغر من الموجود بمعنى (الإنسان) الذي يتميّز بحالة من الفهم لهذا الوجود، الأمر الذي يميّزه عن غيره من الموجودات، ويتجلّى هذا الفهم في سلوكيّاته التي تكشف عن "وجود" هذه الموجودات أو كينونتها.

كلمات مفتاحيّة: الدازاين – الوجود – الكينونة – الفينومينولوجيا – الأنطولوجيا – الإنسان- فيلولوجيا.

*- باحثة في الفلسفة الحديثة وأستاذة في جامعة دمشق- سوريا.

شكّلت الأنطولوجيا الأساسيّة عند هايدغر منعطفًا مهمًّا في تاريخ الفلسفة الغربيّة، حيث خرج عن سؤال الوجود التقليديّ السابق عليه الذي اختزله كانط بإرادة العقل، وهيغل في مفهوم الروح، أمّا هوسرل في التفكير (الأنا أفكّر) التابعة للكوجيتو الديكارتيّ، بينما عمل هايدغر على قلب الفلسفة الحديثة والتأسيس لنظريّة جديدة في الوجود انطلاقًا من المنهج الفينومينولوجيّ الذي يتّجه إلى الأشياء مباشرة.

يرى هايدغر أنّ الوجود هو أكثر المفاهيم غموضًا، فالوجود لا يعني ذلك الإنسان الكونيّ المشخّص، إنّما الطبيعة التي يتعيّن من خلالها ذلك الإنسان ككائن؛ لذلك فإنّ فهم مشكلة الوجود يتعلّق بمحاولة فهم هذا الكائن؛ لأنّ من يسأل عن وجوده هو في الوقت نفسه يبحث في مسألة الوجود بصفة عامّة[١].

فالوجود ليس ما يدركه الإنسان فقط، وليس ما يظهر له أنّه موجود، بل يتجاوزه إلى اللاّموجود الذي يشكّل جزءًا أساسيًّا من ماهيّة الوجود ذاته، ويتبلور مسار هايدغر في نقطة انطلاقته من السؤال عن معنى الوجود إلى السؤال عن الذي يسأل عن الموجود (الإنسان) الذي اصطُلِح على تسميته بـ (الدازاين) او (الإنّيّة) أو الوجود- هناك، الكائن الذي يتميّز عن بقيّة الموجودات بأن وجوده يتجلى في التواجد أي في إقامة علاقة مع ذاته ومع العالم.

فالسؤال عن الوجود هو في الوقت نفسه تساؤل عن الموجود الذي يسأل عن وجود الموجود، فتحليل الوجود هو في الوقت نفسه تحليل الموجود، (فالوجود-هنا) يسمى بـ(الإنّيّة) أو (الدازاين)، حيث الإنّيّة هي الإمكانّية العينيّة الكاملة لوجودي[٢].

١- المائز بين الوجود والموجود

يفرّق هايدغر بين الوجود وبين وجود الموجود، فالموجود يشمل كلّ الموضوعات والأشخاص، أمّا وجود الموجودات فهو كونها موجودة، ووجود الأشياء غير الأشياء نفسها وغير فكرة الموجودات أيضًا، وهذا التمييز يجعل هايدغر يتميّز عن الفلسفات السابقة عليه التي كانت تخلط بين المفهومين[٣].

[١]- أنظر: فريدة غيور، مفهوم الوجود عند مارتن هايدغر، مجلّة التواصل، عدد ١٠، مارس، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة، ٢٠٠٣م، ص ١٢٩- ١٣٠.

[٢]- انظر: شنوف، نصر الدين: الفينومينولوجيا التأويليّة وفلسفة المنعطف عند مارتن هايدغر، مجلة جسور المعرفة، المجلّد ٠٦ ، العدد ٠١ ، جامعة حسيبة بن بوعلي، الجزائر، ٢٠١٩م، ص ٥٣.

[٣]- بدوي، عبد الرحمن: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ص٨٩- ٩٠ .

فالموجود هو المعطى الحسّيّ، وهو ثبات وتحدُّدٌ وتمركز، أمّا الوجود فهو اللاَّثبات واللاَّتحدد واللَّاتمركز. وهو الصيرورة المستمرّة في الزمن، بل هو كمّيّة من الزمن. وهذا يحيلنا إلى علاقة الموجود بالزمان، فهما لا يوجدان متخارجان، بل الزمان وجود والوجود زمان، فالموجودات هي تمظهرات للوجود، أي هذا ما يظهر من الوجود في كلّ مرّة، وبهذا يكون الموجود واحدًا أمّا وجوده فهو شكل ظهور هذا الواحد في كلّ مرّة، فالوجود مثلاً هو هذه التفاحة من جهة اعتبارها موجودة، فهي واحدة أمّا عندما يراها أحدهم لذيذة المذاق والآخر يرى أنّ لها طعمًا سيئًا، فهذا شكل ظهورها كلّ مرّة، ويختلف وجودها من ذات إلى أخرى، فهذا التصوّر ذاتيّ، والقول بترجيح أحد التصوّرات السابقة على الآخر هو الخطأ، وسؤال الوجود إذًا يتجاوز كلّ السرديّات الذاتيّة التي تفرض نفسها لتقصي ما دونها، يجمع هذا السؤال كلّ الفلسفات، هذا ما يبرّر أنّ الوجود عند هايدغر لا تحدّد وتغيّر وصيرورة في الزمان. وهنا نجد في صدد المنفتح الهايدغري أن هايدغر يرتكب مغالطة؛ فهو يعتقد أن وجود الموجود نفسه يرتهن بنا، وكأنه يفكر فينا وبنا، وكأننا نفكر فيه وبه، وإذا كان الأمر كذلك فعلينا أن نستنتج أن الوجود في النهاية ليس إلا وجود الموجود الإنساني، وهذا مايرفضه هايدغر.

يرى الأخير (أي هايدغر) أن سؤال الوجود هو الفضاء الذي تجتمع فيه كلّ النظريّات على اختلافها دون أن تقصي إحداها الأخرى، وبهذا يكون الوجود انفتاحًا أي ما يظهر لنا في كلّ مرّة، فهو في تغيّر مستمرّ لا يبقى على حاله، فلا حقيقة سوى التغيّر والتحوّل الدائم (وهنا نلاحظ تأثر هايدغر بأفكار هيرقليطس حول التغير المستمر). إلاّ أنّ السؤال الذي يُطرح هنا: إذا كان الموجود الحسّيّ يحصّله الموجود الذهني- أي العقل- فما الذي يحصّل الوجود في تغيّره المستمرّ ؟ وهنا يجيب هايدغر عبر مفهوم الدازاين بمعنى (الوجود- هناك): فالدازاين لا يهدف إلى تحصيل المعرفة لأنّه مسلّح بالفهم وليس العقل، فهو لا يبحث عن الحقائق إنّما عن (الفهم)؛ أي فهم الوجود في تغيّراته المستمرّة، وهو الوحيد المؤهّل لفهم الوجود، فالكائن «الدازاين» كمّيّة من الزمان شأنه شأن الوجود بما له من صفات اللَّاتمركز، وهو الإنسان الذي يحمل همّ وجوده الذي يحمل معنى القلق إزاء ممكنات وجوده. وهكذا يشير هايدغر من خلال مفهوم الدازاين إلى أنّ غاية فهم الوجود لا تُبْلغ إلاّ بعد تحقيق ضربٍ من الانسجام، أي الانسجام والتوافق بين بنية الدازاين وبنية الوجود. وهكذا فإن

فهم الوجود يتمّ في الإنسان وبالإنسان، وهذا الفهم لا ينعزل عن بقية أفعال الإنسان، بل نوع وجود الإنسان نفسه هو الذي يحدّد وجود الإنسان لا ماهيّته، فدراستها هي دراسة للوجود الإنسانيّ

وللوجود عامّة. على أنّ الوجود في الآنيّة هو حالة مشروع يتحقّق في المستقبل. فالوجود الآن هو ما سيكون عليه وجود الفرد في المستقبل؛ ذلك أنّ الوجود في هذا العالم هو وجود إحالة من أشياء بعضها إلى بعض، وهذا الوجود في العالم هو حالة سقوط، من أجل تحقيق الإمكانيّات التي ينطوي عليها هذا الوجود. وهنا يمكن نقد هايدغر في فكرته عن الماهية، لأننا عندما نهتم بوجود الإنسان فإننا لانستطيع إغفال ماهيته الخاصة التي تميز إنسان عن غيره، وهي التي تحدد طبيعة وجوده الفردي وليس الوجود عامة.

يتساءل هايدغر عمَّا يعني الوجود؟ ومن أجل إدراكه فإنّه يبتعد عن طريق الميتافيزيقا ويتوجّه نحو الإنسان في (آنيّته) ووجوده الأنطولوجيّ، أي من خلال وجوده في العالم، مع التركيز على الفصل بين الوجود والموجود، على أن يكون الوجود هو الكلّ الذي ينوجد فيه الموجود ويوجد، فوجود الإنسان يتميّز بأنّه يفهم وجوده بالنسبة إلى ذاته، ويتحدّد فيه سؤاله عن معنى الوجود في أفق الزمان، وذلك الحضور يتحدّد عن طريق اللغة، ولا يمكن إدراك الوجود وامتلاكه إلّا بتجاوز نمط التفكير الميتافيزيقيّ من أجل تملّكها وفهم ما خفي فيها وفضح أسرارها[١].

هنا تكمن غاية هايدغر في زعزعة النسق الميتافيزيقيّ بتحطيم فينومينولوجيّ اهتداءً بالأنطولوجيا، ولهذا فإنّه يصف معنى الوجود على أنّه «أنطولوجيا أساسيّة»؛ ولذلك يتعرّض هايدغر لانتقادات عدّة بحيث يذهب (إيمانويل ليفينيانس) إلى القول «إنّ هايدغر يظلّ داخل نسق الفلسفة المثاليّة؛ لأنّه يحاول تأسيس الكينونة على شيء ليس من هذه الكينونة، فاللجوء برأيه إلى غير الموجود لفهم الموجود لا يعدّ ثورة في الفلسفة بتاتًا»[٢]، ويرى ليفيناس أنّه كان يتعينّ على هايدغر أن يسلك مسلك الأنطولوجيا الأخلاقيّة بدلاً من الأنطولوجيا الأساسيّة؛ لأنّ الأخلاق أساس كلّ تجربة وجودانيّة[٣].

غير أنّ هايدغر في تمييزه بين الوجود والموجود، يرى أنّ الأصل في الأنطولوجيا هو تجديد هذا الاختلاف وكيفيّاته. فإذا كان (هيغل) قد تحدّث عن الاختلاف في مقابل الهويّة والتطابق، فإنّه لم يخرج من دائرة الجدل (السلب)، أمّا هايدغر فقد زعزع كلّ تصوّر للوجود خاضع لمفاهيم الوحدة والحضور[٤]. بهذا انتقل هايدغر من انغلاق النسق في الذات إلى انفتاح لامشروط في شكل

[١]- انظر: شنوف، نصر الدين: الفينومينولوجيا التأويليّة وفلسفة المنعطف عند مارتن هايدغر، مجلّة جسور المعرفة، المجلد ٠٦ ، العدد ٠١ ، جامعة حسيبة بن بوعلي، الجزائر، ٢٠١٩م، ص٥٣٤- ٥٣٥ .

[٢]- ليفينيانس، إيمانويل: الزمان والآخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، سوريا، ط١، ٢٠١٤م، ص٤٣.

[٣]- انظر: شنوف، نصر الله، مرجع سابق، ص٥٣٩.

[٤]- المرجع السابق، ص ٥٣٨- ٥٣٩.

من الانعتاق من الذات، إلى اعتبار «الدازاين» هو ذاتٌ خارج الذات موجودة في العالم وتسعى إلى اكتشافه وإخراج كلّ مكنوناته الوجوديّة. وهنا تتبدَّى فلسفته في تحويل الفينومينولوجيا إلى أنطولوجيا؛ ذلك بأنّ طريق هايدغر نحو تأسيس أنطولوجيا خاصّة بالفهم سيقوده إلى الانتقال من حدس الماهيّات الفينومينولوجيّة إلى فهم الوجود؛ وهنا تتحوّل الفينومينولوجيا إلى الذات، فتنتقل من لحظة المعرفة والوعي إلى الأنطولوجيا.

ولكننا نرى أن المفاضلة التي أقامها هايدغر بين الموجود والوجود عبر مفهوم الفارق الأنطولوجي، قد دعته إلى إيجاد جسر بينهما وهو وجود الموجود الإنساني، وهذا مايدعونا إلى دحض ذلك، فنتساءل عن ماهية المفارقة بين الإنسان والنمر والأسد والشجر من الزاوية الأنطولوجية، أليس الإنسان في النهاية زيداً وعمراً وسواهما، كالنمور والأسود والأشجار إن سميت بأسماء خاصة بها؟ بمعنى أنه لو كان الموجود الإنساني (الدازاين) يتمتع بخصائص الموجود كموجود، فما يدرينا ألاّ تتمتع بها بقية الموجودات الأخرى، وهنا يسقط الفارق الأنطولوجي الذي تحدث عنه هايدغر.

٢- الوجود في العالم (الوجود مع الآخرين):

يرى هايدغر أنّ السؤال: ما الوجود؟ يجعلنا نقرّ أنّنا لا نعرفه، وهذا يحيلنا إلى التمييز بين الموجودات: الموجود الذي يدخل في علاقة مع نفسه ويعمل على تطويرها وتنميتها، وبين موجود عاجز عن هذه القدرة: فمثلاً عندما نتحدّث عن شجرة أو قلم أو بيت، فإنّه يوجد، ولكنّه لا يملك القدرة على الدخول في علاقة مع نفسه. وهذا ينطبق على غيرها عن الموجودات غير البشريّة، أما الإنسان فإنّه الكائن الوحيد الذي يتعدّى أن يكون موجودًا إلى حدّ الدخول في علاقة مع ذاته ومع الذوات الأخرى التي تشاركه الوجود، فالإنسان برأيه عندما يوجد فإنه يحمل مسؤوليّة الوجود؛ ولهذا استحقّ أن يُطلق عليه لقب (الدازاين) أو (الموجود الإنسانيّ الملقى به هنا أو هناك) أو لقب (الآنيّة). فلا نستطيع أن نقول إنّ هذا الوجود تحقّق واكتمل إنّما هو في سبيل التحقّق، وينبغي على هذا الإنسان أن يتحمّل مسؤوليّته حتى يصل إلى ما يسمّيه هايدغر (الوجود الأصيل)[١]، وتعبير (الدازاين) هو تعبير خالص عن الوجود الذي يميّز (الموجود) في أسلوبه النوعيّ في الوجود وفي قدرته على اختيار ذاته، وهنا يميّز هايدغر بين الوجود الزائف والوجود الأصيل. فالموجود الإنسانيّ يفهم ذاته دومًا من خلال تواجده ، أي من خلال إمكانيّاته في أن يكون ذاته أو لا يكون، وهذه الإمكانيّة من اختياره هو، فهو المسؤول عن أسلوب تواجده سواء باختياره أو في تقاعسه عنه.

[١]- هايدغر، مارتن: نداء الحقيقة ، تر: عبد الغفار مكاوي، مؤسّسة هنداوي، المملكة المتحدة،٢٠١٧م، ص٧٥- ٧٦ .

وفقًا لهايدغر فإنّ القرار الذي سيتّخذه الموجود هو الوضع الذي يتمّ من خلاله الكشف عن الدازاين لنفسه كإرادة للتصرّف وفقًا لوعيه، والقرار هو رغبة الدازاين في عرض مواقف لا يشعر فيها بالذنب لعدم اهتمامه بالأشياء، وتجربة الكرب: الوجود الأصيل يتمّ حلّه بفضل هذا القرار. يوحّد «الدازاين» بين الماضي والحاضر والمستقبل: يتأرجح بلا انقطاع، فيخرج الإنسان من نفسه نحو العالم، يخطّط للمستقبل، يعود للماضي، ويتقدّم نحو الحاضر، فهو دومًا خارج نفسه، فيقوم «الدازاين» بتأجيل نفسه من خلال وجوده في العالم. ولكن هايدغر عندما يرى أن الآنية متزمّنة ولاوجود لها إلا بالزمان، وكل وجود يتصور خارج الزمان إنما هو وجود موهوم، نجد أنه قد غالى كثيراً في تفسير كل آنات الزمان على هذا الأساس، فالغالب على الزمانية في المستقبل أن تكون متضمنة للرجاء والأمل على عكس الماضي المحفوف بالندم والأسف، ويمكن القول أن المستقبل ليس هو (الآن) الرئيس الحقيقي للزمانية، ولا نستطيع أن نعدّ (الآن الماضي) على أنه الآن الحقيقي للزمانية، وذلك لأنه يدل على الانتهاء الذي يعطل الوجود الديالكتيكي.

وبهذا يتفرّد «الدازاين» بوضعيّة تقوم على أنّ وجوده يتجلّى في التواجد ويتحقّق فيه، فالموجود في وجوده يختار نفسه، إمّا أن يكسبها أو يضيّعها فيجدّد وجوده الخاصّ. لذا فإنّ الموجود الإنسانيّ الذي يحيا الحياة الأصيلة يختار الإمكانيّات التي تضعه على الطريق، أمّا الذي يحيا حياة غير أصيلة، فيتخلّى عن هذه المسؤوليّة ويترك الأمر لغيره ويسمح للناس الآخرين أن يفرضوا عليه مصيره فهو ليس بأصيل[١]. وهذا يعيدنا إلى المشكلة الأساسيّة التقليديّة حول كيفيّة خروج الذات من عالمها الباطن إلى (الموضوع) الموجود في الخارج، فيردّ هايدغر بأنّ مشكلة وجود الواقع الخارجيّ وإثباته هي مشكلة زائفة؛ «لأنّ الموجود الإنسانيّ عندما يتّجه نحو الموجودات لا يحتاج لمغايرة عالمه الداخليّ»[٢] إنمّا هو موجود دائمًا «في الخارج» بالقرب من الموجود الذي يلتقي به في العالم باعتباره موجودًا إنسانيًّا هنا هو هناك في هذا العالم، فالمسألة لا تحتاج الى التخطّي والتجاوز إلى العالم؛ الإنسان هو دومًا موجود بالخارج مع الموجودات، كما أنّه باعتباره (وجودًا- في العالم) يهتمّ وينشغل بالأشياء، فالمعرفة بذلك ليست علاقة تبادل بين الذات والعالم، بل المعرفة هي حالة من أحوال الوجود الإنسانيّ، أي أنّها وجوده في العالم. وعليه، لا يمكن أن يكون الموجود في العالم مجرّد موجود بين الموجودات، إنّما يتميَّز بقدرة على تفهُّم العالم بما يمكِّنُه من الانفتاح على الموجود؛ لأنّ فهم العالم هو من المكونات الرئيسة للموجود الإنسانيّ. إذن، لا يوجد أنا منعزلة،

[١]- هايدغر، مارتن: نداء الحقيقة، ص ٧٧- ٨٠

[٢]- -هايدغر، مارتن: الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتّحدة، لبنان، ط١، ٢٠١٢م، ص٦٢.

ولذا وَجَبَ تحطيم أسوار عزلتها وأخذها إلى الآخر، فالآخرون ليسوا أغرابًا، بل نحيا معهم في وجود مشترك، وفي عالم مشترك هو عالم (المعيّة) أو (الوجود- مع)، وأنّ (الوجود - في) إنّما هو في صميمه وجودٌ مع الآخرين. على أنّ عبارة (الوجود- مع) تعني أنّني على الدوام منفتح على الآخرين، وأنّني بصورة مسبقة مع الآخرين ولو عزلت نفسي عنهم، فهذا أمر غير ممكن؛ لأنّ وجودي بطبيعته وجود مشترك مع الآخرين. وهكذا يصفّ هايدغر التعامل مع الآخرين على أنّه «رعاية»، وللرعاية معنيان متناقضان، فثمّة الرعاية «المقتحمة « التي تجعلنا نجرّد الآخر من مسؤوليّاته فيتّكل علينا بكلّ شيء مما يعرّضنا للسيطرة عليه والتحكّم به، وتوجد الرعاية الواهبة التي تجعلنا نبادل الرعاية برعاية أخرى[١]. ومن عناصر تكوّن الموجود الإنسانيّ (التفهُّم) أو الفهم، والفهم في صميمه انفتاح يتعلّق دومًا بتكوين الوجود في العالم (العالم ليس مجموع الكائنات الموجودة فيه) فالوجود في العالم يحرّر كائنات العالم، حين يحرّر إمكاناتها، وبالفهم ينفتح الموجود الإنسانيّ لنفسه على مجال وجوده. وللفهم نوعان أصيل وغير أصيل؛ أصيل إذا نبع من الذات، وهو غير أصيل إذا أُدرِكَ الوجود الإنسانيّ من جهة العالم؛ ولذا فالفهم الحقيقيّ للعالم يصدر عن الوجود الإنسانيّ صدورًا أصيلاً، «أما الفهم الزائف فإنّه لا ينمو إلاّ من خلال ما تمّ رسمه له ولا يحاول التفكير في أمره.

إن طبيعة وجود هذا الموجود «الذي يوجد لأجل» هي إيجاد مأوى للموجود الإنسانيّ؛ هذا يعني أنّ بنية العالم لا تتكشّف إلاّ من خلال تلاحمها مع (إرادة الإنّيّة) واستخدامنا لها، وهنا يقلب هايدغر المفاهيم السائدة في نظريّة المعرفة التي تهتمّ بالذات العارفة وتعطيها الأولويّة، فنحن لا يمكننا معرفة العالم عن طريق التصوّرات العقليّة للذات العارفة، إنّما عبر التعامل والاستخدام والتلاحم معها، وعندما نتأمّل وجود الانسان في العالم يتبيّن لنا وكأنّه موجود وحيد، في حين أنّه وجود في العالم يكون في الوقت ذاته (وجودًا- مع). ولا يقصد بالمعيّة هنا المعية مع شيء مختلف، إنّما مع موجود إنسانيّ آخر (والموجود الآخر يمتلك نمط وجود الموجود الإنسانيّ نفسه). ولكننا نجد أن هايدغر في تركيزه على الطابع المتخارج للإنسان والتي حددت ماهيته وحرصه على تجنب كل فكرة عن خصوصية ما قد يتميز به الإنسان من وعي وفكر وإرادة... إنما يوحي بأنه ينتقد النزعة الإنسانية باسم الإنسان نفسه. وهذه هي المفارقة لديه، وفي حين يرفض النزعة الإنسانية نجده ينحو نحوها، وهذا تأكيد على عدم قدرته على تجاوزها.

هذا المفهوم عند هايدغر يختلف عن مفهوم (سارتر) للعلاقة مع الآخر التي يعطيها طابعًا

[١]- هايدغر، مارتن: الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتّحدة، لبنان، ط١، ص ٨٨- ٩٢.

تشاؤميًّا بقوله (الجحيم هو الآخرون)، وهذا ما دفع سارتر إلى انتقاد هايدغر بأنّه لم يبرّر الانتقال من الملاحظة بالتجربة إلى الوجود بالاشتراك إلى حالة التعايش، والواقع أنّ هايدغر لا يتناول الآخر إلّا من ناحية علاقته بالوجود، أمّا أمور التعايش والصداقة وغيرها فإنّ هايدغر لا يهتمّ بها، ويرى أنّ فهم الموجود الإنسانيّ لوجوده الأصيل وانفتاحه على الوجود كفيل بأن يحدّد كلّ هذه الأمور[١].

ويضيف هايدغر حالة أخرى لانفتاح الموجود الإنسانيّ على الوجود من خلال استشراف مستقبله هو ذاته، وهذه القدرة تميّزه عن بقيّة الموجودات (فالموجود الإنسانيّ يفهم نفسه دائمًا من تواجده، من إمكانيّة نفسه، بحيث يمكنه أن يكون ذاته أو لا يكون ذاته) فالتواجد يتعلّق بوجود الموجود الإنسانيّ الذي يمكن أن يكون أصيلاً أو غير أصيل على أساس فهمه لوجوده يفهم الوجود عامّة، فالإنسان وحده الذي يتواجد. ولكننا نرى أن الفهم لاعلاقة له باحتيار نوع الوجود، فعندما ينفتح الموجود الإنساني على الآخر فإنه يكون أمام عدة إمكانيات يختار طريقة تعامله معها، فلا يوجد معيار وجودي لدى دازاين (ما) للتمايز بين مفاهيم الوجود الزائف والأصيل.

إنّ (الآنيّة) ليست شيئًا قائمًا في العالم مكتمل الوجود، إنّما هو (وجود- في العالم)، ذلك على أساس أنّ هذا الوجود لم يتحقّق بعد، فهي(الآنية) بالتالي إمكانيّة للتحقّق، ثمّ تسعى إلى تأصيل وجودها في العالم، حيث تتضح أحوال الوجود في (الوجود- مع - الآخرين). ولكي تفسر الذات وتفهم العالم، فهي بحاجة إلى غيرها من الذوات (فالسفينة التي أراها راسية في المرساة، وقطعة الخبز التي أتناولها...) كل هذه الأدوات تشير إلى مجموعة من الأفراد (يمثّلون البحارة والخبّازين و....).

والآنيّة من خلال هذه الأدوات تكشف نفسها على أساس أنّها ليست فردًا معزولاً عن غيره من الأفراد، فهذا العالم الذي نحيا فيه يحوي أفرادًا آخرين، فالآخرون يشكّلون وجود الدازاين[٢].

إنّ (الوجود مع الآخر) أو جود (الهُم) هو وجود يضفي على الدازاين الخضوع لوجود خارجي، وهذا الخضوع هو نفسه صيغة (الدازاين) نفسها؛ لأنّه يتمسّك بها، وإذا انحرف عنها وحاول الفرار منها فإنّه يستطيع تغيير وجوده، وإنّ ميدان سيطرة (الهُم) هو الحياة اليوميّة بكلّ ما تفرضه علينا من التزامات وهموم ومشاعر، دون التمكّن من مقاومتها. وهنا يتقيّد الموجود بما يفرضه عليه

[١]- انظر: سليمان، جمال محمد: مارتن هايدغر الوجود والموجود، ص ١١٩- ١٢٥

[٢]- انظر: فريدة غيور، مفهوم الوجود عند مارتن هايدغر، مجلة التواصل، عدد ١٠، مارس، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة، ٢٠٠٣م، ص١٣٢- ١٣٤

الآخرون، ويمنع أيّ فرد من اتخاذ أيّ قرار يحدّد سلوكه، وهنا سوف يخلّصه «الهْم» من ثقل وجوده الشخصيّ، فيستسلم بشكل أعمى، أمّا النصر فيتجلّى في التحوّل من الوجود الزائف إلى الأصيل من خلال التحرّر من سلطات (الهُم) المفروضة عليه. ولكننا نرى أن هايدغر عندما يؤكد على أن الإنسان مقذوف في العالم، إنما يعبر عن نظرة تشاؤمية، وكأن الإنسان لم يجد أي علامة على الأرض تهديه، وربما هذا يعود إلى بعده عن التوجه الديني وعن الفطرة السليمة، ويؤدي إلى الخلل في التفكير والقلق وعدم الاستقرار.

كما أن فكرة هايدغر عن إدراك الذات الأصيلة للوجود الحقيقي وإرادة التحرر من عالم الناس ومن التِّيه، وما تتطلبه من عزمٍ وتصميمٍ تنتهي إلى فشلٍ واضح فيما يتعلق بالجانب العملي، فهو لايفتح في الواقع أي طريق، ولايلزمه بأية مسؤولية، بل يكتفي بإبراز الطابع الوجودي لوجوده، ولايعطيه أية حكمة عملية أو قواعد للسلوك، فيتخبط في القلق والهم.

٣- الفينومينولوجيا في فلسفة هايدغر:

يعرّف هايدغر الفينومينولوجيا بالعودة إلى أصلها الإيتمولوجيّ بما هي كلمة منقسمة إلى (فينومن) و(لوجي)، وهي الشيء الذي يُظهِر نفسه وهي الظاهر والمنكشف، والتي تعني الإضاءة عليه والتألق، وهي متعلّقة بكلمة (فينومن) التي تعني مجموع ما هو عرضة لضوء النهار، أو يمكن تسليط الضوء عليه، إضافة إلى كلمة (لوغوس) ما يتمّ توصيله في فعل الكلام. إنّ ترك الشيء يظهر هو الفينومينولوجيا في تصوّر هايدغر، أمّا وظيفة اللوغوس فهي إذًا كشفيّة. وظيفة العقل ليست إلقاء المعنى على الظاهرة، ولكن ما يظهر هو التجلّي الأنطولوجيّ للشيء نفسه، اللغة هنا وسيلة للرضوخ إلى ما انكشف وظهر من خلال اللغة نفسه؛ ولهذا السبب تحتلّ اللغة مكانة في فلسفة هايدغر.

إنّ السؤال عن معنى الكينونة يكون المسألة الأساسيّة للفلسفة، ونمط معالجة هذه المسألة هو النمط الفينومينولوجيّ، بحيث بنى هايدغر رؤيته للعلامات والفينومينولوجيا من خلال مفهوم الظاهرة أو (الفينومان) وفق المنكشف والمتجلّي بنفسه، والظاهر والشبيه والمظهر. ومفهوم الفينومان مشتقّة من الفعل: انكشف، يتكشّف، منكشف، متجلّي، أي حمل الشيء إلى وضح النهار، ووضعه في النور[١].

[١]- هايدغر، مارتن: الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط١، ٢٠١٢م، ص٨٧

وإذا تحتاج المظاهر إلى الفينومينات لتتجلّى بذاتها، فقد ناقش هايدغر مفهوم الظاهرة الكانطيّة وأيّد فينومينولوجيا هوسرل وولج حالات تستبطن بنية سيميائيّة خاصّة بالموجودات التي تتحوّل إلى علاماتٍ دالّة على معنى معيّن وتتجلّى كتواجدات في مجرى الكينونة. تمضي فينومينولوجيا هوسرل إلى الداخل نحو ماهيّات الأشياء والظواهر وتمكث في العقل والخيال كظواهر حتى تنطبع العلامات بطابع كلّ ذلك، بينما فينومينولوجيا هايدغر تمضي نحو الخارج أو التواجد في تجلّياتها وتمظهراتها وتواجداتها كموجودات ذات دازاين في أفق الحياة المرئيّة لانتزاع الحقيقة من الفينومينات[١].

يتأمّل هايدغر حالة الانكشاف استنادًا إلى تجلّي الكائن أو (الفينومان)، إذ تبقى العلامة ذات كينونة متحقّقة وتواجدًا فينومينويًّا أصليًّا يعبّر عن كينونته في الظهور، وإذا لم ينكشف بنفسه يلجأ عبر التواجد العلاماتيّ إلى علامات تعبّر عن كينونته ورسالته وطموحه في الحضور

إنّ تحليل العالم الذي يتضمّنه كتاب «الوجود والزمان» هو نموذج للتحليل الظاهراتيّ، وثمّة من يميل في الوقت نفسه إلى القول إنّ كتابات هايدغر اللاّحقة علقت في المفاهيم الأسطوريّة ولم تستطع الخروج عنها، وأصبحت كتاباته تعكس عجزًا في اللغة، وكأنّ هايدغر قد بدأ يفقد قوّته الظاهراتيّة[٢].

بالعودة إلى المفهوم الأصليّ للفينومينولوجيا، فإنّ أصل كلمة «فينومن» ظاهرة يعود إلى الكلمة الإغريقيّة (فاينومينون) التي تنحدر من كلمة أن يظهر، فالفينومن هو ذاك الذي يظهر بما هو المظَهّر[٣]، ويعني أنّه هو بما هو عينه، وليس ما ينوب عنه، و جهة (الوجود – موضوعًا) لشيء ما، ولقد امتدّ عمل الفلسفة في العقود الأخيرة من القرن ١٩ إلى ظاهرة الوعي، فظهرت فينومينات الوعي، فكانت انبجاسًا لمنحى جذريّ في التفلسف، ومن هذه الوضعيّة العلميّة نشأت البحوث المنطقيّة التي وضعها هوسرل، وهي بحوث تنتمي إلى مجال المنطق، يسمّى هذا البحث المسمى فينومينولوجيا باسم السيكولوجيا الوضعيّة، وهوسرل بلور الظاهرة بعبارة القصديّة، بلورة مكّنت البحوث في المعيش، والمعيشات، ومساقات الوعي. والمعيشات هي ظاهرات،[٤] لكن كلمة ظاهرة تبدو مشتّتة من كلمة (يظهر)، وهي الطريقة التي يمكث فيها شيء ما هنا موضوعيًّا، وهي

[١]- انظر: تأمّلات في خطاب هايدغر الفلسفيّ في العلامة والاختلاف، محمّد رسول محمّد، مجلّة العرب، مقالة على الانترنت، ٢٠١٦م
[٢]- غادامير، هانز جورج: طرق هايدغر، ص٧٥.
[٣]- هايدغر، مارتن: الكينونة والزمان، ص ٨٨
[٤]- هايدغر، مارتن: الأنتولوجيا تأويليّات الحدثيّة، تر: محمد أبو هاشم محجوب، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ٢٠١٩م، ص٢١٠-٢١٥.

طريقة إشاريّة، وأصبح هذا المصطلح إجرائيًّا في تاريخ العلوم، وأصبح عمل الفلسفة يتركّز على نظريّة العلم، أي المنطق، وعليه فإنّ الفينومينولوجيا هي طريقة في البحث تخضع للموضوعات الحاضرة حدسيًّا، هذا فقط إذا وُجدت هنا حدسيًّا، فهي مقاربة شيء ما خطابيًّا على النحو الذي يظهر عليه وبشرط ظهوره فقط[١]. ثمّ مع تطوّر الفينومينولوجيا تدخلت المثاليّة الترنسندنتاليّة (المتعالية) إذًا في الفينومينولوجيا، ويجب أن تُفهم كشيء غير معطى بذاته، إمكانيّة لها طريقتها في الكينونة، لا يمكن أن نمسك بها كموضوع بحثيّ أو ممارسة فعليّة، القبض على إمكانيّة ما، وهذا يعني على العكس، الإمساك بها وتجلّيها في كينونتها يعني إمساك وتجلية ما يوجد كامنًا في الإمكانيّات، فالفينومينولوجيا إذًا طريقة مهمّة في البحث تتحدّد الموضوعات كما هي معطاة بذاتها، يقوم البحث بما يضمن أن يحضر الشيء المبحوث بذاته، إنّ الظاهرة تعني تهيئة الطريق باستمرار، إنها تحذّر، وهنا تصبح مهمّة الظاهرة مهمّة فينومينولوجيّة.

إنّ الفينومينولوجيا هي طريقة الولوج إلى ما يجب أن يكون موضوعًا للأنطولوجيا، «فليست الأنطولوجيا ممكنة إلّا بوصفها فينومينولوجيا».- وهنا نلاحظ عودة هايدغر إلى مادية أرسطو، وإلى فكرته عن الأنطولوجيا وبحثه في مسألة الوجود، وهو بذلك لايكون قد قدّم الجديد بقدر ما قدمه بلغة جديدة وغامضة. إن ما يقصد إليه المفهوم الفينومينولوجيّ للفينومان من حيث ما هو يكشف عن نفسه، هو كينونة الكائن وليس الانكشاف، وهو ليس شيئًا من قبيل المظهر، فقد يكون مخفيًّا بمعنى أنّه لايزال غير مكشوف عنه، ولم يمكن معرفته بعد، فيكون معنى الفينومينولوجيا هو معطى قابل للتبيين، أي كلّ ما ينتمي إلى نمط الإبانة والتفسير؛ ولأنّ الفينومان هو ما يشكّل الكينونة، فإنّه يحتاج إلى استجلاب صحيح للكائن ذاته، فتصبح الفينومينولوجيا هي العلم بكينونة الكائن، وذلك يعني أنطولوجيا[٢]. ولكننا نرى أن تأويل هايدغر للحقيقة على أنها انكشاف واختفاء، والذي يدعو هايدغر من خلاله إلى التفكير في ماهية الإنسان، لايكترث بالواقع الإنساني، ولابجهود الإنسان من أجل إثبات وجوده واستثمار إمكانياته العقلية في تنمية معارفه وعلومه. وبالنسبة لهايدغر ليست الأنطولوجيا والفينومينولوجيا متباينتين، فالفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجيّة كلّيّة تنبع من هرمينوطيقا الدازاين من حيث هي تحليليّة الوجود، وإنّ فهم الفينومينولوجيا يكمن في الإمساك بها بوصفها إمكانًا. ولكن في الحقيقة نعتقد أن الفينومينولوجيا قد انعطفت مع هايدغر منعطفاً هرمينوطيقياً لتمتلك طابعاً مضاداً للتفكير، وفعل القصدية عنده لن يظل فعلاً نظرياً محضاً،

[١]- هايدغر، مارتن: الانطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانيّة، تر: عمارة الناصر، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٥م، ص١٢٧- ١٢٨
[٢]- هايدغر، مارتن: الكينونة والزمان، ص١٠٠- ١٠٢

إنما تشترط التجربة (بالمعية) كمقذوفية في العالم، ولكن هذا المنعطف ما هو سوى ترجمة للغة هوسرل الفينومينولوجية الترانسندنتالية إلى لغة أنطولوجية، كما يكرر هايدغر فكرة الاختزال التي نجدها لدى هوسرل، حتى وإن كان الأخير يبحث عن الوعي، وهايدغر يبحث عن الأصالة.

٤- تأثّر هايدغر بفلسفة هوسرل:

تأثّر هايدغر بأستاذه هوسرل في منهجه الفينومينولوجيّ، ولكنه حوّل الفينومينولوجيا إلى أنطولوجيا وصبغها بالتفسير، كما تأثّر بديكارت، وشيلر في اهتمامهما بأنطولوجيا الإنسان وتطبيقهما المنهج الفينومينولوجيّ في دراسة القيم، كما تأثّر بكانط في اعتباره الإنسان مفهومًا أساسيًّا لفهم الزمان لمحاولة إعادة تأسيس الميتافيزيقا، كما تأثّر بمعالجة هيغل لأنطولوجيا الوجود، وتأثّر أيضًا بـ (نيتشه) في محاولته تجاوز العدميّة الأوروبيّة وفكرة العود الأبديّ، واهتمّت فلسفته بالتفكير واعتبرته السبيل الوحيد للخروج من أزمة الإنسان المعاصر، كما أنّها أولت الإنسان اهتمامًا كبيراً[١].

لقد أقام هوسرل منهجه الفينومينولوجيّ على فكرة القصديّة، وقام بتأسيس كلّ شيء على البنية المباشرة والحدس بمعنى حضور الشيء نفسه للشعور. عبر القصديّة يتوجّه الموضوع إلى الذات، والذات إلى الموضوع، ثمّ تتكشّف الظاهرة أو الشيء ليس بوصفه شيئًا معزولاً عن كل ما عداه، إنّما بوصفه شيئًا مرتبطًا بعلاقة وروابط ضروريّة بما حوله، وكذلك في علاقة الذات بالآخرين، فتظهر الحقيقة على أنّها تيّار من الخبرات، باعتبارها أفعالاً خالصة للوعي، وبه تصبح الحقيقة تابعة لتيّار الخبرة غير مستقلّة عن الذاتيّ، واعتبر هوسرل أنّ الردّ المتعالي بإمكانه أن يبعدنا عن اعتبار التفكير هو وحده الذي يعطي لكلّ موجود إيضاحه، انطلاقًا من الأنا أفكر، كما جعل هوسرل شغله الشاغل وصف الظواهر كما تظهر من تلقاء نفسها (من خلال الوعي) وتتجه نحو الموضوع)، إنّ الذات تؤسّس نفسها بنفسها كوجود، فكلّ وجود آخر يكون فحسب منسوبًا للذات ويكون محصورًا داخل قصديّة الذاتيّة، وبناء عليه اعتبرت فلسفة هوسرل أنّ موضوع الفلسفة هو الذاتيّة.

يعتقد هايدغر أنّ هذه الذاتيّة قد بدأت تدخل إلى الفينومينولوجيا، فيحاول التقريب بين فلسفتي هوسرل وهيجل، على اعتبار أنّ فلسفة كلٍّ منهما اتّجهت إلى الأشياء ذاتها، ولا ينكر أنّ الفينومينولوجيا كان لها الفضل في إثارة الاهتمام المعاصر بالأنطولوجيا، ولكنّه يقرّ بأنّ (هوسرل) لم يدرك مدى الأنطولوجيا، كما يعترف أنّه هو نفسه قد تعرّف على السؤال عن الوجود مستنيراً

[١]- انظر: سليمان، جمال محمد: مارتن هايدغر الوجود والموجود، ص٦- ٧

بالاتجاه الفينومينولوجيّ، ولكن يرى في الوقت نفسه أنّ عصر الفلسفة الفينومينولوجيّ قد مضى.

يرى هايدغر أنّ (هوسرل) هو الأقرب من بين جميع الفلاسفة إلى سؤال الوجود، خاصّة في كتابه الأبحاث المنطقيّة. وهكذا سيحاول تجاوز الوصف الميتافيزيقيّ للوجود حيث استند على المنهج الفينومينولوجيّ عند هوسرل) ولكن بتحويرات مهمّة جدًّا. لم يأخذ منه مفهوم الظاهريّات كفلسفة (ترانسندنتاليّة) تردّ كلّ شيء إلى الذات/ الوعي، ولم يكن يؤمن بهذا الأنا الجوهريّ الذي يبقى في العالم كلّه، ومعه ستتجرّد الذات من طابعها المطلق، وسترجع ضمن السياق التاريخيّ ليجعل منها أنطولوجيا من شأنها أن تكشف ليس عن الظاهرة فقط، بل عن ما يظهر الظاهرة نفسها، وعليه لن تكون الأنطولوجيا ممكنة برأيه إلّا إذا أصبحت فينومينولوجيا، يقول هايدغر في هذا الصدد «إنّ الفلسفة هي أنطولوجيا ظاهراتيّة كلّيّة تنطلق من تفسير الآنيّة التي تثبت نفسها بوصفها تحليلاً لهذه الآنيّة»، وبذلك فإنّ مسألة الوجود لديه تقتضي أمرين هما: تفسير الأنطولوجيّات الكلاسيكيّة، وهذا التحطيم هو بداية الأنطولوجيا الأساسيّة بشكل فعليّ، كما يتوجّه هايدغر نحو ما يمكن تسميته بالتفسير الفينومينولوجيّ للوجود، أي التوجّه المباشر للوجود، وتفسير الوجود انطلاقًا من الوجود وليس من الموجود، تفسيراً لم يعترف به (هوسرل) الذي رفض طريق (هايدغر) في الكينونة والزمان باعتبارها طريق الأنطولوجيا الدينيّة للتاريخ، ولم يكن بإمكان (هوسرل) أن يخصّ الفينومينولوجيا بمقولة الوجود إلى أن جاء هايدغر الذي وظّف الفينومينولوجيا في محاولة تأويل الوجود في أفق الزمان المتعالي[١].

فتحت الفينومينولوجيا عالماً جديدًا، وأتاحت فهم الظواهر فهمًا سابقًا على التصوّرات الذهنيّة، على أنّ هذا العالم الجديد عند هايدغر كان له دلالة مختلفة عما كان عند هوسرل، فبينما كان هوسرل يقارب هذا العالم لكشف عمل الوعي بوصفه ذاتيّة ترانسندنتاليّة، فقد رأى فيه هايدغر الوسط الحيويّ للوجود الإنسانيّ التاريخيّ في العالم، ورأى في تاريخيّته وزمانيّته مفاتيح لفهم طبيعة الوجود، فالوجود كما يكشف عن نفسه في الخبرة المعاشة يندّ عن التصوّر العقليّ وعن المقولات اللّازمانيّة للتفكير الذهنيّ المتمركز على الأفكار وحدها. كان الوجود هو السجين المحجوب والمنسيّ بالنسبة للمقولات الغربيّة، والذي كان هايدغر يأمل في إطلاق سراحه. غير أنّ تأثّره بـ (دلتاي ونيتشه)، وكذلك طبيعة نقده للميتافيزيقا الغربيّة، خاصّة الأنطولوجيا، جعلاه يبتعد عن رغبة (هوسرل) في ردّ كل الظواهر إلى الوعي الإنسانيّ، أي الذات الترنسندنتاليّة. لقد

[١]- شنوف، نصر الدين: الفينومينولوجيا التأويليّة وفلسفة المنعطف عند مارتن هايدغر، مجلّة جسور المعرفة، ص٥٣٦- ٥٣٨

أكّد (هايدغر) على أنّ حقيقة الوجود سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانيّة، بينما كان هوسرل يميل إلى اعتبار كلّ شيء حتى حقيقة الوجود كمعطى من معطيات الوعي، ولكنّ هذا الموقف القائم على الذاتيّة لم يقدّم ما يطمح له هايدغر؛ لذلك لا يمكن القول إنّ المنهج الفينومينولوجيّ مذهب صاغه هوسرل واستخدمه هايدغر لغاية أخرى، فالحقّ أنّ (هايدغر) أعاد النظر في المنهج الفينومينولوجيّ اتّخذ لديه طابعًا مختلفًا ومتّسمًا بشكّ جذريّ. وكذلك يظهر اختلاف هايدغر عن هوسرل في مسألة أخرى هي «التاريخيّة»، فبينما ظلّ هوسرل علميًّا أصبحت الفلسفة عند هايدغر تاريخيّة في إعادة اكتشاف مبدعة للماضي بشكل من التأويل.[١] وقد ألمح هوسرل إلى تاريخيّة الوعي، وقدّم وصفًا فينومينولوجيًّا للوعي الداخليّ بالزمن، بينما رأى هايدغر أنّ الفينومينولوجيا يجب أن لا تؤول للوعي، بل يمكن أن تكون وسيلة لكشف الوجود بكلّ وقائعيّته وتاريخيّته، فالأنطولوجيا تصبح فينومينولوجيا، ويجب أن تلتفت الأنطولوجيا إلى عمليّات الفهم والتأويل التي تظهر من خلالها الأشياء، ويجب أن تخرج إلى النور تلك البنية الخفيّة للوجود في العالم. ولكن الفينومينولوجيا عند هايدغر قد تعرضت لعدة انتقادات من أمثال (جلبارت رايل) حيث خطّ نقداً إلى تعاليمه حول المعنى، نظراً لأن نهجه التمثلي يؤدي في نهاية المطاف، إلى نوع من الذاتوية، فعالم الأشياء والأحداث ليس إلا نسيجاً من المعاني المتولدة من أفعال الوعي، وأن السبب الوحيد في هيرمينوطيقا الدازاين عند هايدغر، أخذت وعدت بأن تأخذ شكلاً من أشكال الميتافيزيقا الأنثربولوجية، لأن هايدغر يفترض مسبقاً بأن المعاني مكوّنة من طرف الذات، وهذا إنما يمثّل الإرث السلبي واللاواعي الذي أخذه من هوسرل وأثّر سلباً على نسقه الميتافيزيقي.

٥- مفهوم الإلهيّ (الميتافيزيقا الدينيّة) من وجهة نظر هايدغر:

إذا كان الوجود هو امتداد بين الولادة والوفاة، فإنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يعرف أنّه مُداهم بالموت فحسب، وإنّما الوحيد الذي يعلم أنّه مُداهم والذي يكون موته متضمّنًا في صميم وجوده؛ والدليل أنّه لا يعيش تجربة الموت إلاّ في إطار تعامله مع الآخرين، بل إنّه ينظر إلى الموت على أنّه حدث يقع للآخرين. إنّ الكائن البشريّ يحوز على صفة الوجود من أجل الموت؛ لأنّ تحقّق إمكان الموت معناه إعدام الإمكانيّات الأخرى، فالدازاين يعاني من قلق الموت، وعليه يرى هايدغر أنّنا نعيش في عصر انسحاب الآلهة، ولا خيار لنا سوى أن ننتظر عودة الإلهيّ الذي يمكن أن ينقذنا. وهنا نرى مغالاة هايدغر، فالوجود بأكمله والموت إنما يعود للخالق سبحانه وتعالى

[١]- مصطفى، عادل: فهم الفهم، مؤسّسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧م، ص١٢١- ١٢٦.

فكيف يدعونا إلى انتظار عودة الإلهي؟ بالإضافة إلى فكرته بأن الوجود يقود إلى مفهوم (الوجود نحو الموت) لأنه المفترض بالإنسان أن يتجه بأفعاله ووجوده للبحث فيما وراء الموت. كما أن فكرته عن الموت تبين أن موت الدازاين هو موت الأنا، أما موت الآخر يظل ثانوياً، وهنا اعتراضنا أن موت الآخر يمثّل تحدياً وجودياً وإيتيقياً أصيلاً، لأن الدلالة الحقيقية للموت تتجلى في موت الآخر الذي يكشف عن عجز الذات وضعف الطبيعة البشرية أمام الموت.

قضى هايدغر حياته في البحث عن السبل لتحقيق رغبة تحرير نفسه من اللّاهوت السائد الذي تربىّ عليه، لذلك يرفض أن يكون (الله) موجودًا من الموجودات، فهو ليس علّة ولا شخصًا، واعتبر أنّ ذلك يخفي ماهيّة الإلهيّة الحقّة؛ ولذلك كان يستعمل صفة الآلهة ولا الآلهة فوق الوجود ويبيّن أنّ الآلهة في حاجة إلى الوجود أي إلى الحرّيّة وإلى الانتساب إلى ألوهيّة بفضل هذا الانعطاء إلى الوجود، فلا نستطيع أن نفكّر في الله إلا ابتداءً من الوجود، ولكن الوجود نفسه لا يمكن أن يكون هو الله؛ لأنّه ليس حقيقة لازمانيّة، بل هو معنى التاريخ، وهو منزَّه عن الصفات الأخلاقيّة واعتبارات التنزيه والقيمة «إنّ الألوهيّة لدى هايدغر هي مجال يلمح أكثر مما يطلق الأسماء. هي مجال ينتظر التأويل ولا يقبل المعرفة، يقبل الاستعارة ويرفض المفهوم[١]. وهنا نجد أن هايدغر يعطل مفهوم الإله، وكأنه لا يجرؤ على الاعتراف بوجوده على أنه الوجود المحض.

إنّ مهمّة اللّاهوت الفكريّة حسب هايدغر في الروح المسيحيّة الأصليّة هي «إيجاد الكلمة التي تدعو إلى الإيمان وتبقيه فيه»، لكن هايدغر حاول أن يوفّق بين طمأنينة الإيمان الدينيّ وبين قلق الدازاين وانهمامه المستمرّ، وتبعًا لهذا كان ثمّة علاقة بين اللغة التي تحدّث بها هايدغر عن المقدّس والإلهيّ، وبين اللغة التي يتكلّمها الشعراء؛ لذلك يستعين هايدغر بالعلاقة التي يقيمها الشاعر (هولدرين) مع اختفاء يقترن بنهاية الميتافيزيقا والتفكير في مجاوزتها بتغيير النظرة إلى النواة، فيتحدّث عن الخطيئة وانفصال غامض للناس عن الله، وهو مرتبك باختفاء الآلهة وهروب الله وبقاء الكائنات في حالة ضياع وتشرّد وعذاب، وهذا الاختفاء يقترن بنهاية الميتافيزيقا والتفكير في مجاوزتها بتغيير النظرة إلى النواة الأساسيّة للوجود. ولكننا هنا نعترض على هايدغر وعلى قلقه من اختفاء الله، فالوجود هو سر الفعل الإلهي وتجلي الوجود المحض، وعلامة من آثاره، والوجود بأكمله متوقف ومرتبط بالله سبحانه وتعالى وحده، والأصالة الحقيقية هي من نصيب مطلق الوجود، وحقيقة الوجود إنما تمتد إلى الوجود الإلهي المحض.

[١]- مقالة ، زهير الخويلدي، المصادر الدينيّة لفلسفة هايدغرالأنطولوجيّة، مقالة على النت.

يعبرّ هايدغر عن حيرته في رسالته عن «النزعة الإنسانويّة» ويعلّق الحكم بشأن وجود أو عدم وجود الكائنات الغيبيّة، ويبتعد عن إصدار حكم حول الإله، مما يضعه في منطقة وسطى بين الإيمان والإلحاد، ومع ذلك يرفض الخلط بين الوجود والله، بقوله: «فـ (الوجود) ليس إله أو أساس العالم، إنّه من بين كلّ الموجودات الأكثر بعدًا من الإنسان، ومع ذلك فهو الأقرب إليه من أيّ موجود آخر سواء أكان صخرة أو حيوانًا أو عملاً فنّيًّا أو إلهًا أو ملاكًا، ويرى أنّ الذين يحاولون إثبات وجود الله عبر جملة من البراهين هم يتسبّبون في قتله دون أن يدروا؛ لأنّهم شوّشوا وضوحه الذي يعرفونه، بينما من يبحث عن الله يعرف الله أنّه هناك وأنّه ثمّة الله، ولكننا هنا نرى تناقض هايدغر وتشتته، فكيف يعلق الحكم على وجود الله، وبذات الوقت يقول أنه ينتظر عودته؟! إن هايدغر بقوله أن الله ليس أساس الوجود يرتكب مغالطة كبرى، فمن وجهة النظر الإسلامية فإن الوجود المحض والأصيل والحق هو وجود الله، وهو مصدر الكون والوجود، وهو حاضر ومتجلي في كل لحظات الكون وليس غائباً عنه كما يدعي هايدغر.

ويشير غادامير إلى أنّ المصادر اللّاهوتية لهايدغر هي التي جعلته يهتمّ بتاريخيّة الدازاين. وإلى ذلك يتعجّب من الدعوة إلى التناول العلميّ لما هو روحيّ بطرحه السؤال التالي: (كيف يمكن تناول اللّاهوت بوصفه علمًا من دون أن يفقد روحه المسيحيّة، ومن دون أن يقع مرّة أخرى في نفوذ مفهومَي الذاتيّة والموضوعيّة؟ هنا يتساءل كيف يبعد هايدغر مبحث اللّاهوت عن الفلسفة ليلقي به بين أحضان العلم، فيبعد غادامير ترتيب طبقات التأويل بحيث يعيد اللّاهوت إلى الشأن الفلسفيّ. وعند الإمعان في فلسفة الوجود عند هايدغر نلمس تأثير التصوّرات الدينيّة عليها، فعندما يصف الإنسان بأنّه الموجود المهتمّ بوجوده وكلامه عن «الهُم» (الجماعة البشريّة)، وحرصه على تحقيق الوجود الحقيقيّ بما تسعى إليه الأديان، كما يظهر في تحليلاته للذنب والضمير أصداء بعيدة عن الخطيئة الأولى. ومن المعروف أنّ هايدغر قد انحدر من أسرة كاثوليكيّة ونشأ على تعاليم الدين المسيحيّ الكاثوليكيّ، ودرس في شبابه في مدرسة كونستانس، وهي مدرسة كاثوليكيّة تقع في منطقة انتشر فيها تأثير الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة إلى حدّ بعيد، ولا يخفى تأثير هذه النشأة الدينيّة في فلسفته، كما يظهر في فلسفته تأثير النزعة الصوفيّة في حديثه عن «الزمانيّة» في مرحلة تفكيره المتطوّر؛ لذلك يرفض أن توصف فلسفته بالإلحاد، فيصرّح بقوله : «أنّ فكرة الإلهيّ يهيئ (بُعد القداسة) الذي يجب أن يسبق كلّ حديث عن الله أو الدين» ويقول: «إنّ التفسير الأنطولوجيّ للآنيّة بوصفها وجودًا في العالم لا يُحسم بمعنى سلبيّ ولا بمعنى إيجابيّ أن يكون الإنسان على صلة بالله أو متّجهًا إليه، ولا مفرّ أوّلاً من الوصول إلى تصوّر كافٍ عن الآنيّة عن طريق توضيح معنى

«العلوّ»، ثمّ عن طريق هذا التصوّر يمكننا أن نضع السؤال الأنطولوجيّ عن طبيعة العلاقة بين الآنيّة والإله». وبذلك نجد أن الوجودية (ولاسيما هايدغر) في تراجع دائم نحو اللاهوت حتى لو كانت تتباهى بأنها ملحدة، لكنها على الرغم من هذا فلسفة لاهوتية تسعى إلى تعطيل مهمة الإله.

