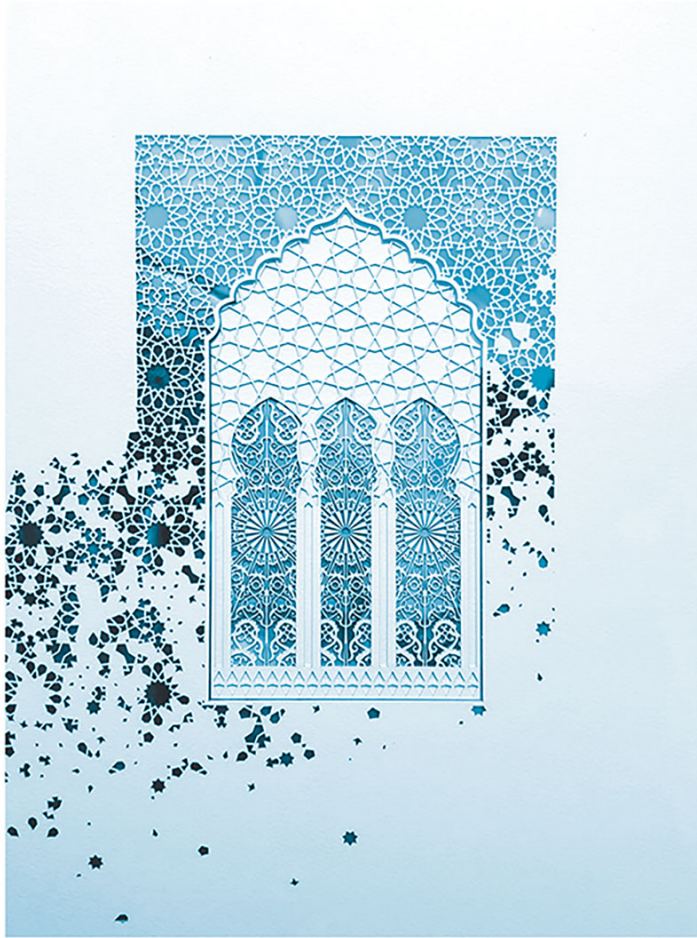


# أثر المناهج الغربية في تغريب القراءة الدينية في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر



تأليف

السيد هاشم الميلاني

**أثر المناهج الغربية في تغريب القراءة الدينية  
في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر**

# أثر المناهج الغربية في تغريب القراءة الدينية في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر

السيد هاشم الميلاني



الميلاني، هاشم، مؤلف.  
أثر المناهج الغربية في تغريب القراءة الدينية في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر / السيد هاشم الميلاني.- الطبعة الأولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤.  
٣٧٤ صفحة؛ ٢٤ سم.- (دراسات في المنهج)  
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٣٢٣  
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٣٥٢ - ٣٧٤.  
١. الإسلام والغرب. ٢. الحضارة الإسلامية--التأثيرات الغربية. أ. العنوان.

**LCC : BP173.5 .M55 2024**

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة  
فهرسة أثناء النشر

- الكتاب: أثر المناهج الغربية في تغريب القراءة الدينية، في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر.
- تأليف: السيد هاشم الميلاني
- الناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
- الطبعة: الأولى ٢٠٢٤ م - ١٤٤٥ هـ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرس المحتويات

١٩.....	<b>الفصل الأول: المباحث التمهيديّة والمبادئ التصوريّة</b>
٢١.....	<b>المبحث الأول: مباحث تمهيديّة</b>
٢١.....	مساق البحث .....
٢٤.....	السؤال الرئيسي.....
٢٦.....	الاسئلة الفرعيّة .....
٢٧.....	أهميّة الموضوع وضرورته .....
٢٩.....	الدراسات السابقة .....
٣٠.....	المنهجية المتبعة .....
٣١.....	مميّزات البحث .....
٣١.....	هيكلية البحث .....
٣٣.....	<b>المبحث الثاني: شرح المفاهيم</b>
٣٤.....	الدين .....
٣٤.....	المعنى اللغويّ .....
٣٥.....	المعنى الاصطلاحي .....
٣٧.....	تعريف الدين عند المسلمين .....
٣٩.....	تعريف الدين في الغرب .....
٤٢.....	الغرب .....
٤٤.....	التغريب .....
٤٥.....	أهداف التغريب .....
٤٧.....	عوامل التغريب .....
٤٨.....	جهاز الدولة .....
٤٨.....	النخب والمثقفون .....
٤٩.....	الأحزاب والتيّارات .....
٥٠.....	معالم التغريب .....
٥٠.....	١. معالم التغريب الثقافيّ .....
٥٣.....	٢. معالم التغريب السياسيّ .....
٥٣.....	٣. معالم التغريب الإقتصاديّ .....

٥٤.....	٤. معالم التغريب الدينيّ.....
٥٥.....	المنهج.....
٥٥.....	تعريفه.....
٥٧.....	المنهج والمنهجية.....
٥٨.....	المنهج والنظرية.....
٥٩.....	المنهج والفلسفة.....
٥٩.....	مباني المنهج.....
٦١.....	المنهج وفلسفة العلم.....
٦١.....	تعدّد المناهج.....
٦٧.....	تصنيف المناهج.....
٧٠.....	المنهج في الغرب.....

## ٨٣..... **الفصل الثاني: الإطار النظريّ في بيان القراءة الصحيحة في ضوء المناهج الإسلامية.....**

٨٥.....	تمهيد.....
٨٩.....