وهنا يمكننا القول إنّ هايدغر لم يكن منكرًا للألوهيّة؛ لأنّ فلسفة الوجود تتطوّر في أنطولوجيا توحي بإمكانيّات جديدة لفكرة الإله، وربما كانت هذه الإمكانيّات أكثر تطوّرًا عن مفهوم الألوهيّة التقليديّ، وبذلك يمكن الذهاب إلى أنّ كتابات هايدغر عن الوجود إنّما هي محاولة غير صريحة للبحث عن الله، وتعبير (مقنّع) عن الإيمان بوجود الله، وأنّ تعبيراته الغاضة الصعبة تخفي وراءها المواقف القديمة نفسها إزاء الدين، يقصد هايدغر «بالتصوّر الكافي للآنّية» للأفق الانبثاقيّ المتعالي للوجود بما هو كذلك، فابتداءً من حقيقة الوجود يبدأ التفكير في ماهيّة المقدّس، وابتداءً من ماهيّة المقدس نفكّر في ماهيّة الألوهيّة، وفي ضوئهما نعبرّ عن معنى كلمة الإله.

ويمكن القول إنّ تفكير هايدغر ينقسم إلى تفكير في (المقدّس، وفي الألوهيّة) و(الإله والآلهة) وملتقى هذه التقسيمات هو «الحقيقة بوصفها إنارة للوجود»، كما أنّ العلاقة بين الإنسان والإله عند هايدغر لا تقوم على أساس أنّ الإنسان (حيوان مفكّر) وإنّما بوصفه وجودًا ماهويًّا ينتمي إلى الوجود بمعنى «الحادث». يُلاحَظ في هذا المجال أنّ سؤال هايدغر عن «المقدّس والألوهيّة والإله» في نطاق إنارة الوجود إنّما هو تعبير عن فكرته عن «قرب الإله وغيابه»: فالإنسان ابتعد عن الوجود، واستغرق في نسيان ماهيّته، وهو عندما يتحرّك باتجاه «مقدّس» يحتاج إلى حقيقة الوجود، أنّه لا يتّضح إلاّ من خلالها، أي التفكير في إنارة الوجود يمهّد للمدخل الممكن للمقدّس من خلال «نور الوجود»[١]. وفي هذا المجال يتم انتقاد فلسفة هايدغر أنها نطلق من حقيقة وجود الإنسان كمحور ونقطة انطلاق اساسية نحو المقدس والإلهي، وهذا يتعارض مع الشرع الإسلامي الذي يبدأ من الوجود المحض (وجود الله) كمنطلق أساسي لفهم الوجود.

ويتضح عند هايدغر أنّ المقدّس هو المعنى الذي يتجسّد فيه بُعد الألوهيّة والإله، وأنّ «الفرق الأنطولوجيّ» بين الوجود يناظره (فرق ثيولوجيّ) آخر يفيد أنّ الإله ليس موجودًا، وليس هو الوجود ذاته، وأنّه يختلف عن الوجود بمعنى الحادث، وأنّه في مجال حقيقة الوجود يظهر في صورة الحادث. ولكن الحادث صادر عن قديم أوجده هو الله تعالى، وهذا الكون والوجود ماهو إلا تجليات لقدرته سبحانه.

[١]- - غادامير، هانز جورج: طرق هايدغر، ص٣٥٨- ٣٥٩

فلسفة هايدغر إذاً، هي بحث تاريخيّ عن الوجود، بل بحث دينيّ بصفة أساسيّة، يقول في هذا الصدد: «علينا أن نفكّر في اللغة ابتداءً من الوجود»، فالوجود ليس هو (الله)؛ لأنّ الوجود ليس حقيقة لا زمانيّة، بل هو معنى التاريخ، وأنّ الوجود ليس ذاتًا ولا موضوعًا ولا شخصًا ولا شيئًا، بل هو انفتاح محض وعلاقة محضة، وخارج علاقته بالإنسان لا يوجد شيء، فاللغة تعبرّ عن وجود ا(لله) بالسلب، فالإله ليس العلّة الأولى وإلا كان مُجانسًا للموجودات التي يخلقها، واللاهوت بدفاعه عن (الله) العلّة قد أسهم في مجيء إله الفلاسفة، فـ(الله) عند (هايدغر) ليس وجودًا من الموجودات ولا علّة أولى ولا شخصًا ووجوده يعبرّ عن رفض كلّ تبرير وبرهان، فلـ هايدغر عبارة بالغة الأهمّيّة، حيث يقول: «إله واحد فقط بوسعه أن ينقذنا» بمعنى أنّ الميتافيزيقا التي تخلط بين الوجود والموجود، فمعنى الوجود تابع لفكرة الإله ومن خلالها يصحّح فكرة (الخلاص) أو (النجاة)، علمًا بأنّ الوجود لا يحقّق لنا النجاة، وإنّما الوجود والموجود يتحقّق لهما النجاة بفضل الإله. وهذا إنما يعبر عن تخبط وتناقض عند هايدغر فيبدو تارةً متأثراً بالفيلسوف نيتشه حول فكرة موت الإله, وتارةً أخرى تظهر تربيته المسيحية وتغلغلها في ثنايا تفكيره حول وجود الله.

وقد فسّر هايدغر شعر (هولدرلين) وغيره في مرحلة تطوّر فكره، حيث يقول (إنّ زماننا هو زمان الحاجة؛ لأنّه يقع تحت تأثير نوعين من السلب، فلم يعد يوجد آلهة كما قال نيتشه، ولم يأتِ بعد الإله الجديد، وإنّ الافتقار الشديد إلى الإله إنّما هو بوح ووعد». ويقصد هايدغر أنّ العصر الذي لم تعد فيه آلهة هو العصر الذي ألغى فيه معنى السؤال عن الوجود، وأنّه لا مفرّ من البحث عن معناه، ولا يمكن الوصول إلى هذا المعنى تمامًا؛ لأنّه يعيده إلى أقصى حدّ، وهذا الطريق هو طريق عثورنا على هويّتنا وبه نتّصل بذواتنا وننفتح على الوجود، ونحتفظ بقربنا منه، ونحن الآن نعيش عصر غياب الآلهة، ونحن لا يمكننا أن نفكّر في الإله، بل نستعدّ لانتظاره، وأن نوقظ في أنفسنا الاستعداد لهذا الانتظار[١]. ولكن كيف يصّر هايدغر على انتظار الإله وهو يقول في ذات الوقت أننا نعيش عصر انسحاب الآلهة؟!، وكأنه هنا في تناقضه يؤكد على فكرة تعطل مفهوم الإله مع التأكيد على وجوده.

لهذا تحدّث هايدغر عن «التفكير بما هو آت»، وهذا التفكير نتركه يتسلّل إلينا كما يتسلّل اللصّ في الظلام، فلم يعد هذا التفكير أنطولوجيًّا ولا ثيولوجيًّا بالمعنى القديم، فهو يرى أنّ السؤال (من هو الإله؟) من أصعب الأسئلة؛ لأنّنا لا نستطيع أن نصل إلى الإله بسبب طريقتنا القاصرة في

[١]- غادامير، هانز جورج: طرق هايدغر، ص ٣٦٥- ٣٦٦

الحديث عنه، ويمكننا فقط أن نتساءل: ما هو الإله؟ مما يشير إلى القداسة والمقدّس في تفكيره، يقول في هذا الصدد: «ضياع بعد القداسة والمقدّس هو الآفة الحقيقيّة لعصرنا». ونستطع القول إنّ: (السؤال عن الوجود) الذي جاهد هايدغر في سبيل إثارته، ومحاولة الإجابة عليه ليس في النهاية وفي صورته الجديدة سوى السؤال عن الإله». ويستنتج غادامير من فلسفة هايدغر أنّ الإنسان يستطيع أن يعرف المقدّس دون أن يحسم أمره بشأن الألوهيّة، علاوة على أنّ كلّ الآلهة اختفت ولم يبقَ سوى المقدّس، وهو الأمر الوحيد الذي يجب على الإنسان أن يتمسّك به، ولكن هنا نجد الزخرفة اللفظية ونتائجها المتناقضة عند هايدغر، فهو يتحدث عن المقدس ويلغي وجود الله، مع العلم أن المقدس هو الله سبحانه وحده.

وكذلك يتبيّن لنا من فينومينولوجيا الدين عند هايدغر هو إفلاس التقسيم الثنائيّ عنده: الإيمان والإلحاد بخصوص الفكر والعلم والأدب والثقافة، فمصطلحات مثل: الإلحاد المنهجيّ والعلمانيّة المؤمنة والوجوديّة الدينيّة هي مجرّد مقولات جوفاء، وهنا يصدق كلام هايدغر أنّ السؤال: مَن هو الله؟ هو سؤال في غاية الصعوبة بالنسبة للبشر، وبوسعهم على الأكثر أن يسألوا: ما هو الله؟ وهكذا تكون فلسفة هايدغر في مضمونها عندما يبحث عن الوجود والكينونة ماهي إلا سؤال عن الله مهما حاول تعتيم هذا الأمر وإخفائه.

خاتمة انتقاديّة

يتّضح مما سبق أنّ فلسفة الوجود عند هايدغر تصبو إلى أن تكون شيئًا جديدًا كلّ الجدّة، وأن تشكّل نقطة تحوّل مهمّة في تاريخ الفلسفة، إلاّ أنّ واقع فلسفته ومآلاتها يفضيان عكس ذلك. في الواقع هايدغر يبدي زخرفة لغويّة اصطلاحيّة بطريقة جديدة لنمط قديم من التفكير، وستبدو فلسفته الوجوديّة بعد التمعّن فيها بأنّها فلسفة متعسّفة وغريبة عن الحقل المعرفيّ، وبالتالي غير موفيّة لشروط الإقناع العلميّ.

ومن خلال تحليل كتابه الأساسيّ والمهمّ (الوجود والزمان) تبدو تحليلات هايدغر في ظاهرها عميقة، ولكنّها في الحقيقة فاقدة لهذا المعنى الأنطولوجيّ، ليبدو أدنى إلى سفسطة معرفيّة على حدّ تعبير (كرافت) في نقده لـ هايدغر. فهو قد اعتمد على اللغة والمنطق، ولكن من أجل هدم أسس المنطق التقليديّ وأسسه والهجوم عليه، الأمر الذي أدى إلى استياء العقلانيّين منه.

كما نجد أن فلسفته يمكن أن تعدّ امتداداً لفلسفة أخرى وهي فلسفة نيتشه الذي ادعى موت الإله، ويدعو إلى الحرية المزعومة الواهمة، التي سلبت الإنسان فطرته التي فطره الله عليها، وأوقعته فريسة القلق والحيرة والهم.

وأمّا بخصوص الفينومينولوجيا، فإنّ أتباع مدرسة الفينومينولوجيا يصبُّون جام نقدهم على هايدغر؛ لأنّه استخدم أدوات المنهج العلميّ، ثمّ ارتدّ عليه وهمّشه. فالفينومينولوجيا عنده غدت تاويليّة (هيرمينوطيقا) تهتمّ بتصرّفات الإنسان في حياته اليوميّة، فقد اختار طريقًا وعرة بإحداث مصطلحات تستخدم لغة سرّيّة لكي تبهر النفوس وتدعم قيمتها فتغدو لغة غريبة وتعبيرات يعدّها بعض الفلاسفة ومنهم الفيلسوف (جلبارت رايل) صبيانيّة أدّت برأيه إلى تشتّت المعنى. إلى ذلك فإنّ منهجه الفينومينولوجيّ سيؤدي في نهاية المطاف إلى نوع من الذاتويّة والمثالية الذاتية: فيكون عالم الأشياء والأحداث نسيجًا من المعاني المتولّدة من أفعال الوعي، وتغدو هيرمينوطيقا الدازاين عنده شكلاً من أشكال الذاتيّة؛ مما أثّر إلى حدّ بعيد في إفساد نسقه الميتافيزيقيّ. ففي الحقل الأنطولوجيّ التأسيسيّ يُلاحظ أنّ هايدغر قد استخدم كلمة (الإله) بصورة غير معروفة وغير معرّفة ليتجاوز المفهوم الميتافيزيقيّ السابق ويجرّده من مبانيه الشكليّة مع الإبقاء على معنى «تفرّد القداسة»، وبذلك تتراجع فلسفته في الوجود نحو اللاّهوت التقليديّ حتى لو تباهت بأنّها مجاوزة لها. بل أكثر من ذلك، فهو حين يؤسّس رؤيته الوجوديّة على نقد الميراث الإغريقيّ؛ لأنه قام على ما يسميه بـ «نسيان الكينونة».

وكما أن هايدغر ينطلق من تصور الوجود وحقيقته، فهو يدرك نقطة الانطلاق لديه، لكن تصور الوجود وحقيقته شيء ، والإجابة الفعلية عن وقائعية هذا الوجود وحقيقته شيء آخر، وكأننا نستنتج بأن هايدغر لايدرك الوجود ولم يدركه حتى مماته، لذلك انبرى في الشرح لمسألة حقيقة الإنسان ووجوده وغرق في تداعياتها.

كما تتهاوى دعاوى هايدغر الرامية إلى تكريم الإنسان والإعلاء من شأنه لأنه يرى أن هذا العلوّ لايتحقق إلا بالتفكير بالإنسان من خلال تبعيته لحقيقة الوجود، ولكننا لانكاد ندرك المعنى المقصود بعبارة (حقيقة الوجود) وكأن هايدغر يعتمد هذا الغموض بأن تظل حقيقة الوجود محاطة بالغموض ليضفي على كتاباته قدراً من الصعوبة ومن البقاء داخل مسكن اللغة.

فالأنطولوجيا الأساسية عند هايدغر هي مجرّد ميتافيزيقا فيلولوجيّة، تخلّى عن مطلب هوسرل لبناء فلسفة علميّة، مما أدى إلى ارتمائه في دائرة التصوّف (على الرغم من تنصّله من وصفه بذلك) مع أنّها تتردّد في حنايا كلماته مثل الانكشاف والتحجّب والتجلّي والحضور وغيرها... مما يؤكّد على تأثير الدين المسيحيّ على أفكاره. ويمكن القول إنّ فلسفة الوجود والسؤال عن الوجود عند هايدغر ليس في النهاية سوى السؤال عن الله، وإن كانت الألوهيّة معطلة في فلسفته.

وصفوة القول إنّ هايدغر توقف عند المرحلة الأولى من مشروعه النظريّ (في البحث في وجود الإنسان وفي كينونته)، لم يتجاوزها، وهنا يكمن إخفاقه في عدم وصوله إلى المرحلة الثانية التي كان يصبو إليها (في تقديم أنطولوجيا وجوديّة).

لائحة المصادر والمراجع

١. بدوي، عبد الرحمن: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت

٢. الحياني، محمد خلف: التأويليّة مقاربة وتطبيقات، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠١٣م

٣. سليمان، جمال محمد: مارتن هايدغر الوجود والموجود، دار التنوير، ٢٠٠٩م

٤. شنوف، نصر الدين: الفينومينولوجيا التأويليّة وفلسفة المنعطف عند مارتن هايدغر، مجلّة جسور المعرفة، المجلد ٠٦ ، العدد ٠١ ، جامعة حسيبة بن بوعلي، الجزائر، ٢٠١٩م

٥. غادامير، هانز جورج: طرق هايدغر، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط١، ٢٠٠٧م.

٦. فريدة غيور، مفهوم الوجود عند مارتن هايدغر، مجلّة التواصل، عدد ١٠، مارس، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة، ٢٠٠٣م.

٧. محمد، محمد رسول: تأمّلات في خطاب هايدغر الفلسفيّ في العلامة والاختلاف، مجلّة العرب، مقالة على الإنترنت، ٢٠١٦م

٨. مصطفى، عادل: فهم الفهم، مؤسّسة هنداوي، المملكة المتّحدة، ٢٠١٧م

٩. هايدغر، مارتن: الأنتولوجيا تأويليّات الحدثيّة، تر: محمّد أبو هاشم محجوب، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ٢٠١٩م.

١٠. هايدغر، مارتن: الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانيّة، تر: عمارة الناصر، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٥م

١١. هايدغر، مارتن: الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتّحدة، لبنان، ط١، ٢٠١٢م

١٢. هايدغر، مارتن: نداء الحقيقة ، تر: عبد الغفار مكاوي، مؤسّسة هنداوي، المملكة المتّحدة، ٢٠١٧م.

فينومينولوجيا القيم المبتورة

رؤية تحليليّة نقديّة لأفكار شيلر ونقده لكانط وهوسرل

منال محمد خليف[*]

الملخص

يشكّل البحث في طبيعة القيمة أهمّ المحاور التي تدور حولها الأخلاق المعاصرة؛ نظراً لما وصل إليه الإنسان في عصر التقنية والعلم من فوضى في فهم القيم الأخلاقيّة ومرتكزاتها، وإلى الخلط الذي أدّت إليه فلسفات الأخلاق المختلفة من فهمٍ لسياق الوسائل والغايات، ومعرفة القيمة الأساسيّة التي تتوجّه إليها جميع القيم. وتأتي أهمّيّة هذا الموضوع في سياق أكثر من مُسوّغ، تبعاً لما آل إليه البحث في حقيقة القيمة والنظرة الثابتة والمطلقة من مشكلات انسكبت في عمق التفكير الغربيّ المعاصر. ولعلّ الحديث عن قضيّة القيم كمعطى فينومينولوجيّ يحيل أساساً إلى تأسيسات هوسرل النظريّة، وإلى ما ذهب إليه كانط في تنظيره القيم المتأرجحة عند النسبيّة والمطلقيّة. والهدف الذي نرومه من هذه الدراسة هو بحث المباني والمرتكزات التي قامت عليها القيم من خلال أبرز منظّريها وخصوصاً فلسفة القيمة التي ظهرت في تنظيرات ماكس شيلر وتفكيره الفينومينولوجيّ، ومحاولاته الدؤوبة في حلّ إشكاليّة القيم، وتخليص فلسفة القيمة من ثوبها الكانطيّ، وكذلك معرفة إلى أيّ مدى كان محقًّا في ذلك؟ وكيف يمكن للحدس العاطفيّ أن يكون حكماً على ماهيّة القيمة؟ وهل يمكن فصل القيم عن الإرادة والعقل، وما موضع الشخص ضمن فلسفة القيمة عند شيلر؟ وكيف يمكن أن نتحدّث عن الحبّ كقيمة؟

الكلمات المفتاحيّة:

فينومينولوجيا، القبليّ، شخص، فعل التفضيل، القيم، الحب، التعاطف- القصديّة- الإرادة والعقل.

*- باحثة ومترجمة، دكتوراه في المنطق وإبتسمولوجيا العلوم الطبيعيّة، قسم الفلسفة- جامعة دمشق.

تمهيد حول طبيعة التجربة الفينومينولوجيّة

عند الحديث عن التجربة الفينومينولوجيّة[١] لا يتبادر إلى ذهننا سوى مقولة واحدة وهي الوعي وقصدية الفعل كما ظهرت عند إدموند هوسرل Edmund Husserl،[٢] وهذا الأخير يُنظر إليه بوصفه عرّاب المنهج الفينومينولوجيّ في الفلسفة المعاصرة، والمؤثّر الأساسيّ في فلسفة شيلر Max Scheler[٣] الذي استخدم هذا المنهج للبدء بحركةٍ إصلاحيّة هدفها تصحيح الثنائيّات التي خلّفتها العقلانيّة الغربيّة، كثنائيّة العقل والواقع، أو الذات والموضوع، والأنا والآخر...، ومحاولة التوفيق بينها، وكان اختلاف شيلر الأساسيّ عن هوسرل في توسيعه لنطاق الوصف الفينومينولوجيّ على مجالات مغايرة لتلك التي بحث بها هوسرل، وتطبيقه للمنهج الظاهراتيّ على مجال «العواطف». وما ذاك إلّا رغبةً منه في أن يعيد للعالم وللذات قيمتهما الميتافيزيقيّتان اللتان فُقِدتا جرّاء الردّ الفينومينولوجيّ التقليديّ.[٤] ناهيك عن رغبته في التصدّي للمثاليّة الصوريّة عند إمانويل كانط Immanuel Kant،[٥] فكان القطب الأساسيّ للاختلاف هو اتجاه القيم التي تُوِّجَت في هرم التسلسل القيميّ عند شيلر بـ «محبّة الله»؛ في حين غيَّب كانط هذه الغاية الأساسيّة بحجّة عدم قدرتنا على معرفة الله.

هذا ما جعل فلسفة القيم الشلريّة تدخل في مشادّةٍ جدليّة مع الفهم الكانطيّ للقيم على أنَّها قبليّة صوريّة ضروريّة وكليّة يفرضها القانون العقليّ، وذلك بحكم أنَّ العقل وحده القادر على إدراك ماهيّة

---

[١]- الفينومينولوجيا: علم الظواهر، وهو مصطلح انبثق في القرن الثامن عشر، في كتابات جون هنريك لامبيرت **Johann Lambert** وكانط، للدلالة على وصف الوعي والخبرة بصرف النظر عن محتواها المقصود، وهي عند هيغل **Hegel** بحث تاريخيّ في تطوّر الوعي، وانتقاله من الخبرة الحسّيّة الأوّليّة إلى عمليّات التفكير العقلانيّ المطلق والحرّ والقادر على إنتاج المعرفة. للمزيد راجع:

The Oxford Dictionary of Philosophy, Blackburn, Simon (Ed), Perspectivism.pp.284- 285.

[٢]- إدموند هوسرل: (١٨٥٩-١٩٣٨)، فيلسوف ألمانيّ ويعتبر مؤسّس الفينومينولوجيا، آمن بأنَّ التجربة هي مصدر كلّ المعارف، فعمل على وضع منهج الردّ الفينومينولوجيّ، ونظر إلى الفلسفة بوصفها علمًا كلّيًّا دقيقًا يقف على المعرفة بالماهيّات وخصائصها الثابتة، ومن مؤلَّفاته: «البحوث المنطقيّة»، «أزمة العلوم الأوروبيّة». راجع:

The Oxford Dictionary of Philosophy, Blackburn, Simon (Ed), Hutcheson, Oxford University Press, Oxford New York, 1994.pp.181.

[٣]- ماكس شيلر: (١٨٧٤-١٩٢٨)، فيلسوف ألمانيّ، اعتُبر من رواد تطوير الفينومنولوجيا في القرن العشرين، درس الطب والفلسفة وعلم الاجتماع وحصل على الدكتوراه في عام ١٨٩٧، وعمل كأستاذ مساعد في جامعة يينا، وأبدى طوال حياته اهتمامًا قويًّا بالفلسفة البراغماتيّة الأميركيّة، من مؤلَّفاته: «طبيعة التعاطف»، و«الصوريّة الأخلاقيّة والأخلاق غير الصوريّة للقيم».

Max Scheler (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[٤]- حسين، ظريف، مفهوم الروح عند ماكس شيلر، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ١٩٩٧. ص٤٨

[٥]- أمانويل كانط: (١٧٢٤ -١٨٠٤) فيلسوفٌ ألمانيّ، ومؤسّس الفلسفة النقديّة، اهتمّ في كتاباته الأولى في الفيزياء وعلم الفلك، وقدّم فيما بعد الأسس الميتافيزيقيّة للعلم الطبيعيّ، من أبرز مؤلَّفاته «نقد العقل المحض»، و«نقد العقل العمليّ». للمزيد راجع:

The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn (Ed), K.p.205.

القيم. وقد عابَ شيلر على كانط رؤيته للأخلاق المادّيّة على أنَّها يجب أن تكون بالضرورة أخلاقًا للغايات وليست أخلاقًا للوسائل، وأنَّ الأخلاق الصوريّة وحدها من ينظّم الدوافع الأنانيّة للطبيعة البشريّة كأساسٍ لكلّ تقويم أخلاقيّ، وهذا ما يتبيّن في قول كانط: إنَّ «المنفعة الأخلاقيّة تكون منفعة العقل العمليّ وحده خلوًّا من الحواس».[١] وأنَّ الاخلاق المادّيّة تهتمّ بالمنفعة المحسوسة، هذا الأمر سيدفع شيلر إلى التركيز على ضرورة إحصاء الأحكام والافتراضات الكانطيّة التي يجب هدمها واستخدامها ضدّه بغية تأسيس أخلاق مادّيّة قبليّة ممكنة.[٢] ولقد كان هدفه الأساسيّ إظهار أنَّ أخلاقيّات القيم المادّيّة لا تؤدّي بأيّ حال من الأحوال إلى النتائج التي توصّل إليها كانط، ولكنّه وافق ما أقرّه كانط حول وجود القبليّ في الأخلاق، واختلف عنه في النظر إلى هذا القبليّ، الذي يتكوّن من ماهيّات وليس من قضايا، وأضاف القبليّ المادّيّ وفصل مضمونه عن الخبرة التجريبيّة، وأتبعه للخبرة الحدسيّة الوجدانيّة؛ لذلك يعيب شيلر على كانط مطابقته بين القبليّ والصوريّ، في حين يرى شيلر أنّ لا علاقة بينهما، ويقول في هذا الصدد: «أودُّ أن أوضح أنَّ الصوريّ والقبليّ لا يتطابقان على الإطلاق ضمن حدس القيمة».[٣] ولا يعني تعارضهما وجود تضاد بين الصوريّ والمادّيّ، فإذا كان القبليّ والبَعديّ متضادّان، فهذا لا يعني التضادّ بين الصوريّ والمادّيّ، كما أنَّ المادّيّ القبليّ هو جوهر كلّ القضايا؛ لذلك اعتبره شيلر أساس مذهبه في القيم، أي تأسيس الأخلاق على المادّيّة وليس على الصوريّة التي رفضها ودحضها، وركز على دور الخبرة القائمة على الحدس في إعطائنا معرفة بالخير والشرّ، ولم يكن هدف فلسفته الأخلاقيّة الأحكام التي تصدر على القيمة، وإنَّما فيما تعنيه هذه الأحكام أو مضمون القيمة للخير والشرّ.[٤] وبذلك شرّع في بناء نظريّة أخلاقيّة على أساس النظر إلى أنَّ القيم المادّيّة وترتيبها الهرميّ تشكّل عالماً من المواد والمعطيات الأوّليّة التي تُكتشف لنا من خلال الحدس العاطفيّ، وأطلقَ على نسقه اسم «الحكم المطلق الأخلاقيّ والموضوعيّة» وفسّره على أنَّه محاولة جديدة للشخصانيّة personalism؛[٥] نظرًا

---

[١]- كانط، إمانويل، نقد العقل العمليّ، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربيّة، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨. ص١٥٣

[٢]- دولوز، جيل، فلسفة كانط النقديّة، تر: أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧. ص٣٠

[3]- Scheler, Max, Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism, Northwestern University Press, 1973.p81.

[٤]- محمود، وفاء عبد الحليم، القيم في فلسفة ماكس شيلر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندريّة، ٢٠٠٤.ص ٢١٣

[٥]- الشخصانيّة: تطوّر مصطلح الشخصانيّة في القرن التاسع كردّ فعل على عناصر تبدّد الشخصيّة المتصوّرة في عقلانيّة التنوير، ووحدة الوجود، والمثاليّة الهيجليّة المطلقة والفردانيّة والجموعيّة في السياسة والحتميّة المادّيّة والنفسيّة والتطوّريّة. وتؤكّد الشخصانيّة دائمًا على أنَّ الشخص هو المركز الأساسيّ للبحث في الدراسات الفلسفيّة واللاهوتيّة والإنسانيّة. للمزيد راجع:

[Personalism (Stanford Encyclopedia of Philosophy]

لأنَّ إحدى أطروحاتها البارزة هي إخضاع كلّ القيم للشخص، وقبل أن نتبيّن ماهيّة الشخص عند شيلر، ينبغي أن نلقي الضوء على ماهيّة القيم وطبيعتها في منظومته:

ماهية القيم عند شيلر:

تكمن الإشكاليّة الأساسيّة لمعرفة ماهيّة القيمة في تصنيفها؛ لذلك سعى شيلر إلى تقديم تصوّر حول ماهيّة القيمة ولم يبقِ على تصنيفها التقليديّ، ووضعها ضمن تراتب هرميّ من أدنى القيم إلى أكثرها علوًّا. وقد نظر إلى الأخلاق ضمن تجربتين: إحداهما «رمزيّة»، وهي التي تمثّل التجربة العاديّة اليوميّة، والأخرى تجربة وجدانيّة مباشرة، حيث ينبغي برأيه تقديم القيم بشكلٍ موضوعيّ ومنظّم وفقًا لمجموعتين أساسيّتين: إيجابيّة وسلبيّة، وهما مستقلّتان عن قدرتنا على الشعور بأضداد محدّدة للقيم؛ أي أنَّ «وجود قيمة موجبة هو في حدّ ذاته قيمة إيجابيّة، ووجود قيمة سلبيّة هو في حدّ ذاته قيمة سلبيّة، وعدم وجود قيمة موجبة هو في حد ذاته قيمة سلبيّة، وعدم وجود قيمة سلبيّة هو بحدّ ذاته قيمة موجبة».[١] والأخلاق بالأساس تحضّ على وجود القيم الموجبة وتنهَى عن القيم السلبيّة، فما يجب أن يكون هو القيم الموجبة، وما لا يجب أن يكون هو القيم السلبيّة، ولا يمكن للقيمة بذاتها أن تكون موجبة وسلبيّة في الآن ذاته؛ فكلّ قيمة غير سلبيّة هي قيمة موجبة، وكلّ قيمة غير موجبة هي قيمة سلبيّة، ولا يعني ذلك أنَّها تخضع لمبدئيّ عدم التناقض والثالث المرفوع برأيه؛ لأنَّ المسألة هنا ليست مسألة علاقات بين القضايا من حيث أسسها، بل مسألة علاقات أساسيّة، وهذه العلاقات تحصل بين القيم بحدّ ذاتها، بغض النظر عن وجودها أو عدم وجودها.[٢]

معايير تراتبية القيم:

تمتلك القيم ترتيبًا قبليًّا في ماهيّة الطبيعة البشريّة، ولا تكون على المستوى ذاته من الأهمّيّة بالنسبة للفرد، بل ثمّة قيم تحوز على أهمّيّة أعلى من قيم أخرى، لذلك يصنّف شيلر القيم من الأدنى والأكثر ارتباطًا بالمادّة إلى أعلاها وأكثرها بعدًا عنها، ويضع معايير خاصّة في تمييز القيم الأعلى من القيم الأدنى:

أ. ديمومة القيمة وثباتها: جرت العادة بين الناس على المضيّ وراء الخيرات التي تدوم أكثر من حيث الزمن، ويتلافون الخيرات المؤقّتة الزائلة. لكن شيلر يرى أنَّ «القلق والخوف من التدمير

[1]- Scheler, Max, Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values.p.82.
[2] -Ibid.p.82.

المحتمل للخير المعنيّ هو الذي يدفع الأخلاقيّ إلى فراغٍ متزايد باستمرار، وبسبب خوفه من فقدان الخيرات الإيجابيّة لا يمكنه في النهاية أن يجد أيًّا منها».[١] ولكن من المؤكّد أنَّ الثبات الموضوعيّ للخيرات في زمنٍ ما، لا يمكن أن يجعلها أكثر قيمة، ويبدو هذا واضحًا عندما ننظر إلى أنَّ الدوام ينسب للقيم الأعلى من حيث علاقتها بالقيم الأدنى، ولا علاقة للثبات بتعاقب الزمن أو التغيّر، فهو كما يقول: «وضع إيجابيّ خاصّ بالذات، وتدوم القيمة من خلال صفتها المتمثلة في امتلاك ظاهرة القدرة على الوجود عبر الزمن، بغض النظر عن طول فترة وجود حاملها».[٢] ويتّضح هذا الثبات للقيمة عندما نتحدّث عن الحبّ كقيمة أخلاقيّة ساميّة منزهة عن المنفعة والغرض، فهناك فرقٌ بين الحبّ الحقيقيّ الأبديّ والذي يمتاز بالديمومة والثبات، وبين الحبّ المؤقّت الزائل الذي ينتهي مع انتهاء مصلحة الفرد، ولا يمكن أن نسمّيه حبًّا بالأصل؛ لأنَّ الحبّ الحقيقيّ يدوم باستقلال عن أيّ شعورٍ محسوس.

ب. قابليّة القيمة للقسمة: يعتمد هذا المعيار على ماهيّة القيمة وحامل القيمة، فكلّما قلّت قابليّة قسمة القيمة كانت أعلى والعكس صحيح، وكلّما زادتْ نسبة من يشاركون فيها كانت أعظم وأعلى، «فالخيرات المادّيّة على سبيل المثال لا يمكن توزيعها إلّا عند تقسيمها، وتتوافق قيمتها مع امتدادها المادّيّ، كقولنا إنَّ قطعة القماش تساوي ضعف قيمة نصفها تقريبًا، ويتوافق علوّ القيمة في هذه الحالة مع امتداد حاملها. وذلك على عكس العمل الفنّيّ الذي لا يقبل التجزئة ولا يوجد له جزء».[٣] فمن الممكن التمتع بمنظر اللوحة من دون تقسيم، بعكس القيم الحسّيّة التي لا تبلغ درجة المتعة من دون تقسيمها، وكلّما اتّسع امتدادها كانت المتعة أكبر، في حين أنَّنا في القيم الروحيّة، ولا سيما الدينيّة، يكفينا أن نفهمها، ونشعر بقيمتها والاستمتاع الروحيّ بها، وتكمن ماهيّة هذه القيم برأي شيلر في كونها «تقبل المشاركة بلا حدود ومن دون أيّ تقسيم أو انتقاص، فلا شيء يوحّد الكائنات بشكلٍ مباشر وحميميّ أكثر من العبادة والسجود المشترك لـ «المقدّس»، والذي يستبعد بطبيعته وجود حامل «مادّيّ»، ما لم يكن حاملاً رمزيًّا.[٤] ويقصد شيلر بالرمز هنا ذلك الذي تتبعه جماعة من الجماعات، وقد يشترك أفرادها بالسجود والعبادة، ولكن من يتوجّهون له بالعبادة لا ينقسم أو يتجزّأ رغم اتّساع دائرة المشاركة.

[1]- Ibid.p.90.
[2]- Ibid.p.91.
[3]- Ibid.p.93.
[4]- Ibid.p.95.

ج- **الملائم وغير الملائم:** يتحدّث شيلر هنا عن ترتيب القيم من حيث إنَّه توجد قيمة هي بمثابة الأساس لقيمة أخرى، فقيمة «مفيد» تستند إلى قيمة «ملائم» والتي تعدّ بمثابة قيمة أعلى من قيمة «مفيد»، وتكون وسيلة لقيمة أعلى منها، ومن دون «الملائم»، لن يكون ثمّة «مفيد». والملائم كقيمة، «تستند» بالضرورة إلى قيمة حيويّة، فالشعور بقيمة الصحّة على سبيل المثال يتوقّف على شعور هذا الكائن بالملائم له. وبغضّ النظر عن كلّ القيم الروحيّة فإنَّ «قيمة الحياة» الحيويّة البحتة تحكم كلّ درجات قيم «الملائم» التي يشعر بها الكائن، وتعدّ بمثابة الأساس لها باستقلال عن كلّ التجارب المتعلّقة بالصحّة والمرض التي يعيشها الكائن الحيّ.[١]

د- **عمق القناعة:** يصاحب هذا العمق الشعور بعلوِّ القيمة، ولكن العلوَّ لا يتكوّن من هذا العمق. ومع ذلك، تؤدّي «القيمة الأعلى» إلى «قناعة أعمق». و»القناعة» هنا ليس لها علاقة بالمتعة، بقدر ما تنتج عنها «المتعة». وهي تجربة إشباع لا تتحقّق إلّا إذا تحقّقت النيّة نحو قيمة من خلال ظهور هذه القيمة، ولا توجد «قناعة» من دون قبول القيم الموضوعيّة، ولا ترتبط بالضرورة بـ «الإرادة»، ويجب أن نميّز بين «درجة» القناعة و»عمقها»؛ فالشعور بملاءمة قيمة أعمق من الشعور بملاءمة قيمة أخرى إذا ثبت أنَّ الأولى مستقلّة عن الثانية، بينما تظلّ الأخيرة معتمدة على الأولى.[٢]

ز- **النسبيّة والمطلقيّة:** يجمع شيلر بين النسبيّة والمطلقيّة في حدود تراتبيّة القيم وبحسب اختلاف حاملها، وتوجد القيم المطلقة في الشعور «الخالص» (التفضيل والمحبّة)، أيّ باستقلال عن طبيعة الإحساس، وهذا الشعور له خصائصه وقوانينه الوظيفيّة، ومن القيم التي تنتمي إلى هذا الشعور القيمُ الأخلاقيّة. ويمكننا أنْ نفهم في الشعور الخالص الشعور بالقيم المحسوسة من دون تكوين وظيفة الشعور الحسّاس التي نتمتع من خلالها بالملائم، ولا علاقة لنسبيّة وجود أنواع من القيم بنسبيّة أخرى، أي الخاصّة بأنواع الخيرات التي تحمل مثل هذه القيم؛ لأنَّ أنواع الخيرات ترتبط بالتكوين النفسيّ الفيزيائيّ الواقعيّ الخاصّ بالكائن الحقيقيّ الذي يمتلك مثل هذه الخيرات.[٣] فالنسبيّة التي يعنيها شيلر هنا تتعلّق بالخيرات وتنوّعها، وليس بالقيمة بحدّ ذاتها، فقد يكون نوعًا من الفاكهة مفيدًا لأحد الأشخاص على سبيل المثال، ولكنّه يسبّب الضرر لآخر، ومن ثمّ يكون الشعور بمطلقية القيم ونسبيّتها معطى في العاطفة على نحوٍ مباشر. وعندما يتحدّث شيلر عن مطلقيّة القيم، فهو يشير إلى أنَّ مضمونها لا يمثّل علاقة ما من العلاقات، وأنَّها تنتسب جميعًا

[1]- **Ibid.pp.9495-.**
[2]- **Ibid.p.96.**
[3]- **Ibid.p.98.**

إلى مقولة الكيف، وثابتة ولا تقبل التغيّر، وليست القيم هي بحدّ ذاتها التي تتغيّر، بل معرفتنا بها وحكمنا عليها وإحساسنا بها، وقد يختلف إدراكنا لها لكنّها تظلّ ثابتة ومطلقة. ولكن حديثه هذا عن نسبيّة القيم وتبريره لها لم يكن مقنعًا في مقابل المذاهب النسبيّة التي ثار عليها، وعليه يطرح السؤال حول الكيفية التي يمكن من خلالها تبرير التغيّر ضمن أخلاق الثبات؟

لا شكَّ أنَّ شيلر برَّر ذلك بالإشارة إلى أنَّ القيم تكون ثابتة كلّما حققت درجة من السعادة والفرح، ويقابلهما التعاسة، وهي حالة متغيرة وعابرة، ويمكن تسميتها خيرات متغيرة، في حين أنَّ الخيرات الدائمة وحدها تمتاز بالثبات. وبرز التغيير لديه في حديثه عن درجات التجربة الأخلاقية، وتفاوت القيمة المتعلقة بالعواطف المحضة من مجتمع إلى آخر، فما يلائم مجتمع معين قد لا يلائم آخر، وقد يختلف من عصر إلى آخر. كما يظهر التغير لديه في حديثه عن أفعال التفضيّل فهناك من يفضّل القيم الجماليّة، وآخر يفضّل القيم القانونيّة أو الدّينيّة أو العقلية. وكذلك تتنوع أفعال التعاطف وأفعال الحب وتتفاوت حسب شدّتها واتساع دائرة الذوات وعالم القيم المنتسبة إليه، وبذلك ربط شيلر التغير بحامل القيمة وليس بالقيمة بحد ذاتها؛ لكون القيمة تتصف بالثبات، ولكنه لم يتمكن من تبرير الثبات، لكونها فكرة لا يمكن ابعادها عن دور العقل، في حين أنَّ شيلر بنى هذا الثبات على العاطفة، والتي تُعرف عموماً بعدم ثباتها، وتقلباتها وتغييرها، ولم يكتفي بذلك بل بنى فلسفة الفينومينولوجية كلّها على القصدية والحدس، وهذا ما أدى به إلى القول: إنَّ القبلي ليس من انتاج العقل؛ لأنَّ القانون الأخلاقي لا ينجم عن العقل بالمفهوم الكانطي، فالعقل عاجز عن إدراك القيم، والقبلي يشمل كلّ ما هو معطى للحدس باستقلال عن الذات، وهذا القبلي كامن في العواطف التي تضطلع بدورٍ أساسي في القيم الأخلاقية. وليس هناك عقل خالص، فهو لا يعني إلا تجريداً، وعقلاً متصوراً بلا وظيفة؛ لأنَّه لا يستخدم في حلّ أيّة مشكلة واقعية ولا يحقق هدفاً. والوظيفة الفعلية للعقل لا يمكن أن تُعقل دون ردها إلى الغايات والقيم الإنسانية.[١]

دور الإرادة والواجب الأخلاقيّ في القيم الأخلاقيّة:

يمثّل الواجب الأخلاقيّ ما يجب أن يكون عليه السلوك من أجل تحقيق قيمة أخلاقيّة، وبناءً على هذا التعريف للواجب، ينبغي أن لا نخلط وفقًا لشيلر بين القيمة والواجب، ولا بدّ أن نميز بين الوجود الواجب (وهو مستوى مثاليّ) والفعل الواجب (وهو مستوى الأمر القطعيّ)، ويوجد مضمون للواجب المثاليّ الذي يرتبط بكلّ قصد ارتباط الشرط بالمشروط، حيث تمثّل القيمة

[١]- قنصوة، صلاح، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧. ص١٤١

أساس الواجب المثاليّ والذي يعتبر بدوره أساس الواجب المعياريّ.[١] بذلك لم يؤسّس شيلر الأخلاق على فكرة الواجب الأخلاقيّ كما هو الحال عند كانط، الذي أكد أنَّ الواجب يولّد الشعور بالالتزام تجاه القيم، وهو الذي يجسّد السلوك المحقّق للغايات، وهو الدافع إلى تنفيذ مقتضيات الأخلاق، ويقول: إنَّنا جديرون بأنْ «لا نبحث عن مبدأ الإلزام في طبيعة الإنسان، ولا في الملابسات التي تكتنفه في هذه الدنيا، بل أنْ نبحث عنه بحثًا أوّليًّا في تصوّرات العقل الخالص ذاتها، وكلّ أمر آخر يؤسّس على مبادئ من محض التجربة...لا يمكن أبدًا أن يُقال عنه قانون أخلاقيّ».[٢] ولذلك استبعد كانط كلّ علاقة للواجب بالعاطفة أو الوجدان، ولا يكون الفعل خيراً برأيه إلاّ «إذا انبثق عن إرادة الفعل الواجب، ولا يمكننا أن نؤكّد أنَّ فعلاً ما خير إلاّ بالقدر الذي نعتقد به أنَّ إرادة فعل الواجب يمكن بذاتها أن تكفي لإنتاج الفعل من دون سند من أيّ ميل».[٣]

في حين ينفي شيلر دور الإرادة في تحقيق القيمة، على الرغم من أنَّنا نلحظ ضمن كتاباته الكثير من التناقض الذي يشوب هذا الأمر، إذ تمثّل الإرادة فعلاً عقليًّا نختار بموجبه بين مجموعة من الأشياء والأفعال ذات القيمة، في حين نجد لديه نفيًا لهذا الأمر مقرًّا بأنَّ المرء قد يخطئ في كثير من الأحيان عندما يساوي الاختيار أو الإرادة مع فعل التفضيل، يقول في هذا الصدد: «لا شك أنَّ الاختيار يجب أن يرتكز على إدراك القيمة الأعلى؛ لأنَّنا نختار هذا الهدف من بين أهداف أخرى تستند إلى قيمة أعلى، ولكن «التفضيل» يحدث في غياب كلّ نية، واختيار، وإرادة».[٤] وبناءً على ذلك قد أفضّلُ شيئًا على آخر، ولكن ذلك لا يعني أنَّني اخترته. والسؤال هنا كيف تمكّن شيلر من فصل الاختيار عن الإرادة؟، وكيف يمكننا النظر إلى القيم على أنَّها كيفيّات ندركها بالعاطفة وفق التفضيل الذي نولد مزوَّدين به؟ يجيبنا شيلر بأنَّ التفضيل يكون قبليًّا إذا حدث بين قيم مختلفة بحدّ ذاتها، بغض النظر عن «الخيرات»، ولا يُنظر إلى «علو القيمة» على أنَّه سابق على التفضيل، بل في أثناء التفضيل، ومن ثمّ، عندما نختار غاية تأسّست على قيمة أدنى، فلا بدّ أن يكون هناك خداع بالتفضيل، ذلك أنَّ أصناف القيم المرتبة ثابتة بحدّ ذاتها، في حين أنَّ «قواعد التفضيل»، هي التي تتغيّر عبر الزمن، وعندما يحدث فعل التفضيل ليس من الضروريّ النظر إلى مضاعفة القيم في المشاعر، أو أن تكون مثل هذه المضاعفة بمثابة «أساس» لفعل التفضيل.[٥] لذلك يدعونا شيلر إلى

[١]- بوشنسكي، إ.م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، عالم المعرفة، ع: ١٦٥، سبتمبر، ١٩٩٢. ص١٩٦ (بتصرف)

[٢]- كانط، إيمانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: نازلي إسماعيل حسين، موفم للنشر، الجزائر، ١٩٩١. ص٢١٣.

[3]- Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, Thomas Kingsmill Abbott (trans) in Great Books of the Western World (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994.p258.

[4]- Scheler, Max, Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values.p.88.

[5]- Ibid.p.88.

التمييز بين التفضيل الواعي والتفضيل الناجم عن النزوات؛ فقد يكون إدراك النشاط الخاصّ الذي نختبره متضمّنًا في تنفيذه، وهذا هو الحال في التفضيل الواعي والواضح والمصحوب بـ «التروّي»، للعديد من القيم المعطاة للشعور، ولكن قد يحدث الإدراك أيضًا «تلقائيًّا» تمامًا، بحيث لا نكون على دراية بأيّ «نشاط» على الإطلاق، وفي هذه الحالة تأتي القيمة الأعلى إلينا كما لو كانت تأتي «من تلقاء ذاتها»، كما هو الحال في التفضيل «الغريزيّ». وفي حين أنَّنا نعمل في الحالة الأولى على الوصول إلى هذه القيمة، فإنَّ هذه القيمة الأعلى «تجتذبنا» إليها في الحالة الأخيرة، وهذا هو الحال في تكريس الذات «بحماس» لقيمة أعلى، وفي كلتا الحالتين يكون فعل التفضيل هو ذاته.[١]

وبحكم ماهيّة القيم يمكننا تفضيل قيمة على أخرى، ولكن لا يمكننا الجمع بين قيمتين متناقضتين؛ لذلك يشير شيلر إلى أنَّ مبادئ كانط لا تمثّل سوى حالة خاصّة من مبادئ التقويم الصوريّة، وأنَّه أخطأ في ربط هذه القيم بالإرادة؛ لأنَّ القانون الأخلاقيّ عند كانط برأيه يعني أحد أمرين: «من الضروريّ تجنّب التناقض في وضع الغايات أو من الضروريّ التمسّك بنتيجة الإرادة؛ أي أن يكون المرء صادقًا مع نفسه، ويرغب في الشيء ذاته في ظلّ الظروف ذاتها...إلخ»،[٢] ولكن كانط تجاهل برأيه أنَّ فكرة الخير لا يمكن الحصول عليها من هذه القوانين الصوريّة، وأنَّ هذه القوانين ليست في الأصل قوانين نابعة من الإرادة. ولابدّ من التمييز وفقًا له بين القيمة وتقويمها أو تقديرها، إذ يمكن للمرء أن «يقوّم الأشياء ذاتها إيجابًا وسلبًا، ولكن فقط بدافع قيم مختلفة مقصودة في الشيء ذاته، وفي حالة وجود مجموعة من القيم ذاتها بغرض التقويم، يمكن أن تختلف صيغ التقويمات فقط».[٣] وبذلك فإنَّ شيلر لا ينسب إلى الإرادة أيّ دور أخلاقيّ؛ لأنَّ الإرادة تمثّل في حدّ ذاتها ملكة عمياء عن القيم، ومن ثم فإنَّها لا تصبح أخلاقيّة إلّا حين تحاول أن تحقّق عيانًا سلبيًّا للقيم، ويكون هذا العيان بدوره سابقًا عليها، وبذلك يكون موقفه أقرب إلى سقراط، الذي أكدّ أنَّ الإرادة الأخلاقيّة تقوم على معرفة سابقة بالخير، ويمتاز عن سقراط في رفضه للنزعة العقليّة ومساندته للحدس الوجدانيّ في إدراك القيم،[٤] متجاهلاً أنَّ التفضيل بحدّ ذاته يتضمّن الإرادة وأنَّ الوعي بالقيمة يعني تدخّل القانون الإلزاميّ العقليّ الكامن وراء هذه الإرادة؛ ذلك أنَّ تفضيلنا بين القيم يتعلق دائماً بأمورٍ نبيلة تستلزم الوعيّ بها، كاختيارنا بين الخير والشر والذي يحتاج دائماً إلى تدخل الإرادة من حيث أنَّها معنية على حدّ تعبير كانط: «بقانون العقل كي تجعل شيئاً ما موضوعاً

[1]- **Ibid p.89.**

[2]- **Ibid.p.83.**

[3]- **Ibid.p.84.**

[٤]- إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، ٢٠١٤، ص٣٧٩ (بتصّرف)

لها، ذلك أنَّها لا تعينَّ أبداً مباشرة من الشيء ومن تصوره، بل هي ملكة قادرة على أن تجعل من قاعدة للعقل دافعاً لفعل يصبح به موضوعاً ما حقيقياً».[١] وعندما يختار الفرد بين الخير والشر لا يمكن أن يرجع إلى أحاسيسه أو عاطفته. ولا ينطبق فعل الإرادة على الاختيار بين اللذة والألم، وإنَّما فقط ضمن الأفعال التي تتضمن الاختيار بين الخير والشر وفق القانون الأخلاقي الإلزامي، أو كما يقول كانط: «دافع الإرادة البشرية لا يمكن أبداً أن يكون شيئاً آخر سوى القانون الأخلاقي».[٢] وهو قانونٌ ملزم لكلّ السلوك الإنساني بما في ذلك منطق القلب والذي ينبغي أنْ يخضع لمنطق العقل، لاسيما عندما يكون الحامل الأساسيّ للقيم ذاتًا واعية أو شخصًا، وهنا نسأل ماذا قصد شيلر بمفهوم الشخص كحامل للقيم، وهل يتضمّن جميع المحمولات التي يستحقّها هذا المفهوم؟

طبيعة الشخص الأخلاقيّ:

عندما يتحدّث شيلر عن مفهوم الشخص، فإنّه لا يعني به الأنا الديكارتيّ، ولا أنا هوسرل كقطب مقابل للعالم الكبير، بل «فكرة الشخص» بوصفه مركزًا، ليس فقط للأفعال العقليّة، بل للأفعال الإراديّة والعاطفيّة أيضًا،[٣] فالشخص ليس الأنا ولا النفس، وليس كلّ البشر أشخاصًا بالمعنى الكامل للكلمة؛ لأنَّه ليس شيئًا نفسيًّا ولا علاقة له أيًّا كان بالمشكلة السيكولوجيّة، ولا الخلق والطبع، وليس جوهرًا ولا موضوعًا، بل هو وحدة الوجود المتعيّنة المكوّنة من أفعال، ولا يوجد إلّا من حيث إنَّه يقوم بأفعال، ويكون متواجدًا بكلّه في كلّ فعل من أفعاله، ويأخذ أشكالاً متنوّعة بحسب تنوّع الأفعال، ودون أن يسيطر أيّ فعل خاصّ عليه.[٤] وهنا يمكن القول: إنَّ شيلر لم يهدف إلى تحطيم جميع الركائز الكانطيّة، بل الأخلاق الصوريّة فحسب، حيث اتّفق مع كانط حول أنَّ «الشخص ليس شيئًا من الأشياء، ولكنّه اختلف عنه في أنَّه يجب أن لا نصنّفه على أنّه مجرّد شخص عقلانيّ، أو النظر إليه من خلال آدائه العقليّ»،[٥] بل بوصفه حاملاً أساسيًّا للقيم.

ومع احتفاظه بفكرة القبليّ الكانطيّة يتحدّث عن وجود ارتباط قبليّ بين القيم وحامليها، ولا يمكن للأشخاص إلّا أن يكونوا أخيارًا أم أشرارًا من الناحية الأخلاقيّة، في حين توصف الأشياء بالخير أو الشر من خلال الدلالة على الأشخاص فقط، بغض النظر عن مدى عدم وضوح هذه

[١]- كانط، إمانويل، نقد العقل العمليّ، تر: غانم هنا. ص١٢٥

[٢]- المصدر نفسه. ص١٤٣

[٣]- حسين، ظريف، مفهوم الروح عند ماكس شيلر، ص٥٢ (بتصّرف)

[٤]- بوشنسكي، إ.م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص١٩٨ (بتصّرف)

[5]- Ching-yuen, CHEUNG, Person and Man in the Philosophical Anthropology of Max Scheler, Chinese University of Hong Kong 23rd August 2000.p.42.

«الدلالة»، ولا يمكن أبدًا أن يكون الشخص «ملائمًا» أو «مفيدًا»، فهذه القيم في الأساس هي قيم أشياء وقيم أحداث. ويمكننا أن ننظر على العكس من ذلك إلى جميع القيم الجماليّة من حيث ماهيّتها على أنَّها قيم أشياء، لكونها مجرّد أشياء ظاهريّة تصويريّة.[١] ولا يمكن النظر إلى حاملي القيم الأخلاقيّة على أنَّهم «أشياء»؛ لكونهم ينتمون من حيث ماهيّتهم إلى مجال الشخص (والفعل)، ولا يمكن أن يُقدّم لنا الشخص أو الأفعال على أنَّهم «أشياء»، ومجرّد أن نميل إلى موضعة الكائن البشريّ بأيّ شكل من الأشكال، يختفي حامل القيم الأخلاقيّة بالضرورة، وبما أنَّ القيم الأخلاقيّة ينتجها الأشخاص بحكم ماهيّتها، فإنَّ القيم مثل: «النبيل» و «المبتذل» تنتجها «كائنات حيّة» بشكلٍ عامٍّ بحكم ماهيّتها؛ أي أنَّ القيم المهمة بهذه السلسلة والتي تتغاضى عنها تمامًا ثنائيّة كانط هي «قيم الحياة» أو «القيم الحيويّة»، ومن ثمّ فهي تتعلّق بكلّ ما هو حيّ ولا تتعلّق بالأشياء.[٢] وكلّ ما هو حيّ لا يمكن موضعته وتشيّؤه، مع أنَّ أغلب التقويمات الراهنة للأشخاص هي النظر إليهم كوسائل وكأشياء أيًا كانت طبيعتهم، في حين أنَّنا نرى شيلر يحافظ على مفهوم الشخص ويقدّم تصنيفًا للقيم من حيث حامليها.

تصنيف القيم من حيث حامليها الأساسيّين:

٢-١- **قيم الشخص وقيم الأشياء:** ترتبط قيم الشخص بذاته دون أيّ وساطة، وترتبط قيم الأشياء بالأشياء ذات القيمة، كما هو الحال في «الخيّرات» التي قد تكون ماديّة أو حيويّة أو روحيّة. وعلى النقيض من هذه القيم، يوجد نوعان من القيم التي تخصّ الإنسان، كقيمة الشخص «نفسه»، وقيم الفضيلة، وبهذا المعنى تكون قيم الشخص بحكم ماهيّتها أعلى من قيم الأشياء.[٣]

٢-٢- **قيم الذات وقيم الآخر:** يمكن لهذه القيم أن تكون قيم أشخاص وقيم أشياء، بالإضافة إلى «قيم الأفعال» و»قيم الوظائف» و»قيم حالات المشاعر»، وتكون قيم الذات وقيم الآخر ذات علوٍّ متساوي، ولكن من المؤكّد أنَّ فعل إدراك قيمة الآخر له قيمة أعلى من فعل إدراك قيمة الذات.[٤] ولكنّنا لا ندرك بحسب شيلر الآخرين بالاستناد إلى وقائعهم النفسيّة المنعزلة، بل ندركهم في صميم الطابع الكلّيّ العامّ لمزاجهم النفسيّ وتعبيرهم الشخصيّ، فالوحدة التعبيريّة العامّة للنظرة هي التي تعرّفني أنّ هذا الشخص مسرور أو مكتئب، مستعدّ لمصادقتي أو غير مستعدّ، وكثيراً ما نفهم معنى

[1]- Scheler, Max, Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values.p.85.
[2]- Ibid.p.86.
[3]- Ibid.p.100.
[4]- Ibid.p.100.

ما يريد الآخر أن يقوله، ولا ننظر إلى جسم الآخر وملامح شكله، بل نرى صورته العامّة أو بناءه الكليّ، ومن ثمّ فإنَّ الظواهر الحسِّيّة لا تمَثُّل أمامنا إلّا باعتبارها رموزًا تشير إلى ذلك البناء الكليّ، ودلالات تحيلنا إلى تلك الصورة العامّة.[١]

٢-٣- قيم الأفعال، وقيم الوظائف، وقيم ردود الفعل: يمكن أن تكون قيم الأفعال مثل أعمال الإدراك، والحبّ، والكراهية، أمّا قيم الوظائف مثل السمع، والرؤية، والشعور، واستجابات وردود الفعل التي تتضمّن استجابات الأشخاص، مثل الشعور المشترك، والانتقام، وما إلى ذلك، والتي تتميّز بدورها عن الأفعال «العفويّة»، وتخضع جميعها لقيم الشخص، ولكنّها تتمتّع أيضًا بعلاقات قبليّة بين ما لديهم من قيم أعلى.[٢]

٢-٤- قيم المضمون الأخلاقيّ الأساسيّ، وقيم الأفعال، وقيم النجاح: يناقش شيلر هذه القيم ضمن فصلٍ خاصّ في كتابه «الأخلاق الصوريّة والأخلاق اللاصوريّة»، ويفصل قيم المضمون الأخلاقيّ الأساسيّ وقيم الأفعال التي تمثّل بدورها قيمًا أخلاقيّة عن «قيم النجاح»، وعن حاملي القيم فيما بينهم، مثل «النيّة»، و»الأداء»، وهي حامل لقيم ذات علوٍّ محدّد بصرف النظر عن محتوياتها الخاصّة.

٢-٥- قيم النيّة وقيم حالات الشعور: جميع قيم الخبرات المتعلّقة بالنيّة عند شيلر أعلى من تلك الخاصّة بحالات الخبرة المجرّدة، مثل حالات الشعور المحسوس أو الجسديّة، ويتوافق علوُّ قيم الخبرات هنا مع علوِّ القيم المختبرَة.[٣]

٢-٦- قيم شروط العلاقات وقيم أشكال العلاقات وقيم العلاقات: يرتبط الأشخاص بعلاقات فيما بينهم، وهم حاملين للقيم، وكذلك تحمل أشكال علاقاتهم قيمًا. كعلاقة الصداقة أو الزواج، وشكل علاقة الزواج، وقيمة شكل الزواج الذي هو مستقلّ تاريخيًّا عن خبرات محدّدة في هذه العلاقة وقيمها الخاصّة، مثل الزيجات «الجيّدة» أو «السيّئة»، والتي تكون ممكنة في جميع «الأشكال»، ويجب تمييزها بدقّة عن قيمة العلاقة بين الأشخاص ضمن هذا النموذج، ولكن هذه العلاقة ذاتها هي أيضًا حاملٌ محدّد للقيم التي لا تتوافق قيمتها مع قيم المصطلحات المعبّرة عن الأشخاص أو شكل العلاقة.[٤]

---

[١]- إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة. ص٣٨٣. (بتصّرف)

[2]- **Scheler, Max, Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values.p.102.**

[3]- **Ibid.p.102.**

[4]- **Ibid.p.103.**

٢-٧- قيم الفرد وقيم الجماعة: لا يرتبط هذا التمييز بحاملي القيم المذكورين أعلاه أو التمييز بين «قيم الذات» و«قيم الآخر»، وإذا لجأ المرء إلى قيم الذات، فقد تكون هذه القيم قيمًا فرديّة أو قيمًا جماعيّة مناسبة لشخص ما بصفته «عضوًا» أو«ممثّلاً» في «رتبة اجتماعيّة» أو «مهنة» أو «طبقة»؛ أو ربما تكون قيمًا للفرد، وهذا ينطبق أيضًا على قيم الآخر. وتختلف هذه القيم عن قيم العلاقات وأشكالها وشروطها؛ إذ يوجد هنا اختلاف بين حاملي القيم يكمن في كلّ «مجتمع» ذي خبرة، ونعني به فقط كلاً يختبره جميع أعضائه. وحياة المجتمع هذه ليس وحدة مصطنعة موجودة فعليًا من مجرّد عناصر تعمل فيما بينها بشكل موضوعيّ وتتصوّر وحدتها كوحدة واحدة نسمّيها المجتمع، وبين قيم الفرد وقيم الجماعة بشكل عام توجد علاقات ذات قيمة قبليّة.[١] والشخص يمثّل حقيقة فرديّة، وهو في الوقت ذاته حقيقة فعليّة وجزء من جماعة، وتتأصّل جذوره في كلّيّة الحياة الجماعيّة، التي تتكوّن من الأشخاص المنعزلين المستقلّين في هيئة شخص جمعيّ مستقلّ روحيًّا ويلتفّون حول قيمة محدّدة، وثمّة نوعان من الأشخاص الجمعيّين الخالصين: الكنيسة (قيمة المقدّس) والأمّة أو مجال الثقافة، وهي شخص جمعيّ ثقافيّ وتقابله القيم الثقافيّة الروحيّة.[٢] ويقرّر شيلر أنَّ الشخص مندمجٌ بأكمله في كلّ فعل من أفعاله، وأنَّه يتغيّر بتغيّر أفعاله، دون أن يكون وجوده مستوعبًا بتمامه لأيّ فعل من هذه الأفعال، وهو بحكم ماهيّته ذو طابع روحانيّ، والأفعال التي تحدّد الروح ليست مجرّد «وظائف» تقوم بها الذات، بل هي قوى لا تندرج تحت مقولة «النفسانيّ» والسمة الأساسيّة المميّزة للروح الإنسانيّة هي الفاعليّة التصوّريّة، أي القدرة على فصل الوجود عن الماهيّة، ومن ثمّ تكون الروح في جوهرها «موضوعيّة» وإمكانيّة «تحدّد» تحت تأثير الوجود الفعليّ للأشياء ذاتها.[٣]

٢-٨- القيم بذاتها والقيم بالتبعيّة: تحتفظ القيم بذاتها بقيمتها باستقلالٍ عن جميع القيم الأخرى، في حين ترتبط القيم بالتبعيّة من حيث ماهيّتها ارتباطًا ظاهريًّا بالقيم الأخرى الضروريّة لوجودها، ولكن يجب أن نتذكر أنَّ كلّ الأشياء التي تمثّلها على أنَّها «وسائل» للإنتاج السببيّ للخيرات، وجميع رموز القيم المجرّدة، ليس لها قيمة وسيطة أو ظاهرة وليست حاملة قيم مستقلة، كالنقود الورقيّة على سبيل المثال؛ لذلك لا نسمّي قيمة «الوسائل» أو«الرمز» قيمة بالتبعيّة. ولا تزال القيم بالتبعيّة حقائق ذات قيمة ظاهرة، وأيّ أداة ذات قيمة، على سبيل المثال، تكون ذات قيمة بالتبعيّة

---

[1]- Ibid.p.103.

[٢]- بوشنسكي، إ.م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا. صص١٩٩-٢٠٠. (بتصّرف)

[٣]- إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، ٢٠١٤. ص ص٣٨٠-٣٨١. (بتصّرف)

حقيقة، وبالطبع هذه القيمة تعني دائمًا «إشارة» إلى قيمة الشيء الذي تنتجه هذه الأداة، ولكن هذه القيمة السابقة «تُعطى» بشكل ظاهريّ قبل قيمة المنتج. ويجب أن نميز بين القيمة التي «يمتلكها الشيء كوسيلة» وبين القيمة التي تتعلّق بالوسائل بقدر ما تُمنح بشكل بديهيّ «كوسيلة « ترتبط بحاملها بغض النظر عمّا إذا كانت مستخدمة كوسيلة أم لا، وبغض النظر عن درجة استخدامها.[١] وجميع «القيم التقنيّة» تحديدًا هي بهذا المعنى، قيم حقيقيّة وبالتبعيّة، ومن بينها «المفيد» وهو ذو قيمة بالتبعيّة (حقيقيّة) تتعلّق بقيمة لـ «الملائم». ومن القيم العليا، ثمّة قيم بذاتها وقيم تقنية أيضًا، ولكلّ نوعٍ منها عالم خاصّ من القيم الفنّيّة. ويتكوّن النوع الأساسيّ الثاني من القيم بالتبعيّة من «القيم الرمزيّة»، وهذه ليست مثل «رموز القيم» النقيّة، التي لا تحمل القيم (ظاهريًّا). ومثال على القيمة الرمزية الحقيقية هو راية الفيلق التي يجتمع فيها شرف الفيلق وكرامته رمزيًّا؛ ولهذا السبب تمتلك الراية قيمة ظاهريّة لا علاقة لها بقيمتها القماشيّة وما إلى ذلك، وبهذا المعنى، فإنَّ جميع «الأشياء المقدّسة» هي قيم رمزية حقيقيّة أيضًا، وليست مجرّد رموز للقيم: تصبح وظيفتها الرمزية الخاصّة بالإشارة إلى شيء مقدّس هنا، حاملاً آخر لنوع خاصّ من القيمة، وهذا ما يرفعها فوق «رموز القيم» المجرّدة.[٢]

أصناف القيم وصفاتها والعلاقات القبليّة بينها:

نقدّم فيما يلي ترتيبًا للقيم من حيث صفاتها غير الصوريّة، والتي أطلق عليها شيلر اسم كيفيّات القيمة، محاولاً دحض صوريّة كانط ونفيه لعالم القيم المادّيّة من دائرة القيم، ويتناسب هذا الترتيب من قرب القيم من النسبيّة والمطلقيّة، والثبات والتغيّر:

القيم الحسِّية: تتراوح هذه القيم من ملائم إلى غير ملائم وتمثّل كيفيّة ذات قيمة محدّدة بدقّة، وقد ربط شيلر هذه القيم بالإحساس وما يتضمّنه من متعة وألم، وتكون هذه الكيفيّة «نسبيّة» فيما يتعلّق بالكائنات التي تتمتّع بالحساسيّة بشكلٍ عامّ، ولكنّها ليست نسبيّة بالنسبة إلى نوع بعينه، وعلى الرغم من أنَّ نوعًا ما من الأحداث قد يكون ملائمًا لإنسان وغير ملائم للآخر، فإنَّ الاختلاف بين قيم الملائم وغير الملائم على هذا النحو هو اختلاف مطلق، ويُعطى بوضوح قبل أيّ إدراك للأشياء.[٣]

[1]- Scheler, Max, Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values.p.103.
[2]- Ibid.p.104.
[3]- Ibid.p.105.

القيم الحيويّة: تشمل «النبيل» و«المبتذل»، وتنتمي جميع القيم بالتبعيّة المقابلة (مثل الرمزيّة كالكنوز الفنية، والمؤسسات العلمية، والتشريعات الإيجابية، إلخ) إلى المجال الذي يُرمز إليه بـ «الرخاء» أو «الرفاهيّة»، وتخضع للنبيل ونقيضه، وحالات المشاعر في هذه الكيفيّة تشمل جميع أنماط مشاعر الحياة. وتنتمي ردود فعل عاطفيّة معينة أيضًا إلى هذه الكيفيّة كالشعور بالسعادة أو الحزن، أو إثارة ردود فعل مثل «الشجاعة»، «القلق»، والدوافع الانتقاميّة. وتشكّل القيم الحيويّة كيفيّة أصليّة تمامًا، ولا يمكن أن نختزلها في القيم الحسّيّة والقيم الروحيّة. وتكمن السمة الخاصّة لهذه الكيفيّة في حقيقة أنَّ «الحياة» تمثّل ماهيّة أصيلة وليست «تصوّرًا تجريبيًّا عامًّا» يحتوي على «خصائص مشتركة» بين جميع الكائنات الحيّة فقط. وعندما تُفهم هذه الحقيقة بشكلٍ خاطئ، يتمّ التغاضي عن تفرّد القيم الحيويّة.[١] كما كان حال المذاهب الأخلاقيّة التقليديّة التي خلطت بين هذه القيم وبين غيرها من القيم.

القيم الروحيّة: يختلف عالم القيم الروحيّة عن عالم القيم الحيويّة كوحدة نموذجيّة أصليّة، وتكشف وحدتها عن ذاتها في الدليل الواضح على أنَّ القيم الحيويّة «يجب» التضحية بها من أجلها، وأنواع القيم الروحيّة هي: «الجميل» و«القبيح» وتظهر في القيم الجماليّة، وقيم «الصواب» و«الخطأ»، وتمثّلها القيم القانونيّة، وقيم «الإدراك المحض للحقيقة»، التي نسعى إلى تحقيقها في الفلسفة. وهي على عكس «العلم» الذي تكون قيمه تابعة لقيم إدراك الحقيقة. وما يسمى بالقيم الثقافيّة بشكل عامّ هي قيم تابعة للقيم الروحيّة وتنتمي إلى مجال قيمة الخير. وتظهر حالات الشعور المرتبطة بالقيم الروحيّة من دون وساطة كحالة الشعور بالفرح والحزن الروحيّ؛ أي أنَّها لا تظهر على «الأنا» كحالات لها، وتختلف حالات المشاعر الروحيّة عن التغيّرات التي تعتري حالات المشاعر الحيويّة، بحسب اختلاف قيم الكائنات نفسها ووفقًا لقوانينها الخاصّة.[٢]

قيم المقدّس وغير المقدّس: تختلف هذه القيم عن غيرها من القيم عند شيلر في كونها تشكّل وحدة من صفات القيمة التي لا تخضع لتعريف إضافيّ، ولا تظهر إلّا في الأمور المطلقة والمستقلّة عما اتخذته شعوب مختلفة كرموز للمقدّس عبر الأزمنة المختلفة، وتتراوح حالات الشعور بهذه القيم بين «النعيم» و«اليأس»، و«الإيمان» و«عدم الإيمان»، والفعل الذي ندرك من خلاله هذه القيم كما يقول شيلر هو: «فعل من نوعٍ معيّن من الحبّ؛ أي الفعل الموجّه من حيث الماهية نحو

[1]- **Ibid.pp.106107-.**
[2]- **Ibid.pp.106107-.**

الأشخاص، وبالتالي فإنَّ القيمة الذاتيّة في مجال قيم المقدّس هي بالضرورة، قيمة الشخص».[١] وتتضح قيمة المقدّس في الإله الدينيّ، الذي يمثّل بحدّ ذاته شخص الأشخاص، وهنا تظهر شخصيّة شيلر المقدّسة في حديثه عن الله، وإمكانيّة التدليل على وجوده، وكذلك معرفته، فالإله موجود، وهو شخص نتوجّه إليه بفعل المحبّة، ويماثل رأيه هنا ما ذهب إليه القدّيس توما الأكويني Thomas Aquinas.[٢] في أنَّ «الله كائن شخصيّ له أفعال شخصيّة متعدّدة، ويسوع المسيح هو شخص مميّز واحد، وابن الآب الأزليّ... وله طبيعتان: ناسوت ولاهوت، ولا يعني الشخص «الماهيّة» أو «الطبيعة»، بل الواقع الفريد الفعليّ لكائن روحيّ، كيان غير مقسّم موجود بشكلٍ مستقلّ ولا يمكن استبداله بأيّ كائن آخر.[٣]

وقيمة المقدّس مستقلّة عن وجود الشخص، حيث يعيش معها متعةً روحيّة مختلفة عن حالاته الأخرى، وبما أنَّه يمثّلها، فيكون لبحثه عن تلك المقدّسة في مجال الدين وقعٌ معيّن في نفسه بما تمنحه من رضى وغبطة، ويكون موضوعها هو الإيمان كسيطرة على القيم.[٤] وفي مضمارِ قيم المقدّس تكون للقيم الروحيّة وظيفة أساسيّة، حيث قيم الإدراك المحض التي تظهر عند الفيلسوف المحبّ والباحث عن المطلق والمقدّس، ومهمّة الفلسفة وفق وفاء عبد الحليم محمود بالنسبة لشيلر أن «تجبر المتفلسف على أن يكون منبع فعله للتفلسف هو الحبّ الذي يبلغ الإنسان من خلاله أسمى مرحلة لليقين الروحيّ، فمنه يصنع لبنة التحضّر الأولى، وهو لبُّ الحقائق الروحيّة التي يُزال الستار عنها بحكم نبعه الصافي، فتتجلّى له على أنَّها مشاركة له في كيان الوجود الموجود لها الله اللامتناهي».[٥] ويمكننا أن نتوجّه إلى الله بالعبادة المتضمَّنة في الطوائف والأسرار المقدّسة، وكلّها تمثّل قيمًا بالتبعيّة، وجميع القيم المقدّسة للشخص تمثل «قيمًا رمزيّة» حقيقيّة، وليست مجرّد «رموزٍ للقيم»، ولكن شيلر لا يُظهر لنا كيف يمكن أن ترتبط هذه القيم الأساسيّة بأفكار الشخص والمجتمع، وهو يصرّ على امتناعة عن إظهار ذلك، ولا يبيّن كيف يمكن للمرء أن يحصل من هذه القيم على «أنماط نقيّة من الأشخاص»، مثل القدّيس والعبقريّ والبطل والروح الرائدة للحضارة والحيويّة، وكذلك الأنماط النقيّة للأشكال العمل الجماعيّ، مثل مجتمع الحب، المتمثّل بالكنيسة، وجماعة القانون، ومجتمع الثقافة.

---

[1]- Ibid.p.109.

[٢]- توما الأكويني: (١٢٢٥-١٢٧٤) راهب دومينيكاني وفيلسوف وكاهن كاثوليكيّ ولاهوتي، ويعتبر من أتباع الفلسفة المدرسيّة، من أشهر مؤلَّفاته: «الأسئلة المتنازع عليها حول الحقيقة» و«الخلاصة اللاهوتيّة». للمزيد راجع:

The Oxford Dictionary of Philosophy, Blackburn, Simon (Ed), Aquinas.p.22.

[3]- Ching-yuen, CHEUNG, Person and Man in the Philosophical Anthropology of Max Scheler.p.36- 37.

[٤]- وفاء عبد الحليم محمود، القيم في فلسفة ماكس شيلر، ص ص ٢٩٩-٣٠٠.

[٥]- المرجع نفسه. ص١١٤-١١٦.

الحبّ كقيمة أساسيّة في العلاقة مع الآخر:

الحبّ هو أساس كلّ القيم عند شيلر، وهو فعلٌ عاطفيّ وروحيّ يرتبط بالشخص الذي لا يمكن أبدًا التعامل معه كشيء، ونقيض الحبّ هو الكراهية، يقدِّم شيلر في كتابه «طبيعة التعاطف» وصفًا فينومينولوجيًّا للعواطف، باعتبار أنَّها الماهيّات النهائيّة للحبّ والكراهية، وعلى الرغم من أنَّه يدّعي استحالة تحديد ماهيّة الحبّ، إلّا أنَّه يقدّم بالفعل وصفًا كاملاً له ويميّزه عن التعاطف الذي يمثّل بحسب التعريف القاموسيّ ظاهرة نفسيّة تقوم على مشاركة الآخرين فيما يشعرون، وقد يكون جسديًّا كالمشاركة في الضحك والسعال، أو نفسيًّا مصحوبًا بالوعي، كاشتراك شخصين أو عدّة أشخاص في حالات نفسيّة متماثلة.[١] ولكن التعاطف بحسب تعريفه هو: «وظيفة حيويّة مهمّة، تشعرني بالمساواة بين ذاتي وذوات الآخرين من حيث هم موجودات بشريّة أو كائنات حيّة، وهو ليس مجرّد مشاركة وجدانيّة في الألم والسرور فحسب...بل يحطّم الأنانيّة والشرور الأخلاقيّة للأنا، ويفتح القلب والعقل أيضًا»[٢]. ولا يمثل التعاطف انصهار الذوات في بوتقةٍ واحدة، بل لا بدّ من ترك مسافة معيّنة بين الذوات، ومن سماته أنَّه يحدث تحت مستوى معيّن من الوعي القصديّ، وحدوثه دائمًا ما يكون آليًّا وليس فيه اختيار أو ارتباط آليّ، ويحدث عندما تكون ثمّة بيئتان لوعي الإنسان موجودتان بطبيعتهما فيه وخاليتان من محتوى معيّن، وللوصول إلى تحديدٍ معيّن يجب على الإنسان أن يسمو بنفسه تاريخيًّا على الجسد وكلّ رغباته، بحيث يرقى بالوجود الجماعيّ، كشخصيّة البطل مثلاً.[٣]

وتحوز الأفعال الحقيقيّة والأصليّة للتعاطف على قيمة أخلاقيّة إيجابيّة. يصحُّ هذا على المشاعر المتغيّرة والأهداف عامّة ذات القيمة المحدّدة، ويصبح للتعاطف قيمة أخلاقيّة تبعًا لمستوى العاطفة والانفعال، وإذا كان موجّهًا على أساس مركز الوعي والاحترام الذاتيّين في شخصيّة الآخرين أو مجرّد التوجه إلى ظروفه، وتتنوّع القيمة الكلّيّة للتعاطف طبقًا لقيمة الموقف القيمي وطبيعته، والتي تعتبر توثيقًا لحزن الآخرين أو سعادتهم، ومن المفضّل التعاطف مع المشاعر الإنسانيّة المختلفة، ويحمل التعاطف هذه القيمة بشكلها الصحيح.[٤] في حين يختلف الحبّ عن التعاطف في كونه ليس فعلاً من أفعال التطلّع، وليس بذاته شيئًا اجتماعيًّا، ويمكن أن يتوجّه إمّا إلى الذات بحدّ ذاتها أو إلى الأغيار،

---

[١]- جميل صليبا، الجزء الأول: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، عام ١٩٨٢، ص ٢٩٦.

[2]- Max Scheler, The Nature of Sympathy, Translated From The German by Peter Heath, B.A., London. 1970, p. 22. & preface.

[3]- Ibid. Pp.35- 36.

[4]- Ibid. Pp.138 -139.

والحبّ الحقّ هو دائمـًا حـبّ لـشـخـص وليس حبًّا لقيمة من حيث هي قيمة، فلا يمكن لشخصٍ أن يحبّ الخير ذاته. ويتّجه الحبّ إلى شخص باعتباره حقيـقـة واقعة، ومن خلال قيمة الشخص.[١] ويمكن القول: إنَّ الحبّ هو المبدأ الذي قامت عليه فلسفة شيلر وحياته الشخصيّة، وسيطرت عليهما، فالإنسان كائنٌ محبّ قبل أن يكون كائنًا عارفًا أو مريدًا، فالحبّ هو القبليّ الذي يتقدّم على المعرفة والإرادة، وهو فعلٌ أصليّ يمكّن الإنسان من الخروج من حدود نفسه وتجاوزها، والمشاركة في العالم. وإذا كانت المعرفة نوعًا معيّنًا من المشاركة، فإنَّ القبليّ الذي يؤسّس هذه المعرفة ويجعلها ممكنة، هو فعل المشاركة الذي نسمّيه الحبّ،[٢] وبه يصل الشخص إلى أعلى القيم المتمثّلة في حبّ الإله، ولا يمكن أن يتحقّق حبّ الإله من دون حبّ الآخر، والحبّ في فكر شيلر، لا يخضع للاختيار ولا يكون لشخص بعينه، بل إنَّه عالميّ وللجميع، ولا توجد شروط لكي تحبّ الآخر، فأنت تحبّ الآخر؛ لأنَّه الشيء الصحيح الذي ينبغي عليك فعله.[٣] وشيلر هنا لا يخرج عن تطبيق الحبّ بمفهومه الدينيّ باعتبار أنَّ أسمى القيم هي قيمة المقدّس التي يشترط تحقّقها حبّ الآخر، كما ورد في العهد الجديد: «أيّها الأحياء لنحبَّ بعضنا بعضًا؛ لأنَّ المحبّة هي من الله...ومن لا يحبّ لم يعرف الله لأنَّ الله محبّة»، «إن قال أحدٌ إنيّ أحبُّ الله وأبغض أخاه فهو كاذبٌ، لأنَّ من لا يحبّ أخاه الذي أبصره كيف يقدر أن يحبّ الله الذي لم يبصره».[٤] وما أجمل أن نقتدي بمن نحبّه، ومن هنا كانت دعوة شيلر هي الاقتداء بالمحبوب «الله» في حبّ البشر، ذلك الحبّ الذي يوحّد الجميع تحت دائرة القيم، ولا ننسى أنَّنا كائنات اجتماعيّة ولا يمكننا أن ننفصل عن المجتمع، وما نفعله للآخرين يؤثّر على الكلّ، وفكرة شيلر عن الحبّ هي إحدى الإجابات عن الوحدة، ورغم اختلافنا لا يزال ثمّة ما يوحّد بيننا وبين الآخر ألا وهو الحبّ، وبذلك تكون الوحدة فكرة جميلة لربطنا ببعضنا أو مبدًا للتناغم. وعلى الرغم من ظهور مشكلة في مجتمعنا بسبب الكراهية، إلاّ أنَّ فكرة شيلر عن الحبّ، تمكّن من تكوين علاقة جيّدة مع الآخرين؛ لأنَّنا مدعوون لأنْ نحبّ بعضنا بعضًا، وذلك الحبّ يوحّد الجميع.[٥] وبذلك استطاع شيلر أن يرسّخ قواعد مذهب «البينذاتيّة» وتوضيح موقفه من العلاقة مع الآخر الذي لا يمثّل بأيّ شكل من الأشكال موضوعًا لنا أو شيئًا من الأشياء، ولكن نظريّته في القيم لم تقارب الواقع الحقيقيّ للقيم، ورغم تقديمه لجديد في عالم القيم لكن الأخلاق لا تُبنى على العاطفة بأيّ شكل من الأشكال.

---

[١]- مكاوي، عبد الغفار، تجارب فلسفية، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠. ص٢٠٢.(بتصرف)

[٢]- المرجع نفسه.ص١٣٤.(بتصرف)

[3]-"Unity in Love, "World Council of Churches, November 26,2015, https://www.oikoumene.org/resources/documents/unity-in-love.

[٤]- الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة يوحنا الرسول الأولى، الاصحاح الرابع،(٨) و(٢١) ص٢٦٨-٢٦٩.

[5]-"Unity in Love," World Council of Churches.

خاتمة نقديّة

لا يسعنا في النهاية سوى الوقوف على تقويم نظريّة شيلر ومعرفة إلى أيّ مدًى كانت معارضة للصوريّة الكانطيّة حقًّا، وهل يمكن أن تكون القيم بالمعنى الذي قدّمه حول ماهيّتها وأصنافها ومعاييرها؟

أوّلًا: يتّفق شيلر برأينا مع كانط في نقده لنظريّات الأخلاق الطبيعيّة والنفعيّة التي حاولت استبعاد القيم الدينيّة والروحيّة من حساب القيم، ولكنّه وقع في فخّ الإقرار بالصوريّة، وهذا ما جعله محلّ نقدٍ شديد، إذ لا يمكن النظر إلى أحكام القيمة على قدم المساواة مع الأحكام الصوريّة، لكونها مجرّد أقوال تعبرّ عن مشاعر المتكلّم، وعباراتها ليست سوى عبارات معياريّة، ولا تخضع لأيّ تفسير تجريبيّ، ولا تقبل التعريف بلغة الواقع، ولا تضيف رموزها شيئًا إلى المضمون الواقعيّ، ومن ثم فإنَّ عباراتها لا تقبل الصدق أو الكذب، وإن كانت كذلك فلا يمكن اعتبارها قبليّة. وليس في وسعنا أن نقول عن الألفاظ الأخلاقيّة: إنَّها تمثّل خواصًّا لا تجريبيّة؛ لأنَّ العبارات الأخلاقيّة عندئذ ستكون معبرّة عن قضايا لا تقبل التحقّق، وتكون بالتالي فارغة من المعنى. والأدنى للصواب القول: إنَّ ألفاظها معياريّة لا تخرج عن حدود الوصف، ولا مجال للحديث - وفقاً لهذه المعيارية- عن موضوعيّة القيم مادامت صادرة عن الذات التي تعلنها على شكل أوامر ونواهٍ.

ثانياً: تُظهر تراتبية القيم عند شيلر وصفاتها أهمية علو القيمة في تقديمه لقيمة المقدس؛ وبمعنى آخر القيم الدينية والروحية، ولكنه لم يبين أهمية الفطرة في الوصول إلى هذه القيم، وبأنَّها مكون من مكونات الإنسان؛ لأنَّها ترتبط بالكرامة الإنسانية، وتمنح الإنسان قدراً من الطمأنينة المتعلقة بفعل الخير الذي تقود إليه هذه القيم. كما أنَّ نظريته أغفلتْ الحديث عن العديد من المجتمعات التي عرفتْ منظومة من القيم ولازالتْ عليها من دون أن تدينَ إلى دين معين. وهناك مجتمعات ذات حضارت روحية ودينية عريقة، ومع ذلك احتلتْ القيم الإقتصادية مركز الصدارة لديها، وربطت قيمة الإنسان بما يملك من قيم نفعية لا بما يملك من قيم روحية ودينية. كما أنَّ القيمة تمثّل حاجة مجتمعية بالدرجة الأولى، وترتبط بدرجةِ الإشباع، أي بما تحققهُ من متعةٍ للفرد نفسه، وفي حال لم يتحققْ ذلك تفقد القيمة قيمتها، وإن كانت دينية، وهذا يظهر عند العديد من المتدينين الذين يصل

بعضهم إلى مرحلة يظهرون فيها سلوكاً معاكساً لاعتقادهم، ويكون السلوك الديني ظاهرياً فحسب. ومن ثم فإنَّ ما يحقق مصلحة أو حاجة من حاجتنا وميولنا، ما يلبث أن يتحول إلى أعلى القيم لدينا بصرف النظر عن نوعه، وهذا يختلف باختلاف الأفراد.

بناءً على ذلك لا يمكن للإنسان أن يسير بأولويّات القيم وفقًا للترتيب الشيلريّ، أو التضحية بقيمه الأساسيّة التي نعتقد أنَّ أهمّها هو القيم الحسّيّة والحيويّة في سبيل قيمه الروحيّة أو قيمة المقدّس. ولا شكّ في أنّ القيم الروحيّة توجّهت نحو قيم المقدّس بشكلٍ كبير في العصور الوسطى، ولكن ذلك يعود بشكلٍ أساسيّ إلى سيطرة الدين في تلك الفترة لا غير، وإلى هيمنة العقل بالدرجة الأولى؛ لذلك لم يكن شيلر محقاً في نقده لكانط، وجعل القيم الروحية أو قيمة القيم خاضعة للحدس العاطفي؛ لأنَّ مثل هذه القيم ينبغي أن تخضع لحكم العقل المحض بالمعنى الكانطي، فالعقل هو وحده من يفهم مقاصد الشرع ويفسرهُ، وإلا فُهِمَ على حرفيته وهذا سيؤدي إلى فساد الخير الذي يقصده. وليس هناك من دافعٍ لتحقيق قيمة القيم سوى الحب، وهذا امرٌ أقرّه كانط أيضاً بقوله: «قمْ بواجبك من دونِ أيّ دافع آخر سوى التقدير المباشر لقيمته، أي أحب الله...فوق كلّ شيء»[١] ولاشك أنَّ شيلر أوضح أهمية الحب في حديثه عن الإيمان المسيحي، ولكن منطق القلب هذا لابدّ أن يخضع أيضاً للعقل، أو كما يقول كانط: «القبول بمبادئ دين ما هو أمرٌ يشير بشكلٍ جيد إلى معنى الإيمان، وهكذا علينا أن ننظر إلى الإيمان المسيحي، من جهة أولى بوصفه إيمان العقل، ومن جهة أخرى بوصفه إيمان الوحي، والأول يمكن أن يُنظر إليه بوصفه إيماناً يقبل به كلّ إمرئ قبولاً حراً...والثاني فيمكن أن يُنظر إليه بوصفه إيماناً مأموراً به».[٢]

ثالثاً- نلمسُ في حديث شيلر عن حامل القيم، أنَّ القيمة لا معنى لها من دون الإنسان الذي ينبغي أن يلتزم بها، وهذا عودة إلى ما يجب أن يكون عليه السلوك الأخلاقي، وهو أمرٌ انتقده شيلر بحدّ ذاته، ولكن لا معنى لمطلقية القيمة من دون حامل القيمة، ومن دون أن ندرك قوتها واستقلالها، ولذلك فإنَّ صفة علو القيمة التي تحدث عنها، هي التي تجعل الإنسان ينجذب إليها، ويسعى في سبيل الحصول عليها قدر المستطاع ليحقق سعادته، ومن دون هذا الحامل للقيم لا قيمة للقيمة

[١]- كانط، إيمانويل، «الدين في حدود مجرد العقل»، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠١٢. ص٢٥٣
[٢]- المصدر نفسه. ص٢٥٧

ولا حاجة لها، فالقيمة ترتبط بتحققها على أرض الواقع، ومن دون ذلك لا يمكن الحديث عنها، والإنسان هو وحده صانع هذه القيم، ويختلف تقديره لها بحسب ما تحققه له من مكاسب. وبذلك فإنَّ شيلر لا يضيف شيئاً في حديثه عن حوامل القيم الأخرى، طالما أنَّه أرجعها إلى قيم الشخص بل كان يكفيه القول: إنَّ الإنسان وحده حامل القيم. ولكنه بشخصنته هذه هدم كلّ خطوة بينه وبين الميتافيزيقا؛ لأنَّ الشخص عنده يبقى مجرد مركز للأفعال القصدية، وينقسم وجوده بين الوجود في ذاته والظاهر. وبذلك لم تتمكن فلسفته من إدراك الوجود المتعين وهو الموجود الحقيقي، ولم تنتبه إلى أنَّ القيم في عالم الإنسان عموماً لا تكون إلا نسبية، ولا يمكن الحديث عن مطلقية القيم إلا في حضرة الله عز وجل، وليس لعالم البشر الفانيِ الذي يبقى في حدود ما يجب أن يكون. ولا يمكن قبول تبرير شيلر لنسبية وموضوعية القيم على هذا النحو، فإما أن تكون القيم ذاتية خالصة أو موضوعية خالصة.

رابعاً: من خلال سياق شرح شيلر لطبيعة القيم نلحظ تركيزه على الماهيّة أكثر من الوجود المتعينَّ للقيمة، إضافةً إلى نظرته للشخص كمركز لأفعال التفضيل والقصديّة. ولعلّ من أهم المآخذ عليه هو حديثه عن مفهوم الشخص بوصفه حاملاً للقيم، وتجريده كفاعل من خاصّيّة الوعي والإرادة، على الرغم من العلاقة الوثيقة بين الوعي وإدراك القيمة، أو كما يقول هوسرل: «حيثما يشير الوعي نفسه بالذات إلى شيء يحصل الوعي»،[١] ولا يمكن أن يكون التروِّي الذي تحدث عنه شيلر من دون ذكر العقل الذي يشكّل الأساس له، على الرغم من احتفاظه بمقولة كانط المتعلّقة بأنَّ أساس قيم الشخص هي التوجّه نحو ما يجب أن يكون، وإن لم يصرّح بذلك عند حديثه عن الشخص الأسمى على مستوى البشر، ومن ثمّ شخص الأشخاص «الله»، آخذًا بالفكرة اللَّاهوتيّة عن أنَّ الشخص من الممكن أن يكون إنسانًا أو إلهًا، وهنا يُطرح السؤال الذي طرحه العديد من اللَّاهوتيّين واللَّاأدريّين على حدّ سواء، ألا وهو هل يوجد إلهٌ شخصيّ؟ لا شكّ أنَّ الإجابة عن هذا السؤال تعتمدُ على ما نقصده من كلمة «شخصيّ»، وما نعنيه بلفظة «الله». فإذا كنّا نقصد بالأشخاص كما وصفهم شيلر وأنَّه بإمكاننا أن نعرفهم ونحبّهم، وأنَّ الله غير مادّيّ وهو لامتناهٍ، فلا يمكن الإجابة

[١]- هوسرل، إدموند، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، تر: أبو يعرب المرزوقي، داول للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠١١. ص٢١٨ .

إذن عن السؤال عمّا إذا كان يوجد إله شخصيّ بالإيجاب، ما لم تكنْ صفات مثل الإدراك والحبّ واللّامادّيّة واللّاتناهي متوافقة مع بعضها، وكيف يمكن الحديث عن هذه الصفات من دون أن يكون العقل هو الأساس؟ وقد صنُّف حسب الفلسفات القديمة على أنَّه مركز للحبّ الذي جعله شيلر القيمة الأساسيّة التي توجّهنا نحو المقدّس.

ومن الواضح أنَّ الأمور التي نحاولُ أنْ نقولها عن الله ترتبط بمعنى ما بالأمور التي نقولها نحنُ البشر عن بعضنا، وإذا كنّا مهتمّين بمعرفة ما إذا كان الله شخصًا؛ فذلك لأنَّ العلاقات الشخصيّة ذات أهمّيّةٍ فريدة للبشر، وعندما نتحدّثُ عن معرفةِ الله ومحبّته، فإنَّنا نستخدم الكلمات التي غالبًا ما نشعرُ بأنَّها في موضعها عندما نستخدمها لنا ولأقراننا. وتكون العقول التي نعرفها على نحوٍ أفضل عقولاً بشريّة، وربما هي العقول الوحيدة التي لدينا معرفةٌ حقيقية عنها.[١] في حين نرى شيلر يعتقد أنَّ معرفة الله أمرٌ ممكن، وذلك لإيمانه أنَّ الإنسان موجود روحي متدين، ويظهر ذلك عبر عباداته وصلواته، وهو الباحث عن الله، وصورة متناهيه حية له، وبناءً عليه يقدم دليلاً على وجوده، ويقول: إنَّ كل معرفة لـ لله هي في الوقت نفسه معرفه بالله، ولما كانت مثل هذه المعرفة موجودة فالله إذن موجود. ويمكننا حتى التدليل على وجوده،[٢] دون أن يوضح لنا كيف يمكن أن تفي العبادات كأدلة على معرفة الله، وهو سلوك عملي قلبي للإنسان، لذلك لا يمكن تأييد قدرة الإنسان على معرفة الله؛ لأنَّ معرفتنا به ستتضمّن دائمًا مقاييسنا نحن البشر، ولا يمكن الحديث عن حبّه بمصطلحاتنا كما قال كانط: «حب الله كونه ميلاً هو أمرٌ مستحيل؛ لأنَّ الله ليس موضوعاً للحواس، وهذا الحبّ عينه تجاه البشر ممكن دون شكّ، ولكن لا يمكن أن يُفرض فرضاً، إذ ليس في مقدور أيّ إنسان أن يحبّ أحدًا بمجرّد أمر... فأن نحبّ الله... يعني أن نعمل بحسب وصاياه بـسرور».[٣] ولا يمكننا تقديم دليل على وجوده طالما أنَّنا نحاكمه من زاوية قيمنا المادّيّة. ويمكننا أن نوافق كانط هنا، إنطلاقاً من أنَّ الأمور الإلهية يكفي فيها التسليم؛ باعتبارها ضرورية لسلوكنا الأخلاقي، وبذلك فإنَّ افتراض وجود الله كما أكد كانط يبقى افتراضاً «أخلاقياً ضرورياً ليس كشرط للواجب الأخلاقي؛ لأنَّ الواجب يرتكز على العقل العملي ذاته

[1]- Kenny, Anthony, The unknown God: Agnostic Essays, continuum, London,2005.pp.46- 47.

[٢]- إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة. ص ص٣٨٨-٣٨٩.

[٣]- كانط، إمانويل، نقد العقل العملي. ص١٥٨

لا على شيء آخر بل بوصفه شرطاً من أجل تحقيق الأسمى»[١].

رابعاً: لا يمكن موافقة شيلر حول قبليّة الحبّ وكونه القيمة الأساسيّة الموجّهة للقيم الأخرى، ولو كان الأمر كذلك فلماذا تسود الكراهية حاليًا في البلدان ذاتها التي ولدت شيلر وخصومه؟ لا شك أنَّ مفهوم الحبّ ضروريّ في عصرٍ بات يزخر بالكراهية، التي نظر إليها شيلر على أنَّها قيمة سلبيّة مقابلة لقيمة الحبّ، وناقض ذاته في الحديث عن عدم اجتماع القيمتين المتناقضتين، في حين أنَّنا نرى أنَّ أغلب الحروب التي تُشنّ حاليًّا تتخذُ شعار الحبّ، والحفاظ على الرموز المقدّسة، صحيح أنَّ التعاطف ذات قيمة أساسيّة في ولوجنا إلى مستقبلٍ أكثر إنسانيّة واستدامة للحياة على الأرض كما يرى بعض المفكّرين، وكان لشيلر دور كبير في توضيح أنَّ التشابه من حيث الخبرة لا يمثّل شرطًا أساسيًّا للتعاطف بين البشر، وليس ضروريًّا للتعاطف مع الحيوانات الأخرى.[٢] ولكن الأخلاق لا يمكن تأسيسها على تجربة التعاطف وتجربة الحبّ بأيّ شكل من الأشكال.

---

[١]- خليفة، فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠١. ص٧٩
وللمزيد حول دحض كانط للأدلة على وجود الله راجع: كانط، إمانويل، الدليل الوحيد الممكن إلثبات وجود الله، تر: منال محمد خليف، دار أبكالو للطباعة والنشر، بغداد، ط٢، ٢٠٢٢.

[2]- **Dillard, David, Sympathy and the Non-human: Max Scheler's Phenomenology of Interrelation, Indo-Pacific Journal of Phenomenology, Volume 7, Edition 2 September 2007. P1.**

لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم، زكريا، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، دار مصر للطباعة، ٢٠١٤.

٢. الكتاب المقدّس، **العهد الجديد**، رسالة يوحنّا الرسول الأولى، الإصحاح الرابع.

٣. بوشنسكي، إ.م، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، تر: عزت قرني، عالم المعرفة، ع: ١٦٥، سبتمبر، ١٩٩٢.

٤. جميل صليبا، الجزء الأول: **المعجم الفلسفيّ**، دار الكتاب اللبنانيّ، عام ١٩٨٢.

٥. حسين، ظريف، **مفهوم الروح عند ماكس شيلر**، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ١٩٩٧.

٦. خليفة، فريال حسن، **الدين والسلام عند كانط**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠١.

٧. دولوز، جيل، فلسفة كانط النقديّة، تر: أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧.

٨. قنصوة، صلاح، **نظرية القيمة في الفكر المعاصر**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧. ص١٤١.

٩. كانط، إمانويل، **الدليل الوحيد الممكن إلثبات وجود الله**، تر: منال محمد خليف، دار أبكالو للطباعة والنشر، بغداد، ط٢، ٢٠٢٢.

١٠. كانط، إمانويل، **نقد العقل العمليّ**، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربيّة، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.

١١. كانط، إيمانويل، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر: نازلي إسماعيل حسين، موفم للنشر، الجزائر،١٩٩١.

١٢. كانط، إيمانويل، «**الدين في حدود مجرد العقل**»، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠١٢.

١٣. محمود، وفاء عبد الحليم، **القيم في فلسفة ماكس شيلر**، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندريّة، ٢٠٠٤.

١٤. مكاوي، عبد الغفار، **تجارب فلسفيّة**، مؤسّسة هنداوي، ٢٠٢٠.

١٥. هوسرل، إدموند، **أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية**، تر: أبو يعرب المرزوقي، داول للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠١١.

المصادر الأجنبيّة

1. Ching-yuen, CHEUNG, Person and Man in the Philosophical Anthropology of Max Scheler, Chinese University of Hong Kong 23rd August 2000.

2. Dillard, David, Sympathy and the Non-human: Max Scheler's Phenomenology of Interrelation, Indo-Pacific Journal of Phenomenology, Volume 7, Edition 2 September 2007.

3. Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, Thomas Kingsmill Abbott (trans) in Great Books of the Western World (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994.

4. Kenny, Anthony, The unknown God: Agnostic Essays, continuum, London,2005.

5. Max Scheler, The Nature of Sympathy, Translated From The German by Peter Heath, B.A., London. 1970.

6. Scheler, Max, Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism, Northwestern University Press, 1973.

7. The Oxford Dictionary of Philosophy, Blackburn, Simon (Ed), Hutcheson, Oxford University Press, Oxford New York, 1994.

ثالثًا- المراجع المأخوذة عن الإنترنت:

8. "Unity in Love," World Council of Churches, November 26, 2015, https://www.oikoumene.org/resources/documents/unity-in-love.

9. https://plato.stanford.edu/ Stanford Encyclopedia of Philosophy/

العالم الإسلامي والغرب

يعكس هذا القسم موقف العالم الاسلامي تجاه الغرب، من خلال الآتي:

أ. شرح وتظهير مشاريع العلماء والمفكّرين في العالم الإسلامي ممن نقدوا الغرب؛ ثقافياً وسياسياً، واجتماعياً...

ب. تحليل ونقد المشاريع المستغربة والمتوافقة مع الغرب لمفكرين من العالم الإسلامي ممن تأثروا بالغرب وروّجوا لأفكاره.

أبو المجد الأصفهانيّ ناقدًا الإلحاد الغربيّ

الداروينيّة المتهافتة مثالًا

سامر توفيق عجمي

المفكّر المصريّ الأزهريّ محمّد فريد وجدي

ناقدًا قيم الغرب وثقافة التغريب في العالم الإسلاميّ

عصمت نصّار

أبو المجد الأصفهانيّ ناقدًا الإلحاد الغربيّ

الداروينيّة المتهافتة مثالًا

سامر توفيق عجمي [*]

الملخص

الدارونيّة أو التطوّريّة، من الفلسفات الغربيّة التي شكّلت تحديًّا علميًّا أمام العقل الدينيّ لجهة معارضتها النصوص الوحيانيّة في الخلق، وربطها بالإلحاد بذريعة استغناء الطبيعة عن الإله، وقد نهض مجموعة من اللاهوتيّين لنقدها، كالأفغاني، الحورانيّ، الجسر، الزنجانيّ... ومن أهمّ التجارب النقديّة الأولى مشروع أبي المجد الأصفهانيّ في كتابه «نقد فلسفة دارون-١٩١١هـ. ش». حول دوافع مشروعه النقديّ يصرّح الأصفهاني بأنّها تكمن في: إثبات الصانع الحكيم، الدفاع عن مطلق الدين، إنكار الملازمة بين صحّة فرضيّة دارون والإلحاد، نفي تعارض العلم والدين، مستخدمًا في ذلك المنهجيّة القائمة على أساس الموازين العلميّة والعدالة النقديّة، محلّلًا طبيعة شبهات الفلسفة الغربيّة الحديثة بأنّها مبنيّة على التجريبيّات، وعلى اصطلاحات تسهل معرفتها، وأنّها دخلت بلاد الإسلام من موقع تمتّع الغرب بالقوّة والتمدّن، فوُصِف المتشبّه به بـ«المتمدّن» و«المتنوّر»، وغيره بـ«الوحشيّ»، وهنا تكمن الخطورة التي تمنح النقد والردّ على الشبهات قيمة مضافة، باعتبار أنّه ليس كلّ ما يصدر عن الغرب فوق النقد. مركّزًا على ضرورة التزام المنهج العلميّ التجريبيّ بحدود دراسة الطبيعة وعدم تجاوزها إلى ما ورائها من الغيبيّات، الذي هو ميدان اختصاص المعرفتين الفلسفيّة والدينيّة، مناقشًا المنهج العلميّ في ظنيّة الاستقراء وقابليّته للتكذيب، مبرهنًا على ثبات الحقائق الدينيّة اليقينيّة بنحو لا تعارض القضايا العلميّة اليقينيّة ولا تعارضها المعطيات العلميّة التخمينيّة، واصفًا فرضيّة دارون بأنّها مجرّد احتمال لا يرقى إلى مرتبة الحقيقة العلميّة؛ لعدم تأييد الشواهد والقرائن الحسّيّة لها، فهي مخطئة في تطوّريّة الإنسان من كائنات حيّة وحيوانات أخرى، بل الإنسان نوع مستقلّ خلق بالإبداع من تراب، مسجّلًا أنّه على فرض صحّة الدارونيّة فإنّها لا تستلزم نفي وجود الخالق، مستشهدًا بآراء دارون نفسه، ولامارك ووالاس وهكسلي وسبنسر، بل التطوّرية تمكّننا من الاستدلال على وجود الصانع الحكيم بنحو أكبر لحاجة الأحياء في نشوئها وارتقائها وتكيّفها وبقائها... المتجه بها نحو القصدية والغائية إلى إشرافه وعنايته.

* * *

كلمات مفتاحيّة: الداروينيّة- الإلحاد- العلم – الدين – التطوّريّة – نظريّة الخلق.

---

*ـ باحث في الفكر الإسلامي- لبنان.

تمهيد

استفزت رؤية دارون منذ بداياتها مطلقَ العقلَ الدينيّ من حيث بروز تعارضها مع ما هو معلوم الثبوت في نصوص الكتب الوحيانيّة من إبداع خلق الإنسان من تراب -كما ورد في العهد القديم (سفر التكوين، ٢/ ٧): «وجبل الربُّ الإلهُ آدمَ ترابًا من الأرض، ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفسًا حيّةً». وفي القرآن الكريم (سورة ص: ٧١-٧٢): ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي..﴾- التي اصطُلح عليها «**نظريّة الخلق**» مقابل «**نظريّة التطوّر**». وزاد في الطين بلّة أن استقبلت الاتجاهات المادّيّة والإلحاديّة واللاأدريّة والماركسيّة... كتاب دارون بحفاوة، موظّفةً رؤيته في استغناء المادّة عن الخالق في اكتساب التنوّع الأحيائيّ، مستغلّة لها في بروباغندا التناقض بين الدين والعلم التجريبيّ. في هذا المناخ، وانطلاقًا من الباعث الدينيّ، أبصرت النور مجموعة تجارب في نقد الداروينيّة، مثل: جمال الدين الأفغانيّ ١٨٣٨-١٨٩٧م في «رسالة الرد على الدهريّين»، مهدي بن محمد النجفي الأصفهانيّ (و. ١٢٩٨هـ) في كتابه المرتفق، إبراهيم بن عيسى الحورانيّ ١٨٤٤-١٩١٦م، في كتابيه: «مناهج الحكماء في النشوء والارتقاء» الصادر في بيروت ١٨٨٤م، و«الحقّ اليقين في الردّ على بطل داروين» الصادر عام ١٨٨٦م، حسين الجسر ١٨٤٥-١٩٠٩م في كتابه الرسالة الحميديّة المنشورة سنة ١٨٨٨م، عبد الكريم الزنجانيّ ١٨٨٧-١٩٦٨م في «دروس الفلسفة»، مصطفى صبري ١٨٦٩-١٩٥٤ في كتابه «موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين»، وأبو المجد محمّد رضا النجفيّ الأصفهانيّ ١٨٦١-١٩٤٣م في كتابه «نقد فلسفة دارون»... وآخرون. ولا ريب في أنّ القيمة العلميّة لهذه التجارب متفاوتة، بل لم يوفّق بعضها في فهم الداروينية فضلاً عن نقدها.

وبعد مرور أكثر من ١٦٠ عامًا على صدور كتاب دارون، ما زالت فرضيّته حاضرة بقوّة في طريقة التفكير العلميّ المعاصر، خصوصًا مع استفادة التطوّريّة الجديدة من تقدّم أبحاث البيولوجيا وعلم الأحياء التطوّريّ وعلم الجينات والوراثة والأجنّة والتشريح... فكان لها أنصار كثر في العالم، ليس على مستوى كونها فرضيّة علميّة فحسب، بل بتوظيفها في توهيم الإله وأسطرة الدين، أمثال: دانيال دينيت[١]، وريتشارد دوكينز وغيرهما، وللأخير كتب محوريّة في هذا المجال، «الجين الأنانيّ-١٩٧٦، «الداروينيّة الجديدة صانع الساعات الأعمى-١٩٨٦»، «وهم الإله-٢٠٠٦»...

[١]- يعتبر دينيت في كتابه **Darwin's Dangerous Idea** «فكرة دارون الخطيرة»: أنّ الانتقاء والتكيّف في الكائنات الحيّة في مدّة زمنيّة قد تستغرق مليارات السنين في عمليّة عمياء وسلسلة غير عاقلة من الحوادث المتعاقبة كفيلة في تحقيق التنوّع الأحيائيّ الموجود في كوكبنا حتى الكائن البشريّ بما يتمتّع به من ذكاء ووعي دون حاجة إلى افتراض مصمّم ذكي مبدع يشرف على هذه العمليّة.

رافضًا كون التعقيد في الكائنات الحيّة دليلاً على وجود التصميم الذكيّ من صانع حكيم، معتبراً أنّ وجوده مجرّد فرضيّة ضعيفة الاحتمال، مُبدِيًا تحيّره من أنّه كيف يمكن أن يكون العالِم المتطوّر مؤمنًا بالله... وما زال الصراع الفكريّ حول الداروينيّة واللوازم الإلحاديّة التي رتّبها عليها أنصارها دائرًا علميًّا بين البيولوجيّين المثبتين والمضعّفين، وأيديولوجيًّا بين الملحدين والمتديّنين، خصوصًا حركة التصميم الذكي intelligent design movement.

في هذه المقالة نتوقّف عند دراسة نموذج من التجارب الإسلاميّة الأولى في نقد الداروينيّة، وهي محاولة أبي المجد الأصفهانيّ في كتابه نقد فلسفة دارون، منطلقين من التعريف المختصر بشخصيّته.

ملخّص سيرة أبي المجد الأصفهانيّ

أبو المجد محمّد الرضا[١] بن محمّد حسين بن محمّد باقر بن الشيخ محمّد تقي صاحب هداية المسترشدين. وُلد يوم ٢٠ المحرم ١٢٨٧هـ (١٨٧٠م) في النجف الأشرف، سافر عام ١٢٩٦هـ إلى أصفهان، ماكثًا فيها بضع سنين، ثم رجع إلى النجف الأشرف سنة ١٣٠٠هـ. ومكث في النجف إلى أن وقعت الحرب العامّة الأوربائيّة، فخرج إلى كربلاء وسكن فيها، ثمّ خرج منها مع زميله مؤسّس حوزة قم العلاّمة الشيخ عبد الكريم الحائريّ، متوجّهًا إلى أصفهان، فوصل إليها سنة ١٣٣٤هـ. انشغل في أصفهان بالتدريس والتأليف، وفي عام ١٣٤٤هـ سافر إلى مدينة قم المقدّسة بدعوة من زميله الحائريّ، درس في المدرسة الفيضيّة لمدّة سنتين، تتلمذ فيها على يديه مجموعة من الفقهاء، منهم: الإمام روح الله الخمينيّ، السيّد محمّد رضا الكلبايكانيّ، السيّد شهاب الدين المرعشي النجفيّ، ثمّ عاد إلى أصفهان، واستقرّ بها حتّى وفاته في ٢٤ من المحرّم ١٣٦٢هـ (١٩٤٣م).

تتلمذ في مراحله الدراسيّة المختلفة على يد كبار مراجع الشيعة في عصره، مثل: شيخ الشريعة الأصفهانيّ، السيّد محمّد كاظم اليزديّ، الأخوند الخراسانيّ، السيّد محمّد الفشاركي، الميرزا حسين النوري، والآغا رضا الهمداني... وحضر في العلوم الرياضيّة على الميرزا حبيب الله العراقيّ، وتعلّم الشعر وعلوم الأدب بمعاشرة السيّد جعفر الحليّ.

[١]- أنظر: الطهراني، آغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط١، ١٤٣٠ه-٢٠٠٩م، ج١٤، ص٧٤٧-٧٥٣. والأمين، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت، ط٢، ١٤٠١ه، ج٣٢، ص١٩-٢٣. ومقدّمة السيّد محمّد رضا الحسينيّ الجلاليّ على كتاب نقد فلسفة دارون، الطبعة الحديثة ٢٠١٥م.

له العديد من المؤلَّفات بالعربيّة والفارسيّة، منها: ذخائر المجتهدين في شرح معالم الدين، وقاية الأذهان والألباب ولباب أُصول السنّة والكتاب، سمطا الآل في الوضع والاستعمال، تنبيهات دليل الانسداد، الحواشي على أكر ثاوذوسيوس، الردّ على البهائيّة- وأخيراً وليس آخراً «نقد فلسفة دارون».

يقول آغا بزرك الطهرانيّ في بيان سموّ مقامه الاجتهاديّ والعلميّ: «... جدّ في الاشتغال في دوري الشباب والكهولة، حتى أصاب من كلّ علم حظًّا، وفاق كثيراً من أقرانه في الجامعيّة والتفنّن، فقد برع في المعقول والمنقول، وبرز بين الأعلام متميّزًا بالفضل، مشارًا إليه بالنبوغ والعبقريّة، وذلك لتوفّر المواهب والقابليّات عنده، حيث خصّه الله بذكاء مفرط، وحافظة عجيبة، واستعداد فطريّ، وعشق للفضل، وقد جعلت منه هذه العوامل إنسانًا فذًّا، وشخصيّة علميّة رصينة، تلتقي عندها الفضائل. كان مجتهدًا في الفقه، محيطًا بأصوله وفروعه، متبحّرًا في الأصول متقنًا لمباحثه ومسائله، متضلّعًا في الفلسفة، خبيراً بالتفسير، بارعًا في الكلام والعلوم الرياضيّة، وله في كلّ ذلك آراء ناضجة ونظريات صائبة، أضف إلى ذلك نبوغه في الأدب والشعر...»[١].

«نقد فلسفة دارون»

يمثّل كتاب «نقد فلسفة دارون» لأبي المجد الأصفهانيّ المصدر الوحيد لفهم طبيعة نقده لفلسفة الغرب، وهو في ثلاثة أجزاء، طبع اثنان منها [للمرّة الأولى] في بغداد سنة ١٣٣١هـ [١٩١٢م تقريبًا]، ولم يزل الثالث مخطوطًا وكان الأغا الطهراني رآه عنده بخطّه[٢]. وحديثًا (٢٠١٥م) أُعيد طبع الكتاب في بيروت، مؤسّسة التاريخ العربيّ، بتحقيق الدكتور حامد ناجي الأصفهانيّ، ولكنّه خالٍ من الجزء الثالث أيضًا، ولا نملك معلومات عنه.

لقيَ الكتاب إعجاب بعض المفكّرين، نذكر نماذج من أقوالهم:

يقول الآغا بزرك: «... الجزء الأول ممحّض للنقود والردود على خصوص فلسفة داروين، المشهورة بفلسفة النشوء والارتقاء، كما أنّ فيه جميع شبهات المبطلة والردّ عليها، وهو من أحسن ما كُتب في إثبات الواجب والردّ على كلمات المادّيّين، كما أنّه أشهر مؤلّفات المترجَم له ومن أجلّ

[١]- الطهرانيّ، آغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط١، ١٤٣٠ه-٢٠٠٩م، ج١٤، ص٧٤٧-٧٥٣. وأنظر حول أقوال العلماء فيه: الصدر، حسن، تكملة أمل الآمل، تحقيق حسين علي محفوظ وآخرون، دار المؤرّخ العربيّ، بيروت، ج٥، ص٣٧١، ترجمة رقم ٢٣١٠. الأمينيّ، محمّد هادي، معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام، ط١، ١٣٨٤-١٩٦٤م، ج١، حرف الألف (الأصفهانيّ/٨٠)، ص٣٦.

[٢]- الطهرانيّ، طبقات أعلام الشيعة، مصدر سابق، ج١٤، ص٧٤٨-٧٤٩.

آثاره، وبعد انتشاره بمدّة ردّ عليه الشاعر العراقيّ الكبير الفيلسوف جميل الزهاويّ بكتاب خاصّ، فأجابه الرضا أيضًا بكتابه (القول الجميل) إلى صدقي جميل»[١].

ويقول عبّاس محمود العقّاد (١٨٨٩-١٩٦٤م): «... وبعد كتابة الردّ على الدهريّين بنحو من ثلاثين سنة ظهر كتاب «نقد فلسفة داروين»، لمؤلفه الشيخ محمد رضا آل العلاّمة التقيّ الأصفهانيّ، وهو باحث فاضل، من علماء الشيعة بكربلاء المعلّى، تحرّى النظر في مجموعة وافية من مراجع النشوء العربيّة والإفرنجيّة التي وصلت إلى الشرق الإسلاميّ... وأنصف المؤلّف مذهب النشوء، فلم يحسبه من مذاهب الإلحاد والتعطيل، لأنّ القول بالنشوء لا يقتضي إنكار الخالق، وإنّما يتسرّب إليه الإلحاد من تفسيرات المادّيّين لمقدّماته على الوجه الذي يوافق نتائجهم المقرّرة عندهم قبل ظهوره...»[٢].

ويقول الأستاذ محمّد أحمد باشميل (١٩١٧-٢٠٠٥م): «لقد ناقش فلاسفة الشرق وجهابذة الفكر من المسلمين والمسيحيّين نظريّة داروين مناقشة واعية مركّزة، عارضوا مذهب داروين، وبرهنوا على اهتزاز هذا المذهب وعدم صحّته... ولعلّ أقوى هؤلاء العلماء حجّة في نقض نظرية داروين... علاّمة الشيعة الكبير الشيخ محمّد رضا آل العلاّمة التقي الأصفهانيّ من علماء كربلاء... فقد نقد مذهب داروين، إلاّ أنّه -مع عدم تسليمه بصحّة هذا المذهب- كان أخفّ وطأة في هجومه على داروين من الفيلسوف الأفغانيّ، وكان مع ذلك أكثر تعمّقًا في المناقشة، وأكثر دقّة في البحث والمقارنة. ولقد كان العلاّمة الشيعيّ -مع رفضه لمذهب داروين- لا يرى في القول بالنشوء والتطوّر والارتقاء أيّ إلحاد أو إنكار للخالق سبحانه وتعالى»[٣].

مع ذلك، لم يحظَ الكتاب بمنزلته التي يستحق في المناخ الحوزويّ والأكاديميّ، فإلى تاريخ بحثنا لم نعثر على من قد أوفى نظريّات المؤلّف حقّها بالدراسة والتحقيق، بل يكاد الكتاب يكون مجهولاً عند أهل الاختصاص في علم الكلام والفلسفة.

دوافع نقد الداروينيّة عند أبي المجد الأصفهانيّ

يقول أبو المجد: «... إنّما القصد [في هذه الرسالة] النظر في الأمور الجوهريّة التي يتركّب منها الرأي الدارويني، وهي النشوء والارتقاء وتعليلها بالانتخاب الطبيعيّ، ثمّ البحث في الغرض الذي

[١]- الطهرانيّ، طبقات أعلام الشيعة، مصدر سابق، ج١٤، ص٧٥٢. وأنظر: الطهرانيّ، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط٢، مجلد٢٤، ص٢٧٧، تحت رقم ١٤٣٠.

[٢]- العقّاد، عبّاس محمود، الإنسان في القرآن، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص ٩٦-٩٧.

[٣]- باشميل، محمّد أحمد، الإسلام ونظريّة داروين، دار الفتح، بيروت، ط٢، ١٣٨٨-١٩٤٨، ص٥٥-٥٨.

أوجب انتحال المعطّلين لهذا الرأي وإعجابهم به، وتأليف الكتب والمقالات فيه، أعني الاستغناء به عن الصانع الحكيم وإقامة الانتخاب الطبيعيّ مقام الخالق جلّت آلاؤه».

ويقول: «سألت عن أمر هذه الآراء المنسوبة إلى داروين المعروفة فلسفة النشوء والارتقاء، وذكرت ما بلغ من شيوعها عند الغربيّين، وانتحال جماعة لها من الشرقيّين، وجعلهم ذلك أساسًا للزندقة والإلحاد من الجحود للصانع والإنكار للشرائع... وطلبت أن أرسم لك فيها فرقانًا بَيْنَ باطلها وحقِّها وميزانًا تمُيِّز به كذبها من صدقها..»[١].

ويقول في موضع ثالث: «الغرض الذي أنشأنا هذه الرسالة له، هو دفع شبهات المعطّلين من أهل هذه الأهواء، وإيضاح أنّ التوحيد هو المقصد الوحيد الذي ينتهي إليه جميع الآراء، وبيان أنّ وجود الصانع أظهر من أن يخالفه رأي فلسفيّ أو نظر علميّ، وأنّ هذه الآراء لو تمّت فلا تفضي إلى التعطيل ومفترضاتهم إن صحّت فلا تغني عن الخالق الجليل»[٢].

يفيد تحليل هذه النصوص وغيرها، أنّ الدافع المحرّك لأبي المجد في مشروع نقده فلسفة دارون يتلخّص في أربعة أمور:

الأوّل: إثبات الصانع وتوحيده.

الثاني: الدفاع عن مطلق الدين أو الدين المطلق وليس خصوص الإسلام، إذ يقول: «وليعلم أنّ كتابي هذا موضوع للدفاع عن الدين المطلق في قبال اللادين المحض...»[٣].

الثالث: إنكار الملازمة بين نتائج الداروينيّة وبين الإلحاد، فلو فُرِض التسليم بصحّة فرضيّة دارون، فإنّها لا تستلزم نفي وجود الخالق.

والرابع: نفي تعارض العلم والدين، وبهذا يمكن القول إنّ أبا المجد الأصفهانيّ من أوائل العلماء المسلمين الذين طرقوا باب البحث حول ثنائيّة العلم والدين، فهو يعتبر رسالته «موضوعة لتطبيق نواميس الطبيعة على الحقائق الدينيّة»[٤].

منهج أبي المجد ومصادره المعرفيّة في نقد الدراونيّة

يقول أبو المجد: «... كان أقرب مسالك الكلام إلى ما قصدناه وألصقها بما أردناه، هو الجري

[١]- نقد فلسفة دارون، ص٩.
[٢]- نقد فلسفة دارون، ص٤.
[٣]- م.ن، ص٥-٦
[٤]- م.ن، ص٦.

على أصولهم ما أمكن، وإن كانت فاسدة، وتسليمها وإن كانت غير مسلّمة، ودفع شبهاتهم على مقتضيات أصولهم ومقرّرات رؤسائهم، فإذا بَنيتُ الردّ على أصل أو التزمت بفرض لدى النقض، فلا يلزم اعتقادي بذلك الأصل أو الفرض، فكثيراً ما أجري فيها على أمور لا أعتقدها لأنّها أقرب إلى أفهماهم وأنسب بما ألفته نفوسهم من مقرّراتهم... وهذه موضوعة لقوم لا تطمئنّ قلوبهم بغير قوى الطبيعة ولا يسلّمون إلاّ ما يطابق نواميسها المعلومة.... وإن كان مذهبي سواه واعتمادي على غيره»[١].

يلتزم أبو المجد في نقده فلسفة دارون بالمنهج الجدليّ، وهو أحد الصناعات الخمس في المنطق الأرسطيّ، الذي لا يهدف إلى إنتاج المعرفة المضمونة الحقّانيّة بما هي مطابقة للواقع -بخلاف البرهان-، بل إلزام الخصم بالاعتراف بالنتائج التي يريدها المُجادِل في مقام النقاش العلميّ. مع ذلك، لم يكن هدفه متمحِّضًا في الجدليّة، بمعنى مجرّد إرادة غلبة الخصم بأيّ وسيلة متاحة، وإنّما إقناعه بالحقيقة إن أمكن؛ لذا يقول: «... ولهم علينا أن نستعمل الإنصاف لا المكابرة، فإنّما غرضنا تمحيص الحقائق لا المجادلة»[٢]. ونفيه المجادلة هنا، ليس بمعناها المنطقيّ، بل اللغويّ المرادف للمغالطة المنطقيّة؛ إذ» الجدل لغة هو اللّدد واللّجاج في الخصومة بالكلام مقارِنًا غالبًا لاستعمال الحيلة الخارجة أحيانًا عن العدل والإنصاف، ولذا نهت الشريعة الإسلاميّة عن المجادلة»[٣]. والشاهد، اعترافه باستعمال أسلوب المجادلة في ضوء المنطق القرآنيّ، فيقول: «... توخيّنا حسن المجادلة الذي أُمرنا به في محكم الكتاب، فنزهّنا كتابنا عن الشتم والسبّ ونحوهما مما تثير عواصف العصبيّة؛ فتعشى العيون عن النظر إلى الحقيقة العلميّة...»[٤]. ويقول: «آن أنْ ننظر إلى هذه الآراء من الجهة العلميّة، والحقيقة ضالّتنا التي ننشدها ونأخذ بها حيث نجدها، نوافق دارون فيما ظهر لنا أنّه الحقّ من آرائه ولا نستنكف من اتّباعه، ونخالفه فيما خالف الحقّ فيه ولا يهولنا كثرة أتباعه، لسنا من أعدائه فنعادي الحقائق ونرفض كلّ ما قال... والموازين العلميّة هي الحاكمة بيننا»[٥]. فمن النقاط المهمّة في منهجه النقديّ **العدالة النقديّة**، أي لم يدفعه خلافه العقديّ مع فلسفة دارون ليتجاوز العدالة والإنصاف، حيث يقول: «لا تَخَلْ أنيّ أنهاك عن تعلّم ما اهتدوا إليه من العلوم وتصديق [معطوفة على: أنهاك عن، والمعنى: لا تَخَل أنيّ أنهاك عن تصديق] ما

[١]- م.س، نقد فلسفة دارون، ص٤-٥.

[٢]- نقد فلسفة دارون ، ص٦.

[٣]- المظفر، محمد رضا، المنطق، تعليق الشيخ غلام رضا الفياضي، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ط١، ص٣٨٢.

[٤]- نقد فلسفة دارون، ص٧.

[٥]- م.ن، ص١٠١.

اهتدوا إليه من المسائل وأقاموا عليه محكمات الأدلّة، ولا أنيّ أشير عليك بأن تبخسهم حقوقهم وتنكر من ذوي الفضل منهم فضله، كيف وهذا الدين الشريف قد أدّبنا بأحسن الآداب، فنهانا عن بخس الناس في محكم الكتاب، وأمرنا مشرّعه صلى الله عليه وآله بأن نستعين في كلّ صنعة بصالحي أهلها، وجعل الحكمة ضالّة المؤمن يطلبها حيث يجدها، ومثّلها أمير المؤمنين إذا كانت في غير أهلها بدرّة في فم خنزير يأخذها المؤمن ويغسلها ثمّ ينتفع بها»[١].

وفيما يتعلّق بمصادر مشروعه النقديّ ومراجع فهمه لفلسفة دارون يلتفت أبو المجد إلى ثغرة غياب النصّ الأصليّ، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ القارئ العربيّ لم يطّلع إلاّ في حدود عام ١٩١٨م مباشرة على أطروحة دارون في «أصل الأنواع» الصادر عام ١٨٥٩، وذلك في تعريب إسماعيل مظهر للكتاب، ثمّ إعادة تنقيحه ونشره عام ١٩٢٨م، وهذا يعني أنّ النصّ الدارونيّ لم يعرّب إلاّ بعد مرور ما يقارب ٦ سنوات على نشر أبي المجد الأصفهانيّ كتابه، فيقول: «كَتَبَ دارون وسائرُ رؤساء هذه الفلسفة كتبًا عندنا غير موجودة، وبلادنا عن البلاد التي نشأت فيها هذه الآراء بعيدة، وقد طلبناها من مواضعها، وكان الحزم تأخير تصنيف هذا الكتاب إلى زمن وصولها لولا الباعث الدينيّ»[٢]. ويقول أيضًا: «وما فيه من النقل فقد تحرّينا فيه أوثق ما عندنا من المصادر، ولم نذكر أسماءها غالبًا طلبًا للاختصار، ... ولا نستبعد خطأ الناقل في فهم مراد القائل، ولا تقصير المترجم في أداء مراده، ولكنّا بالإرشاد إلى الأصل المأخوذ منه النقل نُسقِط عنّا ضمان الصِّحة ونُلقي تبعة الخطأ على ناقله»[٣].

الوعي بطبيعة شبهات الفلسفة الغربيّة

من الخصائص المضيئة في فكر أبي المجد الأصفهانيّ تسليطه الضوء على طبيعة شبهات فلسفة الغرب وتحليلها بطريقة تبيّن وعيه بنقاط قوّتها وانعكاسها السلبيّ على الفكر الدينيّ. ونعالج المسألة ضمن نقطتين:

النقطة الأولى: تقسيمه أدوار الشبهات في خطّ علاقتها مع الدين الإسلاميّ إلى ثلاثة[٤]:

الأوّل: شبهات عصر البعثة: وكانت تنحصر في استبعادات فطريّة واستدلالات بسيطة خالية من

[١]- م.س، نقد فلسفة دارون، ص١٨-١٩.
[٢]- م.ن، ص٦.
[٣]- م.ن، ص٧.
[٤]- نقد فلسفة دارون، ص١١-١٣.

البراهين والموازين العلميّة، كاستبعاد المعاد، وعلم الله تعالى بالأشياء... وقد عرض القرآن هذه الشبهات وردّ عليها.

الثاني: شبهات العصر العباسيّ: ففيه «نقلت علوم اليونانيّين إلى بلاد المسلمين، وتُدُوْوِلَت بينهم العلوم العقليّة، وعُرِفت الموازين المنطقيّة، فتهافت عليها الملاحدة والذين في قلوبهم زيغ، ورتّبوا شبهاتهم على الأصول اليونانيّة، وألبسوها حلل البراهين المنطقيّة، وأخذوا مع ذلك يرعبون الناس تارة بأعلام يونانيّة غريبة واصطلاحات علميّة لا عهد للمسلمين بها، وأخرى بإصاباتهم في العلوم التي مباديها حسّيّة أو قريبة من الإحساس كبعض الطِّب والرياضيّات، وظنوا أنّه قد هدموا بذلك أركان الدين، وبلغوا مرامهم من إضلال المسلمين. ولكن لم تدم لهم تلك الفرحة، بل وعادت عليهم وبالاً وترحة، إذ كانت في تلك الآيات التي وردت للعصر الأوّل كنوز مدّخرة لهذا العصر استخرجها علماء الإسلام، وأضافوا إليها ما وصل إليهم من أحاديث صاحب الشريعة والأئمة القائمين مقامه، فأجابوا عن تلك الشبهات بأجوبة مطابقة لمصطلحاتهم مبنيّة على الصحيح من أصولهم، ودفعوا بساطع البرهان ما كان لهم من الأصول الفاسدة... وبرزت الأصول الدينيّة في حلل البراهين العقليّة الجامعة للشروط المنطقيّة»[١].

والدور الثالث: شبهات عصر الاحتكاك بالغرب المعاصر والتأثّر به، حيث قضت المصالح السياسيّة والعلائق التجاريّة الانفتاح على الغرب، خصوصًا مع رؤية المسلمين أنفسهم في حاجة إلى أشياء كثيرة من لوازم المعيشة قد سبقهم الغرب إلى إتقانها أو اختراعها، ففزعوا إلى قوم منهم أرسلوهم إلى تلك البلاد لينقلوا لهم ما ينفعهم في المعاش، فجلبوا إليهم ما لا ينفعهم فيه ويضرّهم في المعاد[٢].

والنقطة الثانية، هي القراءة المقارنة بين شبهات الأدوار الثلاثة قوّة وضعفًا، معتبراً شبهات الدور الأخير أهون من الدورين السابقين، ولكن الضرر منها على الدين أعظم، والخطر الناتج منها أشدّ. أمّا أنّها قصرت عن شبهات الدور الأوّل، لما فاتها من رونق الفطرة وحسن صبغتها، ولكنّها لبساطتها وعاميّتها زالت سريعًا بمحكمات الآيات والأدلّة العلميّة. وأمّا أنّها لم تلحق شبهات الدور الثاني فلقوّة مبانيه واستحكام أدلّته، حيث كانت مبنيّة على أصول دقيقة واصطلاحات علميّة جليلة، وأذهان عموم الناس بعيدة عن فهمها، وكان لا يخشى الضرر منها إلّا على أناس قليلين صرفوا في تلك العلوم أعمارهم وقليل ما هم.

---

[١]- م.ن، نقد فلسفة دارون، ص١٣-١٤.
[٢]- م.ن، ص١٤-١٥.

أمّا الشبهات الحديثة والمعاصرة لفلسفة الغرب، فإنّها مبنيّة غالبًا على تجريبيّات ودعاوى مشاهدات، وقد جعلوا على طبقها اصطلاحات يسهل على عموم الناس معرفتها، وهذا واضح بالمقابلة بين مباحث الهيولى والصورة وأحكام المعلول والعلّة، وبين مباحث هذه الفلسفة واصطلاحاتها من تنازع البقاء وقانون الوراثة والارتقاء.

والأمر الآخر الذي يُلفِت إليه أبو المجد، أنّ علوم اليونان لم تُنقل إلينا إلّا بعد زوال عزّهم وانقراض دولتهم، ولم يكن لهم في ذلك الزمان رعب متمكّن في النفوس ولا هيبة في الصدور، أمّا آراء الغربيّين فقد دخلت بلاد الإسلام وهم في مجدهم ومنتهى سلطنتهم، وقد ملكت عاداتهم وصفاتهم ولغاتهم البلاد القليلة التي لم تملكها سيوفهم جريًا على ناموس القوّة، حتى زعموا أنّهم رُزقوا من العقل والذكاء ما ليس لسواهم، وصار أقوى البراهين في العلميّات أنّ الأفرنج يقولون كذا، وفي العمليّات أنّ البلاد المتمدّنة يفعلون كذا، وعظم الأمر وتفاقم الخطب حتى جرى الاصطلاح في تسمية من يقلّدهم ويتشبّه بهم وإن لم يكن له حظّ من علومهم بـ «المتمدّن» و «المتنوّر»، ونبز من يخلفهم في شيء بـ «الوحشيّ» و «الجاهل» إلى غير ذلك مما يُبكي طَرْفَ المؤمن الغيور دمًا...[١].

ميدان العلم التجريبيّ وإشكاليّاته المنهجيّة

يعتقد أبو المجد أنّ المنهج التجريبيّ أو الاستقرائيّ له ميدانه الخاصّ، وهو عالم المادّة والطبيعة، فلا ينبغي أن يتجاوزه إلى غيره من العوالم الغيبيّة واللامحسوسة. فإرادة فهم عالم ما وراء الطبيعة والغيب في ضوء المنهج العلميّ التجريبيّ يورّط الباحث في آراء فاسدة، فيقتصر ميدان البحث عن ما وراء الطبيعة والغيبيّات على اختصاص المعرفتين الدينيّة والفلسفيّة. وفي السياق، يعاتِبُ أبو المجد دارونَ على تحيّره في كيفيّة التوفيق بين وجود الصانع وبين ثبوت صفة الرحمانيّة له تعالى لعجزه عن إدراك المصالح في خلق ما يرى أنّه شرور، وهي أزمة تورّط فيها كثيرون؛ إذ لم يتمكّنوا من معالجة كيفيّة الجمع بين وجود إله رحيم محبٍّ للخير وبين مشكلة الشرّ في العالم، فكانت حجّتهم ضدّ الله أنّ الكون يبدو في غاية القسوة والظلم -على حدّ تعبير الكاتب الإيرلنديّ C. S. Lewis-، يقول أبو المجد: «وتصدّي هذا الرجل لهذه الشبهة ممّا يُعاتب فيه لتعاطيه ما لا يدخل في فنّه، وتكلّفه ما ليس من وظيفته، فإنّ حلّ هذه الشبهة وأمثالها شأن العلوم الدينيّة وعلم ما وراء الطبيعة، ولا تُحلّ عقدتها بما صرف فيه نقد عمره من جمع صنوف الزيزان وتربية الحمام ونحوهما

[١]- نقد فلسفة دارون، ص١٧-١٨.

من تجاربه التي لا تجديه إلّا في آرائه... وكان الأولى لهما [مضافًا إلى ولس] أن يَدَعَا لغيرهما هذا المجال ويقولا: لكلّ فنّ أهل ولكلّ علم رجال»[١].

وفي الجانب المعرفيّ يشخّص مشكلة ناتج المنهج العلميّ والاستقراء -في نصّ يقترب به مع فكرة كارل بوبر في نظريّة التكذيب-: «إنّه -أي العلم- كما تعلم آراء مبنيّة على ناقص الاستقراء، وتعليلات تختلف باختلاف الآراء، تُبنى زمانًا، ثمّ تهدم وتبرم، ثمّ تُنقض... تمرّ على الناس أيّام يرونها أحسن ما تعلّل به الأشياء، فيأخذون بها، ويظفر قوم بعدهم بأحسن منها فيعدلون عنها، فكأنّ لكلّ تعليل من تعليلات نظام الكون دولة، تحكم زمانًا على العقول، وتقهر سواها، فتحكم كسابقتها حتى تنقضي أيّامها، ويقوم غيرها مقامها.

ويتابع القول: هذا نظام سكون الأرض وحركة الأفلاك، حكم على علماء العالم أكثر من ألفي سنة، وكانت تعدّ من الواضحات الملحقة بالأوّليّات، ويعدّ المنكر لها كالمنكر للبديهيّات، فكم مُلئت الكتب من أوضاع الأفلاك وكيفيّاتها وعدد تداويرها وممثّلاتها، ثمّ انقضت أيّامها فسقطت، وقام بعدها نظام حركة الشمس حول الأرض وحركة السيّارات حول الشمس، ولم تطل أيّامه حتى قام نظام حركة الأرض والسيارات جميعًا حول الشمس. والله سبحانه وحده هو العالم بما يكون بعده، وكانت الحرارة المركزيّة هي التعليل الوحيد لتكوّن البراكين وحدوث الزلازل، إلى أن قام اللورد كلفن فعلّله بغيره ووافقه دارون. إلى غير ذلك مما إحصاؤه خروجٌ عن مقتضى المقام»[٢].

وعليه تكون معطيات العلم التجريبيّ متبدّلة ومتغيّرة، فكلّما تقدّمت البشريّة خطوة في الزمان تبيّن خطأ نظريّة لتحلّ محلّها أخرى وهكذا دواليك، فمن سمات النظريّات العلميّة التغيّر واللاثبات.

أمّا الدين في رؤيته فهو»الثابت الذي لا يعتري حقائقه الزوال، ولا تتبدّل على مرور الأعصار، فكلّ حقيقة أخبر بها أوّل المرسلين يؤكّدها خاتم النبيّين، والجميع قد أخبروا بوجود الخالق العظيم ووحدة ذاته وبديع صفاته ووجود الملائكة وثبوت المعاد والحساب والعقاب إلى غير ذلك من الحقائق المعلومة من الأديان. فهل ترى اختلافًا بين النبيّين كما تشاهده بين الطبيعيّين؟! وهل يهدّد الدين بمثل هذه الآراء الموقّتة أم على الوحي يُخشَى من خيالات دارون؟!»[٣]. ويطرح نموذجًا على ذلك -فيه بحسب وصفه موعظة لهؤلاء لو عقلوا وأمثلة لو أنصفوا- فيقول: «كان الدين يخبرنا بمعراج خاتم الأنبياء وأنّ المسيح صعد بجسده الشريف إلى السماء، وكان برهان امتناع الخرق

[١]- نقد فلسفة دارون، ص٣١.
[٢]- ن.م، ص٣٣.
[٣]- ن.م، ص٣٦.

للفلكيّات يعدّ من الممتنعات، فكم من ملحد صال على الدين بهذا الدليل، ومؤمن لم يجد إلى حلّه من سبيل؟! حتى هدم الزمان أساس ذلك البرهان، وزادت قوّة واستحكامًا قواعد الإيمان.

وكان الوحي يخبرنا بأن الله تعالى خلق سبع أرضين، والمسلمون يرتّلون في صلواتهم: سبحان الله ربّ السماوات والسبع وربّ الأرضين السبع، ويخبرهم المعصوم بأنّ هذه قبّة أبينا آدم، وإنّ لله وراء هذه القبة تسعًا وأربعين قبّة، فيها خلق لا يعلمون أنّ الله خلق آدم، وكان البرهان العقليّ يهدّده بأنّ وجود أرض أخرى يستلزم من المحال أحد ثلاثة أشياء: إمّا الخرق والالتيام في الأفلاك، أو لزوم الخلاء، أو عدم كرويّة السماء. ويردف قائلاً: وأنت تعلم قيمة هذه الشبهة وأمثالها اليوم في سوق العلم. ولعمري إنّ العلم لا يتقدّم إلى الارتقاء خطوة، إلّا وتكشف للدين حقائق خفيّة وتزداد أدلّتها قوة...»؛ ولذا لا يرتضي طريقة تأويل الحقائق الدينيّة القطعيّة في ضوء المعطيات العلميّة التخمينيّة، قائلاً: «... يتّخذه آخر سلاحًا يهدّد به الدين، وبعضهم يوجب على أهل الدين تأويل الحقائق الثابتة فيه، ومنهم من يقسّمها بين العلم والدين كما تقسم الممالك بين السلاطين»[١].

ويقسّم أبو المجد القضايا العلميّة إلى قسمين:

القضايا العلميّة اليقينيّة، وهي لا تعارض ما هو معلوم الثبوت من الدين، بل هي من جنود الدين في تشييد قواعد التوحيد وصدق النبوة.

القضايا العلميّة التخمينيّة، والتي لا اعتبار لها في معارضتها للدين.

ويقول: «أمّا المسائل اليقينيّة من العلم الثابتة بالبراهين القطعيّة فليس فيها شيء يخالف المعلوم من صحيح الأديان، بل هذا القسم من العلم من أقوى جنود الدين وأحسن أعوانه وهو حليفه الذي لا يفارقه، فهل شّيدت قواعد التوحيد إلّا به؟! وعُرف صدق النبيّين إلّا منه؟! فمن شاء أن يفرّق بين الدين وهذا القسم من العلم فقد ذهب سعيه باطلاً.

وأمّا القسم الذي دليله الحدس والتخمين، وأقصى مدارجه أوّل درجة الظنّ فضلاً عن اليقين، فأسعده ما وافق شيئًا من ظواهر الدين، وأشقاه ما بُلِيَ بتكذيب الصدّيقين». معتبراً أنّ فرضية دارون تندرج تحت قسم القضايا العلميّة التخمينيّة، قائلاً: «... فهل مبانيها إلّا حدسيّات جيولوجيّة وعمدة أدلّتها الأعضاء الأثيريّة أو الصورة المزوّرة الجنينيّة؟! وسوف تقف على ضعف تلك المباني والأدلّة في النظر العلميّ...». ويتابع قوله: «كان دارون معترفًا بأنّ آراءه تخمينيّة، فقال في كتاب أصل

[١]- م.س، نقد فلسفة دارون، ص٣٦-٣٧.

الإنسان: «إنّ كثيراً من الآراء التي بسطتها تخمينيّة للغاية، ولا أشكّ في أنّه سيتضح فساد بعضها بالبرهان القاطع، ولكنني قد أوضحت الأسباب التي ساقتني إلى التمسّك برأي دون رأي»[١].

معقّبًا، بأنّ آراء تلك مبانيها وهذه أدلّتها لجدير بأهلها أن لا يحاربوا بها الأديان. ثمّ يناقش حجج الملاحدة ليدلّسوا بها على ضعفاء العقول من أنّ الدين ينافي البحث عن علل الأشياء وأنّه واقف في طريق العلم، وأنّ المؤمنين لا يرون التعليل إلّا بالإرادة الربّانيّة، مجيبًا:» إنّ المؤمنين يمتازون عن الملحدين بأنّهم يثبتون للكون صانعًا حكيمًا خلق المادّة وجعل لها نواميس يجري عليها الأشياء بحسب ما يريد ويشاء، وتلك النواميس خاضعة لقدرته موجودة بمشيئة، ولا ينكرون قطّ علل الطبيعة، ولا يطفرون مرحلة الأسباب، ومن الكلام المشهور عندهم: «أبى الله أن يجري الأمور إلّا بأسبابها»، ويصفونه تعالت قدرته بمسبِّب الأسباب، وهذا عندهم أتقن للحكمة وأدلّ على العلم والقدرة، وإلّا لم تضرّ بمعتقدهم تنقّلات النطفة تحت نواميسها الثابتة إلى أن تصير طفلاً، ثمّ شابًا وكهلاً، فماذا عليهم من تنقّلات المادّة تحت نواميسها المجعولة لها إلى أن تصير شمسًا وأرضًا إن تمّت الأدلّة العلميّة لها وسلمت من الانتقاد عليها»[٢]. وسيأتي مزيد معالجة لهذه النقطة في آخر البحث.

دوائر مناقشة أبي المجد للداروينيّة

إذا أردنا أن نرتّب أفكار أبي المجد الأصفهانيّ بطريقة موضوعيّة في مناقشة فرضيّة دارون، فيمكن أن نلّخصها في عدّة نقاط:

الأولى: النقاش العلميّ في الفرضيّة، وهي أنّها مجرّد احتمال لم يرتقِ بعد إلى مستوى أن يكون نظريّة أو حقيقة علميّة، لأنّها تصبح كذلك إذا تراكمت القرائن حولها بنحو تسدّ أبواب الاحتمالات الأخرى. في حين أنّ القرائن والشواهد لا تؤيّد فرضيّة دارون، بل تضعفها أو تنفيها. فيقول: «لو كان الخصم ممن يبني كلامه على قواعد الدليل والبرهان، ويلتزم بالواضحات المقررة في علم الميزان، ويعرف شيئًا من آداب المناظرة وواضحات المسائل الثابتة في العلوم العالية، فيعلم أنّ الاحتمال لا يكفي في الاستدلال، وأنّ على المُستدِل سدّ جميع أبواب الاحتمال، وأنّ الوقوع لا يَثبت بمجرد الإمكان، ويعلم أنّ الملازمة إذا كانت غير بيّنة لا بدّ لها من البيان...»[٣].

[١]- نقد فلسفة دارون، م.س، ص٣٨

[٢]- نقد فلسفة دارون ، ص٣٩.

[٣]- م.ن، ص٤٦.

ومازال النقاش قائمًا حتى لحظتنا هذه حول كون رؤية دارون هل هي مجرّد فرض لا يمكن اختباره أمبريقيًّا أم أصبحت حقيقة علميّة ثابتة، فبين مناصر لكونها حقيقة علميّة مثل ريتشارد دوكنز -بغض النظر عن إمكانيّة النقد الإبستمولوجيّ لنزعة اليقين التي يتمتّع بها دوكنز- منزلاً التشكيك بالدارونيّة بمنزلة التشكيك بكرويّة الأرض، وبين من يضعّف من علماء الطبيعة والبيولوجيا -خصوصًا في حركة التصميم الذكي أمثال جوناثان ويلز في كتابه Icons of Evolution -٢٠٠٠- رؤية دارون لعدم تراكم كثرة الشواهد والقرائن حولها، وعلى كلّ حال تبقى فرضيّة دارون موضع خلاف بين علماء الطبيعة أنفسهم.

الثانية: فرضيّة دارون بلحاظ ذاتها فيما يتعلّق بأصل الإنسان. ويناقشها من ناحيتين: علميّة، وسيأتي التعرّض لها، والثانية: الدينيّة، حيث يرفضها لتعارضها ما هو ثابت بالقطع في الرؤية الدينيّة من تكريم الإنسان وتشريفه، وخلقه ابتداءً من تراب، فيقول: «... ما يخالف الدين من هذه الآراء [الدارونيّة]، فأعظمها في مبدأ الإنسان، إذ المعلوم بالضرورة من هذا الدين بل ومن أمّهات الأديان الثلاثة أنّ أصل جميع البشر من إنسان ابتدع الله تعالى خلقه من التراب، ومن امرأة خلقها أيضًا، ولم يكونا قبل ذلك حيوانًا ولا نباتًا، فنوع الإنسان مستقلّ في الخلق عن سائر الأنواع، وكونه ضروريًّا واضح لديهم ولدى غيرهم ممن عرف مذهبهم»[١].

وينقد على من حاول -نتيجة انبهاره بالعلم الحديث- تأويل الحقائق الدينيّة في ضوء هذه المعطيات التخمينيّة، كالقول: إنّ مذهب النشوء لا ينافي الدين في حقيقته، فلا بدّ من تطبيق الوحي على الحقائق العلميّة، بحيث يحملون ما استعمل في الدين عن الإنسان بأنّه من باب المجاز دون الحقيقة، ويُشكِل عليهم بأنّه لو اعتُمِد هذا المنهج في تأويل حقائق الدين بالنسبة للنصوص الدالّة على أصل الإنسان، فإنّه لن يكون تأويلها بأسهل من تأويل ما دلّ على غيره من ضروريّات الأديان، وحينها ماذا تُبقي يد الشبهات من يقينه؟! وكيف تثبت على زعازع الأهواء أصول إيمانه؟!

النقطة الثالثة: مناقشة فرضيّة دارون باعتبار لوازمها، فينكر الملازمة بين التسليم بصحّتها وبين الإلحاد، منطلقًا من قبليّتين عقليّتين مُستدلَّتين، هما: الاعتقاد بالعلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة بمفهوميهما الفلسفيّ والدينيّ، فـ «جميع الموجودات بأراضيها وسماواتها وما فيها من صنوف المخلوقات من نباتاتها وحيواناتها والبشر على صنوفها واختلاف لغاتها **صنع إله واحد** قادر

[١]- نقد فلسفة دارون، ص٤٢.

حكيم... خلق جميع الأصناف من جميع الأنواع **عن قصد واختيار**»[١]. ويعتقد أنّ الافتراض بأنّ الكائنات الحيّة خُلقت من مواد قبليّة حيوانيّة، بأن يكون أصل الجمل مثلاً ضفدعًا، أو أصل الفيل سنونوًا، فإنّ ذلك لا يضرّ بالاعتقاد بضرورة وجود الصانع الحكيم، بل يؤكّده كون أدلّة الصنع ظاهرة في هذه الكائنات، فيقول: «أمّا كيفيّة الخلق، وأنّ هذه الأنواع كلّها خُلِقت خلقًا مستقلاًّ، ووجدت عن كتم العدم ابتداءً، وأنّها لم تتغيّر عمّا كانت عليه في أوّل الخلق، فهذا أمر لم يرد فيه نصٌّ صريح من الكتاب ولا متواتر من السنة، وسواء أكانت آباء الجمال جمالاً أو كانت ضفادع تنقّ في الماء، والجدّ الأعلى للفيل فيلاً أو سنونوًا يطير في الهواء، فإنّ أدلة الصنع عليهما في الحالين ظاهرة، وفيهما على وجود الصانع الحكيم آيات باهرة»[٢].

وعليه، يستنكر على الملاحدة فرحتهم بفرضيّة داروِن وغيرها بجعلها أساسًا للإلحاد، واصفًا لها بأنّها من أغرب الأشياء. ويتابع القول بأنّها أقصى ما يمكن أن تثبته -على علاّتها وضعف أدلّة أكثرها- ليس فيها إلاّ بيان ترتيب المخلوقات وكيفيّة الصنع فيها، وأهل الدين لا ينكرون ذلك، لأنّهم لم يدّعوا أنّ الله تعالى خلق جميع المخلوقات في وقت واحد مستقلاًّ عن الآخر، فقانون النموّ التدريجيّ من مادّة قبليّة هو أمر صنعه الله تعالى بلطف حكمته، فلو كان النظام السابق بترتيبه حجّة للمعطّلين على مذهبهم، فالأَوْلى أن يستدلّوا بالنشوء والارتقاء الفرديّ الذي يشاهده كلُّ أحدٍ، فيستدلّوا مثلاً بترتيب خلق الإنسان وتنقّله عن مراتب كثيرة إلى مرتبة النطفة ثمّ المراتب التي يقطعها في الرحم والطوارئ الكثيرة التي تعتريها فيه إلى أن يخرج طفلاً، ثم تنقّله في مدارج الحياة إلى الممات...

ويدعم وجهة نظره بنماذج من تصريحات الآباء المؤسّسين لفرضيّة النشوء والارتقاء:

النموذج الأوّل: داروِن نفسه، حيث نَسبَ إليه القول: «إنّ جميع هذه الأجناس أصلها من خمسة أو ستة، نفخ فيه الخالق روح الحياة»[٣]، معلّقًا: «داروِن نفسه لا ينكر الخالق...»، مستشهدًا بقوله: «إنّ بعض الأفاضل يظهرون اقتناعهم التامّ بأنّ كلّ نوع خُلق بطريقة مستقلّة. أمّا أنا فعلى ما يظهر لي أنّ ما نعرفه من النواميس التي فرضها الخالق على المادّة يطابق بالأكثر ظنّنا»[٤].

---

[١]- نقد فلسفة داروِن ، ص٣١.

[٢]- م.ن، ص٢١.

[٣]- نقد فلسفة داروِن، ص٢١. يقول داروِن في خاتمة كتاب أصل الأنواع: «إنّ هناك جمالاً وجلالاً في هذه النظرة عن الحياة بقواها العديدة التي نفخها الخالق الأوّل مرّة في عدد قليل من الصور أو في صورة واحدة».

[٤]- م.ن، ص٣١.

ونضيف على ما ذكره أبو المجد، قول دارون: «العقل يقول لي: إنّه من الصعب جدًّا، بل من غير الممكن، أن نتصوّر أنّ هذا الكون الهائل الجميل بما فيه من مخلوق يتمتّع بقدرات إنسانيّة كبيرة، قد جاء كنتيجة لصدفة عمياء أو ضرورة؛ لذا عندما أتأمّل، أشعر بأنيّ مدفوع للبحث عن سبب أوّل، لديه عقل ذكيّ يشبه بدرجة ما عقل الإنسان، ومن ثمّ أنا أقبل أن يُقال لي إنيّ مُوحِّد»[١]. وفي الحدّ الأدنى يكون دارون ربوبيًّا Deist.

النموذج الثاني: لامارك (جان باتيست ١٧٤٤-١٨٢٩م)، -والذي يعتبره أبو المجد بأنّ له الفضل في هذا المذهب والذي لولاه لم يكن دارون؛ ولذا يصحّ اعتباره أب هذا المذهب ومؤسّسه الأوّل- يسلّم بوجود الصانع وينسب إليه الهيولى المركّب منها الكون. ولكن لامارك يعتقد أنّ الخالق بعد أن خلق الهيولى بخصائصها لم يفعل شيئًا وأنّ الحياة والأجسام الآليّة والعقل جميعها نتائج الهيولى ونتائج قواها. ويعقّب أبو المجد بأنّ لامارك لا يخالف أهل الدين في وجود الخالق بل يخالفهم في كيفيّة الخلق، مع أنّ كلامه لا يرجع إلى محصّل[٢].

النموذج الثالث: الدكتور ولس (ألفرد راسل والاس ١٨٢٣-١٩١٣م)، شيخ علماء الطبيعة وشريك دارون في هذا الاكتشاف، ومقامه ظاهر لدى المعطّلين وهو سابق على دارون في إظهار فلسفة النشوء والارتقاء، وقد كتب أصولها في مقالة وبعثها إلى دارون، وطلب منه أن يرسلها بعد اطلاعه إلى ليل (تشارلز لايل ١٧٩٧-١٨٧٥م، مؤلف كتاب «مبادئ الجيولوجيا»)... صنّف كتابًا بالتوحيد وسمّاه كتاب عالم الحياة (The World of Life: A Manifestation of Creative Power, Directive Mind and Ultimate Purpose). وينقل أبو المجد عن المستر ستد: «لو قلت لرجال الدين منذ أربعين سنة إنّ شريك دارون في اكتشاف ناموس النشوء، يؤلف كتابًا يقيم أقطع الأدلّة وأصرحها على ألوهيّة الخالق وأزليّته وعنايته التامّة بمخلوقاته لهزئوا بك؟؟... وصدر من عقل ولس كتاب عالم الحياة وما من كتاب دينيّ أدلّته أقطع من هذا الكتاب»[٣].

النموذج الرابع: جوليان سوريل هكسلي ١٨٨٧-١٩٧٥م، والذي قيل فيه إنّه سعى لنشر مذهب الارتقاء أكثر من دارون نفسه، وهو ممّن نابذ الأديان، ولكنّه -من وجهة نظر أبي المجد- لا ينكر الصانع تعالى ولا يرى مذهب الارتقاء منافيًا لوجوده، ومن قرأ كتابه المعنون داروينا (Darwiniana:

---

[١]- The Autobiography of Charles Darwin, p92- 93. نقلاً عن: اللاهوت المعاصر دراسات نقديّة، الدين والعلوم التجريبيّة، العتبة العباسيّة المقدّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، الداروينيّة، مرتضى فرج، ص١١٥.

[٢]- م.ن، ص٢٥.

[٣]- م.ن، ص٢٥.

Essays) علم أنّه أقرّ هنالك على رؤوس الأشهاد بأنّه يستحيل نقض الألوهيّة بحسب مذهب الارتقاء. ومن تمعّن في مقالته التي كتبها إلى ده كارت علم أنّه جلّى هنالك عن رسوخ في حقائق الفلسفة مسندًا تعاليمه إلى إدراك القوّة الفاعلة في هذا الكون. ناقلاً عن هكسلي قوله في مقالة ما نصّه: «إنّ من ينكر وجود الإله كما تصوّره سبينوزا لأحمق»[١].

يطرح أبو المجد قراءة جديدة للأدريّة هكسلي، فلئن اعتُبِر أحد من ينسب إليه الإلحاد، ووضع كلمة أغنيستك **Agnosticism** وانتحلها، أوجب أن يعدّه المترجمون له في صفّ المتحيّرين، ولكن «بعد التأمّل في مجموع كلماته، والبحث عمّا دعاه إلى ذلك، تجده معتقدًا بالله تعالى أعظم اعتقاد، ومؤمنًا به أشدّ إيمان، وإنّما أراد بذلك الاعتراف بأنّه لا يعرف سرّ الخليقة، وأنّ عقله يقصر عن فهم بعض الحقائق الدينيّة، فكأنّه يرى العلم خصوص ما يعرف بالعقل معرفة تفصيليّة، ولا يعدّ منه ما يُعرف بالدين أو يُعرف بالعقل إجمالاً، فهو بهذا الاصطلاح لا يخالف أهل الدين، لأنّك لا تجد في عقلائهم من يدّعي معرفته أسرار الخلق وجميع حقائق الدين معرفة تفصيليّة بالعقل فقط»[٢]، مستشهدًا على ذلك أيضًا بخطبة سرجون لبوك أعظم أصدقاء هكسلي وأعرف الناس به في مناظرة أكسفورد الشهيرة سنة (١٨٦٠م Oxford evolution debate)، وفي تحرير مجلّة التاريخ الطبيعيّ، وفي عدّة جمعيّات علميّة كجمعيّة ما وراء الطبيعة التي أنشأت عام ١٨٦٩م، ينقل لبوك عن هكسلي قوله: «لست من المادّيّين لأنّني لا أقدر أن أتصوّر وجود المادّة من غير وجود عقل يكيّف صورة وجودها، ولا من المعطّلين لأنّ مسألة العلّة الأولى من المسائل التي لا تدركها عقولنا القاصرة على ما أرى».

النموذج الخامس: هربرت سبنسر ١٨٢٠-١٩٠٣م، -الذي يطريه أهل التعطيل غاية الإطراء، ويعرفون كغيرهم مقامه في مذهب الارتقاء، حتى قالوا: إنّ رأسه قد امتلأ من مذهب النشوء قبل أن يخطّ دارون حرفًا واحدًا من كتابه- يقسم الوجود إلى قسمين: الأوّل: فيما لا يمكن معرفته؛ والثاني: في نواميس ما يمكن معرفته، وخلاصة رأيه في القسم الأوّل أنّ إدراك الإنسان محدود، فإذا بلغ حدّه استحال عليه معرفة ما وراء ذلك، وأنّ في الطبيعة قوّة يستحيل على العقل البشريّ إدراكها، ويردّ كلّ المسائل المتعلّقة بواجب الوجود وعلّة العلل أو العلّة الأولى والغاية الأخيرة إلى الدين، أو إلى ما لا يُدرَك بالعقل البشريّ، أو إلى ما هو وراء الطبيعة؛ لأنّ العقل مقيّد في بحثه بقيود لا يستطيع حلّها،

---

[١]- نقد فلسفة دارون، ص٢٧. أنظر:

Thomas H. Huxley, 1894, Collected Essays, Vol. IX, p. 140

...the God so conceived is one that only a very great fool would deny, even in his heart.

[٢]- نقد فلسفة دارون، ص٢٨.

فما يستطيع العقل إدراكه محصور في العلل والغايات الثانويّة، أي في الأسباب التي نراها مباشرة للمسببات وفي النتائج التي نراها تنتج عنها[١].

وعليه، يمكن القول إنّ ما يرتّبه الملحدون على نظريّة دارون من إنكار وجود الخالق هو استنتاج عقليّ منهم لا يتّصل بالفرضيّة العلميّة بذاتها، ولا تكون معارضة هذا الاستنتاج معارضة للعلم على فرض التسليم بصحّة النظريّة. يقول أبو المجد: إنّ فلسفة النشوء والارتقاء لا تقتضي إنكار الخالق، والباحث فيها من حيث كونها ناموسًا طبيعيًّا لا ينبغي أن ينصرف إلى ما وراء الطبيعة. لكن، الجهّال جلبوا على الداروينيّة العار، ولو تركوا في فلسفة النشوء مجالاً لأفكار العقلاء والملّيّين يوضحون دلائلها ويمضون حقّها من باطلها، فتسري على ناموس الارتقاء حتى ترتقي ذروة مجدها[٢]. بل يقلب الطاولة على رأس الملحدين، ويعيد بناء الهرم على قاعدته بعد أن كان واقفًا على رأسه، فيذهب أعمق من ذلك، معتبراً هذه النظرية في النشوء والارتقاء على ما فيه من بديع هذا النظام والترتيب في الخلق لو تمّت وسلمت أدلّتها من الانتقاد لكانت أبدع في الصنع وإثبات وجود الصانع الحكيم[٣]. قائلاً إنّ كيفية وجود هذه الأحياء ونشوء بعضها من بعض دليل على وجود الصانع.

مناقشة أدلّة فرضيّة التطوّر

وفي المناقشة التفصيليّة لأدلّة فرضيّة التطوّر في ضوء نصوص دارون، ينقل أبو المجد عن دارون قوله: «... أمّا النتيجة التي توصلت إليها هنا، والتي يعتقد بها الآن جماعة من العلماء ذوي الأهليّة لبثّ الأحكام السديدة، فهي: إنّ الإنسان قد نشأ عن حيوان أحطّ منه بنية، والأركان التي شُيّدت عليها هذه النتيجة لن تتزعزع أبدًا، لأنّ المشابهة الشديدة بين الإنسان والحيوانات الدنيا في نشوء الأجنّة وفيما لا يحصى من أحوال البُنية والتركيب من كثير الأهمّيّة وقليلها والأعضاء الأثريّة الباقية فيه وتعرّضه من وقت إلى آخر للشرود عن المألوف والعودة إلى الأصل، جميع هذه الحقائق لا مراء فيها، وقد عُرِفت هذه الحقائق في زمن بعيد، ولكنها لم تُنبئنا فيما يختصّ بأصل الإنسان إلّا منذ عهد قريب...

والأدلّة التي سيقت على مذهب التحوّل هذا، هي:

أوّلًا: قابلية التغيير بشرط ارتقاء الإنسان.

أن يكون قابلاً للتغيير جسدًا وعقلاً.

[١]- نقد فلسفة دارون، ص٣٠.
[٢]- م.ن، ص٢٣.
[٣]- م.ن، ص٢٤.

وأن يكون خاضعًا لنواميس الإرث التي بمقتضاها تنتقل التغييرات التي تحدث فيه إلى نسله.

وأن تكون هذه التغييرات معلولات للعلل العامّة التي تشتمل بأسرها جميع الكائنات الحيّة.

فجميع هذه الشروط مستكملة فيه»[١].

يفهم أبو المجد أنّ استدلال دارون على وقوع التحوّل قائم على دعوى قابليّة الإنسان له واجتماع شروطه فيه، فـ»الإنسان أحد الكائنات الحيّة التي هي قابلة للتغيير، وخاضعة للنواميس العامّة، ومتى ثبتت القابليّة وُعلِم وجود النواميس العامّة التي حوّلت غيره، فلا بدّ من تحويلها الإنسان أيضًا»[٢]. وأقصى ما تثبته رؤية دارون بقابليّة التغيير هو إمكان التحوّل وحصول الصورة الإنسانيّة به، لا نفي وقوعه بسبب آخر كالإبداع، فمجرّد القابليّة لا يثبت الحكم بالوقوع، فليس ثمّة ملازمة بين القول بنواميس التحوّل وبين وقوعها في الإنسان.

ويتابع دارون القول: «ثانيًا: مشابهة البنية. إنّ جسد الإنسان مركّب بوجه عامّ على مثال أجساد الحيوانات الأخرى ذوات الأثدي، فعظام هيكله لها مقابل في هيكل القرد والخفّاش وعجل البحر مثلاً، ويتمشّى هذا التمثيل على عضلاته وأعصابه وأوعيته الدمويّة وخلاياه الداخليّة ودماغه، وهو يشترك مع الحيوانات في قابليّته للعدوى ببعض الأمراض مثل «الجدريّ» و «الزهريّ» و»الكوليرا» وغيرها، مما يدلّ دلالة قاطعة على شدّة المشابهة بينه وبينها في الدم والأنسجة من حيث دقّة التركيب والبنية، وزد على ذلك أنّ القرد معرّض للزكام والصرع والتهاب الأمعاء وباكتيريا العين والحمّى، وأن العقاقير الطبيّة تفعل فيه فعلها في الإنسان، ومن النظر إلى شدة ميل بعض أنواع القردة إلى شرب الشاي والقهوة والمشروبات الروحيّة التي تسكر، وإلى الآلام العصبيّة التي تصاب بها على أثر السكر يتضح لنا شدّة مشابهتها للإنسان حتّى في الذوق والحسّ العامّ، وتسطو على الإنسان حليمات خارجيّة وداخليّة من نفس جنس الحليمات التي تنتاب الحيوانات الأخرى من ذوات الأثدي. وجميع ذلك يدلّ على شدّة المشابهة بين الإنسان والحيوانات العليا، ولا سيّما القرود في عموم البنية ودقّة الأنسجة والتركيب الكيميّ والألفة...»[٣].

هنا، يناقش أبو المجد قرينة المشابهة من زاويتين:

الأولى: الزاوية الدينيّة من باب المحاججة، فيعتبر أنّ نظريّة دارون لا يمكن أن تُلزِم خصومه من أهل الدين بسبب الخلاف المبنائيّ بينهما، فشرْطَا فرضيّة دارون غير مسلّم عندهم؛ الأوّل: وجود

[١]- نقد فلسفة دارون، ص٤٧-٤٩.

[٢]- م.ن، ص٤٩.

[٣]- نقد فلسفة دارون، ص٥٠-٥١.

أصل حيويّ للإنسان، وهو مما ينكره الملّيّون لاعتقادهم بالإبداع، والثاني: مرور ملايين السنين على هذا الأصل حتى تعمل النواميس البطيئة عملها، ولا يوافق عليه المليّون لذهابهم إلى أنّ اختراع خلقة الإنسان من مدّة قليلة بالنسبة إلى الزمان الذي يفرضه دارون لتصحيح آرائه، بمعنى أنّ ما يفرضه دارون من الزمان الطويل الذي استمرّ ملايين السنين لتأثّر النواميس التي يبنى عليها مذهبه في إحداث التغييرات التي نشاهدها في أصناف البشر لا يسلّم به الملّيّون.

والزاوية الثانية في نقده قرينة التشابه قوله: «كان الأولى أن يذكر بدلاً عن بيان وجوه المشابهة وجه الاستدلال بها، فإنّ مجرّد المشابهة بين شيئين لا يلزم [منه] تحولُّهما عن ثالث، أو تحوّل أحدهما عن الآخر...»[١].

ويُلفت إلى أنّ أئمة المسلمين وعلماءهم ملتفتون إلى هذا الشبه دون أن يجعلوا القرد أصلاً، طارحًا ثلاثة نماذج: الأول: الإمام الصادق عليه السلام، والثاني عن الدميري، والثالث عن إخوان الصفا، ونكتفي بنقل نصّ الإمام الصادق عليه السلام: «تأمّل خلقة القرد وشبهه بالإنسان في كثير من أعضائه، أعني الرأس والوجه والمنكبين والصدر، وكذلك أحشاؤه شبيهة أيضًا بأحشاء الإنسان، وخُصَّ مع ذلك بالذهن والفطنة التي بها يفهم عن سائسه ما يؤمي إليه، ويحكي كثيراً مما يرى الإنسان يفعله، حتى أنّه يقرب من خلق الإنسان وشمائله في التدبير في خلقته على ما هي عليه. أن يكون عبرة للإنسان في نفسه، فيعلم أنّه من طينة البهائم وسنخها إذ كان يقرب من خلقها هذا القرب. وأنّه لولا فضيلة فضّله بها في الذهن والعقل والنطق كان كبعض البهائم، على أنّ في جسم القرد فصولاً أخرى تفرق بينه وبين الإنسان كالخطم (مقدم الأنف والفم) والذنب المسدل والشعر المجلل للجسم كله. وهذا لم يكن مانعًا للقرد أن يلحق بالإنسان لو أعطي مثل ذهن الإنسان وعقله ونطقه، والفصل الفاصل بينه وبين الإنسان -في الحقيقة- هو النقص في العقل والذهن والنطق»[٢].»[٣].

وفي هذا السياق، نِعْمَ ما قاله مصطفى صبري عن الداروينيّة: «لا يصحّ كونه مذهبًا علميًّا مبنيًّا على التجربة الحسّيّة، وإنّما هو مبنيّ على الفرض والتخمين؛ لأنّ تولّد الأنواع بعضها من بعض لا يكون في متناول الحسّ والمعاينة. وليست معاينة المستحاثّات المستخرجة من تحت الأرض المتوسطة بين نوعين موجودين من الحيوان معاينة التوالد، ولا معاينة كونها واسطة في التوالد، لاحتمال كون كلّ من الواسطة وطرفيها نوعًا مستقلاًّ مخلوقًا برأسه، وليس من حقّ المجرّب أن ينتقل من التشابه

[١]- م.ن، ص٥٢.

[٢]- الجعفي، المفضل بن عمر، توحيد المفضل إملاء الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، تعليق: كاظم المظفر، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص٦٠-٦١:

[٣]- الدميري، محمد بن موسى، حياة الحيوان الكبرى، وضع حواشيه وقدّم له أحزد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠١٥م، ج٢، ص٣٣٠.

المحسوس إلى التوالد غير المحسوس مهما وجد الوسائط المقرّبة بين المتشابهين، فإن انتقل كان خارجًا عن حدود التجربة التي يدعوان الوقوف عندها»[١].

أمّا فيما يتعلّق بقرينة الأجنّة، فيسجّل أبو المجد على دليل الأجنّة في نظريّة النشوء والارتقاء، انعدام الثقة بالعلماء الطبيعيّين فيما يدّعونه من عيّنات تجاربهم، لأنّ التجربة تشهد على أنّهم يلجأون إلى تزوير المعطيات لتوافق فرضيّاتهم المسبقة، مستشهدًا باعتراف هيكل (أرنست هاينرش فيليب أوغوست ١٨٣٤-١٩١٩م) بتزوير صور الأجنّة وقوله في مقالته المؤرّخة ٢٤ ديسمبر ١٩٠٨م: «فبعد هذا الاعتراف يجب أن أحسب نفسي مقضيًّا عليّ وهالكًا، ولكنّه يُعزّيني أن أرى بجانبي في كرسي الاتهام مئات من شركائي في الجريمة، وبينهم عدد كبير من الفلاسفة المعوَّل عليهم في التجارب العلميّة وغيرهم من علماء الأحياء، فإنّ كثيراً من الصور التي توضح علم أبنية الأحياء وعلم التشريح وعلم الأنسجة وعلم الأجنّة المنتشر المعوّل عليها مزوّر مثل تزويري تمامًا...»[٢].

أمّا الدليل الرابع عند دارون فهو الأعضاء الأثريّة، حيث يقول: «لا يخلو فرد من الحيوانات العليا وفي جملتها الإنسان من وجود الأعضاء الأثريّة فيه، كالثندوتين في صدر الرجل، والناب الذي تحت اللثّة من المجترّات، فهذه الأعضاء وما شابهها تدعى أثريّة لعدم نفعها الآن لذويها، ممّا يدلّ على أنّها لم تنشأ تحت الأحوال الحاليّة، وهي شديدة التغيير لعدم نفعها، ويترتّب على ذلك عدم خضوعها لفعل الانتخاب الطبيعيّ واختفائها في غالب الأحيان... والظاهر أنّ السبب الأوّل في صيرورة بعض الأعضاء أثريّة هو عدم الاستعمال لها في إبان الاحتياج إليها... وتنتقل هذه الأثريّات بطريق الإرث إلى الأعقاب، ويكون ظهورها في نفس المدّة التي ابتدأ ظهورها فيها، وفي جسم الإنسان عضلات أثريّة وعضلات في حالة الظهور الكليّ لها مقابل في العجماوات».

ويناقش أبو المجد هذا الدليل بأنّ عدم الوجدان ليس دليلاً على عدم الوجود، قائلاً: من الواضح الذي لا يرتاب فيه أحد أنّ علم الفيسيولوجيا لم يعرف البشر جميع مسائله دفعة واحدة بل بالتدريج، بدءًا من الواضحات، ثمّ سرى على ناموس الارتقاء حتى بلغ ما هو عليه اليوم، فمرّ زمان على البشر لا يعرفون سوى منافع بعض الأعضاء، ولم يكن جهلهم بمنافع أعضاء أخرى دليلاً على عدم نفعها، ثمّ مع تقدّم الزمن وتطوّر علم وظائف الأعضاء والتشريح تبيّن قليلاً قليلاً نفع أعضاء ما كان يجهله الإنسان، أترى والحال هذه أنّ الإنسان لا يظن إن لم يقطع بأنّ هذه العدّة من الأعضاء التي يسمّونها أثريّة كباقيها ذات منافع جمّة ولها وظائف مهمّة، وإن خفي عليه الوجه فيها كما خفي على من سبقه في أكثر منها!! أفليس الأولى به أن يسعى في معرفتها ويجهد في رفع حجاب الجهل

[١]- صبري، مصطفى، موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين، دار التربية، دمشق، ط١، ٢٠٠٧م، ج٢، ص٢٦٦.
[٢]- نقد فلسفة دارون، ص٥٨.

عنها؟ ويؤدي فرضه المقدّس من إكمال نقصان العلم ما أمكنه ما فعله السابقون، ويقول إن لم يوفق لذلك إنّ وظيفتها مجهولة، أو لم تُعلم بعد، أو الأولى أن يجزم بأنّ جميعها أعضاء باقية من أدوار الإنسان البهيميّة وليست لها وظائف فعليّة، فيوصد باب العلم على الأفهام[١]؟!!

ثمّ على فرض التسليم بعدم النفع الفعليّ لهذه الأعضاء، «فبأيّ دليل نسلّم لهم أنّ هذه الأعضاء كانت عاملة في الإنسان قبل ارتقائه وبقيت ضامرة لفقدانها وظايفها في حالته الحاضرة؟! ولِمَ لا تكون ابتداءً نشوءًا لأعضاء ذات أهمّيّة في تحوّلات الإنسان الآتية؟ وظاهر أنّ الأعضاء التي يحتاج إليها الحيوان في حال ارتقائه لا توجد دفعة، بل توجد وتكمل تدريجيًّا حتى تصير قابلة لأداء وظائفها في وقتها...»[٢].

والملاحظة الجديرة بالذكر -بالعودة إلى ما تقدّم من كون هدف أبي المجد في نقد فرضيّة دارون يتمركز في محورين: الأوّل: عدم منافاتها مع وجود الصانع الحكيم، والثاني: عجزه عن نفي الخلق الابتدائيّ الإبداعيّ للإنسان- يعيد أبو المجد تسجيل ما تقدّم سابقًا أنّ هذه المظاهر التي يستشهدون بها لدعم فرضيّتهم هي أصلح ليستدلّ بها المتديّن لدعم إيمانه، فيعتبر أنّ أقصى ما يفيده دليل الأعضاء الأثريّة أنّ هذه الأعضاء كانت عاملة في الإنسان سابقًا وكان محتاجًا إليها وهو في غنى عنها الآن، وهذا لا يدلّ على أنّه كان حينئذٍ حيوانًا حتى على أصولهم، فإذا كان الإنسان محتاجًا إلى زيادة الأسنان قبل اهتدائه إلى الطحن والطبخ مثلاً وهكذا في بقية الأعضاء بسبب شروط البيئة، فإنّه بعد تقدّمه في الحضارة واستخدامه لقوى الطبيعة واهتدائه إلى تليين الطعام بالطبخ استغنى عنها، فأزالتها عنه يد الحكمة الإلهيّة التي أوجدتها له حين احتياجه إليها، فسبحانه من خالق ما أعظم حكمته وأجلّ قدرته وأعلمه بمصالح مخلوقاته وأرأفه بعباده»[٣].

ويقول: «إنّ الاستدلال بأثريّة هذه الأعضاء إنّما يصحّ من المؤمنين الذين يثبتون لهذا الكون صانعًا حكيمًا، تجلّ أفعاله عن العبث واللغو، ويقولون بالقصد والغرض الغائيّ في خلق الأشياء.

وأمّا خصومنا الذين ينسبون الخلق إلى الطبيعة، ويصفونها بأنّها عمياء، ويعزونها إلى الصدفة، وهي باعترافهم صمّاء، ويبنون فلسفتهم على أنّ الموجودات نتيجة الاضطرار لا القصد والاختيار، فأيّ مانع على مذهبهم من أن يدخل في تركيب السلحفاة أجزاء تختص بالجمل؟! أو يوجد حيوان تسعة أشعار أجزائه زائد لا ينتفع بها ولا تستعمل؟! وذلك لا يبعد من العمياء والصمّاء.

---

[١]- نقد فلسفة دارون، ص٦٤-٦٥.
[٢]- م.ن، ص٦٥.
[٣]- نقد فلسفة دارون ، ص٦٨.

وايم الله، ما هذا إلّا لأنّ القصد والاختيار وأنّ الكون بأسره فعل الصانع المختار، أم أنكرته ألسنتهم واعترفت به فطرتهم»[١].

والخلاصة في بيان أصل الإنسان وفق قوله: «الذي علمنا من ضرورة الدين أنّ الإنسان خُلق إنسانًا، ويبقى كذلك نوعه، وأمّا هذه التغييرات الطفيفة التي لا تضرّ بالصورة النوعيّة فمما لم يعلم من الدين عدمها، بل لعلّ فيه شواهد عليها، وكما لا يضرّ بنوعيّة الإنسان ما نشاهده في كثير من أفراده من زيادة عدد الأصابع أو نقصانه لا تضرّ بها أمثال هذه التغييرات، وإذا كان تعدّد الرأس واشتراك بعض الأعضاء بين شخصين متلاصقين ونحوهما من شواذ الطبيعة وأنواع الهولات العجيبة لا يضرّ بصدق اسم الإنسان، فبالأولى لا تضرّ به الزيادة في عضلات الرأس والأسنان ونحوهما من التغييرات الجزئيّة»[٢].

فالمعيار الكلّيّ -من وجهة نظره- في الفرق بين الإنسان وغيره هو في الكمالات النفسيّة والقوى العقليّة، وإن كان شديد المشابهة مع الحيوانات في المستوى الجسديّ، وليست للقوى العقليّة بقايا في الطبقات الجيولوجيّة لكي تعرّفنا بأنّه من أيّ الصنفين وملحق بأيّ المملكتين[٣]. ويخلص إلى أنّه: «لو زادوا عشرين على ما عدّوه للأرض من الطبقات، وبلغوا مركز الأرض في الحفريّات، وملؤوا معارض أوروبا بالعظام البالية، وادّعوا أنّها بقايا حيوانات عاشت في الأعصر الخالية، فلا يجدون شيئًا يوجب الوهم في تحوّل الإنسان ولا طريقًا إلى معرفة أصله، إلّا الإذعان بما أخبر به الدين وهو أنّ أبا البشر جميعًا إنسان مخلوق من الطّين»[٤].

ويضيف في مناقشة الأعضاء الأثريّة: «فهب أنّا سلمنا وجود الأعضاء الأثريّة في الحيوان، فهل هي إلّا أعضاء وُجدت بل أوجدت عند احتياج الحيوان إليها، وتوقّف معيشتها عليها؟! ثم دُفع عنه ثقلُها عند استغنائه عنها ووُضع عنه عبؤها على ما اقتضته الرحمة الشاملة أوّلًا، والحكمة آخرًا، ولو لم يكن في صفحة الإمكان شيء سواه لكان كافيًا لكلّ من منح أوّل درجة العقل ولم يفسد منه الوجدان بأن يعلم أنّ للكون مدبرًا حكيمًا يوجد الأشياء عند الضرورة ويعدمها لدى الاستغناء عنها تدريجًا كما أوجدها كذلك، على ما اقتضاه النظام الأعلى وجرت عادته المقدّسة في سائر الكون.

فانظر هداك الله تعالى إلى هذه الأشياء التي ذكرها، هل تعبث بالدين أو تعبث بلحيته ولحى أصحابه المادّيّين الذين يرون الكون نتيجة الصدفة العمياء؟! وماذا على الصدفة العمياء إن تبقّى في

[١]- نقد فلسفة دارون، ص٧٠-٧١.
[٢]- م.ن، ص٦٧.
[٣]- م.ن، ص٨٦.
[٤]- نقد فلسفة دارون، ص٩٨.

الجسم ما لا نفع فيه من الأعضاء؟ أتخشى أن يكون ذلك نقضًا في حكمتها أو منافية لقصدها[١]؟!

مسار التهافت

فلا يبقى أمام الداروينة إلاّ أحد أمرين: الأوّل: رفع اليد عن هذه الآراء والقول بالتحوّل الفجائيّ، وأنّ هذه الأعضاء تبدو دفعة واحدة عند التحوّل إلى النوع الذي يلزمه تلك، وهذا نقض لهذه الفلسفة من أساسه. والثاني: الالتزام بالبديهيّات الثلاث أعني القصد والعلم والغاية في خلق الأشياء، فالطبيعة عمياء على مذهب الداروينيّة، فكيف تميّز الزوائد التي لا تنفع إلاّ بعد أحقاب فتدّخرها ويحذف سواها؟!! فأكرم بعمياء غير شاعرة تعلم أنّ هذه الحشرة تعود جملاً بعد تحوّلات عديدة، وتلك تكون رجلاً بعد أجيال تعدّ بالملايين وتعلم ما يحتاجه كلّ منهما من الأعضاء الكثيرة المختلفة في الكم والكيف والوضع والتركيب و... في كلّ دور من أدواره الآتية، فلا تزال تدّخر النافع في كلّ دور من أدواره وتحذف المضرّ وغير النافع حتى يعود حيوانًا أو إنسانًا كامل الأعضاء تامّ التركيب متناسب الأعضاء[٢]. ألا سائلاً من هؤلاء عن هذه القوّة الشديدة ما سببها؟ وبأيّ ناموس توصّلت الطبيعة إلى حفظ التناسب بها؟ وإذا طال عنق حيوان بالتنازع أو كبرت كفّه بالاستعمال بماذا يتبعه الجسم بتلك النسبة مع أنّه لا يشمله ذلك السبب؟ فلو أصابوا رشدهم لسمّوا نظريّتهم بالتحسين الإلهيّ بدلاً عن التحسين الطبيعيّ؛ إذ كيف تميّز الطبيعة بين الحسن وغيره وهي بزعمهم عمياء؟! وكيف تحسّن وهي عندهم غير شاعرة؟! ولذا تُبقي الحسن دون غيره وهي على مذهبهم لا تقصد غاية. وهل هذا إلاّ خروج عن المذهب المادّيّ واعتراف بالأمرَين الأمَرَّيْن من العلقم في أذواقهم؟! بل نقض للغرض الذي أُسّست لأجله هذه الآراء، والتزام بعد الصخب واللغط وارتكاب فنون من الشطط والغلط بما التزم به سائر العقلاء.

وبالجملة هذا القول مما تبرّأ منه أهل الدين ولا ينطبق على أصول المعطّلين، فلا بدّ له من أحد أمرين: إمّا الإيمان بالخالق الجليل أو الالتزام بمجرد الصدفة وترك التعليل[٣].

ويسجّل عليهم في الجانب القيميّ والأخلاقيّ أنّهم إنّما يتبنّون هذه الفرضيّة على علاّتها بنحو يربطونها بالإلحاد وإنكار الصانع من باب التهرّب من المسؤوليّة التي يقتضيها الانتماء إلى الدين في الالتزام والانضباط السلوكيّ، فالانغماس في اللذّات مع أمن الفظائع لا يحصل إلاّ بإنكار الصانع، ليأمن الوعيد فيفعل ما يريد[٤]، وإلاّ لولا هذه الغشاوة التي هي وليدة الهوى والشهوة لما

[١]- نقد فلسفة دارون، ص١٤٦.
[٢]- م.ن، ص١٢١-١٢٢.
[٣]- نقد فلسفة دارون، ص ١٢٥-١٢٦.
[٤]- ن.م، ص١٣٤-١٣٥.

وافقوا على هذه الآراء واستهزؤوا بها، متمثّلاً قول الشاعر:

إنّما تنجح المقالة في المَر ءِ إذا وافقت هوىً في الفؤادِ

ويقول: «ومنهم من له في انتحال التعطيل مآرب وفي إنكار القصد [والغاية من الخلق] مقاصد؛ إذ الاعتقاد بالصانع يستلزم الانقياد للشرائع، والشرائع الإلهيّة كما علمت تمنع القبائح وتردع عن الفضائح وتزع الأنفس عن كثير من شهواتها، وتحبسها عن البغي والبغاء ونحوهما من مبتغياتها، تذمّ الفحشاء والمنكر، ولا ترخص في البولندريّة[١] Polyandry، ولا تسمّي السفاح بالحبّ الحرّ، ولا تقول إنّ الفضائل رذائل ولا تعدّ الغيرة على المحارم ضربًا من الحسد والبخل ... وكيف يخضع للشرائع الإلهيّة من أقصى جهده قضاء شهواته البهيميّة؟[٢]

ومن النقاط المهمّة في نقده، مناقشة المقولة التي اشتهرت منذ أيّام أوجست كونت، بل قبله، في أنّ الإنسان إنّما يحتاج إلى التفكير الدينيّ ويلجأ إلى فكرة الإله باعتبار جهله بالأسباب الطبيعيّة والعلاقات القائمة بين الظواهر الماديّة، بحيث إذا اكتشف السبب الطبيعيّ بواسطة الملاحظة الحسّيّة والمنهج العلميّ تراجع الإله خطوة إلى الوراء، وشكر العلم سعيه على الخدمات التي قدّمها في هذا السياق، ويعرض أبو المجد وجهة نظرهم بقوله: من يقول إنّ تقدّم العلوم في هذا العصر بسبب أبحاث المتأخّرين لم يدع حادثًا من غير تعليل، وليس كما سبقه من الأعصار التي كان العلماء لا يهتدون إلى علل كثير من الحوادث فيفزعون إلى القدرة الإلهيّة، وقد علمنا الآن من نواميس الطبيعة ما يكفي لتعليل أكثر ما خفي على المتقدّمين الوجه فيه، وعلى المستقبل رفع الحجاب عما خفي علينا الآن، وبالتالي فلا حاجة إلى الله. ويردّ عليهم بأنّ تقدّم العلوم قد زادنا بصيرة في الدين، وأورثنا يقينًا على يقين؛ إذ تضاعفت به عندنا شواهد الإثبات، وببركته ظهرت لنا كنوز الآيات الخفيّات، فهل صنع تقدّم العلم شيئًا سوى أنّه كشف لنا تعدّد تلك الشواهد وأعطانا ألفًا بواحد، وأبان لنا تضاعفها، ولم تكن قطّ تلك الحوادث التي لا تعليل لها دليلاً يعتمد عليه المؤمنون كي يضعف هذا الدليل بتقدّم العلوم، بل كان الدليل هو انتظام تلك العلل المرتّبة، فكلّما ازدادوا معرفة بها ازداد يقينًا بخالقها ومبدعها[٣].

ولذا يقول أبو المجد في نقد قولهم «إنّ الأحياء إذا كانت تتحوّل وترتقي بنواميس طبيعيّة، فلم يبق حينئذ احتياج إلى الله»، وهذا الكلام في غاية الأهمّيّة، حيث إنّ «أعظم شبهة دخلت في أمر التوحيد على هؤلاء وأكبر داعٍ لهم إلى التنويه بفلسفة النشوء والارتقاء هو: ظنّهم أنّ الموحّدين

[١]- شكل من أشكال تعدّد الزوجات، الذي تتّخذ فيه المرأة زوجين أو أكثر في الوقت نفسه.
[٢]- م.ن، ص ٢٣٢.
[٣]- نقد فلسفة دارون ، ص٢١٧.

التجؤوا إلى الإقرار بالخالق حيث جهلوا الأسباب الطبيعيّة التي يجري الكون عليها، وأنّهم رأوا حوادث عجزوا عن تعليلها لنقصان علومهم فعلّلوها بالقدرة الإلهيّة، ولو عرفوا الأسباب الطبيعيّة أجمع لدانوا مثلهم بترك الدين واستغنوا عن الاعتراف بربّ العالمين، وحيث كانت هذه الفلسفة تتوسّع في بيان العلل الطبيعيّة للأحياء ولا تدع حادثًا فيها بلا تعليل، إن لم يكن بالممكن فبالمحال، أو باليقين فبالاحتمال، هاموا بها واعتنقوها وجعلوا وكدهم الإطراء عليها والذبّ عنها، ولو عرفوا حقيقة معتقد أهل الدين وأنّ معرفة الأسباب تزيدهم يقينًا على يقين، لتركوها ترك الظبي لكناسه وظلّه وزهدوا فيها زهد المسافر فيما جفّ من زاده إلّا قَدِمَ إلى أهله»[١].

معتبرًا أنّ وجود الأسباب الطبيعيّة ممّا لا ينكره أحد من العقلاء فضلاً عن أهل الدين، فالمتديّنون لا ينكرون وجود الأسباب، بل يستدلّون بحسن ترتيبها وبديع انتظامها على وجوده وبديع حكمته وعظيم قدرته؛ ولهذا تراهم من أحرص الناس على معرفتها والبحث عن خباياها في خفاياها، فقد علموا أنّهم لا يتقدّمون فيها خطوة إلّا ويرتقون من المعرفة درجات، ولا يتجلّى لهم سرّ للطبيعة إلّا وللنور المقّدس فيه تجلّيات... وأهل الدين لم يعترفوا بوجود الخالق جلّت قدرته إلّا بما عرفوه ضرورةً بالأدلّة القطعيّة من حدوث المادّة وإمكانها وضرورة انتهائها إلى واجب بالذات، ومنها هذه العلل، ولم يستدلّ أحد على ذلك بوجود حوادث لا يُعرف لها علّة طبيعيّة... فلا تضرّهم معرفة العلل الطبيعيّة، ولا تضرّهم فلسفة النشوء، بل فيها من النفع لهم أضعاف ما قدّروا من الضرر منها عليهم. وأهل الدين إذا وصفوا الله سبحانه بأنّه خالق الشيء فلا يريدون به أنّه أوجد بمحض قدرته الكاملة الابتدائيّة ولم يوسّط فيه غير إرادته المقدّسة، بل يريدون به أنّه أوجد بإرادته واختياره، سواء أوجده بلا أسباب طبيعيّة أصلاً، كما في العلّة الطبيعيّة الأولى، وهي المادّة أو القوّة بزعم هؤلاء، أو بتوسّط ألوف من الأسباب المرتّبة والمركّبة كما في الأحياء الموجودة الآن[٢].

والخلاصة التي يخرج بها: «إنّ أهل الدين لا ينكرون ترتيب الأسباب والمسبّبات، بل يمنعون وجود شيء في الكون دقّ أو جلّ إلّا بعلّة كافية، ويبيّنون لتلك العلّة علّة أيضًا، وهكذا، حتى ينتهي إلى علّة العلل، وهم في المحافظة على الأسباب بمرتبة لا يبلغها هؤلاء، فهم يدّعون الضرورة على بطلان الصدفة والاتفاق... إنّ أهل الدين يعترفون بكلّ ناموس طبيعيّ، اكتشف إلى الآن أو يستكشف مدى الزمان، إن كان مما يثبته الاختيار، ولا تكذبه شواهد الامتحان، وليس ذلك عندهم مما يضرّ بالدين بل يزيدهم يقينًا على يقين»[٣].

---

[١]- م.ن، ص١٥١.
[٢]- نقد فلسفة دارون ، ص١٥٣-١٥٤-١٥٦.
[٣]- م.ن، ص٢٢٣.

الخاتمة

الحوزة العلميّة من أقدم مؤسّسات التربية والتعليم تجذّرًا في التاريخ. تميّزت منذ محطاتها الأولى بالانفتاح الفكريّ على محيطها الحضاريّ العام، ولم تتعامل مع الآخر في ضوء عقليّة المشاهِد، أو منطق الرفض، إنّما قرأت، نقدت، تمثّلت، وحدّثت في الحقول المعرفيّة المختلفة. وأفضل ما يمكن الاستشهاد به هو الأبحاث الكلاميّة، المشحونة بدراسة الآخر في ضوء المناهج التوصيفيّة، والنقديّة، والمقارِنة: كالأشاعرة، المعتزلة، الزيديّة، الخوارج، النصرانيّة، اليهوديّة، البراهمة، والدهريّة... وكذلك شدّة اهتمامها بالفكر اليونانيّ، كالطِّب، الفلك، الرياضيّات، المنطق، الأخلاق، والسياسة... ومن شديد أسف، أنّه ثمّة مرحلة تاريخيّة ضعف بل انقطع فيها ارتباط الحوزة العلميّة بمحيطها الحضاريّ داخليًّا وخارجيًّا، فلم نعد نشاهد ذلك الاهتمام الرسميّ بفكر الآخر وعلومه، ولو من باب إرادة فهمه للمقارنة أو النقد أو الردّ على شبهاته، خصوصًا الغرب الحديث الذي دخل إلى الحواضر الإسلاميّة من بوابة نوعين من الحروب: الفيزيقيّة بالسيطرة على الجغرافيا والديموغرافيا والثروات الطبيعيّة... والميتافيزيقيّة بنهب التراث والمخطوطات وإدارة الوعي وغزو العقول في ميادين الفلسفة والعلم والسياسة والاقتصاد والأدب والفنّ... عن طريق المؤسّسات التربويّة والتعليميّة والأحزاب السياسيّة والمجلّات العلميّة والكتب... نعم، لم تُعدَم المبادرات الفرديّة الرائدة في القرنين الماضيين في نقد الغرب معرفيًّا وفلسفيًّا، تمثّلت عند الإماميّة في تجارب: جمال الدين الأفغانيّ، وعلي المدرِّس الزنوزيّ ١٨١٨-١٨٨٩م في «بدايع الحكم»، وعبد الكريم الزنجاني، ومحمد حسين الطباطبائيّ ١٨٩٢-١٩٨١م وتلميذه مرتضى مطهّري ١٩١٩-١٩٧٩م في «أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ»، ومحمّد باقر الصدر ١٩٣٥-١٩٨٠م في «فلسفتنا» و«الأسس المنطقيّة للاستقراء»... وما أحوجنا اليوم، إلى إعادة تمثّل هذه التجارب وتجربة أبي المجد الأصفهاني في نقد فلسفة دارون، لإحياء إرادة فهم الآخر الغربيّ ونفخ الحياة في الحماسة النقديّة للردّ على شبهاته والإجابة عن إشكاليّاته.

لائحة المصادر والمراجع

١. The Autobiography of Charles Darwin. اللاهوت المعاصر دراسات نقديّة، الدين والعلوم التجريبيّة، العتبة العباسيّة المقّدسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، الدارونيّة، مرتضى فرج.

٢. العقّاد، عباس محمود، الإنسان في القرآن، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة.

٣. باشميل، محمد أحمد، الإسلام ونظريّة داروين، دار الفتح، بيروت، ط٢، ١٣٨٨-١٩٤٨.

٤. فرويد، سيغموند، محاضرات تمهيديّة في التحليل النفسيّ، ترجمة أحمد عزّت راجح، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٦٦م، ج٣، نقلاً عن: هوستن، سميث، لماذا الدين ضرورة؟ ترجمة سعد رستم، دار الجسور الثقافيّة، حلب، ٢٠٠٥م.

٥. الجعفيّ، المفضّل بن عمر، توحيد المفضل إملاء الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، تعليق كاظم المظفر، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

٦. الدميري، محمّد بن موسى، حياة الحيوان الكبرى، وضع حواشيه وقدم له أحزد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠١٥م، ج٢.

٧. الطهرانيّ، آغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ج١٤، وأنظر حول أقوال العلماء فيه: الصدر، حسن، تكملة أمل الآمل، تحقيق حسين علي محفوظ وآخرون، دار المؤرخ العربي، بيروت، ج٥، ترجمة رقم ٢٣١٠. الأميني، محمد هادي، معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام، ط١، ١٣٨٤-١٩٦٤م، ج١، حرف الألف (الأصفهاني/ ٨٠).

٨. الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، مصدر سابق، ج١٤، وأنظر: الطهرانيّ، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط٢، مجلد٢٤، تحت رقم ١٤٣٠.

٩. المظفر، محمد رضا، المنطق، تعليق الشيخ غلام رضا الفياضي، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ط١.

١٠. انظر حول قراءة دارون عربيًّا: الشاكري، مروة، قراءة داروين في الفكر العربيّ ١٨٦٠-

١٩٥٠، ترجمة محمد سعيد كامل. وللمؤلِّفة نفسها: إرث دارون في الشرق العربي: العلم والدين والسياسة-١٨٧٠-١٩١٤م.

١١. انظر: الطهراني، آغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط١، ١٤٣٠ه-٢٠٠٩م، ج١٤. والأمين، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ، ج٣٢، ومقدّمة السيد محمد رضا الحسينيّ الجلاليّ على كتاب نقد فلسفة دارون، الطبعة الحديثة ٢٠١٥م.

١٢. صبري، مصطفى، موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين، دار التربية، دمشق، ط١، ٢٠٠٧م، ج٢.

١٣. نقد فلسفة دارون، أنظر: Thomas H. Huxley, 1894, Collected Essays, Vol. IX,

…the God so conceived is one that only a very great fool would deny, even in his heart.

المفكّر المصريّ الأزهريّ محمّد فريد وجدي

ناقدًا قيم الغرب وثقافة التغريب في العالم الإسلاميّ

عصمت نصّار [*]

الملخص

على الرّغم من الزّخم والثّراء الفكريّ في النّصف الثّاني من القرن التاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين، إلّا أنّنا لا نكاد نلمح من بين قادة الفكر العربيّ من هو أبرع وأبلغ وأكثر حنكةً ودرايةً والتزامًا بآداب الحوار وأخلاقيّات التّناظر النّقديّ من المفكّر الأزهريّ محمّد فريد وجدي (١٨٧٥م-١٩٥٤م). ولعلّ الميزة الأساسيّة في فكر وجدي هي تلك التي تقوم على نقدٍ متوازٍ لقيم الغرب وللنخب العربيّة الإسلاميّة التي حَفِلَت مواقُفها بمواقف استتباعيّة للثقافة الغربيّة، ويتراءى للباحث أنّ أكثر المواضع من مؤلّفاته – على كثرتها وتنوّعها وموسوعيّتها - التي برزت فيها وجهته الإصلاحيّة ونهجه في التجديد هي تلك التي ناقش فيها مخالفيه من المستشرقين أو أقرانه من المثقّفين العرب الذين امتلأت أعمالهم بتبجيل قِيَمِ التنوير والحداثة الغربيّة.

الكلمات المفتاحية: قيم الغرب ـ التبعية المعرفيّة ـ المغالطات المنطقية ـ المناهج العقلية ـ المنازعة والمجادلة ـ تهافت الغرب.

تمهيد:

كان الجانب الأخلاقيّ ساريًا على نحوٍ لافتٍ في محاوراته ومساجلاته مع خصومه الفكريّين، وذلك يبدو جليًّا في حرصه على العزوف عن القدح أو الشتم أو التطرّق لمثالبِ شخصيّةِ المُناظرِ خلال محاورته له، أو الرّدّ على ما جاء من أخطاءٍ في كتاباته، أو الهجوم والطّعن في أمورٍ يجهلها، أو الكذب والتّطاول في أحاديثه عن أمور يسلّم بصحّتها ويعتنقها، أو الحدّة في النّقد والشدّة في الخصومة، وغير ذلك من مثالب الحوارات والمعارك الفكريّة التي ذاعت في عصره. ويرجع ذلك كما أشرنا إلى أمرين: أوّلهما: تأثّره بالمناهج العقليّة التي كان يسلكها الفلاسفة في مناقشاتهم، وثانيهما: آداب الحوار وأخلاقيّات التثاقف التي استنّها أكابر العلماء المسلمين في نقودهم ومراجعاتهم ومناظراتهم التي كانوا يعقدونها بحثًا عن الحقيقة وأصوب الآراء في الموضوعات المثارة[٢]. وكانوا يميّزون بين الاختلاف والخلاف وعلم المخالفة، فالاختلاف يُشير إلى المنازعة

---

*- أستاذ الفلسفة الإسلاميّة - كلّيّة الآداب – جامعة القاهرة- فرع الخرطوم- جمهوريّة مصر العربيّة.

[٢]- ناصر المهدي:الفكر الدينيّ والسياسيّ عند محمد رشيد رضا ومحمّد فريد وجدي، بحث غير منشور، رسالة ماجستير، آداب سوهاج، ١٩٩٧، ص٢-١١

والمجادلة، أمّا الخلاف فيعبرّ عن المغايرة وعدم الاتّفاق. أمّا علم المخالفة، فيختصّ باستنباط آراء العلماء من مناظراتهم، فيُثبت ما أيّدوه منها بالبرهان والآراء التي عدلوا عنها واستبعدوها انتصارًا لاجتهاداتهم دون دليل يقتنع به الآخر. أمّا الجدل، فهو أقرب للتناظر بين رأيين، يجتهد صاحب كلّ منهما في إقناع الآخر بصحّته. أمّا علم الجدل، فهو علمٌ يقوم على مقابلة الأدلّة لإظهار أرجح الأقوال المطروحة، وهو يختلف عن المجادلات السفسطائيّة التي كانت تعتمد على الإشكاليّات اللفظيّة والمغالطات المنطقيّة.

أمّا الخلاف الذي يفضي إلى نزاع، فيُدرج ضمن المعارك اللفظيّة أو الخصومة المذهبيّة. أمّا الاختلاف المحمود، فهو الذي ينتصر لرأي بعينه دون أن يقطع بخطأ الرأي الآخر (رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب)، ومن فوائد هذا الضّرب تمرين الذّهن على ما نطلق عليه الممكن أو المحتمل والجائز وتناكح الأفكار واحترام الرأي الآخر. أمّا الخلاف المذموم، فهو وليد الهوى والحمق ورغبة في الشهرة والظهور، أي الخلاف من أجل الخلاف، وهو نقيض الحوار الفلسفيّ؛ وذلك لأنّه يفتقر إلى دليلٍ معقولٍ وتعوزه الموضوعيّة في طلب الحقيقة[١].

وتُشير جلّ الدّراسات[٢]، على ندرتها، إلى أنّ المفكّر محمّد فريد وجدي كان أبرز الكتّاب المحافظين الذين اتخذوا من النهج الحواريّ والمناقشات الهادئة سبيلاً للدفاع عن النفيس من التّراث، والأصيل من العادات والتقاليد، والجاد والطريف من مناقب علماء العرب وفلاسفتهم. الأمر الذي رغّب شبيبة عصره في مجلسه واحترام آرائه والاستمتاع بحلوِ حديثه، ودفع شيوخ الأزهر إلى تلقيبه بالشيخ، وإسناد رئاسة تحرير مجلّة الأزهر إليه بتوجيه من الشيخ مصطفى المراغي[٣] (١٨٨١-١٩٤٥م) الذي لقّبه بالشيخ البحّاثة، وذلك عام ١٩٣٣م، خلفًا للشيخ محمّد الخضر حسين (١٨٧٦-١٩٥٨م). أمّا رصفاؤه من تلاميذ مدرسة الجريدة، الذين انتموا للفكر الليبراليّ المستنير، فقد أطلقوا عليه اسم الناقد المحافظ المستنير، ولا سيّما عقب ظهور كتاباته النقديّة التي ردّ فيها على كتابي: (تحرير المرأة) و(المرأة الجديدة) لقاسم أمين، كتاب (في الشعر الجاهليّ) لطه حسين، (لماذا أنا ملحد) لإسماعيل أدهم، (مناهل العرفان ومبحث ترجمة القرآن) لمحمّد عبد العظيم الزرقانيّ (ت: ١٩٤٨م)، بحث (المذاهب الغنوصيّة في العالم الإسلاميّ) لعلي سامي

[١]- عصمت نصّار: مجدّدون في معيّة المحافظين، مقال في البوّابة نيوز،٢٠٢٠/٨/١.

[٢]- أنور الجندي: محمّد فريد وجدي رائد التوفيق بين العلم والدين، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨، ص٨-٢٥.

[٣]- أنور الجندي: الإسلام والثقافة العربيّة في مواجهة تحدّيات الاستعمار وشبهات التغريب، مطبعة الرسالة، القاهرة، د.ت.ص١٢ وما بعدها.

النشّار (١٩١٧-١٩٨٠م)، وكذا نقده لأرباب الفلسفات الماديّة المنكرين للألوهيّة والروح[١]، وغلاة المستشرقين المشكّكين في السيرة المحمديّة وسلامة القرآن من التحريف، ولا سيّما المستشرق الفرنسيّ إدوار مونتيه[٢] (١٨١٧-١٨٩٤م)، والمؤرّخ الفرنسّي جوستاف لوبون (١٨٤١-١٩٣١م)، والروائيّ الإنجليزيّ هربرت ويلز (١٨٦٦-١٩٤٦م)، والمؤرّخ البلجيكيّ هنري بيرين (١٨٦٢-١٩٣٥م)، والجغرافيّ الأميركيّ آيسايا بومان (١٨٧٨-١٩٥٠م).

وقد اشتهر بين عوام المثقّفين بأنّه من المفكّرين وقادة صحافة الرأي، الذين مُيِّزوا في كتاباتهم بين التحاور والتساجل والتناظر والتصاول والجدل والمحاججة. بل حتى أولئك الذين كان يُحسبون من روّاد النهضة سيخوض معهم سجالات هادئة في ما يختصُّ بمواقفهم من ثقافة الغرب.

ومن أقواله في هذا السياق ما ورد في ردوده على محمّد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م)[٣] -الذي أخذ عليه رقّته وسماحته مع مناظريه-: «إذا كنّا نحاول الرّفق مع خصوم الإسلام لنستدرجهم إلى سماع ما نقول، فإنّ الرفق بأصحاب الاتجاه الواحد أدعى وألزم»، وذلك عملاً بأدب القرآن: ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (سورة النحل، الآية ١٢٥).

وقال ردًّا على علّة إتيانه بالنّصّ الحرفيّ لرأي خصمه قبل تفنيده: «ليست القضيّة قضيّتي ولا قضيّته، ولكنّها قضيّة القارئ البصير، وهذا القارئ سيتلو الرأي ونقيضه ثمّ يجنح إلى ما يستصوب، فالردّ واجب، ومحاولة تجاهله تأييد للخطأ، وهزيمة للصواب»، وذلك اعترافًا من وجدي بحقّ المتلقّي وحرّيّته في الموازنة والحكم على جدّيّة الأفكار.

وقال أيضًا ردًّا على المغالطين والمحتجّين بالعلم على غير هدى وتدبّر وأناة: «أنتم تقولون العلم يثبت، العلم ينفي، العلم يأمر، العلم ينهى، وبالتالي فأنتم تضعون على شفتي هذا العلم المسكين هذه الكلمات الضخمة، وتُدخلون إلى فؤاده هذا الكبر والعجب، لا، أيّها السادة، إنّ العلم في هذه المسائل أي ما وراء الطبيعة، لا ينكر شيئًا، ولا يثبت شيئًا، ولكنّه يبحث، وأنتم تعلمون ذلك كلّه ولا تجهلونه، فالعلم في الحقيقة ليس إلّا إدراكًا لظواهر الأشياء، وأمّا حقائقها فتفلت منّا ولا تقع تحت حواسنا»، ويعبرّ في هذا النّقد عن موضوعيّة المُناظر الحريص على عدم فضح جهل خصمه ومغالطته[٤].

---

[١]- طه الحاجريّ: محمّد فريد وجدي حياته وآثاره، معهد البحوث والدراسات العربيّة، القاهرة، ١٩٧٠، ص١٧ وما بعدها.
[٢]- محمّد فريد وجدي: السيرة المحمّديّة تحت ضوء العلم والفلسفة، الدار المصريّة اللبنانيّة، القاهرة، ص٤٥ وما بعدها.
[٣]- محمد فريد وجدي: من فريد إلى رشيد، مقال في مجلة المنار، م٣٣-ج٧،١٩٣٣.
[٤]-عصمت نصار: شيخ بلا عمامة وفيلسوف بلا قبعة، مقال في البوابة نيوز، ٢٠٢٠/٨/٨م.

أوّلًا- نقض آراء الملحدين

في ردّه على الفلاسفة المادّيّين الملحدين نجده يقول إنّ الطبيعة الحقيقيّة للنواميس التي تقود المادّة الحيّة، «تتعالى عن أن تلمّ بها عقولنا»، ذاهبًا إلى أنّ «العلماء المتبصّرين لدراسة الكون والكونيّات قد ظهر لهم، عقب حدوث اكتشافاتٍ خطيرةٍ لم تخطر لهم ببال؛ إنّ حدود العلم ما تزال بعيدة عنهم، وإنّ كلّ ما حصّلوه منه لا يعدو العلاقات الموجودة بين ما يقع تحت حسّهم من الموجودات، أمّا تلك الموجودات وحقيقة النواميس التي تدبّرها، فما يزال أمرُها مجهولًا، فإنّ الإيمان لازم من لوازم الحياة الإنسانيّة وضرورة من ضرورات الحياة الأرضيّة، فمن فَقَدَهُ فَقَدْ فَقَدَ الحياة، ولو ملك الدنيا بيمينه، ومن وَجَدَه فقد وَجَدَ راحة الأبد، ولو كان بين أنياب الفاقة، ومخالب الفقر المدقع، فالإيمان بوجود الله يهب الإنسان قوّةً كبيرةً في مواجهة المصاعب والمصائب والآلام.

وفي متاخماته النّقديّة لكتابات غلاة المستشرقين التي اتّهمت الإسلام بأنّه مجافٍ للروح العلميّة ومناهضٌ للتفكير العقليّ، نراه ينقد افتراءاتهم بأسلوبٍ هادئٍ يخلو تمامًا من العنف أو العصبيّة. يقول مبيّنًا علّة ظهور مثل هاتيك الكتابات المعادية للإسلام والمنافية لحقيقته: «إنّ الأوروبيّين معذورون في تصديق التّهم الموجّهة ضدّ الإسلام والمسلمين، ولهم الحقّ في العمل ضدّه ما داموا لا يرون أمام أعينهم من مظاهر الدين إلّا البدع التي اخترعها صغار العقول ونقلها منهم العامّة، وتتعدّد كثيراً من أشكال هذه البدع مثل الصياح في الطرقات خلف الطبول وتحت الرايات، واقتراف أشدّ المنكرات المنافية للأدب والعقل في الموالد، والاجتماع في حلقات كبيرة على مرأى ومسمع من ألوف المتفرجين، والصياح الشديد بالذكر مع التمايل يمينًا ويسارًا إلى غير ذلك». وهنا تبدو عبقريّة وجدي، فلم يبدأ باتّهام مخالفيه بالجهل أو بالتعصّب، بل ردّ أحكامهم التي لا تخلو من الغلوّ إلى أفعال بعض المسلمين أنفسهم التي تنقل صورةً مشوّهةً عن الإسلام وتضع عقيدته وتعاليم رسوله في قفص الاتهام.

ويضيف أنّه على كلّ شرقيّ متنوّر واجبان: الأوّل: بيان حقيقة الإسلام للعالم أجمع، وأنّه فضلاً عن كونه بريئًا من الأضاليل التي ينسبها إليه بعض الكتبة ومنزّهًا عمّا يفعله العامّة على مرأى من المتفرّجين، فإنّه ناموس السعادة الحقيقيّة وملاك المدنيّة الصادقة. والثاني: أن يسعى عقلاء هذه الأمّة إلى محو البدع التي غصّ بها العالم الإسلاميّ، وصارت نقطةً سوداء في جبين الشرق، وموضع استهزاء كلّ من عنده مسحة من العقل، وهذا الواجب أصبح ضرورة في صلاح الأمّة ومن الواجب الأوّل[١].

[١]- محمد فريد وجدي: مناقشات وردود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٤، ص١٣-١٩٣.

ظلّ مفكّرنا طيلة حياته يحمل لواء المحافظين ويعتلي منبر الأزهريّين ويناظر المستشرقين بمنطق العلماء، ويساجل المجترئين بحجّة الفلاسفة والعقلاء، حيث أجمع معاصروه على أنّه فريد عصره في قدرته على التأليف بين الأضداد في سياق بديع مبتكر، فقد ربط بين الأصالة والمعاصرة وفضّ النّزاع بين الدين والعلم، وكشف عن عالم الروح وأكّد أنّ للحوار أخلاقًا وفنًّا، وأنّ للتناظر والتصاول أدابًا يجب الالتزام بها ودربةً ودرايةً ينبغي عدم إهمالها.

فقد نشأ مفكّرنا في الإسكندريّة في كنف أسرةٍ مصريّةٍ ترجع أصولها إلى أكابر العائلات الكرديّة أو الشركسيّة، وشبّ في بيت جمع بين رغد العيش، وثراء الثقافة والتربية دينيّة، وبين حسّ صوفيّ وحدس روحيّ، حفظ القرآن الكريم صغيراً ثمّ ألحقه والده بالعديد من المدارس الابتدائيّة الخاصّة ـالعربيّة والأجنبيّةـ ليجمع في صغره بين الثقافتين الشرقيّة والغربيّة، وأتقن في صباه الفرنسيّة والتركيّة والتليد والنفيس من علوم اللغة العربيّة، وانتقل من الإسكندرية إلى دمياط وبعدها إلى السويس ثمّ إلى القاهرة (١٨٩٢م) ليلتحق بالمدرسة التوفيقيّة، ومنها إلى مدرسة الحقوق، ثمّ رغب عنها وفضّل العمل في الصحافة.

وأدرك أنّ ميوله أقرب إلى الثقافة الموسوعيّة والدّراسات الفلسفيّة، تلك التي كانت ثمرة قراءته في مكتبة والده الزاخرة بمئات المؤلَّفات في شتّى دروب الثقافة العربيّة والتركيّة والفرنسيّة، ذلك فضلاً عن الجلسات الحواريّة التي كان يعقدها والده في دمياط لمناقشة قضايا الفكر والدين والسياسة مع أكابر أصحاب المنابر وقادة الرأي وأرباب الأقلام من المصريّين والعرب والأجانب.

الأمر الذي جعله يرغب عن الدروس المتخصّصة في حقل معرفيّ بعينه، فشرع يكتب في الفلسفة والعلم والأدب والتاريخ والشريعة ومقارنة الأديان، وعالم الروح، والسياسة الغربيّة، والمبادئ الشرعيّة الإسلاميّة والتصوّف، واشتهر بين معاصريه بالمحاور النابغة، وشهد شيوخُ عصره بنبوغه، وتنبّأ الكثيرون برفعة مكانته في الفكر الإسلاميّ بعامّة وميدان صحافة الرأي بخاصّة.

وقد عبّر عن ذلك بصرير قلمه الذي ردّدت أصداؤه العديد من الصحف والمجلات مثل: (اللواء، والمؤيّد، والأهرام، والمقتطف، والحديث، والهلال، والبلاغ).

وفي عام (١٨٩٩م) أسّس «مجلّة الحياة»، وقد عبّر عن وجهتها ومقصدها منذ العدد الأوّل؛ إذ جاء فيه: «أنّ هدفها الأساسيّ هو توضيح أنّ الإسلام هو روح العمران، وتوأم سعادة الإنسان» ويمكن تحقيق ذلك بثلاثة محاور:

- **أوّلها**: تعريف الأوروبيّين بحقيقة الإسلام، وتوعية المسلمين بمحاسن الحضارة الغربيّة ومساوئها.

- **ثانيها**: الحدّ من التقليد الجاهل لخبائث ونقائص الثقافة الغربيّة، مثل تبنّي شبيبة المسلمين للمذاهب الغربيّة الهدّامة حتى أصبح الكثيرون ممن يزعمون المدنيّة زورًا يفتخرون بالتظاهر بالإلحاد على رؤوس الأشهاد، ظنًّا منهم أنّ ذلك غاية غايات التقدّم، قائلاً: «إنّ هذا الدرب من التقليد الكاذب هو الذي هدم ركن الفضائل الشرقيّة العليا من أفئدة شبّان المشرق وانتزع روح الكمالات الإسلاميّة من قلوبهم ألاّ إنّ هذا هو السّيل الاجتماعيّ الذي أخذ يسري في جسم هيئتنا الاجتماعيّة حتّى يُخشى أن يتغلّب على سائر الأعضاء ولو بعد حين، فيكون سببًا رئيسيًّا في انقراضنا وتلاشينا، وليس تلاشي الأمم الضالّة عن الفضائل بالأمر البعيد».

- **ثالثها**: تقديم الأدلّة العلميّة والبراهين العقليّة على أنّ الديانة الإسلاميّة هي روح العمران وقوام سعادة الإنسان، وإثبات وجود الله تعالى والروح والآخرة بالأدلّة الدامغة المعتمدة على تحقيقات العلماء العصريّين، جريًا مع سنة الزمان مع تأييد أقاويلهم بالأدلّة الفلسفيّة الحسّيّة.

أمّا مؤلَّفاته -التي تجاوزت ٢١ مؤلَّفًا ومئات المقالات في مجلّة الحياة، الدستور، نور الإسلام والأزهر، المؤيّد، المعرفة، المقتطف، كلّ شيء، الهلال، الأهرام، الرسالة وغيرها من أكابر الصحف والمجلات- فقد جاءت ثمرة ناضجة لثقافة ذاتيّة واعية جمعت بين التليد والجديد والفلسفات الماديّة، والنزاعات الروحيّة، والنظريّات العلميّة، والمصنّفات الصوفيّة، والمناهج التربويّة وتواريخ الأمم، وآداب الشعوب الشرقيّة والغربيّة ودياناتها.

ومن أوائل كتابته كتاب «الفلسفة الحقّة في بدائع الأكوان (١٨٩٦م)، وكتاب (المدنيّة والإسلام) عام ١٨٩٨م، وكتاب «الحديقة الفكريّة في إثبات الله بالبراهين الطبيعيّة (١٩٠١م)».

وفي عام (١٩٠٦م) رشّحه «مصطفى كامل (١٨٧٤م-١٩٠٨م)» لتمثيل مصر في مؤتمر مقارنة الأديان الذي دَعَتْ إليه الحكومة اليابانيّة بعد استقلالها عن روسيا، غير أنّه اعتذر، وذهب الشيخ «علي أحمد الجرجاوي (نحو ت١٩٦١م)» -عوضًا عنه- وذلك على نفقته الخاصّة وحضر أولى جلسات المؤتمر التي عُقدت في أوّل مارس من العام نفسه، أمّا «محمّد فريد وجدي» فقد ألَّف كتيِّبًا بالفرنسيّة بعنوان «رسالة سفير الإسلام» وأرسله إلى إدارة المؤتمر، ثمّ قام بترجمته لقرّاء العربيّة.

وفي (عام ١٩٠٧م) أنشأ جريدة الدستور، وهي المدرسة الأولى التي اجتذبت شبيبة الصحفيّين، وكان ما يميّزها عن غيرها وجهتها الجامعة بين الرؤى المحافظة في الدين وبين المنهج العقليّ في نقد المعارف الوافدة، وكان مفكّرنا يحرّر معظم أبوابها.

أمّا وجهة المجلّة السياسيّة، فكانت أقرب إلى الحزب الوطنيّ، ويبدو ذلك في المعارك التي كانت تخوضها مع الأحزاب الأخرى مثل مجلّتي «الأمّة»، و«المؤيّد»، وفي عام (١٩٠٩م) أغلقت المجلّة.[١]

ويحدّثنا عباس محمود العقاد عن أثر مدرسة جريدة الدستور في شبيبة المثقّفين المصريّين، مؤكّدًا أنّ «محمّد فريد وجدي» لم يكن أستاذًا لصحافة الرأي فحسب، بل معلّمًا أصيلاً للتفكير الناقد وأدب الاختلاف وفنّ التحاور وعقلانيّة التناظر، ولم تكن دروسه في هذا الميدان نظريّة أو خطابيّة، بل كانت ممارسة وتطبيقًا، ويشهد بذلك كلّ تلاميذه من كتّاب وخطباء وسياسيّين، ويقول: «وقد كنت يوم اشتغلت بتحرير الدستور كاتبًا ناشئًا، خامل الذكر، ليس لي بحقّ الشهرة أن يكون لي رأي مستقلّ مسموع، ولكنّي كنت أخالفه (أي وجدي) في بعض آرائه، بل في بعض مبادئه السياسيّة وبعض معتقداته عمّا وراء المادّة وتحضير الأرواح، وأشهر ما كان من ذلك حول موقف الحزب الوطنيّ من «سعد زغلول»، فلم يمنعني ذلك أن أنشر في الدستور ما يخالف هذا الموقف، وأن أحادث «سعد زغلول» حديثًا ينفي كلّ ما يعزوه إليه كُتّاب اللواء. وقد صارحته غاية الصراحة فيما كان يعتقده من تحضير الأرواح، وصارحني غاية الصراحة في أمر المتشابهات من العقائد والأحكام، فلا أذكر أنّني لمحت منه عند أشدّ المخالفة نظرة غير نظرته حيث تقترب الأفكار والآراء»[٢].

أمّا عن أهداف جريدة الدستور، فيحدّثنا د/ غريب جمعة مبيّنًا أنّ رسالة مجلّة الدستور لم تكن بوقًا من أبواق الصحف الحزبيّة أو منبراً يروّج لأيدولوجيّة بعينها، وإنّما هي صحيفة ثقافة وعلم، ولم تكن مقالات مؤسّسها تُعطي صورة السياسيّ المحترف بقدر ما تُعطي صورته الأصليّة أي: صورة الفيلسوف والمصلح الاجتماعيّ الذي يشغله بناء فكر الأمّة على نحو جديد يقوم على: العلم والدين والوطنيّة؛ لذلك كان موقف الرجل وصحيفته عجيبًا وغريبًا بين الجرائد والصحف في ذلك الوقت، وتحمل في سبيل مبادئه من الأثقال ما تنوء بحمله الجبال. وربما لم يعرف تاريخ الصحافة

[١]- محمّد طه الحاجري: محمّد فريد وجدي، ص٣٥ وما بعدها.
[٢]- عبّاس محمود العقاد: رجال عرفتهم، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٢، ص١١٥.

في مصر كاتبًا يؤْثِرُ الحقَّ على المنفعة الذاتيّة مهما كلّفه ذلك من تضحيات حتّى في أيّام العسرة التي مرّت بها الجريدة.

ومن الواقعات التي تؤكّد نزاهة المفكّر الصحفيّ والمعلّم صاحب القلم العفيف الجريء أنّ حدث ذات يوم أنّ «وجدي» كتب في جريدته مؤيّدًا لرأي السيّد/ محمّد توفيق البكريّ، نقيب الأشراف، خالف فيه الخديوي «عبّاس حلمي»، فقد عبّر الأوّل عن سروره بهذا التأييد وأرسل لوجدي وجريدته مساعدة ماليّة ضخمة، حيث كانت تعاني الجريدة آن ذاك من ضائقة ماليّة، فقام وجدي بردّها ولم يقبلها شاكرًا لصنيع صاحبها، وموضحًا أنّ قلمه ليس له ثمن وأنّ رأيه لا يقصد من ورائه إلّا الحقّ غير طامعٍ في مكافأة أو ساكتٍ عن أمر أو رأي يرفضه أو ينقده[١].

وخلال هذه الفترة، أرسل إليه حزب تركيا الفتاة عارضًا عليه تغيير شعار جريدته (لسان حالة الجامعة الإسلاميّة) إلى لسان حال حزب تركيا الفتاة؛ وذلك مقابل إنقاذه من الديون التي كادت تُكبّل جريدته وتعرّضها للإغلاق، فرفض مؤكّدًا أنّ شعار مجلّته يعبّر عن الرسالة التي تحملها أقلام محرّريها وأنّها ليست بطبيعة الحال خاضعة للمساومة، فكانت أزمة الأستاذ «وجدي» في مجال الصحافة أثرًا من آثار المبدأ الذي لا ينحرف الرجل عنه قيد شعرة، وهو الجهر بالرأي ولو خالف القوّة والكثرة. وخالف أحبّ الناس إليه، ولقد كان خلافه مع الحزب الوطنيّ سببًا رئيسًا في كساد صحيفته، فعجز عن النهوض بتكاليفها، ولم يقبل أن يعوّض الخسارة بمعونة مفروضة من جهات لا تتّفق مع عقيدته فأوقفها[٢].

ثانيًا- منهج الوصول إلى الحقيقة واليقين

لم تكن صحافة الرأي هي الدّافع الأوّل لانتهاج «محمّد فريد وجدي» أسلوبَ التحاور والتناظر لتنبيه الأذهان وتقويم المفاهيم والدفاع عن قناعاته، وإثبات صحّة معارفه، فعلى الرغم من عشقه للعمل الصحفيّ وتفضيله مهنة تثقيف العقول على غيرها، فإنّ المحرّك الأوّل لشغفه للتحاور والتناظر هو تلك الأباليس الذهنيّة، والشياطين الفكريّة التي راحت تشكّكه وهو في سنّ الشباب في كلّ ما حصّله من معارف على يد أساتذته بالمدارس أو ما حفظه من شيوخه وأقاربه من نصائح وحكم، وذلك عقب التحاقه بالمدارس النظاميّة التي رغب عن مناهجها التلقينيّة؛ ففي الثالثة عشرة من عمره انتابته بعض الأفكار التي أدّت به إلى الشكّ في العقيدة، وقد اهتدى إلى أنّ معالجة مثل

[١]- غريب جمعة: مقدّمة كتاب نقد كتاب الشعر الجاهليّ لمحمّد فريد وجدي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٨، ص٩-١٥.
[٢]- محمّد طه الحاجريّ: محمّد فريد وجدي حياته وآثاره، القاهرة، ص٨٠.

هذه الجراثيم الإدراكيّة التي تلحق بالذهن المتطلّع لإدراك اليقين يجب أن يكون ذاتيًّا عن طريق الاطلاع والتوسّع في معرفة كلّ ما يحيط بالمسألة التي تسلّل إليها شكّه وارتيابه بعين الناقد المحلّل؛ فوجد في كتب الفلسفة والتاريخ والدين والعلم والاجتماع ضالّته فتعافى من مرضه؛ فذهب إلى الإيمان وهو مسلّح بالبرهان العقليّ اليقينيّ الذي عصمه بعد ذلك من الجنوح والشطط والإلحاد والتبعيّة، ويقول في ذلك: «وقد أفادني هذا الشكّ استقلالاً في الفكر، واعتمادًا على النفس ورغبة في استيعاب ما يقع بيدي من الكتب على اختلاف أنواعها بصبر وجلد، كما أفادني في البحث، حتى أزال الشكّ عنّي، وارتاحت نفسي إلى عقيدة ثابتة».

وقد مارس وجدي في شبابه التفكير الناقد والتعليم الذاتيّ، ويبدو ذلك في اعتماده على نفسه لمعالجة شكوكه -كما بيّنا-، خوفًا من وقوعه في مستنقع التحزّب والتقليد والتطرّف، وكان مؤمنًا بأنّ الحقّ والصواب يجب أن يقصدهما العقل بإرادة حرّة واعية دون أدنى اعتماد على تحريض الأغيار أو نصح الموجّهين، «لا يُعرف الحقّ بالرجال ولكن يُعرف الرجال بالحقّ»؛ وكأنّه «ديكارت» يضع كفّه على فوّهة سلّته حريصًا ألّا يدخل بها إلّا السليم والناضج من التفاح، وقد مكّنه هذا النهج من التحاور مع الأغيار من أهل الدربة والدراية، فيختبر علمهم وينتفع بما يفتقر إليه منه، ويجادل كذلك المتعالمين ومدّعي الثقافة، فيتعرّف على أضاليلهم وأكاذيبهم وتلفيقاتهم، وكان لا يخجل من التصاول معهم ومواجهتهم، متّخذًا من عدّته المعرفيّة وأسلحته المنطقيّة آليّات للدفاع عن قناعاته، وذلك مع التزامه الشديد بآداب الجدل وأخلاقيّات التناظر. ويحدّثنا عن ذلك تلميذه محمّد طه الحاجري: «وإذا هو في مجلس حافل بالشيوخ من علماء هذه المدينة (أي مدينة دمياط) يتحدّثون. وتُعرض بعض مسائل الدين فيتناقشون فيها ويتناظرون، وإذا هو يسمع أشياء لا يستسيغها، وإذا بأسلوب في التفكير والتقرير ينكره عقله، ويأباه العلم الذي يمثُل له فيما قرأ من دراسات في «الكون والخلق» وانطبع بها تفكيره، وإذا هو يرى نفسه مدفوعًا إلى مناقشاتهم والإدلاء برأيه في هذه المسائل التي تتعلّق بالكون والخلق، ولكنّه لا يكاد يُهمّ بالمناقشة حتى يحسّ أبوه بالحرج فيصرفه عنها، ويأمره ألّا يخوض في المسائل الدينيّة التي لا شأن له بها، ولا قدرة له عليها. ويكبر هذا الموقف من الأب في نفس الفتى المعتزّ برأيه وتفكيره ويرى فيه «حَجْرًا على العقل بلا مُسوّغ». وتمثُل أمامه أقوال هؤلاء الشيوخ وآراؤهم في الدين، فإذا هو يردّد بينه وبين نفسه: إذا كان الدين هو ما تعرضه أقوالهم فهو باطل، وإذا لم يكن ذلك هو الدين، فما هو إذن؟. وبذلك يرى الشابّ نفسه مدفوعًا إلى التماس الدين في كتبه ومصادره، وقد تبيّن له عقم الكتب التي صدر عنها وسايرها هؤلاء الشيوخ في تمثيلهم للدين، وفي تفكيرهم العقديّ. ويدفعه ذلك

إلى عدم الوقوف عندها والاكتفاء بها، وإنّما يتجاوزها إلى غيرها، فيمضي بقراءاته الدينيّة في كلّ مجال، ويلتمس الحقيقة الدينيّة في كلّ سبيل». ولم تقف رغبة «وجدي» في محاورة بني جلدته حول قضايا العقل والنقل والدين والعلم والإسلام والمدنيّة، بل امتدّ بصره إلى أبعد من ذلك. وقد وجد أنّ معظم الكتابات المغرضة الرامية إلى تيئيس شبيبة المسلمين من إحياء تراثهم التليد وتجديد مذاهبه واللحاق بركب الحضارة الأوروبيّة هو كتابات غلاة المستشرقين وتجّار الكلمة من الدوائر البحثيّة التي يُجيّشها المحتلّون للبلدان الإسلاميّة لتضليل أهلها وإحباط مساعيهم النهضويّة، وقد شرع في محاورة هؤلاء جميعًا والتساجل معهم بلغتهم بمنأى عن التهوين والتهويل من شرّ كتاباتهم، ويحدّثنا «محمّد رشيد رضا»، فيروى لنا أنّه قد التقى بمحمّد فريد وجدي أثناء زيارته لدمياط عقب مجيئه من بلاد الشام للإقامة في مصر، فروى أنّه قد التقى بمثقّف بحَّاثة واعٍ غيور على الإسلام غيرته على وطنه مصر، وأنّه قد ألّف كتابًا يزوّد فيه عن حقائق الإسلام التي أراد المحتلّون تضليلها، وذلك في كتاب بعنوان «الفلسفة الحقّة في بدائع الأكوان»، وأنّ وجدي قد عدَّ العُدّة لمخاطبة المفكّرين الفرنسيّين لتبصيرهم بحقيقة الإسلام، وذلك بأسلوبٍ جدليّ يذهب فيه بذكر الأغاليط والأخطاء والجهالات التي ذاعت في الفكر الأوروبيّ، ثمّ يقوم بتفنيدها والردّ عليها بمنحًى عقليٍّ تحليليٍّ، وذلك عقب نقد المسائل المختلف عليها بنهجٍ ديكارتيّ يهدف لهداية الذهن إلى الحقائق، مستبعدًا كلّ غامض وكاذب ومضلّل؛ ومما جاء في رسالة وجدي إلى رشيد رضا هذا التصريح الذي يؤكّد أصالة فلسفة الحوار في مشروعه التجديديّ، فيقول: «إنّني ألَّفت قبل بضعة أشهر كتابًا باللغة الفرنساويّة، أثبتّ فيه بالبراهين العصريّة، وبالاستناد إلى أقاويل أساطين فلسفة زماننا الحاضر أنّ المدنيّة الحقّة والإسلام هما أخوان توأمان لا يفترقان، وبعثت بالكتاب ليُطبع في باريس»؛ أمّا كتابه «الفلسفة الحقّة في بدائع الأكون» -الذي أهداه لرشيد رضا وحكى لعبد القادر المغربيّ عنه- فكان دربًا آخر من دروب فلسفة الحوار، ويمثّل حوار الأنا مع الذات (الأنا المتأمّل للكون من حولها)، يتحاور مع الذات العارفة المتطلِّعة لإدراك الحقيقة، سائلاً إيّاها عن الأصل والعلّة الفاعلة والعلّة الغائيّة؛ ثمّ ينتقل إلى التهكّم على أولئك المعنيّين من علماء الدين بدراسة علاقة الله بالكون والإبداع في خلق الموجودات، وقدرة الباري التي لا حدّ لها في الفنّ والتصوير والإيجاد من عدم، شاكيًا تقاعسهم وقعودهم عن التفكير في مخلوقات الله على الرغم من أنّ هذا الأمر قد حثّ عليه الشرع وأضحى واجبًا عليهم في غير موضع من كتابه الشريف ليتدبّر المؤمنون عظمة الباري في خلقه، ويقول في ذلك: «فهؤلاء العلماء هم أكثر الناس لذّة، وأوفرهم حظًا، وأغزرهم عقلاً، وأفضلهم نبلاً. يرى الواحد منهم النملة سائرة على أديم الأرض، فيكون نظره

إليها وهي دائبة لتصل إلى وكرها حاملة لغنيمتها ألذّ له من اجتلاء خطرات الغادات في الخمائل النضرات، وإن سمع زمجرة الرعد وقواصف الرياح يهتزّ لحكمتها طربًا، ولا طربة من سماع رنّات العيدان بين الكاسات والندمان. فإن خيّرتَ أحدهم بين نواله ملء الأرض ذهبًا مع صيرورته من ذوي العقول الساذجة، وبين بقائه على حالته مع الفقر المدقع، لرضي بالثاني رضًى لا يشوبه ندم ولا يصحبه سدم مع هربه من الأوّل، ولا هربه من المصاب بالتيفوس. فهو في حالة لا يعلم قدرها إلّا هو ومن على شكله وشاكلته «يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤتَ الحكمةَ فقد أوتيَ خيراً كثيراً، وما يذّكر إلّا أولوا الألباب»[١].

ثالثًا- نقد افتراءات المستشرقين للإسلام

لقد تحدّثنا في الصفحات السابقة عن سمات وخصائص ومقاصد التجديد في مشروع محمّد فريد وجدي ذلك الذي اتخذ من فلسفة الحوار آليّة لتقويم المفاهيم وتصحيح الأغاليط وكشف الأكاذيب التي كانت تتعمّد تضليل الأذهان والتشكيك في المعتقدات وإدّعاء الأباطيل التي تعمل على تضليل العقل الجمعيّ وتشويه الإسلام والحطّ من حضارة المسلمين، وتسفيه دورهم في تقدّم الثقافة الإنسانيّة، وتحديث العلوم والتخطيط العمرانيّ للمدنيّة، وتحديد المبادئ والقيم الأخلاقيّة والروحيّة التي تمكّن البشريّة من العيش في عالم تحكمه العدالة والحبّ والتسامح والسلام، الأمر الذي لا تجحده إلّا الأقلام الجائرة والنّفوس الحاقدة والعقول الجاهلة بحقيقة الرسالة المحمّديّة.

وقد انتهج وجدي -كما ذكرنا- أسلوب ومنهج التثاقف والتناظر والتساجل والجدل العقليّ للردّ على غُلاة المستشرقين من جهة، والمفكّرين الجانحين المتأثّرين بالفلسفات الغربيّة من جهة أخرى، تلك التي روّج لها الباحثون العرب المسلمون، وسوف نتحدّث في السطور التالية عن بعض النماذج من محاورات وجدي لإثبات أنّه كان فريد عصره ورائدًا من روّاد زمانه في تجديد فلسفة الحوار وتأصيل منهجها وآدابها وتطبيق أخلاقيّاتها، ذلك على الرغم من انضوائه تحت لواء الاتجاه المحافظ واعتلاء منبر الأزهريّين والتحدّث بلسانهم آنذاك.

فها هو يقوم بالرّدّ على المستشرق الأميركيّ فرانك هـ .فوستر، الذي نشر في مجلّة العالم الإسلاميّ الأميركيّة ما يشكّك في مصداقيّة النبيّ الخاتم ﷺ وصدق رسالته، وجاءت مقالة محمّد فريد وجدي في مجلّة الأزهر في المجلّد السابع بتاريخ ١٣٥٥هـ (١٩٣٦م) ردًّا على نقوده ومزاعمه بأسلوبٍ علميٍّ، متّبعًا قواعد منهج التساجل الذي يلتزم بالموضوعيّة والأمانة العلميّة في

[١]- محمّد عبد المنعم خفاجي وعبدالعزيز شرف: الوجديّات، دار الكتاب المصريّ اللبنانيّ، القاهرة، ١٩٨٢،ص٢٢ وما بعدها.

نقل ادّعاء المساجل المخالف، ثمّ يقوم بتفنيد ونقد الادّعاءات والبرهنة على فساد الأسانيد التي يعتمد عليها الخصم، وذلك بعد التأكّد من صدق وصحّة مصدره والالتزام بحرفيّة أقواله وتوثيقها.

بيّن وجدي أنّ مستر «فرانك هـ. فوستر» قد صرّح في مقدّمة مقاله أنّه لا يعتمد على كتب السيرة لإثبات نبوّة «محمّد»ﷺ؛ وذلك لأنّه يشكّ فيها مجتمعةً، وأنّ مصدره فيما يدّعي هو القرآن فقط، وذلك لأنّه لم يصبه ما أصاب كتب السيرة والأحاديث من عبث المؤرّخين عبر العصور.

فجاء على لسان كاتب المقال: (إنّ الخبر الوحيد الذي وصلنا عن تاريخ حياة محمّد -ونثق فيه- هو ما ورد في القرآن، وإنّ القصص والأحداث التي وهي وإن كانت غير مستوعبة لجميع ما تجب معرفته عنه فقد جمعت الكثير من حوادثه. والقرآن هو المصدر الوحيد الذي يصحّ الاعتماد عليه فيما نحن بصدده. أمّا التواريخ العديدة التي كُتبت بعده بقرون كثيرة بأقلام كُتّاب متحيّزين فليست لها قيمة في نظرنا) .

فادّعى الكاتب بعد ذلك أنّ القرآن قد أشار إلى أنّ «محمّدًا» قد زعم بأنّ الوحي يأتيه من السماء، فكذّبه قومه لعدم قناعتهم بشخصيّته التي لا تمتاز عن غيرها بشيء يرفعها إلى درجة ما يدّعيه، أمّا خبر ذلك النبيّ فلم يذكر عنه القرآن شيء من حيث نسبه وولادته وصباه، أمّا لقبه بأنّه نبيّ أُمّيّ فيخضع للشكّ؛ وذلك لأنّه كان من الواجب عليه قراءة ومراجعة ما يلقيه إلى قومه من تعاليم وأخبار وعقائد ومبادئ، ورغم ذلك لا يمكن إدراجه ضمن أدباء وعلماء عصره لأنّ أسلوب القرآن يختلف عن أساليبهم، أمّا حسبه ونسبه وعمله في التجارة وأسفاره واتصاله باليهود والنصاري فهناك إشارات تُنبّئ عنها.

أمّا وجدي، فبدأ بنقد الحُجّة الرئيسيّة التي بنى عليها خصمه ادّعاءه واستنتاجاته، ألا وهي (كذب النبيّ) واتهامه بلا دليل بأنّه قد ادّعى النبوّة.

ويقول وجدي في ذلك لا يدهشنا أن يكون في الناس من لا يزال يكذّب برسالة النبيّ ﷺ، ولكن يدهشنا أن نقرأ عن رجال يُنزلون أنفسهم منازل الهداة والمرشدين أنّهم يعتدون على أبسط قواعد الدستور العلميّ في بحوث فلسفيّة على أعظم جانب من الخطورة. ذلك أنّ المستر «فرانك» يخوض في نفسيّة أعظم رجل في التاريخ بشهادة الأجانب أنفسهم، معتمدًا على أصل اعتقاديّ موروث، وهو أنّه كان نبيًّا كاذبًا، ولكن هذا الأصل الموروث لا يَصلُح أن يكون أساسًا لبحث فلسفيٍّ خطير كالذي هو بصدده، فقد كان يجب عليه أوّلاً أن يُقيم الدليل القاطع على أنّ الرسولً كان كاذبًا في ادّعائه النبوّة، فإن نجح في ذلك من طريق علميّ مستقلّ لا أثر للوراثة الاعتقاديّة فيه، ساغ له أن يبحث في نفسيّته من ذلك الطريق العلميّ نفسه، أمّا وهو لم يفعل، فقد ارتكب خطأً

فادحًا، وصار كلّ ما قاله بعد ذلك في عرف المعاصرين مبنيًّا على عقيدة فاسدة سابقة، وإنيّ سأبيّن في هذه العجالة جميع ما وضّحت في تلك العقيدة من المضال.

وحريّ بنا ملاحظة تلك الأناة والتسامح والعقلانيّة في هذا الردّ من جهة، ومدى التزام وجدي بقواعد التساجل في العرض والنقد والجدل، فلم نجد أيّ إشارة بالحمق من قبله أو اتهام الخصم بالكفر أو التهديد والوعيد والانتقام أو الحطّ من قيمة المُناظر أو الاستخفاف برأيه، وغير ذلك من الآفات والمعايب التي ما زلنا نقرأها ونسمعها في المساجلات منذ أوائل الثمانينيات من القرن الماضي، وخليقٌ بنا إدراك مدى رُقيّ أسلوب وجدي في التخاطب وإقراره بحريّة الآخرين في الاختلاف والشكّ في المعارف حتى في الكتب المقدّسة بشرط تقديم الدليل العلميّ فحسب.

يتراءى لي أنّه كان لزامًا على محمّد فريد وجدي تفعيل نهج ما نطلق عليه اليوم (بنقد النقد)، ويتمثّل ذلك في نقد حجّة الخصم التي يسلّم بصحّتها، وبنى عليها ادعاءه، ألا وهي زعمه بأنّ القرآن وحده هو المصدر الذي يثق فيه -باعتباره نصًّا صادقًا- فإنّنا نردّ عليه إذا كان الأمر كذلك، فيجب أن نسلّم بأنّ القرآن قد أتى على يد النبيّ الخاتم، ومن ثم فاتّهام النبي بالكذب يتناقض مع الثقة في ما جاء به النبيّ نفسه من اتّهامه بالكذب، ومن ثم نضع المدّعي بين كفّي الرحى إمّا أن نثبت بأنّ حديثه لا يخلو من الاضطراب الداخليّ والتناقض الظاهريّ أو يجب عليه أن يسلّم بكذب كلّ ما ادّعاه والإقرار بصدق النبيّ، ويصبح حديثه بذلك إشكاليّة تحتاج إلي مراجعةٍ لتقويم مضمونها.

ويضيف وجدي أنّ خصمه قد توقّف عند واقعة أنّ قوم النبيّ ﷺ قد كذّبوه ولم يبرّر تكاثر المؤمنين به بعد ذلك، رغم إجماع شيوخ عصر الرسول بأنّه كان لا يهذي ولا يكذب. وإنّ خصمه لم يتطرّق أيضًا الى حُجّيّة إنكار أمّيّة النبي وقدّر تأثّره بكتب اليهود والنصارى التي ادّعي بأنّ النبيّ ﷺ قد اطّلع عليها، ويقول وجدي في ذلك: (هذا طراز طريف في بحث النبوّات ولكنّها طرافه لا يُغبط عليها المستر فرانك بأنّ القرآن قُدّم إلى الناس باعتبار أنّه كتاب جامع لتعاليم الإسلام، لا باعتبار أنّه كتاب تاريخ لحياة محمّد، حتى يسوّغ للمستر فرانك أن يحصي عليه إغفالات ليست من موضوعه، وإذا كان القرآن لم يذكر تفصيل حياة محمّد ﷺ، فهل ذكر موسى عليه السلام تفصيل تاريخه في توراته غير ما كتبه خلفاؤه بعد وفاته؟ وهل ذكر عيسى عليه السلام مثل ذلك في كلّ ما قاله لبني إسرائيل من تعاليمه؟ وهل يستطيع المستر فرانك أن يأتينا بكتاب دينيّ واحد يذكر حياة الرسول الذي جاء به بتفصيل يوفي بشروطه؟ وإذا كان هذا لا وجود له، فكيف يطالب به القرآن الكريم ويسجّل عليه خلوَّه منه؟

يمضي «وجدي» فى دفاعه مثبتًا تهافت ادّعاءات خصمه مبيّنًا أنّ المنطق العقليّ يقضي بأنّ القول

بصدق الكلّ يقتضي صدق جميع الأجزاء المدرجة تحت هذا الكلّ، فإذا سلّمنا جدلاً بأنّ نبوّة «محمّد» كاذبة، فهذا يقتضي بالضرورة أنّ الكتاب الذي أتى به كاذب، ولمّا كان القرآن - أي الكتاب الذي أتى به «محمّد» - هو مصدّق ولا يمكن الشكّ في صدقه عند المناظر، وصفة الأمّيّة وردت في هذا القرآن، فكان لازمًا على مستر «فرانك فوستر» أن يصدّقها أيضًا مع اعترافه باضطراب الزعم أو الادّعاء. أضف إلى ذلك أنّ أمّيّة «محمّد» التي وردت فيه لا سبيل للشكّ فيها؛ لأنّها كانت موضع تحدٍّ وحجّة على قومه الذين شهدوا جميعًا بإعجاز القرآن مع تأكّدهم من عدم دراية محمّد لما أورده - مسبقًا- من آيات وأحكام وأخبار ونبوءات، ويكشف ذلك عن ضعف حجّة مستر «فرانك». كما أنّ الوقائع والأحداث المواكبة لنزول القرآن تؤكّد أمّيّة النبيّ وعدم درايته قبل البعثة بما حوى القرآن.

ويقول وجدي في ذلك: أمّا التشكيك في أمّيّة النبيّ ﷺ فمحاولة محكوم عليها بالفشل من أوّل صدمة، لأنّ هذه الأمّيّة كانت إحدى الآيات التي تحدّى الله بها الشاكّين في صدق نبوّته، فلو كان غير أمّيّ في الواقع؛ لأصبح تأثيرها معكوسًا كما هو الحال في كلّ معلوم يتحدّى الناس بضدّه، هب أنّ «محمّدًا» كان قارئًا وكاتبًا، أفكان بهذه الميزة وحدها يرتفع عن مستوى معاصريه فيأتي بكتاب يعتبرونه معجزة، ويصلح أن يكون دستورًا لمُلك لا تغرب عن ولاياته الشمس قرونًا كثيرة، وأساسًا لتطوّرات اجتماعيّة ومدنيّة للشعوب الآخذه به توصلهم إلى زعامة العالم كلّه فى العلم والفلسفة والفنون والصنائع والسياسة فى سنين قليلة؟ هذه أعمال لا أقول إنّها تشرّف متخرّجًا في أكبر جامعة علميّة، ولكنّني أقول إنّها أعجزت جميع عباقرة العالم مجتمعين، ولكن المستر فرانك يتجاهل كلّ هذه الحوادث التي لا يوجد في تاريخ البشر ما يماثلها.

ويضيف وجدي أنّ سيرة محمّد ﷺ كانت معروفةً لجميع معاصريه، ولا سيما عشيرته التي سابقت في تصديقه، فلو كان مدّعيًا ما آمن به أحدهم، وأنّ خصومه لم يتّهموه بأنّ القرآن من تأليفه أو أنّه قد نقله من مصدر أخر مثل الكهنة أو الأحبار؛ لأنّ منهم من آمن ببعثته وبصدق نبوّته وبإعجاز رسالته، كما أنّ خصوم النبيَّيْنِ «موسى وعيسى» لم يُنكرا نبوّتهما لأنّهما يقرآن ويكتبان، كما أنّ سعة اطّلاع «محمّد» ودرايته بأخبار الأوائل والأمم الغابرة، فهو مجرد ادّعاء لم يأتِ على لسان «محمّد» الذي أكّد في غير موضع من القرآن أنّ ما يأتي به هو من عند الله، في حين أنّ معاصريه من العلماء والحكماء كانوا يتباهون بعبقريّتهم وعِظَمَ معارفهم ليعلوا شأنهم بين الناس.

أضف إلى ذلك كلّه أنّ الحكمة الربّانيّة التي أتى بها القرآن لم يفلح أحد من الفلاسفة الأقدمين والمحدثين منهم في محاكاتها أو الدنوّ منها أو إثبات خطئها، وبالتالي فعلى مستر فرانك فوستر أن يسلّم بأحد الأمرين: أوّلهما أنّ «محمدًا» أعظم فلاسفة البشريّة على الإطلاق، وأنّ حكمته تفوق كلّ العقول، أو التسليم بأنّ محمدًا لم يكن سوى رسول حامل لكلام الله وشريعته. وعليه تنتفي تهمة

الكذب التي رُمي بها، فالافتراض الأوّل غير معقول ويستحيل البرهنة عليه؛ وذلك لأنّ «محمدًا» نفسه لم يدّع بأنّه حكيمٌ أو عالمٌ ولم ينقل خصومه قبل مؤيّديه ذلك عنه، أمّا الافتراض الثاني فيهدم ادّعاء مستر «فرانك» برمته؛ لأنّه يثبت صدق النبيّ لا العكس.

ويشهد المستشرقون الغربيّون الذين درسوا القرآن في ضوء الفلسفة الحديثة، أنّ آياته لم تغادر صغيرة ولا كبيرة، مما يقوّم عوج النفوس ويعدل أود العقول، ويوقظ أشرف غرائز الشخصيّة الإنسانيّة ويدفعها في طريق السمو الروحانيّ إلّا أحصاها على أكمل الوجوه ورسم لها أقوم الطرق متحيّزًا لها أقرب الوسائل، وقد اتّضح أنّ كلّ ما جاء به كبار العباقرة من المبادئ النبيلة وما قرّره المصلحون من الأسس الركينة، والقواعد المكينة للاجتماع والسياسة والشريعة، قد سبقهم القرآن إليها في بيان لا يدع محلًّا للتردّد ولا موضوعًا للتشكّك، وقد حفيت أقلامنا في سرد هذه الآيات الكبرى وتطبيقها على الحوادث ولم نفرغ بعد منها ولم نبلغ مرامها، وقد شهد بهذا كلّه رجال ليسوا من أهل هذه الملّة لا يُحصَون كثرة من أمثال «جوتة» الألمانيّ، و«لامارتين» الفرنسيّ، و«برنارد شو» الإنجليزيّ، وليس في هؤلاء عبقريّ ملأت الأرض شهرته وعمّت الأقطار فلسفته، إلّا وشهد بعظمة النبيّ الخاتم.

كما ذهب «وجدي» إلى أنّ الموضوعات التي عالجها القرآن ووقف منها موقف المقوّم والمصحّح لا تختصّ بموضع بعينه أو مجال واحد، ومن ثَمّ لا يجوز أن تُنسب تلك الحكمة لعقليّة واحدة مهما بلغت من عبقريّة.

كما أنّ التعاليم القرآنيّة في ميدان التربية والأخلاق قد ثبتت صحّتها ونفعها وصلاحيّتها في ميدان التطبيق رغم تباعد الأزمنة وتباين الثقافات، وليس أدلّ على ذلك من قدرة هذه التعاليم من استحالة القبائل العربيّة المتناحرة والأمم المغلوبة على أمرها، والنفوس اليائسة والعقول الخاملة إلى مجتمع راقٍ تحكمه مكارم الأخلاق، وحضارة رائعة تحترم العلم والعلماء تؤمن بحرّيّة الاعتقاد والتفكير وتدعو للسلم والتعاون بين البشر، في زمن كانت تعاني أوروبا فيه من القهر والظلم والجهل والعنف. ويمكننا أن نقف مما أوردناه من ردود فريد وجدى على أمور عدّة، أهمّها: عزوفه عن الاستشهاد والاحتجاج بآيات قرآنيّة أو بأحاديث تراثيّة تكون محلّ نزاع مع خصمه، أي أنّه لم يحتجّ بالمنقول على صدق ردوده، بل كان يحتجّ بالاستنباط المنطقيّ والاستدلال العقليّ والاستقراء الموضوعيّ كما أنّ استشهاداته جاءت على لسان غير المسلمين من أقوال الفلاسفة الذين اطلعوا على القرآن ونقدوه نقدًا علميًّا لا ينبئ عن التعصّب أو التبعيّة في الحكم، ذلك فضلًا عن خلوّ حديثه من أيّ مظهر من مظاهر التهوين أو الاستخفاف برأي خصمه.

ويستكمل وجدي ردوده فيكشف عن افتعال مستر «فرانك» القضايا وإثارة المشكلات وذلك بحديثه عن تصريحات الآيات القرآنيّة بأنّ «محمدًا» كان يشكو من جحود قومه وعدائهم له واستنكار أقربائه لأقواله وأفعاله، فذهب وجدي إلى أنّ ازدراء الأنبياء من قبل أقوامهم من المظاهر العامّة والواقعات التي سجّلتها إصحاحات التوراة والأناجيل.

أمّا حديث فرانك عن عدم ذكر القرآن نَسَبَ «محمّد» ولا عدد زوجاته وأسمائهنّ، فيردّ «وجدي» على ذلك بأنّ القرآن ليس كتابًا شخصيًّا أو قصّة لسيرة ذاتيّة ليقضي بمثل هذه الأمور، ويقول إنّ هذا الإغفال إنْ اعتُبِرَ عيبًا، فهو كذلك بالنسبة لكتاب وضعه صاحبه لبيان تاريخه الشخصيّ، ولكنّها لا تعيب كتبًا وُضعت للناس كافة كما قدّمنا، أفلا تعجب من إلحاح مستر «فرانك» عليها، حتى جعلها موضوع فصله الأوّل كلّه!

ذلك كان نموذجًا من تحاور وجدي مع أحد غلاة المستشرقين، ولعلّ ما أوردناه لا يكشف عن قدرة «وجدي» على تطبيق آليّات فلسفة الحوار ومناهجها النقديّة فحسب، بل يشير أيضًا إلى قدرته على استنباط الحجج، والإتيان بالبراهين العقليّة، والدفع بالأسانيد الاستقرائيّة القادرة بذاتها على تقييد مزاعم المستشرق «فرانك»، الذي دفعه تعصّبه إلى حشد تلك الأباطيل التي طالما أوردها الكثير من المستشرقين الناقدين على الإسلام وحضارته بعامّة، وشخصّية «محمّد» على وجه الخصوص.

وحسبنا أن نشير إلى أن «وجدي» قد توسّع واستفاض بالردّ على معظم الطاعنين في الرسالة المحمّديّة من الغلاة والمتعصّبين قدماء ومحدَثين وذلك في كتابه « السيرة المحمّديّة « الذي نشره منجّمًا في صورة مقالات على صفحات «مجلّة الأزهر» في سبع سنوات بداية من عام (١٩٣٨م) حتى المجلّد السابع عشر (١٩٤٥م)، وقد برّر اهتمامه بالردّ على الطاعنين في السيرة النبويّة من غلاة المستشرقين الغربيّين وبعض الملحدين الشرقيّين بأنّهم قد عجزوا عن استقصاء الحقائق من بين الكتابات الموروثة.

وأنّه يعتقد أنّ إهمال الردّ على مزاعم المستشرقين ومن نحا نحوهم يؤثّر على إيمان الشبيبة المسلمة بصدق نبوّة خاتم المرسلين.

ويقول «وجدي» إنّ مثقّفي اليوم لم يعودوا يقنعون بسرد الأحداث التاريخيّة دون تعليل، ولا يكتفون بالتسليم بحدوث النبوّة دون أن يبحثوا الأحداث التاريخيّة المصاحبة لظهورها، ولا يكتفون بالتسليم بصدق النبوّة دون أن يبحثوا ماهيّتها أهي حاجة من حاجات الروح الإنسانيّة؟ أم هي مجرّد ظواهر اجتماعيّة تولّدها ضرورة الاجتماع مثل ظواهر الارتقاء في الحياة الإنسانيّة والوحي الذي تعتمد عليه النبوّة؟ كيف يؤمن به المعاصرون دون دليل معاصر يقدّمه الكاتب محسوسًا ملموسًا

لا تمتري فيه العقول؟ فالزمن زمن التنقيب الفاحص ولا بدّ للسيرة أن تُعرَض في لون فكريٍّ يرضي كلّ متعطّش للمعرفة، ويقنع من يمتري في الحقّ لشكوك تكون في نفسه، فكلّ قول لا يؤيّده العلم الحقيقيّ هو خيالات لدى مفكّري اليوم، فوجب أن تُدرس السيرة تحت ضوء العلم[١].

ويتّضح ممّا تقدّم حرص «وجدي» على حقوق الخصم في رفض الفكر السائد والحجج التي يؤمن بها العوام، باعتبارها براهين موروثة لا يجوز الارتياب في قداستها. فالواضح أنّ مفكّرنا كان منتصرًا إلى رؤية المعاصرين ومطالبتهم بحجج عقليّة يقبلها العقل ولا تتناقض مع التجارب العلميّة، ولعلّ ذلك النهي الذي تميّز به وجدي لا نجد له نظيراً إلّا في تلاميذ «محمّد عبده» الذين اعتمدوا في جلّ محاوراتهم وردودهم ومثاقفتهم على الحجج المنطقيّة العقليّة والنظريّات العلميّة التي ثبتت صحّتها، أمّا أقرانهم من معظم مشايخ الأزهر، مثل الشيخ «عيسى منون» ومَنْ سار على دربه من المحافظين فزادوا عن أفكارهم ضدّ خصومهم -المنكرين للموروث من الأفكار، بل والنصوص المقدّسة - أيضًا- بالاحتكام بالنصّ والمأثور من كلام الأقدمين والشروح والحواشي والتفسيرات والآراء الفقهيّة وغير ذلك من بضاعتهم التراثيّة وخطبهم الحماسيّة المفعمة بالعبارات البلاغيّة واللعن والسخط على مخالفيهم. ومن المؤسف أن نجدَ في زمننا هذا عصبة غير قليلة من المتثاقفين تقود المشهد وتُجري الحوارات الزائفة الشاغرة من العلم والخالية من القدرة على المحاججة والعاجزة عن بناء الأنساق النقديّة.

فعلى سبيل المثال، نجد من يمثّلون الآراء الحرّة والفكر الناقد ودعاة التجديد يقتفون أثر غلاة المستشرقين، وما ساقه الملحدون من طعون وشكوك وانتقادات، والغريب أنّهم يتحدّثون بعصبيّة وحماسة مفتعلة دفاعًا عن هذه الآراء وتلك المزاعم وكأنهم أربابها، في حين قام روّاد القرن التاسع عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين من المجدّدين الحقيقيّين بالرّد عليها في كتابات مطوّلة. والمثير للدهشة أيضًا أن تجد بعضهم أعني شبيبة النقّاد المعاصرين يجهلون تمامًا تلك المناظرات التي سجّلتها الصحف والكتب ذات الصلة، ولا يفرّقون بين التحديث والتجديد، والتقليد في المذهب وانتهاج المنهج. ويخدعون الرأي العام بأنّهم أصحاب خطاباتٍ معاصرةٍ وإبداعات ثائرة. وعلى الجانب الآخر نجد من يجلس على رأس المآدب العلميّة ويقف على سلّم المنابر التوجيهيّة ساخطًا ومستهزئًا بالنقود التي تجري على ألسنة الشباب لكتاباتهم ومناهجهم الدراسيّة وفتاويهم المسيّسة ومنتدياتهم التي لا تخلو من التعصّب والتطرّف والعنف، دون ردود مقنعة سوى عبارات القدح والذمّ والشتم والحطّ من قدر الخصم وغير ذلك من مثالب تؤكّد جهلهم بحقيقة ما يدافعون عنه، وعجزهم عن التحاور والجدل، إضافة إلى ذلك كلّه ترديد المتناظرين لمصطلح قطعيّ فاشيّ إطاحيّ هو (قول واحد).

[١]- محمد فريد وجدي: مناقشات وردود، ص٦٧-٨٣.

لذلك كلّه، قد تعمّدت الإكثار من النّصوص الحرفيّة التي تصوّر وقائع التحاور بين المتناظرين، وغايتي من ذلك أن يشاركنا القارئ في تلك القراءة الحرّة لكتابات وجدي والحكم عليها، راجيًا أن يعلّم ذلك المتنفَّس الصحّيّ الذي دارت فيه تلك المجادلات والمناظرات جيلنا الحالي فنّ التناظر وأدبه وأخلاقيّاته وكيفيّة صياغة النقود ومهارة المحاججة وتضمينها في الردود.

رابعًا- أهمّ حوارات وجدي مع الكتّاب الغربيّين

حريّ بنا أن نُشير في عجالةٍ لأهمّ المثاقفات التي أجراها وجدي مع الكتّاب الغربيّين الذين اجترأوا على الحضارة الإسلاميّة وطعنوا في الدين الإسلاميّ، واتّهموا المسلمين والعقليّة العربيّة بوجه عامّ بما ليس فيها. أضف إلى ذلك محاججته للفلاسفة الماديّين والمتفلسفة الملحدين والكتّاب المتعصّبين للأفكار الجانحة التي حاول الغربيّون الترويج لها في ثقافتنا العربيّة الإسلاميّة، مثل إنكار الألوهيّة، والنبوّات، والوحي، وعالم الروح، والفلسفات المثاليّة والأخلاق التي نادت بها الأديان السماويّة، ذلك بالإضافة إلى مراجعاته ومناقشاته للكتابات الغربيّة التي تناولت حضارة الإسلام وشريعته والقيم التي حثّ عليها والواقعات التاريخيّة التي شكّكوا فيها أو قاموا بتزييفها أو جهلوها. ولا سيما تلك التي تعلّقت بسيرة النبيّ وأصحابه، وما أشاعوه عن معاداة الدين الإسلاميّ للعلم والنظر العقليّ والفلسفة والفنون والآداب والسياسة المدنيّة.

ونقصد من ذلك كلّه -كما قلنا- دعوة القارئ إلى مراجعة نهج محمّد فريد وجدي في النقد والتناظر والجدل والتصاول مع الأغيار، وحثّ شبيبة الباحثين على درسها وتناول تلك المحاورات بالنقد والتحليل استنادًا على النصوص الأصليّة لأطراف الحوار «أي وجدي» ومناظروه، وذلك بنهج علميّ بمنأى عن التعصّب أو الحميّة القوميّة أو العاطفة الدينيّة، راجين أن يتثبّت هذا الجيل من أنّ قادة الرأي المحدثين في ثقافتنا الإسلاميّة كانوا أقرب إلى الموضوعيّة في معاركهم الفكريّة التي نفتقر إليها الآن في حياتنا الثقافيّة المعاصرة. وليعلم أهل الدربة والدراية أنّ الكتابات الغربيّة لا تخلو من المغالطات والأغاليط التي تُردّ إلى أمرين: إمّا للتعصّب المليّ، أو نقص المعارف والمعلومات المشوّشة. ومن ثمّ يجب علينا غربلة الوافد إلينا من الأغيار، وتقويم الوافد أيضًا من تراث بني جلدتنا لتنقيته من مواطن الضّعف والسرد الملفّق والواقعات المنحولة.

فقد قام «محمّد فريد وجدي» بالرد على كلٍّ من:

- الفيسلوف والطبيب الألمانيّ لودفيج بخنر ١٨٢٤-١٨٩٩م.
- عالم الأحياء الفرنسي جان باتيست لامارك ١٧٤٤-١٨٢٩م.

- عالم التاريخ الطبيعيّ البريطانيّ تشالرز روبرت دارون ١٨٠٩-١٨٨٢م.
- الفيلسوف البريطانيّ هربرت سبنسر ١٨٢٠-١٩٠٣م.
- الفيلسوف الأمريكيّ وليم جيمس ١٨٤٢-١٩١٠م.
- عالم الفيزياء الفرنسيّ جون هنري بوانكاريه ١٨٥٤-١٩١٢م.
- السياسيّ البريطانيّ لورد كرومر إيفلين ١٨٤١-١٩١٧م.
- الفيلسوف والعالم البيولوجيّ لو دانتك فليكس ١٨٦٩-١٩١٧م.

وقد أثار «وجدي» هذه القضايا في غير موضع من كتاباته، نذكر منها:

على أطلال المذهب المادّيّ، الإسلام في عصر العلم، في الردّ على المادّيّين، مهمّة الدين الإسلامي في العالم، الإسلام وتحرير الفكر الإنسانيّ بحوث ودراسات، حوار الإيمان والإلحاد، هل يؤدّي العلم إلى الإلحاد، هل فات زمان الأديان، نظرة في عالم النباتات، مذهب النشوء والإرتقاء في الميزان، المادّيّة ومذهب العلماء الراسخين، الروح، الحياة الدينيّة والحياة المدنيّة، تأييد العلم الصحيح للاعتقاد في الله، إثبات الروح بالمباحث النفسيّة، المدنيّة والإسلام، من معالم الإسلام، الإسلام دين الهداية والإصلاح، فصل الخطاب في المرأة والحجاب، تربية المرأة الحجاب، دائرة معارف القرن العشرين، المصحف المفسَّر.

وجميعها ظهر في صورة مقالات في الفترة الممتدّة من أخريات القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين وقد طُبع معظم هذه الدراسات طبعات عدّة في صورة كتب في حياته وبعد وفاته.

تلك كانت رحلة قلم وهب حياته للدفاع عمّا يؤمن به من مشخّصات حضاريّة وقيم روحيّة ومبادئ أخلاقيّة، لقد جاهد فيلسوفنا منافحًا عنها ليُعلّم شبيبة جيله الدرسَ الذي لا غنى عنه، ألا وهو «إذا أردت أن تكون ناقدًا ومحاورًا فعليك بالإجابة عن هذا السؤال الجدليّ (لماذا نقرأ، وكيف نكتب وذلك في مرحلة التلقّي والاستيعاب ثمّ نتسائل من جديد لماذا نكتب، وكيف نقرأ وذلك في طور الإبداع والتوجيه).

غاب قلم «وجدي» عن حياتنا الثقافيّة، وما برحنا نتلمّس أخباره إلاّ في كتابات قليلةٍ خطّها بعض الأوفياء من تلاميذه ومحبيه الذين ودّعوه في السادس من شهر فبراير سنة ١٩٥٤م. وخليق بنا التنبيه على ندرة الدّراسات الأكاديميّة التي تتناول فلسفته ونهجه في الإصلاح، وأسلوبه في النقد ومنهجه في التحاور والتناظر، ومشروعه في التجديد وتوجيه الشبيبة إلى ضروب التثقيف والتنوير، وإحياء الهويّة الإسلاميّة في حياتنا اليوميّة قبل برامجنا التعليميّة ومؤسّساتنا السياسيّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. أنور الجنديّ: الإسلام والثقافة العربيّة في مواجهة تحدّيات الاستعمار وشبهات التغريب، مطبعة الرسالة، القاهرة، د.ت.

٢. أنور الجنديّ: محمّد فريد وجدي رائد التوفيق بين العلم والدين، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨.

٣. طه الحاجريّ: محمّد فريد وجدي حياته وآثاره، معهد البحوث والدراسات العربيّة، القاهرة، ١٩٧٠.

٤. عبّاس محمود العقاد: رجال عرفتهم، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٢.

٥. عصمت نصّار: شيخ بلا عمامة وفيلسوف بلا قبّعة، مقال في البوابة نيوز، ٢٠٢٠/٨/٨م.

٦. عصمت نصّار: مجدّدون في معيّة المحافظين، مقال في البوابة نيوز،٢٠٢٠/٨/١.

٧. غريب جمعة: مقدّمة كتاب نقد كتاب الشعر الجاهليّ لمحمّد فريد وجدي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٨.

٨. محمّد طه الحاجري: محمّد فريد وجدي حياته وآثاره، القاهرة.

٩. محمّد عبدالمنعم خفاجي وعبدالعزيز شرف: الوجديّات، دار الكتاب المصريّ اللبنانيّ، القاهرة، ١٩٨٢.

١٠. محمّد فريد وجدي: السيرة المحمّديّة تحت ضوء العلم والفلسفة، الدار المصريّة اللبنانيّة، القاهرة.

١١. محمّد فريد وجدي: من فريد إلى رشيد، مقال في مجلّة المنار، م٣٣-ج١٩٣٣،٧ .

١٢. محمّد فريد وجدي: مناقشات وردود.

١٣. محمّد فريد وجدي: مناقشات وردود، الدار المصريّة اللبنانيّة، القاهرة، ١٩٩٤.

١٤. ناصر المهدي:الفكر الدينيّ والسياسيّ عند محمّد رشيد رضا ومحمّد فريد وجدي، بحث غير منشور، رسالة ماجستير، آداب سوهاج، ١٩٩٧.

بحوث تأصيليّة

يهدف هذا الباب إلى تفعيل المنهج التأصيلي في الفكر الإسلامي، عبر تظهير الدراسات والبحوث المعمّقة في حقل المعرفة الدينية والأخلاقية والفلسفية... كما يعتني بتقديم بحوث تأسيسية في الحضارة الإسلامية

معالم الإحياء الحضاريّ الإسلاميّ

المشروع الإصلاحيّ في فكر السيّد جمال الدين الحسينيّ الأفغانيّ مثالًا

السيد هاشم الميلاني

معالم الإحياء الحضاريّ الإسلاميّ

المشروع الإصلاحيّ في فكر السيِّد جمال الدين الحسينيّ الأفغانيّ مثالًا

هاشم الميلاني [*]

الملخص

تتوخّى هذه الدراسة الوقوف على أبرز معالم المشروع الإصلاحيّ الإسلاميّ من خلال ما قدَّمه أحد كبار روّاد الفكر والإحياء الدينيّ الحضاريّ في أواخر القرن التاسع عشر الميلاديّ، وهو السيّد جمال الدين الحسينيّ الأفغانيّ (١٨٣٨- ١٨٩٧). ولقد اعتمدنا في تظهيرنا لهذه الدراسة على العمل الموسوعيّ الكبير المعروف بـ«العروة الوثقى»، والذي يتضمّن الآثار الكاملة للسيّد جمال الدين في ميادين الفكر والعقيدة والإصلاح السياسيّ والنهوض الحضاريّ.

أمّا الجانب الأهمّ الذي يعنينا في هذه الدراسة، فقد تركّز على بيان مرتكزات مشروعه الإصلاحيّ خلال حقبة استثنائيّة من أدقّ الحقبات التاريخيّة التي مرّت بها المجتمعات الإسلاميّة في مواجهة الهيمنة الاستعماريّة على الصعد الثقافيّة والفكريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. وسننطلق هنا من تعيين معالم الدور الإصلاحيّ الذي قام به التيّار الإسلاميّ الإصلاحيّ الذي ينتمي إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وذلك لكي نستظهر ما امتاز به منهجيًّا ومعرفيًّا حيال مختلف التيّارات الفكريّة الإسلاميّة. لا سيما لجهة ما يختزنه هذا التيار الإصلاحيّ من مساهمات جادّة في إصلاح الفكر الدينيّ والاجتماعيّ، وفي مقام العودة إلى الإسلام وبناء الحضارة الإسلاميّة الجديدة؛ لذا سنسعى إلى تسليط الضوء على أبرز المحطّات والمشاريع التي شكلت المنظومة الإجماليّة للمشروع الحضاريّ عند السيّد جمال الدين، وخصوصًا تلك الآيلة لإصلاح العالم الإسلاميّ والوقوف على أهمّ أسباب تأخّره التاريخيّ، لعلّ ذلك يفضي إلى الانتفاع من منجزاته الفكريّة في حلّ أزماتنا المعاصرة، وبالتالي تكون منطلقًا لإعادة بناء الحضارة الإسلاميّة، تمهيدًا لظهور دولة العدل والحقّ.

* * *

كلمات مفتاحية: المشروع الإصلاحيّ- دولة الحقّ- التأخُّر الحضاريّ- التغريب- المذهب الإماميّ- مناهضة الاستعمار.

---

[١]- باحث في الفكر الإسلاميّ ـ العراق.

مرجع الدراسة: كتاب: «العروة الوثقى».

المؤلّف: السيّد جمال الدين الحسينيّ الأفغانيّ والشيخ الإمام محمّد عبده.

إعداد وتقديم: سيد هادي خسروشاهي.

مكتبة الشروق الدوليّة- الطبعة الأولى- القاهرة. - تاريخ النشر» ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢م.

تمهيد:

لم تكن حركة النهضة في العالم الإسلاميّ استجابة لضرورات داخليّة افترضها الحكم الاستبداديّ وحسب، بل هي ناجمة عن تحدّيات جوهريّة أيضًا، وذلك بفعل المطامح الاستعماريّة الغربيّة للسيطرة على البلاد الإسلاميّة مع بداية انهيار السلطنة العثمانيّة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ومن البيِّن أنّ مواجهة العالم الإسلاميّ للغرب وتعرّفه على مسالكه مرَّت عبر سلسلة مترابطة من المحطّات: التبادل التجاريّ ثمّ العسكريّ الثقافيّ، وبالتالي الاستعمار المباشر.

وجرّاء هذا التعرّف والاحتكاك المستمرّ، تولّد سؤال النهضة (لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم الغرب)، وطفق العلماء يبحثون عن الجواب، كلّ يدلو بدلوه ليقف على السبب الحقيقيّ، ومن هنا تولّدت النهضة والبحث عن سبيل الإصلاح والابتعاد عن التخلّف. فالإصلاح كان لا بدّ منه في تلك المرحلة الزمنيّة، فالعالم الإسلاميّ كان يعيش تخلّفًا مشهودًا على جميع الأصعدة الثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة، وكان الغرب هو المسيطر والمهيمن والمستعمر بفضل علومه وتقنيّته؛ ومن هنا انبرى العلماء لحركة تجديديّة إصلاحيّة بهدف استنهاض الهمم والعقول، واسترجاع المجد والحضارة التي كان يتمتّع بها العالم الإسلاميّ في الماضي. ورغم أنّ كثيراً من المجادلات قد انتهت اليوم والأولويّات قد تغيّرت، حيث لا داعي إلى ذكر محاسن الجرائد والصحف مثلاً، أو لزوم وجود القانون والدستور وغيرها من المباحث الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة، ولكن مع هذا فنحن بحاجة مستمرّة إلى رجال إصلاحيّين يعرفون الزمان والمكان وملابساتهما، وكذلك يكون لهم قدم صدق في التراث الإسلاميّ، ليأخذوا بزمام الأمّة الإسلاميّة نحو الهداية والرشاد من دون أن تنزلق في هاوية باقي التيّارات والأحزاب المناوئة والمستغربة.

جمال الدين كرائد نهضويّ

يعدّ السيّد جمال الدين الحسينيّ الأسترآبادي المعروف بالأفغانيّ (١٩٨٨-١٨٩٧م) أحد أبرز روّاد النهضة والإصلاح في العالم الإسلاميّ، ورغم انتمائه إلى المذهب الإماميّ، ورغم كونه من السادة الأشراف، غير أنّه أخفى مذهبه رعاية لمصالح الأمة الإسلاميّة ولزوم توحّدها ونبذ الخلافات العقديّة التي كانت بحسب رأيه وسيلة لتمزّق الأمّة ونافذة لدخول الأعداء والغرب لبثّ الخلاف والحيلولة دون نهوضها.

وُلد السيّد جمال في قرية أسد آباد من توابع همدان في إيران عام ١٢٥٤هـ، وتتلمذ على يد كبار العلماء في إيران والعراق، وأدرك محضر العالم والعارف الكبير ملاّ حسين قلي الهمدانيّ.

كان يحمل بين جنبيه روحًا وهّاجة لم يتمكّن من الاستقرار في مكان واحد، سافر إلى أفغانستان والهند ومصر وتركيا وأوروبا إمّا باختياره وإمّا منفيًّا إليها من قبل السلطات التي توجّست منه خيفة، وقد زادته هذه الأسفار خبرة بالشعوب والنفوس، وتعرّف على الكثير من النخب ورجال السياسة والأدب والثقافة، وحاول استثمار كلّ هذه العلاقات في هدف واحد ما فتئ أن يفكّر فيه ويتكلّم حوله طول حياته وحتّى آخر أيّامه، كان يقول: «ليس لي من غاية في هذا العالم سواء في الشرق أو في الغرب سوى إصلاح دنيا المسلمين وآخرتهم، وآخر أمنيتي أن يُراق دمي في هذا الطريق كالشهداء الصالحين[١]».

سوف نقارب مشروع السيّد جمال الدين على محورين: محور التخلّف ومحور الإصلاح؛ ولأجل هذا الهدف سيكون لنا أن نستقرئ آثاره وأعماله لنستخرج منها ما يناسب مع هذين المحورين، لتكون النتيجة التعرّف على أسباب تخلّف العالم الإسلاميّ والتعرّف على آليّات وسبل الإصلاح للخلاص من هذا التخلّف بغية الرقيّ والكمال.

أسباب التخلّف:

كان السيّد جمال الدين واسع الإطلاع على الجوامع الإسلاميّة بفضل تردّده على أكثرها ومكوثه فيها؛ لذا سيكتسب خبرة عميقة بأسباب التخلّف التي أحاطت بالمجتمع الإسلاميّ. وهنا نشير إلى أهمّ تلك الأسباب:

أوّلًا: التفسير الخاطئ للدين:

يؤكّد السيّد في موضوع الإصلاح مكانة الدين ودوره في تعالي الفرد والمجتمع، فالتخلّف الحاصل إنّما هو ناشئ من سوء تفسير الدّين وجهل المسلمين بحقائقه، يقول السيّد: «وما تراه اليوم في المسلمين من التقهقر ليس من حقيقة دين الإسلام، بل من جهل المسلمين حقيقة الدين[٢]».

وفي موضع آخر يرى أنّ الدّين جاء للدعوة إلى الحقّ والحثّ على الفضائل وفعل الخير والنهي عن

[١]- مجموعة الآثار ٨: ٥١.
[٢]- ٦: ١٨٠.

المنكر والأمر بالمعروف: «ولكنّا إذا نظرنا إلى الكثير من الذين اتّبعوهم [أي اتبعوا الأديان] فإنّا نراهم قد استعملوا تلك الشرائع للشقاق والنفاق، واتّخذوها وسائط لإضرام الفتن ووسائل لإلقاء المِحَن[١]».

فالمسلمون -كما يبيِّن جمال الدين- من بعد أن تقدّموا بفضل الدين على كافّة الأمم «ظهر فيهم أقوام بلباس الدين وأبدعوا فيه، وخلطوا بأصوله ما ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد الجبر، وضربت في الأذهان حتّى اخترقتها، وامتزجت بالنفوس حتّى أمسكت بعنانها عن الأعمال، هذا إلى ما أدخله الزنادقة فيما بين القرن الثالث والرابع، وما أحدثه السوفسطائيّون الذين أنكروا مظاهر الوجود وعدّوها خيالات تبدو للنظر ولا تثبتها الحقائق، وما وضعه كَذَبَةُ النقل من الأحاديث ينسبونها إلى صاحب الشرع صلى الله عليه وآله ويثبتونها في الكتب، وفيها السمّ القاتل لروح الغيرة، وإنّ ما يلصق منها بالعقول يوجب ضعفًا في الهمم وفتورًا في العزائم، وتحقيق أهل الحقّ وقيامهم ببيان الصحيح والباطل. من كل ذلك لم يرفع تأثيره عن العامّة خصوصًا بعد حصول النقص في التعليم، والتقصير في إرشاد الكافّة إلى أصول دينهم الحقّة ومبانيه الثابتة التي دعا إليها النبيّ وأصحابه. لقد كانت دراسة الدين على طريقها القويم منحصرة في دوائر مخصوصة وبين فئة ضعيفة، ولعلّ هذا هو العلّة في وقوفهم، بل الموجب لتقهقرهم، وهو الذي نعاني من عنائه اليوم، وهو ما نسأل الله السلامة منه[٢]». إلى ذلك فإنّ من جملة الأمور التي يؤدّي تفسيرها الخاطئ إلى التخلّف مسألة القضاء والقدر، وقد أولاها السيّد جمال الدين أهميّة خاصّة وأفرد لها بحثًا خاصًّا في مجلّته العروة الوثقى[٣].

يتطرَّق السيّد جمال الدين إلى تصوّر (الإفرنج) لمسألة القضاء والقدر، ويبيِّن زعمهم أنّ هذه المسألة ما تمكّنت من نفوس قوم إلّا وسلبتهم الهمّة والقوّة، وحكمت فيهم الضعف والضِعة، ورموا المسلمين بصفات ونسبوا إليهم أطوارًا، ثمّ حصروا علّتها في الاعتقاد بالقدر، ثمّ ينقل عنهم قولهم: إنّ المسلمين في فقر وفاقة وتأخّر في القوّة الحربيّة والسياسيّة على سائر الأمم، وقد فشا فيهم فساد الأخلاق، فكثر الكذب والنفاق والخيانة والتحاقد والتباغض، وتفرّقت كلمتهم وجهلوا أحوالهم الحاضرة والمستقبلة، وغفلوا عمّا يضرّهم وما ينفعهم، وقنعوا بحياة يأكلون فيها ويشربون وينامون ثم لا ينافسون غيرهم في فضيلة، ولكن متى أمكن لأحدهم أن يضرّ أخاه لا يقصّر في

[١]- مجموعة الآثار: ٣: ١٠١.
[٢]- ١: ١٢١.
[٣]- ١: ١٤٠-١٤٧.

إلحاق الضرر به، فجعلوا بأسهم بينهم والأمم من ورائهم تبتلعهم لقمة بعد أخرى، رضوا بكلّ عارض، واستعدّوا لقبول كلّ حادث، وركنوا إلى السكون في كسور بيوتهم، يسرحون في مرعاهم، ثمّ يعودون إلى مأواهم، الأمراء فيهم يقطعون أزمنتهم في اللهو واللعب ومعاطاة الشهوات، وعليهم فروض وواجبات تستغرق في أدائها أعمارهم ولا يؤدّون منها شيئًا. يصرفون أموالهم فيما يقطعون به زمانهم إسرافًا وتبذيرًا، نفقاتهم واسعة، ولكن لا يدخل في حسابها شيء يعود على ملّتهم بالمنفعة، يتخاذلون ويتنافرون، وينوطون المصالح العموميّة بمصالحهم الخصوصيّة، فربّ تنافرٍ بين أميرين يضيّع أمّة كاملة، كلّ منهما يخذل صاحبه، ويستعدي عليه جاره، فيجد الأجنبيّ فيهما قوّة فانية وضعفًا قاتلاً، فينال من بلادهما ما لا يكلّفه عددًا ولا عدّة، شملهم الخوف وعمّهم الجبن والخور يشرعون من الهمس، ويألمون من اللمس، قعدوا عن الحركة إلى ما يلحقون به الأمم في العزّة والشوكة، وخالفوا في ذلك أوامر دينهم، مع رؤيتهم لجيرانهم، بل الذين تحت سلطتهم، يتقدّمون عليهم ويباهونهم بما يكسبون، وإذا أصاب قومًا من إخوانهم مصيبة أو عَدَت عليهم عادية لا يسعون في تخفيف مصابهم، ولا ينبعثون لمناصرتهم، ولا توجد فيهم جمعيّات ملّيّة كبيرة لا جهريّة ولا سريّة، يكون من مقاصدها إحياء الغيرة، وتنبيه الحميّة، ومساعدة الضعفاء، وحفظ الحقّ من بغي الأقوياء وتسلّط الغرباء.

هكذا نسبوا إلى المسلمين هذه الصفات وتلك الأطوار، وزعموا أن لا منشأ لها إلّا اعتقادهم بالقضاء والقدر وتحويل جميع مهمّاتهم على القدرة الإلهيّة، ثم حكموا بأنّ المسلمين لو داموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمة، ولن ينالوا عزًّا ولن يعيدوا مجدًا، ولا يأخذون بحقّ، ولا يدفعون تعدّيًا، ولا ينهضون بتقوية سلطان أو تأييد ملك. ولا يزال بهم الضعف يفعل في نفوسهم، ويركس من طباعهم، حتّى يؤدّي بهم إلى الفناء والزوال (والعياذ بالله) يفني بعضهم بعضًا بالمنازعات الخاصّة، وما يسلم من أيدي بعضهم يحصده الأجانب. ويستطرد السيد جمال الدين في شرحه لمزاعم علماء الغرب ومستشرقيهم، فيرى أنّ هؤلاء توهَّموا بعدم وجود فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر والاعتقاد بمذهب الجبريّة القائلين بأنّ الإنسان مجبور محض في جميع أفعاله، وأنّ المسلمين الآخذين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم كالريشة المعلّقة في الهواء تقلبها الرياح كيفما تميل، ومتى رسخ في نفوس قوم أنّه لا خيار لهم في قول ولا عمل، ولا حركة ولا سكون، وإنّما جميع ذلك بقوّة جابرة، وقدرة قاسرة، فلا ريب تتعطّل قواهم، ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى، وتمحى من خواطرهم داعية السعي

والكسب، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحوّلوا من عالم الوجود إلى عالم العدم[١].

بعدما ينقل السيّد هذا المعتقد من الغربيّين ومن تبعهم من «المتغربنة» في الشرق، ينبري إلى الدفاع وبيان الرأي الصحيح في مسألة القضاء والقدر، وأنّها لا تعني الجبر المطلق والاستسلام «وليس الاعتقاد بالقضاء والقدر هو عين الاعتقاد بالجبر، ولا من مقتضيات ذلك الاعتقاد ما ظنّه أولئك الواهمون[٢]».

ثمّ يشرع السيّد بشرح مسألة القضاء والقدر، وأنّ الحوادث في نظام الكون تخضع لقانون الأسباب والمسبّبات، وأنّ إرادة الإنسان هي من تلك الأسباب، وبهذه الإرادة افتتح المسلمون البلاد وقاوموا الشرك: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْ وَكِيلُ﴾[٣]، وهذا الاعتقاد هو الذي خلق في المسلمين روح الشجاعة والبسالة، وطبع النفوس على الثبات.

«الذي يعتقد أنّ الأجل محدود، والرزق مكفول، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء، كيف يرهب الموت في الدفاع عن حقّه وإعلاء كلمة أُمّته أو مكثه، والقيام بما فرض الله عليه من ذلك؟ وكيف يخشى الفقر ممّا ينفق من ماله في تعزيز الحقّ وتشييد المجد على حسب الأوامر الإلهيّة وأصول الاجتماعات البشريّة[٤]».

ثمّ إنّ ثمّة عاملاً آخر إلى جانب التفسير الخاطئ للدين، أدّى إلى تخلّف العالم الإسلاميّ عنينا به التّساهل في أمر الدين، وعدم الالتزام بالشريعة، ففي هذا المورد يقول السيّد: «إنّ من ينسب الضعف للإسلام بنسبة مأخذه فقد أخطأ، لأنّ الكتاب والسنّة سار بهما الإسلام وعلا شأنه في التمدّن والتقدّم مبلغًا عظيمًا من القرون. ولمّا أن هجر العلم وحاد المسلمون عن اتّباع شريعتهم أخذت دولتهم في الانحطاط[٥]». ثم يتوجه بخطابه إلى الآباء والأجداد مشتكيًا ممّا جناه الأبناء والأحفاد، الذين: «انحرفوا عن سنّتكم، وحادوا عن طريقتكم، فضلّوا عن سبيلكم، استبدلوا كلّ فضيلة برذيلة، وأتوا على كلّ أمر لله بعكسه، نبذوا حكمة الدين واتّباع شرع سيّد المرسلين، وتفرّقوا

[١]-مجموعة الآثار: ١: ١٤٠-١٤٢.
[٢]-م.ن، ١: ١٤٢.
[٣]- سورة آل عمران، الآية ١٧٣.
[٤]- مجموعة الآثار: ١: ١٤٤.
[٥]- م.ن، ٣: ٥١.

فرقًا وأشياعًا[١]». «فالسبب الأعظم والفاعل الأكبر في السقوط - كما يضيف- هو إهمال ما كان سببًا في النهوض والمجد وعزّة الملك، وهو ترك حكمة الدين والعمل بها، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة، والكلمة المتفرّقة، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوّته. نعم، لما فشى الجهل في الخلفاء، وبعدوا عن العلم بحقيقة الدين وحكمته، وهن وضعف أساس الملك، وتزلزل أقوى دعامة له[٢]».

١. الخمول والتواني وترك الإقدام والعمل:

يرى جمال الدين أنّ من أسباب تخلّف العالم الإسلاميّ -حسب أطروحات جمال الدين- تغيير أعمالهم بتغيير عقائدهم، إذ إنّه يعتقد بوجود حركة ديالكتيكيّة بين الأعمال والعقائد، من حيث تأثير كلّ واحد منهما على الآخر، ثم يبيِّن أن الأفكار العقليّة والعقائد الدينيّة، وسائر المعلومات والمدركات والوجدانات النفسيّة، وإن كانت هي الباعثة على الأعمال وعن حكمها تصدر، ولكن الأعمال هي التي تثبتها وتقوّيها وتطبعها في الأنفس، وتطبع النفس عليها حتّى يصير ما يعبرّ عنه بالملكة والخُلق، وتترتّب عليه الآثار التي تلائمها... ولا ينقطع الانفعال بين الأعمال والأفكار ما دامت الأرواح في الأجساد[٣]». أمّا العلّة في تباطؤ المسلمين عن نصرة إخوانهم، وهم أثبت الناس في عقائدهم، هي أنّه لم يبق من جامعة بين المسلمين في الأغلب إلاّ العقيدة الدينيّة مجرّدة عمّا يتبعها من الأعمال التي من آثارها جلب المنافع ودفع المضار، وما يستلزم ذلك من تعارف وتواصل وتبادل بالشعور والتحسّس[٤]». وهذه القاعدة من سنن الله تعالى في الكون، وأنّ الأمم ما بادت وتقهقرت إلاّ بعد نكوبها عن تلك السنن، إذ إنّ الله تعالى لا يغيرّ ما بقوم حتّى يغيرّوا ما بأنفسهم، والمسلمون تخلّفوا بعدما تنازعوا وحادوا عن تلك السنن، «نرى الأجانب عنّا يغتصبون ديارنا، ويستنزلون أهلنا، ويسفكون دماء الأبرياء من إخواننا، ولا نرى في أحد منّا حراكًا[٥]».

٢. ترك الفضائل والعمل بالرذائل:

وهذه من العلل الأشد خطرًا على الأمّة لجهة اتصالها بالجانب العقائديّ، فالله تعالى جعل «بقاء

[١]- مجموعة الآثار: ٦: ٢٤٩.
[٢]-م.ن، ٦: ٢٠٧.
[٣]- م.ن، ٦: ٢٥١-٢٥٢.
[٤]- م.ن، ٦: ٢٥٣.
[٥]- م.ن، ٦: ٢٤١.

الأمم ونماءها في التحلّي بالفضائل، وجعل هلاكها ودمارها في التخلّي عنها[١]». وهذه الفضائل كان أشار إليها السيّد في طيّات كتبه ورسائله ومحاضراته، وأشار في هذا الصدد إلى مجموعة فضائل من قبيل: التعقّل، التروّي، انطلاق الفكر من قيود الأوهام، العفّة، السخاء، القناعة والدماثة، الوقار، التواضع، عظم الهمّة، الصبر، الحلم، الشجاعة، الإيثار، النجدة، السماحة، الصدق، الوفاء، الأمانة، سلامة الصدر من الحقد والحسد، العفو، الرفق، المروءة، الحميّة، حبّ العدالة وغيرها من الفضائل، ثمّ يقول: «ألا ترى لو عمّت هذه الصفات الجليلة أمّة من الأمم، أو غلبت في أفرادها، أيكون سوى الاتّحاد والالتئام التامّ؟.. أما والله، لو نفخت نسمة من أرواح هذه الفضائل على أرض قوم وكانت مواتًا لأحيتها، أو قفرًا لأنبتتها، أو جدبًا لأمطرتها من غيث الرحمة من ما يسبغ نعمة الله عليها، ولأقامت لها من الوحدة سياجًا لا يُغرق، وحرزًا منيعًا لا يُهتك[٢]». أمّا الرذائل فهي كما ورد في مؤلَّفاته الأخلاقيّة: قلّة الحياء، البذاء، السفه، البله، الطيش، التهوّر، الجبن، الدناءة، الجزع، الحقد، الحسد، الكبرياء، العجب، اللجاج، السخرية، الغدر، الخيانة، الكذب، النفاق، ويقول: «أمّا الرذائل فهي كيفيّات خبيثة تعرض للأنفس، ومن طبيعتها التحليل والتفريق بين النفوس المتكيّفة... هذه الرذائل إذا فشت في أمّة نقضت بناءها ونثرت أعضاءها، وبدّدتها شذر مذر. وهذه صفات إذا رسخت في نفوس قوم صار بأسهم بينهم شديدًا، تحسبهم جميعًا وقلوبهم شتّى، تراهم أعزّة بعضهم على بعض، أذلّة للأجنبي عنهم، يدعون أعداءهم للسيادة عليهم، ويفتخرون بالانتماء إليهم، يمهدون السبل للغالبين إلى النكاية بهم، ويمكّنون مخالب المغتالين من أحشائهم، ويرون كلّ حسن من أبناء جنسهم قبيحًا، وكلّ جليل منهم حقيرًا، إذا نطق أجنبيّ بما يدور على ألسنة صبيانهم عدّوه من جوامع الكلم ونفائس الحكم، وإذا غاص أحدهم بحر الوجود واستخرج لهم درر الحقائق وكشف لهم دقائق الأسرار عدّوه من سقط المتاع وقالوا بلسان حالهم أو مقالهم: ليس في الإمكان أن يكون منّا عارف، ومن المحال أن يوجد بيننا خبير. ويغلب عليهم حبّ الفخفخة والفخر الكاذب، ويتنافسون في سفاسف الأمور ودنيّاتها، يرتابون في نصح الناصحين، وإن قامت على صدقهم أقطع البراهين، يسخرون بالواعظين، وإن كانوا في طلب خيرهم من أخلص المخلصين، يبذلون جهدهم لخيبة من يسعى لإعلاء شأنهم، وجمع كلمتهم، ويقعدون له بكلّ سبيل، يقيمون في طريقه العقبات، ويهيئون له أسباب العثار، تراهم بتضارب أخلاقهم وتعاكس أطوارهم كالبدن

[١]- مجموعة الآثار: ٦: ٢٤١.
[٢]-م.ن، ١: ١٥١-١٥٢.

المصاب بالفالج ولا تنتظم لأعضائه حركة، ولا يمكن تحريك عضو منه على وجه مخصوص لمقصد معلوم، فتنفلت أعمالهم عن حدّ الضبط، وتخرج عن قواعد الربط. فساد طباعهم بهذه الأخلاق يجعلهم منبعًا ومبعثًا للضرّ، يصير الواحد منهم كالكلب، أوّل ما يبدأ بعضّ صاحبه قبل الأجنبيّ، بل كالمبتلى بجنون مطبق، أوّل ما يفتك بمربّيه ومهذّبه ثم يثنّي بطبيبه ومن يعالج داءه، تكون الآحاد منهم كالأمراض الأكّالة من نحو الجذام والآكلة، يمزّقون الأمّة قطعًا وجذاذات بعدما يشوّهون وجهها ويشوّشون هيئتها، أولئك قوم يسامون في مراعي الدنايا والخسائس لتغلب النذالة على سائر أوصافهم، فينتفخون على أبناء جلدتهم، ويذلّون لقزم الأجانب فضلاً عن عليتهم، وبهذا يمكنون الذلّة في نفوسهم، من دونهم، ويطبعونها على الخضوع للغرباء، بل الأعداء الألداء من طبقة إلى طبقة حتى تضمحلّ الأمة وتنسخ هيئتها وتفنى في أمّة أو ملّة أخرى، سنّة الله في تبدّل الدول وفناء الأمم ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾[١]، أعاذنا الله من هذه العاقبة، وحرس أمّتنا وملّتنا من المصير إلى هذه النهاية[٢].

وقد أفرد السيّد جمال الدين لبعض هذه الرذائل بحثًا مستقلاًّ أقامه تحت اليأس، والوهم والجبن والخلاف والفرقة. أربعة عناوين هي:

أ. اليأس:

بعدما يشرح فضيلة الأمل، وما يترتّب عليها من المآثر والمحاسن، يعرّج السيد جمال الدين على اليأس والقنوط، ويذكر ما يعتري القانط من الانحطاط والعجز ممّا يكون مدعاة لتعاطي الرذائل وعدم النفور من الإهانة والتحقير، وسلب جميع أنواع الإحساسات والوجدانيّات الإنسانيّة[٣]. ثمّ يشير إلى عامل رئيسيّ في وصول الإنسان إلى اليأس والقنوط، وهو اعتماد الإنسان على نفسه بمعزل عن الله تعالى، فيظنّ أنّ جميع أعماله إنّما تصدر عن قدرته وإرادته بالاستقلال، وليس فوق يده يد تمدّه بالمعونة، فإذا صادفته الموانع وقطعت عليه سبيل الوصول لمطلبه لزمه اليأس والقنوط لاعتقاده بعدم وجود قوّة أخرى تعينه وترفع له الموانع، أمّا لو أيقن بأنّ لهذا الكون مدبّرًا عظيم الشأن تخضع كلّ قوّة لعظمته، وأنّ بيده مقاليد الأمور، لما أصابه اليأس والقنوط؛ إذ إنّه يركن إلى الله تعالى، وكلّما اشتدّت عليه المحن زادت همّته وإرادته، كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُ

[١]- مجموعة الآثار: سورة هود، الآية ١٠٢.
[٢]- ١: ١٥٢-١٥٣.
[٣]- ١: ١٧٢.

لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾[١] وقوله: ﴿وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّالُّونَ﴾[٢].

ب. الوهم:

يعرّف السيّد الوهم بوصفه حجاب الحقيقة، وغشاء عين البصيرة، يرى الضعيف قويًّا والقريب بعيدًا. والوهم هذا إذا تسلّط على قوم خفيت فيهم الحقائق وتسلّطت الأوهام على الإرادات، فتقود الواهمين إلى بيداء الضلالة[٣]. بعد ذلك يعرّج السيّد على ما يتوهّمه الشرقيّون أمام دولة الإنكليز، فيحسبونها قوّة عظمى لا يمكن مكافحتها، وهكذا «يمثّل الوهم لكلّ شرقيّ أنّ الإنجليز على ما كانوا عليه في ماضي زمانهم، فمثل الشرقيّين الإنجليز كمثل مارّ في مفازة يرى بها جثّة أسد مطروحة على طريقه فاقدة الحياة عديمة الحراك، فيتوهّمها سبعًا ضاريًا ومفترسًا قويًّا، فينكبّ عن الطريق وهمًا وريبة بدون تحقيق لما تخوّف منه، يرتعد ويسقط ويموت خوفًا أو يضلّ بعد ذلك عن الجادّة وتختلط عليه مسالك الوصول إلى غايته، وربمّا صادف مهلكة في ضلاله ومتلفة في غيّه[٤]».

في المقابل، كان الوهم متسلّطًا على الغربيّين أيضًا، حيث كانوا يهابون جانب الإنجليز، غير أنّهم بدّدوا هذا الوهم ونهضوا لردع الإنجليز، يقول السيّد: «ليس في الأمر شيء سوى الوهم، هذا الوهم تمزّقت حجبه عن بصائر الغربيّين، فعلموا من هم الإنجليز، ضعيف يسطو على حقوق الأقوياء، صوت عال وشبح بال، قامت الدول على معارضتهم لعلمها أنّ الإنجليز صاروا للأمم كالدودة الوحيدة على ضعفها تفسد الصحّة وتدمّر البنية. لكن بقي أن يزول هذا الوهم عن الشرقيّين حتّى يستفيدوا من هذه الحركات، ويستقلّوا بأمورهم ولا ينتقلوا من عبوديّة إلى أُخرى[٥]».

ت. الجبن:

يخصّص السيّد جمال الدين لموضوع الجبن مبحثًا خاصًّا في مجلّة العروة الوثقى، ويرى أنّه السبب في إحجام النفوس عن العمل والوقوع في الزلل، ويعرِّفه بأنه: «انخذال في النفس عن مقاومة كلّ عارض لا يلائم حالها، وهو مرض من الأمراض الروحيّة، يذهب بالقوّة الحافظة للوجود

[١]- سورة يوسف، الآية ٨٧.
[٢]- سورة الحجر، الآية ٥٦، ١: ١٧٢-١٧٤.
[٣]- مجموعة الآثار: ١: ٢١٧.
[٤]- ١: ٢١٨.
[٥]- ١: ٢٢٢.

التي جعلها الله ركنًا من أركان الحياة الطبيعيّة[١]». ومن الصفات السيّئة التي يورثها الجبن: أنّه يقطع روابط الأمم، يوهن عزائم الملوك، يضعف قلوب العاملين، يغلق أبواب الخير، يطمس معالم الهداية، يسهّل على النفوس احتمال الذلّة، يهوّن عليها العبوديّة وتلقّي الإهانة والتذليل، وغيرها من الصفات الذميمة[٢] وعليه «ينبغي أن يكون أبناء الملّة الإسلاميّة بمقتضى أصول دينهم أبعد الناس عن هذه الصفة الرديئة، فإنّها أشدّ الموانع عن أداء ما يرضي الله[٣]».

ث. الخلاف والفرقة:

وهذه من الرذائل التي تشكل أحد أبرز عوامل التخلّف؛ بسببها ينقطع التواصل والتعارف بين المسلمين ويهجر بعضهم بعضًا هجرًا غير جميل[٤]، «فالعلماء في شتّى أقطار العالم الإسلاميّ غير متواصلين، وكذلك الملوك والحكّام، وسرى هذا الداء بين عامّة المسلمين أيضًا، حتّى صحّ أن يقال لا علاقة بين قوم منهم وقوم، وبلد وبلد»[٥]. «لا يحنّ أخ لأخيه، ولا يهتمّ جار بشأن جاره، ولا يرقب أحدنا في الآخر إلًّا ولا ذمّة»[٦]. وأمّا العلاج كما يراه السيّد جمال الدين إنمّا هو الوحدة والتواصل والتعارف بين المسلمين، ليكونوا حلقات في سلسلة واحدة من حيث التعاضد والتكاتف، ينصر بعضهم بعضًا.

٣. الاستبداد وضعف السلطة السياسيّة:

لا شكّ في أنّ عامل الاستبداد السياسيّ هو من العوامل الأساسيّة التي أطاحت بالعالم الإسلاميّ، وحالت دون تقدّمه وازدهاره، حيث نرى الحكّام والملوك إمّا مستبدين وإمّا ضعفاء لا يقدرون على رعاية مصالح العباد أمام الأطماع الداخليّة والاستعمار الخارجيّ، مضافًا إلى ما ظهر منهم من المفاسد واللهو واللعب.

يقول في هذا الصدد: «كان حكّامهم وأمراؤهم من جراثيم الفساد في أخلاقهم وطباعهم، وكانوا مجلبة لشقائهم وبلائهم، فتمكّن الضعف في نفوسهم، وقصرت أنظار الكثير منهم على ملاحظة

[١]- مجموعة الآثار: ١: ٢٢٤.
[٢]- م.ن، ١: ٢٢٤-٢٢٥.
[٣]- م.ن، ١: ٢٢٥.
[٤]- م.ن، ١: ١٢٤.
[٥]- ١: ١٢٥.
[٦]- ٦: ٢٤٢.

الجزئيّات التي لا تتجاوز لذّته الآنيّة، وأخذ كلّ منهم بناصية الآخر يطلب له الضرر ويلتمس له السوء من كلّ باب[١]». ومماّ يدلّ على هذا الضعف والهوان أنّ أمراء الشرق «سلّموا أمورهم، ووكّلوا أعمالهم من كتابة وإدارة وحماية للأجانب عنهم، بل زادوا في موالاة الغرباء والثقة بهم، حتّى ولّوهم خدمتهم الخاصّة بهم في بطون بيوتهم، بل كادوا يتنازلون لهم عن ملكتهم في ممالكهم[٢]». والعامل المهمّ الآخر إنّما هو استبداد الحاكم، يقول السيّد: «إذا سبرنا الموجودات سبراً فلسفيًّا، فلا نجد لتأخّرنا غير سببين أصليّين: وهما التعصّب والاستبداد[٣]» ويعرّف الاستبداد بأنّه: «أن تكون أمّة من الأمم مقيّدة بسلسلة رأي واحد من الناس لا تتحرّك إلاّ بإرادته ولا تفعل إلاّ برضاه[٤]».

وهذا الداء يصرف عقول الناس وإرادتهم لطاعة شخص واحد، ربمّا لا يتمكّن من جلب السعادة والنفع لنفسه فكيف لغيره ولأمّة بأكملها، وعليه فإنّ «الأمّة التي ليس لها في شؤونها حلّ ولا عقد، ولا تُستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العموميّة، وإنّما هي خاضعة لحاكم واحد إرادته قانون، ومشيئة نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمّة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير[٥]».

ولأجل الخروج من تخلّف الاستبداد يدعو السيّد إلى حكومة شورويّة كما سيأتي.

٤. مناهضة مركزيّة الغرب:

لقد اتّخذ السيّد جمال الدين موقفًا صارمًا حيال تعدّيات الغرب، ولا سيّما بريطانيا على العالم الإسلاميّ، كان يقول في مقام الدفاع عن نفسه أمام من ينتقد صرامته في ذلك: «أمّا القول في نفرتي من الإنجليز أو بغضي لهم وتعريضي بسوء أعمالهم، فلا يفوتنّك العلم أنّني ما تناولت الإنجليز وحكومتهم إلاّ من وجهة استعمارهم وتدخّلهم في الممالك الشرقيّة، كالهند ومصر، وسومهم أهلها سوء التصرّف، ومنتهى العسف والجور[٦]». ربمّا أمكن القول إنّ هجوم الغرب على العالم الإسلاميّ يعود إلى سببين كلّيّين: الأوّل دينيّ والثاني اقتصاديّ. أمّا السبب الدينيّ فيعود إلى سقوط بعض دول الغرب وتسخيرها من قبل المسلمين، كفتح القسطنطيّة وأسبانيا وما شاكل،

[١]- م.ن، ١: ١٤٧.
[٢]- م.ن، ١: ١٧٩.
[٣]- م.ن، ٣: ١٠١.
[٤]- م.ن، ٣: ١٠٢.
[٥]- م.ن، ١: ١٩١.
[٦]- م.ن، ٦: ٣٤٣.

حيث أجّج نار الحقد الطائفيّ والدينيّ وأثار حفيظة المسيحيّين ملوكًا وعلماء[١]، ودعاهم إلى ما دعاهم من حروب صليبيّة والتخطيط للسيطرة على العالم الإسلاميّ. أمّا العامل الثاني فجاء بعد الثورة الصناعيّة الغربيّة، وتوجّه الغرب نحو الشرق الغنيّ بحثًا عن أسواق للتصدير واستهلاك ما تمّ صناعته في الغرب، وكذلك العثور على المواد الطبيعيّة في مقام الإنتاج والصناعة.

لقد حاول السيّد جمال الدين أن يكشف ما أحاط بالمسلمين من التخلّف جراء تسلّط الاستعمار على البلدان الإسلاميّة، وكذلك كشف مخطّطاتهم لإحكام هذه السيطرة بشتّى الوسائل والادعاءات البرّاقة حول التنوير وحقوق الإنسان التي يطلقها الغرب - بريطانيا كقوّة عالميّة آنذاك، لا تنطلي على أحد فإنّها لا تتعدّى الأقاويل الفارغة، وإن كان لها مصداقيّة ما، فإنّها لا تتجاوز الإنسان الغربيّ، يقول السيّد: «الإنجليز كأمّة ليس من ينكر أنّها من أرقى الأمم، تعرف معاني العدل وتعمل بها، ولكن في بلادها ومع الإنكليز أنفسهم، وتنصف المظلوم إذا كان من الإنجليز، تعلم أنّ للإنسان حقًّا في الحياة، وهذا الإنسان في عرفهم هو الإنجليزيّ، وغيره من البشر ليس بإنسان[٢]».

وعليه عندما نستقرئ مواقف السيّد جمال الدين حول أسباب تأخّر العالم الإسلاميّ، نرى أنّ الغرب لعب دورًا بارزًا فيه، وذلك من خلال الأدوار التالية:

أ. الاستعمار:

يعدّ السيّد جمال الدين الاستعمار من أهمّ أسباب انحطاط المسلمين[٣] فالاستعمار بمعناه الصحيح ومبناه الصريح، -كما يقول- هو تسلّط دول وشعوب أقوياء علماء، على شعوب ضعيفة جهلاء[٤]» وبعد الاستعمار مباشرة تحصل الدهشة لدى الشعوب المستعمرَة، فيذعنون بالطاعة والانقياد، ثمّ تسلّط المستعمِر على خيرات البلاد جرّاء ذلك الخضوع وتلك الاستكانة، ثمّ يُثقّل كاهله بالضرائب وأنواع الاضطهادات[٥].

وطبقًا لمنظومة الأسباب والمسبّبات التي تحكم العالم، يرى السيّد جمال الدين أنّ الاستعمار سينتهي يومًا ما بحسب السنن الكونيّة، شريطة أن ينهض المسلمون لتفعيل تلك السنن والأسباب:

---

[١]-مجموعة الآثار، ٦: ١٨٤.
[٢]- م.ن، ٦: ٣٤٣-٣٤٤.
[٣]- م.ن، ١: ١٤٧.
[٤]- م.ن، ٦: ٢٤٤.
[٥]- م.ن، ٦: ٢٤٥.

«انقضاء أجل الاستعمار إنّما يتمّ بزوال الأسباب التي مكّنت أهله من التسلّط، وأكرهت الشعوب على الخضوع لهم. نعم، متى ضعف ما كان سببًا في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط، ومتى زال ما كان سببًا في السقوط يحصل الصعود، دور للحاكم والمحكوم، وقاعدة هي بحكم اللازم والملزوم[١]».

ب. الطعن في الدين وإفساد العقائد:

من البيِّن أنّ الغرب أدرك أنّ العامل الوحيد الذي يقف حائلاً دون الهيمنة على العالم الإسلاميّ إنّما هو دين الإسلام. مع ما له من دور للفرد والمجتمع في الدعوة إلى التآخي وتوحيد الكلمة ونفي الذلّ والهوان، والدعوة إلى العصبيّة الدينيّة؛ لذا قاموا بمحاربة الدين.

يرى السيّد أنّ «الحكومة الإنجليزيّة تضمر للمسلمين عداء شديدًا... كأنّ لها لذّة في نكاية أهل الدين، وكأنّها تبتغي السعادة في تذليلهم، ومحو ما يكون من ملكهم، وكمال بهجتها في أن تراهم أذلّاء عبيدًا لا يملكون من أمرهم شيئًا[٢]». كما أنّهم «أحسّوا أنّ المسلمين ما داموا على دينهم، وما دام القرآن يُتلى بينهم، فمحال أن يخلصوا في الخضوع لسلطة أجنبيّ عنهم[٣]»؛ لذا قاموا بشتّى أنواع الحيل لتفتيت هذا الأمر، وإيجاد التفرقة وبثّ العقائد الفاسدة والمادّيّة وشتم المعتقدات والمقدّسات[٤] وذمّ التعصّب الدينيّ[٥] مع أنّهم من أشدّ الناس عصبيّة في دينهم[٦].

ت. خطط الغرب في التسلّط على العالم الإسلاميّ:

حين نستقرئ المدوّنات الفكريّة والثقافيّة للغرب نجد أنّ الانطباع الموجود عند الغربيّ عن العالم الإسلاميّ أنّه خامل جاهل متعصّب، ولديه أراض خصبة، معادن كثيرة، مشاريع كبيرة، هواء معتدل، ولكن نحن أولى بالتمتّع بكلّ هذا»[٧].

لذا وضع خطّة للاستيلاء على هذه البلاد عبر طرق شتى:

---

[١]- مجموعة الآثار: ٦: ٢٤٤.
[٢]- م.ن، ١: ٣٩٠.
[٣]- م.ن، ١: ٤٣١.
[٤]- م.ن، ١: ٤٣١-٤٣٢.
[٥]- م.ن، ١: ١٣٦-١٣٧.
[٦]- م.ن، ١: ١٣٨.
[٧]- م.ن، ٦: ١١٨.

١. إقصاء كلّ وطنيّ حرّ يمكنه الجهر بمطالب وطنيّة.

٢. تقريب الأسقطِ همّةً والأبعد عن المناقشة والمطالبة بالحقّ.

٣. الدخول على البلاد بتفريقها طوائف وشيعًا، فتؤثْر طائفة على الأخرى ولو بأمور طفيفة تافهة، حتّى تستحكم النفرة من بعضهم، فيضعون بأسهم بينهم... بل يجعلون أبناء بيت واحد ينازع بعضهم بعضًا»[١].

ثمّ يذكر السيّد بعض المبرّرات التي يتمسّك بها الغربيّ للنفوذ والاستيلاء على العالم الإسلاميّ، منها: حفظ حقوق السلطان، إخماد فتنة قامت على الأمير، حريّة الشعب، تعليم أصول الاستقلال، حماية الأقلّيّات الدينيّة أو المذهبيّة، إغناء الشعب الفقير وغيرها من الخدع والمبرّرات الواهية، وعلى الرغم من تظاهره بالرحمة والشفقة ومحاولة مساعدة الدول الإسلاميّة للوصول إلى الاستقلال الاقتصاديّ والسياسيّ والاجتماعيّ، إلّا «أنّ الغرب في الحقيقة ليس من مصلحته إصلاح سير ولا إصلاح سيرة المسرف المبذّر لترجع إليه حقوقه، بل من أقصى أمانيه أن يتمادى الشرقيّ في غيّه وإسرافه لكي يطول عهد الحجر... فما لبث الشرقيّون في السفه والسرف يلبث حكم تلك الوصاية[٢]». «فالغربيّون ولا ريب يمانعون بطرق خفيّة ترقية الشرقيّين لأنفسهم على طريقة وطنيّة خاصّة بهم، ويعرقلون مساعيهم بأشكال نصح غريبة، ولا يسهلون وسائل تهذيب أخلاق مجموعهم، بل يعملون على العكس... بأساليب غاية في المكر والمغالطة والسفسطة والاستعانة ببعض أهل البلاد على ذلك[٣]».

د. مكر بريطانيا وخداعها:

كان السيد جمال الدين وإنطلاقًا من فكره النهضويّ الإصلاحيّ على دراية عميقة بجدليّة التأخّر والهيمنة الاستعماريّة؛ وهذا ما دعاه إلى كشف ما ينطوي عليه السلوك الاستعماريّ لبريطانيا في ذلك الوقت. وقد كان ذلك واضحًا في مطالعاته حين رأى أنّ بريطانيا تمثّل الروح الاستعماريّة الغربيّة. ثمّ راح يكشف للمسلمين خططها الماكرة في أكثر من مكان ومقال، ويقول: «هذه دولة الإنجليز كمرض الآكلة يظهر أثره ضعيفًا لا يحسّ به عند بدئه، ثمّ يذهب في البدن، فيفسده ويبليه

[١]- مجموعة الآثار: ٦: ١١٨.
[٢]- م.ن، ٦: ١١٧.
[٣]- م.ن، ٦: ١٢٣-١٢٤.

من دون أن يشعر المصاب بالألم. وهكذا شأن الإنكليز في لينهم وتلطّفهم، وحلاوة وعودهم وتملّقهم وخضوعهم[١]». فلقد هيمن الإنجليز على نحو ثلث العالم بلا سفك دماء غزيرة، ولا صرف أموال وافرة، وإنّما ملكوا ما ملكوا بسلاح الحيلة[٢]».

وفي سياق رؤيته للسلوك الاستعماريّ يسجل أنّ بريطانيا أوّل ما اتّجهت للنفوذ في الهند، بذريعة تخليص الشعب الهنديّ من ظلم فرنسا وهولندا والبرتغال وإيصالهم إلى التحرّر والاستقلال[٣]، ثمّ بعد هذا ذهبت بريطانيا مذهب «اللين واللطف وخفض جناح الذل والظهور في ألبسة الخضوع والخشوع[٤]»، وبهذا تمكّنت من النفوذ من جهة، ونقض أساس السلطنة التيموريّة من جهة ثانية[٥]، كما أنّ بعض الإنجليز كان يتظاهر بالدخول في الإسلام حتّى يستميل قلوب المسلمين، ويتجسّس عليهم ويستكشف ما يحملونه من عداء وخطط ضدّ الإنجليز[٦]. أمّا في مصر فكانوا يثيرون الفتن ثمّ يأتون لإخمادها[٧]، وأعطوا الوعود وزخرفوا الأماني لبعض النخب المصريّة كي تعينهم على الوصول إلى بعض المآرب، ثمّ قلبوا لهم ظهر المجنّ تحت أستار الحجج والتعلّلات[٨]، ولّما رأوا أنّ المصريّين لو كانت لهم ماليّة وعسكريّة قويّة ما أمكنهم إحكام القبضة على مصر، «فضيّقوا على الماليّة في تلك الأوقات، وألجأوا الحكومة لتمزيق قوّتها العسكريّة ليحصل الضعف في القوّتين الماليّة والجنديّة، فتمدّ لهم طريق ما طمحوا إليه[٩]»، وفي الأزمة الماليّة التي أطاحت بمصر جرّاء سياساتها قامت بريطانيا بتنقيص فائدة الدَّيْن المصريّ الذي أعطته لها، بحيث سبّبت اعتراض باقي الدول الأوروبيّة، ولم يكن عملها هذا رحمة وشفقة لمصر وأهلها، وإنّما لكي تسود على مصر، وتستعبد أهلها وترى أنّ بقاء الحالة الماليّة على أصولها السابقة يرجع بالمنفعة على الدائنين من الأمم المختلفة، فلا يكون حظّ الخزينة الإنجليزيّة الخاصّة من ثروة مصر وافرًا؛ ولهذا بادرت قبل إعلان الحماية أو السيادة أو الاستملاك بالسعي في تخفيض فائدة الدين، لتستأثر فيما بعد بما

[١]-مجموعة الآثار: ١: ٣٩٣.
[٢]- م.ن، ١: ٤٢٣.
[٣]- م.ن، ١: ٢١٩.
[٤]- م.ن، ١: ٢٩٣.
[٥]- م.ن، ١: ٢٩٣.
[٦]- م.ن، ١: ٤٠٧.
[٧]- م.ن، ١: ٣١٧.
[٨]- م.ن، ١: ٣١٥.
[٩]- م.ن، ١: ٣٢٩.

تزعم التفضّل به الآن على المصريّين، فهي تسعى لفائدتها الخاصّة ليس إلاّ[١]». ولقد ظهر من خداعهم أيضًا التشويش على الحاكم أو الأمير الذي لا يتوافق معهم، «فإمّا أن يفسدوا عليه قلوب رعيّته، ويثيروا عليه أحقادها، أو يغروا أحد أعضاء العائلة المالكة بالعصيان وطلب الملك ليجدوا في ذلك وسيلة للدخول في الأسر، أو يتّفقوا مع الوزراء على خلع صاحب السلطة، ثمّ ينصبون بدله إمّا ضعيفًا أحمق، وإمّا صبيًّا لم يبلغ الرشد، ليتمكّنوا من بلوغ مقاصدهم[٢]». ويشرح السيّد جمال الدين كيف نافقت بريطانيا في نقض أسس السلطنة التيموريّة في الهند، من خلال تأجيج الخلاف بين الأمراء والراجوات، وإلقاء الفتن وضرب هذا بذاك[٣]. واتّخذت السياسة نفسها في مصر أيضًا، وأعادت هذه المسرحيّة «فتارة إلى جانب الخديوي توفيق، وطورًا إلى جانب الحزب الوطنيّ المصريّ، حيث لم تعد تعرف أيًّا من الاثنين هو تحت حمايتها نهائيًّا[٤]».

وأخيرًا يهيب بالشعب المصريّ ويقول لهم: «إنّ الإنجليز لو ثبتت أقدامهم في الديار لحاسبوا الناس على هواجس أنفسهم، وخطرات قلوبهم، بل على استعداد عقولهم ولما عساه يخطر ببالهم... إنّ الإنكليز يؤاخذون الأبناء بذنوب الآباء، والأحفاد بجرائم الأجداد، ويطلبون الدراري بدفائن أسلافهم، وإن لم يكن للخلف علم بما ترك السلف[٥]».

٥. المتغربنون:

العامل الأخير للتخلّف في العالم الإسلاميّ والذي نذكره هنا، إنّما هو خطر المتغربنين الذين تعلّموا في الغرب ويريدون تطبيق ما توصّل إليه الغرب في العالم الإسلاميّ من دون رعاية الخلفيّات والمستلزمات والفوارق الشاسعة، في هذا المجال يرى جمال الدين: «إنّ أشد وطأة على الشرق، وأدعى إلى تهجّم أولي المطامع من الغربيّين، وتذليل الصعاب لهم، وتثبيت أقدامهم، هم أولئك الناشئة الذين بمجرّد تعلّمهم لغة القوم والتأدّب بأسفل آدابهم، يعتقدون أنّ كلّ الكمال إنّما هو فيما تعلّمونه من اللسان على بسائطه، وفيما رأوه من بهرج مظاهر الحالات، وقراءة سير ومسير من قطع مراحل من الغربيّين في سبيل الأخذ في ترقية أمّته بدون أن يسبروا من ذلك غورًا أو يفهموا لتدرجهم

[١]- مجموعة الآثار: ١: ٤٦٣-٤٦٤.
[٢]- م.ن، ١: ٤٢٣.
[٣]- م.ن، ١: ٢٩٣، ٣٢٩؛ ٥: ١٩٧-١٩٨.
[٤]- م.ن، ٣: ٧٠.
[٥]- م.ن،: ١: ٢٩٦.

معنى، ويعتقد الناشئ الشرقيّ أنّ كلّ الرذائل ودواعي الحطّة ومقاومات التقدّم إنّما هي في قومه، فيجري مع تيّار غريب من امتهان كلّ عادة شرقيّة، ومن كلّ مشروع وطنيّ يتصدّى له فئة من قومه أو أهل بلده، ويأنف من الاشتراك في أيّ عمل لم يشارك فيه الأجنبيّ ولو اسمًا، ويسارع لتقديس وتصويب خطأ يأتيه الغريب، ويسهل له كلّ صعب في مطلبه، ويطلعه على هنات قومه وزللهم وموقع الضعف منهم[١]». ثمّ إنّ هؤلاء المتأثّرين بالغرب لم يكتفوا بهذا، بل قاموا بإفساد عقائد المسلمين وبث الزندقة والمادّيّة فيهم، وحاربوا روح التعصّب الدينيّ وهوّنوه[٢].

بل أكثر من هذا، إذ إنهم قاموا بضرب اللغة والتاريخ، فذهبوا بإيعاز من أربابهم الغربيّين «بأن ليس في لسانهم العربيّ أو الفارسيّ أو الأوردو الهنديّ آدابًا تؤثّر، ولا في تاريخهم مجدًا يذكر. وإنّ المجد كلّ المجد لذلك الشرقيّ الخامل أن ينفر من سماع لغته، وأن يتباهى بأنّه لا يحسن التعبير بها، وإنّ ما تعلّمه من الرطانة الأعجميّة هي منتهى ما يمكن الوصول إليه من المدركات البشريّة[٣]».

ثانيًا - الإصلاح:

لا شكّ في أنّ عوامل تخلّف العالم الإسلاميّ التي مرّت الإشارة إليها، هي أهمّ ما تمّ تقييده وأرشفته من كلام السيّد جمال الدين في كتبه ورسائله، وطبع ضمن مجموعة مؤلّفاته، وإلّا فإنّ عوامل التخلّف كثيرة ولا تنحصر بما مرّ. من ذلك، لا بدّ من الإشارة إلى ما ورد عن السيّد جمال الدين حول سبل الإصلاح وأسباب التقدّم والخروج من التخلّف، وهي كثيرة ويمكننا إيرادها وفقًا للعناوين التالية:

١. الدين:

الدين هو المحور الأساسيّ في حركة السيّد جمال الدين الإصلاحيّة، وعلى ضوء موقفه من الدين تمّ تصنيفه ضمن التيّار الإسلاميّ الإصلاحيّ، يرى السيّد جمال الدين «أنّ الدين وضع إلهيّ ومعلّمه والداعي إليه البشر... وهو عند جميع الأمم أوّل ما يمتزج بالقلب، ويرسخ في الأفئدة، وتصبغ النفوس بعقائده وما يتبعها من الملكات والعادات، وتتمرّن الأبدان على ما ينشأ عنه من الأعمال عظيمها وحقيرها، فله السلطة الأولى على الأفكار وما يطاوعها من العزائم والإرادات،

[١]- م.ن، ٦: ٢٥٦-٢٥٧.
[٢]- م.ن، ١: ١٣٧، ٤٣٢.
[٣]- م.ن، ٦: ١٢١.

فهو سلطان الروح ومرشدها إلى ما تدبّر به بدنها، وكأنّما الإنسان في نشأته لوح صقيل، وأوّل ما يخطّ فيه رسم الدين، ثمّ ينبعث إلى سائر الأعمال بدعوته وإرشاده[١]». وعليه، يعدّ الدين في تفكير الإصلاحيّ أوّل معلّم، وأرشد أستاذ، وأهدى قائد للأنفس إلى اكتساب العلوم والتوسّع في المعارف، وأرحم مؤدّب، وأبصر مروّض بطبع الأرواح على الآداب الحسنة، والخلائق الكريمة، ويقيمها على جادّة العدل، وينبّه فيها حاسّة الشفقة والرحمة، خصوصًا دين الإسلام، فهو الذي رفع أمّة كانت من أعرق الأمم في التوحّش والقسوة والخشونة، وسما بها إلى أرقى مراقي الحكمة والمدنيّة في أقرب مدّة[٢]».

ثمّ إنّ السيّد جمال الدين يرى أنّ الدين أكسب عقول البشر ثلاث عقائد تعدّ من أركان وجود الأمم وازدهارها وبناء هيئتها الاجتماعيّة، وأساس محكم لمدنيّتها تدعو الشعوب إلى التقدّم والكمال ورقي السعادة:

العقيدة الأولى: التصديق بأنّ الإنسان ملك أرضيّ وهو أشرف المخلوقات، فإذا كان كذلك فإنّه سوف يترفّع عن الصفات البهيميّة، ويرقى بروحه إلى العالم العقليّ، وكلّما سما عقله أوفى على المدنيّة، وهي ترفع التقاطع بين بني البشر.

العقيدة الثانية: يقين كلّ ذي دين بأنّ أمّته أشرف الأمم، وكلّ مخالف له فعلى ضلال وباطل. وجرّاء ذلك ينهض أحاد الأمّة لمكاثرة الأمم في مفاخرها ومسابقتها في الفضائل، والتقدّم عليها في المزايا الإنسانيّة عقليّة كانت أم نفسيّة، وهو عندما يرى الفخر والشرف في أمّة أخرى، يسعى جاهدًا لينقلها إلى أمّته؛ إذ يرى أبناء قومه أليق وأجدر بكل ما يعدّ شرفًا إنسانيًّا، فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنيّة.

العقيدة الثالثة: جزمه بأنّ الإنسان إنّما ورد في هذه الدنيا، لاستحصال الكمال والتهيّؤ للعروج إلى عالم أرفع من العالم الدنيويّ، ومن أُشربت هذه العقيدة قلبه ينساق لإضاءة عقله بالعلوم الحقّة والمعارف الصافية، كما أنّه ينفق ساعاته في تهذيب نفسه وتطهيرها من الرذائل[٣]. ثم إنّه يرى أنّ الإسلام يحقّق السعادة البشريّة، وذلك أنّ سعادة البشر مرهونة بعدّة أمور والإسلام حقّقها بنحو أفضل وإليك بيانه:

---

[١]- مجموعة الآثار: ١: ١١٧.
[٢]- م.ن، ١: ١٣٤.
[٣]-م.ن، ٢: ١٤٦-١٥٠.

١. صفاء العقول من الخرافات والأوهام، إذ إنّها تحول بين الإنسان وبين الواقع والحقيقة وتسبّب توقّف الحركة الفكريّة والتعقّل والرضى بالظنون والأوهام، أمّا الإسلام فإنّ ركنه الأوّل صقل العقول بصقال التوحيد وتطهيرها من لوث الأوهام، وإنّ الله تعالى بيده أزمة الأمور.

٢. أن تكون الأمّة طامحة لبلوغ الشرف والكمال، وحينئذٍ يتسابق الأفراد لنيل الكمال والشرف، أمّا لو اعتقدوا بأنّ نصيبهم من الفطرة والخلقة نقص الاستعداد وخسّة المنزلة ولا سبيل لهم إلى الكمال، فلا ريب أن تسقط هممهم، أمّا الإسلام فقد فتح أبواب الشرف في وجوه الأنفس، وقرّر التفاضل على قاعدة الكمال العقليّ والفضائل المكتسبة.

٣. ابتناء العقائد على البراهين القويّة والأدلّة الصحيحة دون التقليد، والإسلام ربّما يكون متفرّدًا بين باقي الأديان في توبيخ اتّباع الظنّ وتقليد الآباء والأجداد، بل يأخذ عليهم بالبحث والبرهان.

٤. اختصاص طائفة من الأمم بتعليم الناس وتنوير عقولهم وتهذيب نفوسهم، وقد تبنّى الإسلام ذلك، ففي القرآن ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[١]، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[٢].

لقد كثر الكلام بين المفكّرين حول أنّ الدين هل جاء لبناء الآخرة فقط، أم أنّه ينفع لسعادة الدنيا أيضًا، ومن هذه الفكرة المحوريّة تشعّبت الاتّجاهات والتيّارات، أمّا السيّد جمال الدين، فإنّه كغيره من المصلحين على مدى التاريخ، يرى أنّ الدين الإسلاميّ جاء لسعادة الدنيا والآخرة، إنّه يقول: «الدين الإسلاميّ لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان إلى الآخرة فقط، ولكن مع ذلك أتى بما فيه مصلحة العباد في دنياهم وما يكسبهم السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة، وهذا المعبّر عنه في الاصطلاح الشرعي بسعادة الدارين[٣]». «فالدين هو السائق إلى السعادة في الدنيا كما يسوق إليها في الآخرة[٤]» «ولو أمكن للناس أن يعملوا بها [أي تعاليم الدين] لتوفّرت لديهم السعادة وأنواع الخير، ولخفّ عنهم كثير من الويل والشرّ[٥]».

---

[١]- سورة آل عمران، الآية ١٠٤.
[٢]- سورة التوبة، الآية ١٢٢، ٢: ١٩٠-١٩٦.
[٣]- مجموعة الآثار: ١: ١٠٦.
[٤]- م.ن، ١: ١٥٤.
[٥]- م.ن، ٦: ١٣٧.

في مقال نشره جمال الدين في مجلّته العروة الوثقى، يبحث عن أنجع السبل وأفضلها لإصلاح الأمم، حيث يرى بعض الناس أنّ أمراض الأمم تعالج بنشر الجرائد، وأنّها تتكفّل إنهاض الأمم وتنبيه الأفكار وتقويم الأخلاق، غير أنّ السيّد لم يرتض هذا الرأي، إذ لا يوجد قارئ للصحف والجرائد، ولو وُجد فقلّما نجد الفاهم، والفاهم قد يحمل ما يجده على غير المراد، على أنّ الأمّة الخاوية التي لا همّة لها كيف يمكن إنهاضها لتقرأ الجرائد وتستوعبها. وهناك فريق آخر زعم أنّ الخلاص من التخلّف يتمّ من خلال إنشاء مدارس عموميّة في كلّ بقعة ومكان، بشرط أن تكون على الطراز الأوروبيّ، حتّى تعمّ المعارف بين جميع أفراد الأمّة، وعند تعميم المعارف تكمل الأخلاق وتجتمع القوّة وتتّحد الكلمة. وهذا الرأي والظنّ غير مقبول عند السيّد أيضًا، ويسهب في نقده وبيان نواقصه، فهذا الأمر بحاجة إلى قوّة قاهرة ومال كثير يدعم المشروع، وهذان الأمران مفقودان، وإلّا لما سقطت الأمّة، وثانيًا هب لو تعلّم بعض الناس ذلك، فإنّ هذا لا ينفع الأمّة للبعد عن أسباب نشأة تلك العلوم، والوقوف على بيئتها وغاياتها، فحينئذٍ يكون هؤلاء القوم في الأمّة «كخلط غريب لا يزيد طبائعها إلّا فسادًا».

وثالثًا يذكر السيّد بعض الأمثلة لتشييد هكذا مدارس في مصر والدولة العثمانيّة، ويتساءل هل حلّت هذه المدارس مشاكل البلاد؟! نعم، تغيّرت بعض المظاهر في المآكل والملبس والمسكن، غير أنّها لم تكن إصلاحات حقيقيّة بل ظواهر ونقل حرفيّ وتقليد للغرب، «وما كان هذا إلّا لأنّ تلك العلوم وُضعت فيهم على غير أساسها، وفاجأتهم قبل أوانها، علّمتنا التجارب ونطقت مواضي الحوادث بأنّ المقلّدين من كلّ أمّة المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ وكوى لتطرّق الأعداء إليها... بل يكونون بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلّدوهم، واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤمًا على أبناء أمّتهم، يذلّونهم ويحتقرون أمرهم ويستهينون بجميع أعمالهم وإن جلّت.. ويصير أولئك المقلّدون طلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات، يمهّدون لهم السبيل ويفتحون الأبواب[١]».

ثمّ بعد هذا يرى السيّد أنّ السبيل الوحيد إنّما هو «دين قويم الأصول، محكم القواعد، شامل لأنواع الحكم، باعث على الألفة، داع إلى المحبّة، مزكٍّ للنفوس، مطهّر للقلوب من أدران الخسائس، منوّر للعقول بإشراق الحقّ من مطالع قضاياه، كافل لكلّ ما يحتاج إليه الإنسان من مباني في

[١]- مجموعة الآثار: ١: ١١٢-١١٣.

الاجتماعات البشريّة، وحافظ وجودها وينادي بمعتقده إلى جميع فروع المدنيّة»[١].

وأمّا دليل السيّد على مدّعاه، فهو أنّ الإسلام أنّ هذا الدين قد أوصل العرب إلى العلوّ والتقدّم على باقي الأمم، وتقهقر المسلمون بعدما تركوا تعاليمه، وليس لهم سبيل إلى الإصلاح إلّا بعد الرجوع إلى تلك التعاليم، «فعلاجها الناجع إنّما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته... ومن طلب إصلاح أمّة -شأنها ما ذكرناه- بوسيلة سوى هذه، فقد ركب بها شططًا... ولا يزيد الأمّة إلّا نكسًا ولا يكسبها إلّا تعسًا»[٢]. وفي مبحث آخر يعدّد السيّد جمال الدين أسباب صيانة حقوق الأمّة، وسوقها نحو الكمال والتقدّم، فيحصرها في أربعة أمور:

١- أن يدافع كلّ ذي حقّ عن حقّه بالسيف ليل نهار ٢- الاعتماد على شرافة النفس وكرامتها ٣- وجود حكومة قويّة ٤- الدين ثمّ بعد هذا يقيس مدى صلاحيّة كلّ واحد منهما لإصلاح الأمّة، ثم يبيِّن أنّ لكلّ من هذه الأمور المذكورة وجهًا تطبيقيًّا يورده على النحو التالي:

الوجه الأوّل: مآلُه الفوضى، وسيلان الدماء في الشوارع، وتعدّي القوّي على الضعيف.

الوجه الثاني: وهو ما لا يمكن تحديده بالضبط عند الأمم المختلفة، فهناك بعض الأمور تعدّ دنيئة عند بعض الأمم وعند بعضها الآخر شريفة وكذا العكس، كما أنّ الطبقات العليا ربمّا ترى الشرافة بما يناسبها ويخدمها في تأمين حقوقها؛ لذا تقوم بالتعدّي والإجحاف على الضعفاء، وهي ربمّا تنفع أيضًا في تعديل الأمور ظاهريًّا، غير أنّها لا تمنع التعدّيات الباطنيّة والخيانات المخفيّة؛ لأنّها توافق الأهواء والشهوات، ومن جهة ثانية حصول تزلّف الضعفاء أمام الأقوياء، وكثرة النفاق والرياء.

الوجه الثالث: فإنّ الحكومة تتمكّن من إصلاح الظاهر، أمّا الأمور الخفية والباطنيّة والدسائس والأهواء والشهوات فلا سبيل للحكومة القويّة إلى إصلاحها، مضافًا إلى أنّ الحاكم وطبقته ربمّا يغرقون هم أنفسهم في الشهوات فيكونوا أساس الداء.

أمّا الوجه الرابع، فهو الدين أي «الإيمان بأنّ للعالم صانعًا عليمًا قديرًا، والاعتقاد بأنّ للخير والشر جزاء في عالم آخر، وهذان الاعتقادان هما من أفضل الطرق لكبح الشهوات ورفع التعدّيات الظاهريّة والباطنيّة، وأقوى ركن لدحض الحيل والتدليس والتزوير، وأفضل ركن لإحقاق الحقوق وتحقيق الأمان والرفاهيّة التامّة، ومن دونهما لا تتحقّق الهيئة الاجتماعيّة،

[١]- مجموعة الآثار: ١: ١٠٩-١١٤؛ ٦: ٢٦٠ فما بعد.
[٢]- م.ن، ١: ١١٤-١١٥.

وتلبس المدنيّة لباس الوجود، ولا تستقيم المعاملات والمعاشرات[١]».

ومن المعلوم أنّ السيّد جمال الدين هو من دعاة الرابطة الدينيّة والعصبيّة الدينيّة والعقديّة، وعليه نراه يدحض التعصّب الدينيّ الذي يعيق كلّ مسعى نهضويّ وإصلاحيّ في الأمّة، حيث التقدّم والإصلاح حول التعصّب الدينيّ ويقول: «التعصّب يراد منه النعرة على الجنس، التي مرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد، وقد توسّع أهل العرف فيه، فأطلقوا على قيام الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضًا[٢]».

والتعصّب الدينيّ حسب السيّد جمال الدين من مفاعيله أنّه «يطمس رسوم الاختلاف بين أشخاص وآحاد متعدّدة، ويصل فيما بينهم في المقاصد والعزائم والأعمال، وكذلك يمحو أثر المنابذة والمنافرة بين القبائل والعشائر، بل الأجناس المتخالفة في المنابت واللغات والعادات، بل المتباعدة في الصور والأشكال، ويحوّل أهواءها المتضاربة إلى قصد واحد، وهو تأصيل المجد والشرف، وتخليد الذكر تحت الاسم الجامع لها[٣]». ربمّا يحصل غلوّ في التعصّب الدينيّ، فتؤول الأمور الى الظلم والتعدّي على باقي الأديان، غير أنّ هذا عند السيّد جمال الدين غير أصيل، ويلزم أن ترجع الأمور إلى نصابها؛ لأنّه يخالف أصول الدين[٤]. ونظرًا إلى خطورة التعصّب الدينيّ في عمليّة الإصلاح، بات منفورًا لدى الغرب، لأنّ لهم مطامع في العالم الإسلاميّ لا يصلون إليها إلاّ بتمزيق العالم الإسلاميّ شيعًا وأحزابًا، وبإماتة روح العصبيّة الدينيّة[٥]. وقد تأثّر المتغربنون بهم وقاموا بمحاربة العصبيّة الدينيّة تقليدًا للغرب[٦]. ويبدي السيد استغرابه من أنّ بعضًا من سذّج المسلمين... يسفكون الكلام في ذمّ التعصّب الدينيّ، ويهجرون في رمي المتعصّبين بالخشونة والبعد عن معدّات المدنيّة الحاضرة، ولا يعلم أولئك المسلمون أنّهم بهذا يشقّون عصاهم، ويفسدون شأنهم، ويخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المارقين، يطلبون محو التعصّب المعتدل، وفي محوه محو الملّة ودفعها إلى أيدي الأجانب[٧]». والأدهى من كلّ ذلك في المقابل أنّ من النخب الغربيّة من يمقت التعصّب الإسلاميّ في حين أنّ «الإفرنج أشدّ النّاس في هذا النوع من التعصّب،

[١]- مجموعة الآثار: ٩: ٩٥-٩٩.
[٢]- م.ن، ١: ١٣٣.
[٣]- م.ن، ١: ١٣٤.
[٤]- م.ن، ١: ١٣٥.
[٥]- م.ن، ١: ١٣٦.
[٦]- م.ن، ١: ١٣٣.
[٧]- م.ن، ١: ١٣٧-١٣٨؛ وأيضًا ١: ١٣١.

وأحرصهم على القيام بدواعيه، ومن القواعد الأساسيّة في حكوماتهم السياسيّة الدفاع عن دعاة الدين والقائمين بنشره، ومساعدتهم على نجاح أعمالهم... وتراهم على اختلافهم في الأجناس، وتباغضهم وتحاقدهم وتنابذهم في السياسات، وترقّب كلّ دولة منهم لعثرة الأخرى حتّى توقع بها السوء، يتقاربون ويتآلفون ويتّحدون في توجيه قواهم الحربيّة والسياسيّة لحماية من يشاكلهم في الدين، وإن كان في أقصى قاصية من الأرض، ولو تقطّعت بينه وبينهم الأنساب الجنسيّة[١]».

بعد هذا نرى أنّ السيّد جمال الدين يدعو إلى التمسّك بالقرآن: «ألا يا أهل القرآن لستم على شيء حتّى تقيموا القرآن، وتعملوا بها فيه من الأوامر والنواهي، وتتخذوه إمامًا لكم في جميع أعمالكم[٢]». وعند تطبيق القرآن وتلاوته حقّ تلاوته يمكن أن ترجع الأمّة من تخلّفها وتحيي مجدها السابق [٣]،كما يرى أنّ القرآن هو القانون الصحيح الموجود بين ظهراني الأمّة[٤]. وفي سياق مساجلاته مع الفكر الاشتراكيّ الغربيّ يدعو إلى ما يسميه «الاشتراكيّة الإسلاميّة في مقابل الاشتراكيّة الغربيّة التي هي محض الضرر[٥]. «أمّا الاشتراكيّة في الإسلام، فهي خير كافل لجعلها نافعة مفيدة، ممكن الأخذ بها، لأنّ الكتاب الدينيّ وهو القرآن أشار إليها بأدلّة كثيرة»[٦]. ويذكر من تلك الأدلّة إشراك غير المحاربين في الغنائم، الإيثار للغير ولو كان بهم خصاصة، عقد الأخوة الإيمائيّة بين المهاجرين والأنصار، وكذلك الحثّ على التصدّق ومواساة الآخرين، ثمّ يقول: «هذا مختصر ما عمل به الدين الإسلاميّ من الاشتراكيّة المعقولة النافعة للمجموع الإنسانيّ، وكلّ اشتراكيّة تخالف في روحها وأساساتها اشتراكيّة الإسلام، فلا تكون بنتيجتها إلّا ملحمة كبرى وسيل الدماء... أكرّر القول إنّ اشتراكيّة الإسلام عين الحقّ، والحقّ أحقّ أن يُتّبَع»[٧].

ويظهر من طيّات كلمات السيّد، وبعض خطبه أنّه من دعاة التجديد في الاجتهاد والفهم الدينيّ، ولم يبيّن معالم هذا التجديد بشكل واضح كي نحكم عليه ونصنّفه ضمن التيّارات المختلفة في تعاملها مع الدين والشريعة، وعلى سبيل المثال نراه يقول: «بلى، نحتاج إلى عمل جديد نربيّ به جيلًا جديدًا بعلم صحيح وفهم جديد لحقيقة معنى السلطان الأوّل على الأجساد والأرواح وهو

[١]- مجموعة الآثار: ١: ١٣٨.
[٢]- م.ن، ١: ٢١٥.
[٣]- م.ن، ١: ١٢١.
[٤]- م.ن، ٥: ١٠٤.
[٥]- م.ن، ٦: ١٦٠.
[٦]- م.ن، ٦: ١٦٢.
[٧]- م.ن، ٦: ١٦٩.

الدين[١]». أمّا في مقام الاعتراض على انسداد باب الاجتهاد والاكتفاء بتقليد السلف والدعوة إلى الاجتهاد. فسنجده يسعى جاهدًا إلى توسيع آفاق فهم[القرآن والحديث] والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصريّة وشروط الزمان وأحكامه، وبما لا ينافي جوهر النصّ»[٢].

وفي نصّ آخر ينتصر فيه للتأويل مشيراً إلى أنّ مبدأ انحطاط الإسلام بدأت وقائعه منذ عهد السلطان سليمان القانونيّ، وخصوصًا لجهة تصميمه على عدم تأويل السنّة بما يوافق مواقع الإسلام حوال في أوقاتها، مع أنّه سئل النبيﷺ: فيما نقول في المستقبل، أنتّبع نصّ القرآن أم نتّبع ما فسّر به القرآن والأحاديث؟ فقالﷺ: شهادة الرجل خير من شهادة عشرة من الأموات. فيفهم من ذلك أنّ شريعة الإسلام كالثوب المرن تقبل التمدّد والتشكّل بأشكال التمدّن والتقدّم، بخلاف دين النصرانيّة لتحكّم النفس وتشديدهم، وعدم الإباحة في التأويل، فبقيت غير منتجة»[٣].

وهذه الكلمات كما نرى هي ذات حدّين؛ إذ لا يمكن أن نحكم على قائلها بأنّه من أنصار علمنة الدين والشريعة، كما يذهب إليه اليوم علمانيّو العالم الإسلاميّ، من خلال دعوى مواكبة الدين مع التقدّم والحداثة، وذلك أنّ هذه المباحث لم تتبلور بشكل جيّد آنذاك، والدعوة إلى التجدّد حينذاك تختلف عنها في عصرنا الراهن، إذ المصلحون في عصر النهضة الأولى كانوا يعانون من حركات سلفيّة قويّة، ومن سدّ باب الاجتهاد والتوقّف على ما قاله الأئمّة الأربعة في الفقه السنّي؛ لذا نرى أنّ السيّد يكسر هذا الحاجز عن طريق التمسّك بالقياس الحنفيّ تارة، وبفتح باب الاجتهاد أخرى، وبالتأويل للتخلّص من بعض الفتاوى الجامدة التي حكمت بحرمة كثير من مظاهر العصر الراهن بتبرير أنّها لم تكن في صدر الإسلام تارة ثالثة، غير أنّ الاجتهاد الحقيقيّ ينفي حكم الحرمة ويقول بالإباحة.

٢. الفقهاء:

يولي السيّد جمال الدين أهمّيّة كبرى للعلماء والفقهاء باعتبارهم خَزَنَة الدين وحماتُه وحرّاسه، وكان يحاول جهد إمكانه استنهاض العلماء للقيام بواجبهم تجاه إصلاح شأن الأمّة، كما كان ينصب اهتمامه في البعد السياسيّ وتدخّل العلماء لإصلاح شأن السلطة، وسوف نشير إليه. ولأهمّيّة دورهم النهضويّ والإحيائيّ يصف العلماء بأنّهم: «حملة القرآن، وحفَظَة الإيمان، ظهراء الدين المتين، ونصراء الشرع

[١]- ٦ مجموعة الآثار: ١٢٠.
[٢]- م.ن، ٦: ١٥١.
[٣]-م.ن، ٣: ٥١.

المبين، جنود الله الغالبة في العالم، وحججه الدامغة لضلال الأمم[١]». وأنّهم: «أنتم نصراء الله في الأرض، ...أنتم جميعًا يد واحدة يذود بها الله عن صياصي دينه الحصينة، ويذبّ بقوّتها القاهرة جنود الشرك وأعوان الزندقة[٢]». «وحماة الدين، وقادة المؤمنين، حزب الله في العالم، وجنوده الغالبة على الأمم، نصر الله بهم الإسلام، وخذل بعزائمهم أعداءه الطغام[٣]». فالعالم عند السيّد جمال الدين نائب الإمام المعصوم عليه السلام، وقد كتب في رسالة إلى الميرزا الشيرازيّ: «إنّ الله اختصك بنيابة إمام الزمان، واختارك من بين الطائفة الشيعيّة، وأوكل إليك زمام الأمّة وحفظ حقوقها عن طريق الرئاسة الدينيّة»[٤]، ثمّ إنّ وظيفة العلماء الحائزين لهذه الأوصاف، القيام بأمر الإرشاد والوعظ كي يستقرّ الدين في نفوس الناس: «لن يتمّ أثر الدين في نفوس الآخذين به، فيصيبوا حظًّا وافرًا ممّا يرشد إليه، فيتمتّعوا بحياة طيّبة وعيشة راضية، إلّا إذا قام رؤساء الدين وحملته وحفظته بأداء وظائفهم من تبيين أوامره ونواهيه، وتثبيتها في العقول، ودعوة الناس إلى العمل بها، وتنبيه الغافلين عن رعايتها، وتذكير الساهين عن هديها[٥]». أمّا إذا لم يعمل العلماء بوظائفهم، فسوف تتغيرّ الأمور ويتفشىّ الجهل والفساد وتحكم الأهواء والشهوات، وهي أمور تدعو كلّها إلى خراب الأمم.

ومن وجهٍ آخر يرى أنّ العلماء إذا قصّروا في أداء مهامهم، وضعفت سلطتهم الدينيّة والروحيّة، لتمكّن الغرب من النفوذ والتسلّط على مقدرات البلاد، إذ كلّما ضعفت قوّة العلماء في دولة من الدول الإسلاميّة، وثبت عليها طائفة من الإفرنج، ومحت اسمها وطمست رسمها[٦]». ثمّ يستشهد بحال الهند، حيث ركنت تحت حكم الاستعمار بعدما أذلّ أمراء الهند العلماء، أمّا الأفغانيّون فإنّهم صانوا بلادهم ببركة متابعة العلماء وقوّتهم في تلك الديار، وفي إيران يحاول الغرب بمعونة الشاه تضعيف العلماء للسيطرة على البلاد[٧]؛ لذا كان جمال الدين يحاول استنهاض علماء إيران لخلع الشاه، إذ إنّهم حفظة الدين ولهم الحقّ في خلعه، وإنّ النّاس سوف تتابعهم وتذعن إلى أحكامهم، وقد جُبل في نفوسهم «إنّ الراد على العلماء راد على الله[٨]». وقد أكّد السيّد في كثير من مراسلاته

[١]- مجموعة الآثار: ٤: ١٠٣.
[٢]- م.ن، ٤: ١٠٥.
[٣]- م.ن، ٤: ١٩٠.
[٤]- م.ن، ٨: ٦١.
[٥]- م.ن، ١: ١٥٤.
[٦]- م.ن، ٤: ١٠٤.
[٧]- م.ن، ٤: ١٠٤.
[٨]- م.ن، ٤: ١٠٦.

للعلماء على خلع شاه إيران، كما أكّد لهم أيضًا ضرورة عدم حصول فوضى في البلاد؛ لأنّ الناس كبيرهم وصغيرهم يذعنون لحكم العلماء، وبإمكانهم تولية شخص أمين للقيام بأعباء الأمّة[١].

٣. الوحدة:

لقد قضى السيّد جمال الدين عمره داعيًا لتحقيق وحدة العالم الإسلاميّ، وبثّ روح الإخاء بين أبناء المجتمع الواحد أو الدين الواحد للوقوف أمام المخاطر ومطامع الأعداء، وكان يرى أنّ «الإلهام الإلهيّ، والإحساس النظريّ، والتعليم الشرعيّ[٢]». يدعو إلى التئام الأفراد والتحام الآحاد، حتّى «إنّ العقلاء في كثير من أصقاعه يتفكّرون في جعل القوى المتفرّقة قوّة واحدة يمكن لها القيام بحقوق الكلّ[٣]». وكان يرى «أنّ الاتّفاق والتضافر على تعزيز الولاية الإسلاميّة من أشدّ أركان الديانة المحمّديّة، والاعتقاد به من أوّليّات العقائد عند المسلمين[٤]».

«وإذا أحسست من أمّة ميلاً إلى الوحدة، فبشرها بما أعدّ الله لها في مكنون غيبه من السيادة العليا، والسلطة على متفرّقة الأمم، إذا تصفّنا تاريخ كلّ جنس واستقرأنا أحوال الشعوب في وجودها وفناها، وجدنا سنّة الله في الجمعيّات البشريّة، حظّها من الوجود على مقدار حظّها من الوحدة... وما أَهْلَكَ الله قبيلاً إلّا بعدما رزئوا بالافتراق، وابتلوا بالشقاق، فأورثهم ذلًّا طويلاً وعذابًا وبيلاً، ثمّ فناء سرمديًّا[٥]».

ومن طريفِ ما يذكره السيّد جمال الدين أنّه يصف حاله في مقام التعّرف على داء الشرق ويصرِّح بأنّه خصّصت جهاز دماغه لتشخيص دائه، وتحرّي دوائه، «فوجدت أقتل أدواءه وما يعترض في سبيل توحيد الكلمة فيه، داء انقسام أهليه وتشتّت آرائهم، واختلافهم على الاتّحاد واتّحادهم على الاختلاف، فقد اتّفقوا على أن لا يتّفقوا، ولا تقوم على هذا القوم قائمة[٦]».

والدعوة إلى الاتّحاد ونبذ الافتراق لم تكن دعوة شخصيّة أطلقها السيّد لتحسين حال المجتمع الإسلاميّ، بل هي دعوة تضرب بجذورها في عمق الدين؛ لذا يخصّص السيّد مبحثًا في العروة

[١]- مجموعة الآثار: ٤: ١٩٣.
[٢]- م.ن، ١: ٩٦.
[٣]- م.ن، ١: ٩٧.
[٤]- م.ن، ١: ١٦٠.
[٥]- م.ن، ١: ١٦٣؛ ونحوه ٣: ١٤١.
[٦]- م.ن، ٦: ٧٧.

الوثقى للبحث عن الأدلّة القرآنيّة والروائيّة الداعمة للاتّحاد، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[١]، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾[٢]، وكقوله ﷺ: «إنّ المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضًا»، وكقوله أيضًا: «لا تقاطعوا ولا تدابروا ولا تحاسدوا وكونوا عباد الله إخوانًا[٣]»؛ ذلك بأن «كلّ هذه الرزايا التي حطّت بأقطارنا، ووضعت من أقدارنا، ما كان قاذفنا ببلائها، ورامينا بسهامها إلّا افتراقُنا وتدابرُنا[٤]». ومضافًا إلى الوحدة الاجتماعيّة، كان السيّد جمال الدين يدعو إلى التقريب بين المذاهب، فتكلّم عن الفرقة بين السنّة والشيعة، ودور بعض السلاطين لإلقاء الخلاف بين المسلمين وإراقة الدماء، وندّد بذلك ونهى عنه[٥].

كما أنّه كان يدعو أرباب الأديان السماويّة الثلاثة: الموسويّة والعيسويّة والمحمّدية إلى الاتّحاد، ويرى أنّهم «على تمام الاتّفاق في المبدأ والغاية، وإذا نقص في الواحدة شيء من أوامر الخير المطلق استكملته الثانية[٦]».

فبعد الدعوة الاجتماعيّة والدينيّة والمذهبيّة للاتّحاد، يتّجه السيّد جمال الدين للدعوة نحو الاتّحاد السياسيّ، فيدعو زعماء الدول للاتّحاد ونبذ الخلاف، وقد خصّص بحثًا في مجلّة العروة الوثقى وعنونه بـ «دعوة الفرس إلى الاتّحاد مع الأفغان» وبيّن فيه محاسن هذا الاتّحاد، وحاول ترغيب كلّ واحد منهما ليبادر إلى الإقدام، فيذكر دور ايران في الإسلام ودور علمائها في الفقه والحديث والتاريخ، كما يشيد بالأفغان، وأخيراً يستشهد بالغرب ويذكر حالة الألمان وما آل إليها من الضعف بسبب اختلاف ديانتها مع باقي الدول الغربيّة، ثمّ لما رجعت وامتدت معهم قوي أمرها وذاع صيتها»[٧].

٤. الإصلاح السياسيّ:

لقد خاض السيّد جمال الدين غمار السياسة إلى أبعد حدودها وآفاقها، فدخل سلك الوزراء والمستشارين الكبار في مختلف الدول الإسلاميّة، وعرف نقاط الضعف والخلل، لذا كان يولي اهتمامًا بالغًا بإصلاح الشأن السياسيّ.

---

[١]- سورة الحجرات، الآية ١٠.
[٢]- سورة آل عمران، الآية ١٠٥.
[٣]- مجموعة الآثار: ١: ١٦٣-١٦٨.
[٤]- م.ن، ١: ١٦٦.
[٥]- م.ن، ٦: ١٥٢-١٥٣.
[٦]- م.ن، ٦: ٧٦.
[٧]- م.ن، ١: ١٩١-١٩٦.

كان يرى أنّ الوضع السياسيّ تشوبه عدّة أمور أهمّها ما يلي:

أوّلًا: الحاكم المستبدّ: وقد أشار إلى موضوع الاستبداد في كثير من كتبه ورسائله، ذكر في مجلّة العروة الوثقى تحت عنوان: الأمّة وسلطة الحاكم المستبدّ «إنّ الأمّة التي ليس لها في شؤونها حلّ ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العموميّة، وإنّما هي خاضعة لحاكم واحد إرادته قانون، ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمّة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير، فتعتورها السعادة والشقاء، ويتداولها العلم والجهل... وكلّ ما يعرض عليها من هذه الأحوال خيرها وشرّها، فهو تابع لحال الحاكم...»[١].

ثانيًا: دور الأجانب في خراب البلاد: وقد حارب السيّد جمال الدين هذا الأمر كثيراً أيضًا، وأشار إلى ما يتركه تدخّل الأجنبيّ في مقدّرات البلاد من الخراب، وعلى سبيل المثال يذكر ما قام به المترجمون الأجانب في البلاط العثمانيّ من تحكّم وخراب[٢]، وهكذا فإنّه يصف دور الأجانب في البلاد بأنّهم أولئك الذين لا يتّصلون بصحاب الملك في جنس ولا في دين تقوم رابطته مقام الجنس، فمثلهم في الدولة كمثل الأجير في بناء بيت لا يهمّه إلّا استيفاء أجرته، ثمّ لا يبالي أسلم البيت أو جرفه السيل أو دكّته الزلازل»[٣]. يضيف: إنّ الدول ما كانت مصونة إلاّ برجال منها، وأنّها «ما انخفض مكانها، ولا سقطت في هوّة الانحطاط إلّا عند دخول العنصر الأجنبيّ فيها، وارتقاء الغرباء إلى الوظائف السامية في أعمالها، فإنّ ذلك كان في كلّ دولة آية الخراب والدمار»[٤]. والسبب في ذلك أنّ هؤلاء وإن صدقوا وراعوا الأمانة، غير أنّهم يخدمون مقاصد دولهم ويمهّدون لها طرق الولاية والسيادة[٥].

أمّا بخصوص نظام الحكم، فيدعو السيّد إلى الحكومة الشورويّة، كما صرّح بذلك في خطبةٍ خطبها بالإسكندريّة[٦]، وذلك عندما طلبه شاه إيران ليستفيد منه في أمر إصلاح البلاد، فقام جمال الدين بسنّ (حكومة ملكيّة شورويّة) وإن رفض الشاه ذلك المخطّط لتحديد قدرته[٧]. وكان يرى جمال

[١]- مجموعة الآثار: ١: ١٩١.
[٢]-م.ن، ٦: ٢٠٤.
[٣]-م.ن، ١: ١٧٨.
[٤]- م.ن، ١: ١٧٩.
[٥]- م.ن، ١: ١٧٨.
[٦]-م.ن، ٣: ١٠٣.
[٧]- م.ن، ٦: ٥٥.

الدين أنّ الإسلام أوّل من عمل بالحكم الشورويّ كما ورد في القرآن: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[١].

ثمّ إنّ السيّد ينفي الحكومة المطلقة[٢] ويرى أنّ أسهل طريقة للعالم الإسلاميّ إنمّا هي تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابيّ الشورويّ، فيحفظ حقّ الملك وحقّ الشعب في الاستشارة والمشاركة في الحكومة، «فيكون للمُلك الدستوريّ عظمة التملّك[٣]».

وفي سياق بيان موقفه السلبيّ من الحكومات المطلقة يبيِّن محاسن الحكومة الجمهوريّة، ويتحسّر أنّ الشرقيّ لا يتمكّن من تبيين حقيقتها ومزاياها وسعادة ذويها الفائزين بها، وإنّ المسوسين بها أعلى شأنًا وأرفع مكانة من سائر أفراد الإنسان، بل هم الذين يليق بهم أن يدخلوا تحت هذا الاسم دون من عداهم، فإنّ الإنسان الحقيقيّ هو الذي لا يحكم عليه إلّا القانون الحقّ المؤسّس على دعائم العدل[٤]. ومع هذا فإنّه يدعو إلى حكومة رحيمة عالمة متنطّسة أي خبيرة تعتمد على النخب، وهذه الحكومة وإن لم تخرج عن نطاق الاستبداد بزعم جمال الدين، غير أنّها تعتمد على الخبراء وتستفيد من آرائهم، بيان ذلك:

لقد قسّم جمال الدين الحكومة الاستبداديّة باعتبار عناصرها الذاتيّة وأقانيمها الحقيقيّة (أي السلطان والوزراء والكادر الإداريّ) إلى ثلاثة أقسام:

ـ **القسم الأوّل:** الحكومة القاسية التي تشبه قطّاع الطريق، تنزع من الناس كلّ ما لديهم.

ـ **القسم الثاني:** الحكومة الظالمة التي تجعل الناس كالعبيد لها تسومهم أنواع العذاب والبلاء.

ـ **القسم الثالث:** الحكومة الرحيمة، وهي تنقسم إلى حكومة رحيمة جاهلة، وحالها حال الأب الرحيم الجاهل، وإلى حكومة رحيمة عالمة، والعالمة هذه تنقسم أيضًا إلى قسمين حكومة رحيمة عالمة أفينة وهي كالأب العالم المأفون وناقص العقل، وإلى حكومة رحيمة عالمة متنطسّة، يكون أساطينها الحكماء، تضارع الأب المتدبر المتبصّر[٥]، ثمّ يقول بعد هذا السرد والوصف: «فهاك يا أيّها الإنسان الشرقيّ صاحب الأمر والنهي حكومة رحيمة حكيمة، وعليك بها والقيام بشأنها وحفظ واجباتها»[٦].

---

[١]- سورة الشورى، الآية ٣٨، ٦: ٥٩.
[٢]- مجموعة الآثار: ٨: ١٥٣.
[٣]-م.ن، ٦: ٨٣.
[٤]-م.ن، ٣: ٥٧-٥٨.
[٥]- م.ن، ٣: ٥٨-٦٢.
[٦]-م.ن، ٣: ٦٥.

٥. العلم:

يُعدّ العلم من الأركان الأساسيّة في تقدّم الأمم، وقد حثّ الإسلام أيضًا على طلب العلم كثيراً؛ ولذا نرى أنّ السيّد جمال الدين يهتمّ بهذا الجانب أيضًا في مشروعه الإصلاحيّ، ويجعل العلم هو الطريق للخلاص من التخلّف والظلم والاضطهاد[١] ويقول: «لا يوجد أيّ عمل من أعمال الإنسان أشرف وأقوى من إعمال الفكر في طرق السعادة، واستعمال النظر في دقائق العلوم الحقّة والمعارف الصادقة»[٢]. كما أنّ «جميع الترقيات الحاصلة في أوروبا إنمّا كانت بسبب العلم»[٣].

إنّ الدول الإسلاميّة فيما مضى غلبت الحكومات النصرانيّة بالعلم، أمّا اليوم فإنّهم يغلبوننا بالعلم[٤] وهذا في حين أنّ الدول الإسلاميّة هي التي كانت رائدة في العلم وملهمة للغرب[٥]. ويتأسّف جمال الدين ويتمنّى أنّ المبالغ التي تصرفها الحكومات الإسلاميّة لشراء السلاح والعتاد تُصرف لطلب العلم[٦]، كما أنّه ينتقد بعض مسلمي الهند الذين دعاهم التعصّب الدينيّ لترك اقتباس العلوم الغربيّة بشكل مطلق[٧].

صحيح أنّ السيّد جمال الدين من دعاة العلم، غير أنّه يرى ما أنتجه العلم في الغرب من تقدّم وازدهار من جهة، ومن دمار وحروب من جهة ثانية؛ لذا يقوم بتأسيس أساس يحاكم على ضوئه العلم ويقيّده به، فليس العلم بمفرده حسن إلاّ إذا اقترن بشيء، يقول السيّد بهذا الصدد: «لا تقدّر المكتسبات العلميّة إلاّ بنسبة ما ترتب على ذلك من الفائدة[٨]».

والفائدة التي يبحث عنها ليست الفائدة الماديّة الصرفة، بل «إنّ العلم الصحيح الذي للآدميّ أن يصل إليه، هو العلم الذي به ينتهي الإنسان عن الفساد في الأرض وسفك الدماء[٩]». أمّا ما

---

[١]- مجموعة الآثار: ٨: ١٠٣، ٩: ١٢٥.
[٢]-م.ن، ٩: ١٢٣.
[٣]- م.ن، ٨: ٩٩.
[٤]- م.ن، ٦: ١٨٥.
[٥]- م.ن، ١: ١٥٨، ٥: ١٠٤، ٦: ١٤٣.
[٦]-م.ن، ٣: ٥٢.
[٧]- م.ن، ٩: ١٥١.
[٨]- م.ن، ٦: ١٢٩.
[٩]-م.ن، ٦: ١٣٢.

وصل إليه الغرب من «الرقيّ والعلم والتمدّن على ذلك النحو وفي تلك النتيجة، إنْ هو إلّا جهل محض وهمجيّة صرفة وغاية التوحّش. وعندي أنّ الإنسان اليوم هو أحطّ درجة من إنسان عصر الجاهليّة حتّى، ومن الحيوان الناهق، ... لعدم استفادته من حقيقة العلم أو العلم الحقيقيّ... إذن فالإنسان في مدنيّته الحاضرة وفي مكتسباته العلميّة والأدبيّة والعمليّة، وفي بذل ثمرات سعيه في سبيل الحروب، أو استثمار ثروته منها وفي مرضاة موقدها... أحطّ منها [أي من الحيوانات] وليس ثمّة مدنيّة ولا علم، بل جهل وتوحّش»[١].

ويوجد أمر آخر في غاية الأهمّيّة يشير إليه السيّد، وهو الاكتفاء بنقل العلوم الغربيّة من دون وجود أرضيّة لها، فحينئذٍ لمّا دخلت هذه العلوم تغيّرت ظواهر الحياة وشكل المدن والمأكل والملبس، وتضرّرت الصناعة المحلّيّة ، وعادات الأمّة وتقاليدها في الوقت نفسه[٢]، والسبب في ذلك أنّ «تلك العلوم وضعت فيهم على غير أساسها، وفاجأتهم قبل أوانها[٣]» فأصبحوا بذلك (نقلة وحملة)[٤] وأبوابًا لتدخّل الأجنبي من خلالهم[٥].

٦. اكتساب الفضائل:

العامل الأخير الذي نشير إليه هنا من عوامل الإصلاح في العالم الإسلاميّ، هو موضوع اكتساب الفضائل، فالأمّة التي تبحث عن الفضائل وتتحلّى بها لا يمكن أن تبقى متخلّفة ومنحطّة، ويشير السيّد جمال الدين إلى هذا الأمر ويقول: «الفضائل سجايا للنفس من مقتضاها التأليف والتوفيق بين المتّصفين بها[٦]» ويقول بعدما يشير إلى مجموعة من الفضائل كالتعقّل والتروّي والعفّة والسخاء والقناعة والتواضع وغيرها: «ألا ترى لو عمّت هذه الصفات الجليلة أمّة من الأمم، أو غلبت في أفرادها، أيكون بينها سوى الاتّحاد والالتئام التامّ؟ هل يوجد مثار للخلاف والتنافر بين عاقلين حرّين صادقين وفيّين كريمين شجاعين رفيقين صابرين حليمين متواضعين وقورين عفيفين رحيمين؟ أمّا

[١]- مجموعة الآثار: ٦: ١٣٠-١٣١.
[٢]- م.ن، ١: ١١٠-١١٣.
[٣]- م.ن، ١: ١١٢.
[٤]- م.ن، ١: ١١١.
[٥]- م.ن، ١: ١١٣.
[٦]- م.ن، ١: ١٤٩.

والله، لو نفخت نسمة من أرواح هذه الفضائل على أرض قوم وكانت مواتًا لأحيتها... وإنّ أولى الأمم بأن تبلغ الكمال في هذه السجايا الشريفة أمّة قال نبيّهم: «إنّما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق[١]».

* * *

وبهذا المقدار ننهي رحلتنا مع مشروع السيّد جمال الدين الحسينيّ الإصلاحيّ، ومشروعه هذا وإن لم يؤت ثماره في وقته؛ ربمّا لأسباب ذاتيّة، أو لعدم تهيئة الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة آنذاك. ومهما يكن من أمر فقد استطاع أن يشكل مناخًا ثقافيًّا ومعرفيًّا محوريًّا في الكفاح ضدّ المستعمر وفي تفعيل الفكر الإصلاحيّ والدعوة إليه وإعادة روح الدين لتتفاعل بين نخب ومفكّري العالم الإسلاميّ.

[١]- مجموعة الآثار: ١: ١٥١-١٥٢.

ترجمة ملخّصات المحتوى بالإنجليزيّة

Summaries of Researches and Articles

Kantian garment from the philosophy of value. We shall consider to what extent was Shiller justified? How can emotional intuition be a judgment on the quintessence of value? Is it possible to separate values from will and reason? What is the status of the individual in the philosophy of value according to Schiller? And how can we speak of love as a value?

❊ ❊ ❊

The Phenomenology of Severed Values: An Analytical and Critical View on Schiller's Ideas and his Criticism of Kant and Husserl

» Manal Mohammad Khalif

The study of the nature of value forms one of the most important topics of modern ethics. This is due to the fact that, in the age of technology and science, man has reached a state of chaos in the understanding of ethical values and their principles. Additionally, the various philosophies of ethics have led to confusion in the understanding of the context of means and aims and in knowing the main value which all values are directed toward. The importance of this topic is highly justified considering the problems in modern western thought resulting from the study on the reality of value and from a fixed and absolute outlook. Perhaps the discussion on values as a phenomenological given essentially refers us to Husserl's theoretical structures and to Kant's theorization on values which oscillate between relativity and absoluteness.

The aim of this study is to examine the premises and principles upon which values are founded, by the most prominent theorists on this topic. We shall especially consider the philosophy of value which has appeared in the theorization of Schiller and his phenomenological thinking, and his diligent attempts to solve the problem of values and to remove the

concept on being and time by disassembling the history of prior ontology. Heidegger proceeds from the existent (man) who is characterized by an understanding of this existence, a matter which distinguishes him from other creatures. Man's understanding is manifest in his behaviors which reveal the "existence" or being of these existent entities.

❊ ❊ ❊

Phenomenology as an Ontology: The Anxious Progression from the Existent to Existence

» Suzanne Abdullah Idris

Heidegger is considered one of the most famous philosophers who tried to undermine the philosophical methodology which had been previously prevalent during the examination of the problem of existence, especially in metaphysics which inquired after the existent as an existent presence, and neglected existence entirely. Heidegger was known as the philosopher of humanistic ontology which celebrates the existence of the existent. He returned value to the existent, considering it an entity different from that which had been described in previous traditional metaphysical philosophies which were concerned with the existent at the expense of existence. Heidegger considered that philosophy is a comprehensive phenomenological ontology emerging from the interpretivism of the dasein, and emphasized the correlation between ontology and phenomenology. Heidegger explained the dasein as the being of existence represented by the state of man from the aspect of his existence and the presence of the thing directly in front of us. Heidegger was concerned with describing the entity before us, then its existence and presence.

The term "existence" is restricted to humans; things are but man exists. Thus, we notice that Heidegger was familiar with previous studies on being and time, but he reached perceptions and a new viewpoint different from that which was stated before. These perceptions appeared in his

possession of the receiver who is able to derive from the text what did not pass through the mind of the author when writing the text. The text is not a fixed language which possesses a single explanation monopolized by the author alone. Deconstruction tends to make it more dynamic and capable of assimilating explanations which are new and which change with the transformation of thought and the history of societies. This essay is a critical study of the deconstruction methodology and a discussion of the reasons which led to the emergence of this methodology and its connection with modernist philosophies despite its opposition to the values of modernism. This spread has been linked to different circumstances which have aided in the strong presence of deconstruction in the field of philosophical and literary thought. Deconstruction has been distinguished with principles that have enhanced its effectiveness, but at the same time it has contained a number of contradictions in its structure and application.

A Critical Study of the Deconstruction Method: Causes of Appearance, Factors of Proliferation, and Flaws

» Hamdan al-Akleh

The deconstruction method is considered one of the most prominent methods of philosophical and literary analytical methodologies belonging to post-modernist methodologies. Deconstruction appeared in the second half of the twentieth century. Its appearance was connected with considerable intellectual transformations that affected the structure of the linguistic text and its traditional analyses. It adopted a view different from the prevalent one and thus rejected the fixed analysis of any given text and called for imparting new, unfixed meanings on the text. In other words, it called for opening the text in a manner which allows it to encompass an unlimited number of different interpretations. This methodology came as a reaction to the structural methodology and the thought and traditions of modernism, and doubted all of their foundational ideas. In the deconstruction method, we can notice permanent construction and destruction.

The deconstruction philosophy strives to analyze the text in a technique which deals with the concepts of the text, i.e.: it relies on the meaning and takes note of contradictions within the meaning itself, relying on the autonomy of the text as a linguistic structure and going beyond the author who should not be connected to the text anymore. The text becomes a

Examination of the Structural Theory from the Angle of Transcendent Theosophy

» Hasan Abdi
Translated into Arabic by: Hasan Ali Matar

The structural theory is considered one of the common theories in social sciences. This theory later expanded to encompass disciplines such as psychology, pedagogical sciences, economics and administration. In our modern day, we have begun to observe the extension of this theory to the domain of natural sciences as well. The first roots of this theory are traced back to the famous Swiss linguist Ferdinand de Saussure. By rejecting the independent meanings of all concepts, connotations and signifiers are analyzed and explained on the basis of the concept of connection and proportion. Thus, connection and proportion enjoy authenticity in this theory. The original question in this essay is the following: What is the criticism directed at the structural theory from the angle of transcendent theosophy? This question has been examined in this essay by employing the analytical/rational method. On the basis of the data in the investigation, many problems have been attributed to the structuralism theory. Among the most important of these problems are the following: a) rejection of an independent being despite the affirmation of connecting beings; b) rejection of the self and subjectivities of things; c) rejection of the freewill of humans; d) internal comprehensiveness of this theory; and e) the reductionist trend.

Criticism of Jacques Derrida's Post-Structuralism in the Domain of Philosophy of Religion according to the Views of Sayyed Tabataba'i

» Mahdi Askar Zadeh/ Rasoul Rasouli Poor
Translated into Arabic by: Hasan Ali Matar

This essay is a critical study of Jacques Derrida's post-structuralism within the domain of the philosophy of religion according to the views of Sayyed Tabataba'i. Religious knowledge according to Jacques Derrida in the framework of the post-structural approach to the philosophy of religion does not strive -when examining the topics of this philosophy (such as the presence of God)- to reach the truth at all. The reason is that Derrida does not believe in the presence of a reality which man uncovers through the demonstrative method. According to Derrida, through the emphasis on secrecy, the life of the religious command is preserved. Even though Sayyed Tabataba'i recognizes that the human mind faces limitedness in theological philosophy, he is not willing to forsake thinking which is harmonious and coupled with the utilization of rational proof to discover the reality of the religious command. Epistemological multiplicity, instability in meaning, and doubt in intuition are among the problems which face Jacques Derrida's viewpoint. Sayyed Tabataba'i considers that reality possesses a structure and a harmonious composition which man can discover through rationalism. He completely refuses Jacques Derrida's relative outlook on reality, and believes that the line of knowledge in the philosophy of religion reaches its purpose and end by the absoluteness and totality of reality.

The Hermeneutics of the Existential Phenomenology: Criticism of Methodology in the Interpretations of Heidegger

» Masoud Fayyadi

The main ontology of Heidegger is the same philosophical premise of Gadamer's philosophical hermeneutics. Heidegger's method in basic philosophy, and therefore Gadamer's method in philosophical hermeneutics –according to their express statements- is existential phenomenology. From this aspect, concepts such as reality, existence, understanding, meaning, and the world are re-defined in philosophical hermeneutics through the phenomenological trend. Thus, the usage of these terms within this form of hermeneutics and philosophy differs completely from their usages in other hermeneutics and philosophies which do not follow phenomenological methods. The problem here is that existential phenomenology has been subjected to fundamental criticism, and this criticism has generated actual crises with regards to Heidegger's basic ontology and Gadamer's philosophical hermeneutics. The reason is that phenomenology was originally created to solve the harmony between the outer presence and the mental presence of a thing, but has practically failed in doing so and sufficed with erasing the form of the issue. As a result, phenomenology cannot form a suitable fulcrum for philosophical hermeneutics. Furthermore, due to the fact that phenomenology is ultimately based on the individual, and the circle of its influence is limited to the particular phenomena exposed to the interpreter, it therefore leads to relativity and even to idealism.

The Phenomenology of the Turbulent Awareness: The Problem of Language and Sign in Husserl's System

» Ali Mohammad Asper

The aim of this study is to clarify that Husserl understood the reality of language according to the notion of the epoché. For this reason, his analysis of signs –whether indications or phrases- arose from his transcendental position. The meanings of phrases are thus pre-generated inside consciousness, apart from the role which is played by the composition of expressions agreed upon. Husserl did not succeed in solving this dilemma by resorting to differentiating between the noesis and the noema within consciousness because consciousness is not closed in upon itself but is open to the world. But here, the language of the transcendental self must clash with the language of the natural position of man, and this leads to a deep contradiction between a language agreed upon by transcendental selves and a language agreed upon by an entire nation and is considered a result of a grand historical existential experience. The sections of this essay are as follows: a) The roots of the phenomenological methodology or the return to things themselves; b) the phenomenological response in relation to language: the transformation of the language of the experiential self to the language of the transcendental self); c) the concept of the sign between the noesis and the noema: the sign at the level of rationalization and the rational; and d) the conclusion.

The Phenomenology of Religion: A Methodological Reflection on its Epistemological Designations

» Ahmad Abadi

The phenomenology of religion currently enjoys acceptance by a large number of researchers of religion. This trend has entered the domain of religious study under the influence of the phenomenology presented by Husserl. The essential elements of the phenomenology of religion are: the description of religious phenomena without providing explanation, the focus on the aspect of consciousness in religious phenomena, challenging the analytical outlook, suspending all presumptions and prior information, and the pursuit to witness religion in itself. The phenomenology of religion lacks all the aspects of a complete epistemological system, and for this reason it cannot be considered an independent discipline which contains a full epistemological designation. At best, the phenomenology of religion is merely a compilation and not an independent discipline or method of judgment. Therefore, all of the following flaws -mere description, neglect of clarification and explanation, failure in protection against the transformation tendency, reliance on general or obscure concepts, and the lack in a specific pedagogical model or recorded research methodology for rectifying theories when judging them and for scrutinizing compilations -have led to the uselessness of the phenomenology of religion as a logical discipline for understanding religion.

Summary of Essays in the 27th Issue of Al-Istighrab

Applications of the Phenomenological Methodology in the Islamic World

» Hamid Parsania/ Hashem Mortada Mohammad Reda

Diverse premises and methodologies have emerged in the West, with this methodological variety giving rise to numerous schools and movements. The phenomenological methodology is considered one of the most important methodologies which have appeared during the contemporary era on the global intellectual and cultural sphere. The elements of the foundational theory of phenomenology have crystalized in a clearer manner at the hands of German philosopher Edmund Husserl who attempted to make it a substitute for old philosophy in comprehensiveness. This methodology has infiltrated into the Islamic World and has been adopted by a group of intellectuals such as Ismail al-Faruqi and Hasan Hanafi. This essay considers the foundations of the phenomenological methodology, the individuals who have adopted this methodology in the Islamic World, and the most significant points of criticism which have been directed against this methodology. The study contains three sections: a historical glimpse into the phenomenological methodology, exploration of the applications of this methodology in the Islamic World, and an analysis and criticism of the subject matter.

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

27 28

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies Issue

No. 27 - 28 - 7th Year -Spring - Summer- 1444H - 2022

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Editor-in-Chief

Hashim AL Milani

Managing Editor

Mahmoud Haidar

Scientific Editorial Board

PRO. DR. SAYED HUSEIN NASR	PROFESSOR OF RELIGION STUDIES, GEORGE WASHINGTON UNIVERSITY
PRO. DR. TAWFEEQ BIN 'AMER	PROFESSOR OF ISLAMIC CIVILIZATION, TUNISIA UNIVERSITY
PRO. DR. KHANJAR HAMIYEH	PROFESSOR OF PHILOSOPHY, LEBANESE UNIVERSITY
PRO. DR. SAT'TAR AL A'RAJI	DEAN OF JURISDICTION FACULTY, AL QUFAH UNIVERSITY
PRO. DR. A'MER A'BED ZAYD AL WAE'LY	PROFESSOR OF ISLAMIC CONTEMPORARY THOUGHT, FACULTY OF ARTS AND HUMANITIES, AL QUFAH UNIVERSITY
PRO. DR. A'BDEL JABBAR NAJI	PROFESSOR OF HISTORY, BAGHDAD UNIVERSITY
PRO. DR. MAJDI E'Z EL DEEN HASAN	PROFESSOR OF PHILOSOPHY, AL NEELAYN UNIVERSITY, THE SUDAN
PROF. MOSTAFA EL-NASHAR	PROFESSOR OF ANCIENT PHILOSOPHY, CAIRO UNIVERSITY, EGYPT
PRO. DR. MUSTAFA AL NASHAR	HISTORIAN AND PROFESSOR OF MODERN SCIENCES, CANADA UNIVERSITIES
PRO. DR. HADI FADLULLAH	DEAN OF THE FACULTY OF RELIGION, AL MA'AREF UNIVERSITY, LEBANON

Senior Graphic Design Producer

Ali Mir Hussain

For Contact

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

Bank money Transfer

27 28

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No.27 -28 - 7th Year - Spring - Summer - 2022 - 1444 H

The opinions in this magazine unnecessarily express the Center's views

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

بطاقة اشتراك في مجلة الاستغراب

Occidentalism

AL.ISTIGHRAB

يسرُّ إدارة مجلة الاستغراب

أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: ١٠٠$، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: ١٥٠$، مؤسسات حكومية: ٢٠٠$

بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

- الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية:.....
- العنوان بالتفصيل:.....
- البريد الإلكتروني:.....
- رقم الهاتف: أرضي:..... خلوي:.....

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: ٢٧٤٤٦٥ /٠١

The Scholarly Editorial Staff

Pro. Dr. Ibrahim Mohammad El Zein	Malaysia
Pro.Dr. Ahmad Abdulhalim Atiah	Egypt
Pro. Dr. Husein Nasr	U.S.A.
Pro.Dr.Hamid Parsania	Iran
Pro. Dr. Khalil Ahmad Khalil	Lebanon
Pro. Dr. Zaim Khenchelaoui	Algiers
Pro. Dr. Suad Al Hakim	Lebanon
Pro. Dr. Vitaliy Naumkin	Russia
Pro. Dr. Fathi Al Miskini	Tunis
Pro. Dr. Velin Belev	Bulgaria
Pro. Dr. Carl Ernest	U.S.A
Pro. Dr. Muthaffar Iqbal	Canada
Majdi Izziddin Hassan	Sudan

Translators

- Asaad Mandi Alkaabi
- Rola Al Saadi
- Hiba Nassir
- Hasan Ali Matar Alhashimi

This quarterly

"Occidentalism" An intellectual quarterly aimed at studying and understanding the West from a cognitive and critical perspective

The quarterly "Occidentalism" is interested in understating the West by becoming acquainted with its approaches and intellectual, cultural and ideological structures and rereading them with a well-informed critical spirit. The objective of the Islamic Center for Strategic Studies from publishing this quarterly is based on the need to establish a creative intellectual expanse that leads to a commensurate communication between Islam and the West at the level of cognition and civilization.

At the forefront of the issues we deemed appropriate to work on within the aforementioned expanse is the attempt to approach the West from an angle that goes beyond what the Arab and Islamic elites were and are accustomed to in the past and the present, especially with respect to how the values and knowledge of the West are dealt with, whether in terms of pure imitation of these values or in terms of their complete refusal .

To illustrate its end, this quarterly adopts an integrative methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines:

The first line: Getting acquainted with western societies as they are in reality, by staying updated about their scientific, intellectual, cultural and political developments, through the knowledge that the elites of these societies have to offer in the context of their analysis of the issues and problems they're experiencing at the outset of the twenty first century.

The second line: Learning about the approaches and policies adopted by the West vis-à-vis the East and Islamic societies in particular, in order to reveal many of the realities and allay the illusions that have captured the Arab and Islamic thought for a long period of time.

The third line: This is the line of criticism which has three facets:

The first facet: A criticism of the values of western thought and their repercussions at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, and a demonstration of the resulting mechanisms of negative Occidentalism.

The second facet: A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

The third facet: A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms .

الاستغراب
AL-ISTIGHRAB
occidentalism

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No.27- 28- 7rd Year - Spring- Summer - 1444H - 2022

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com

تطبيق المجلة
app qrcode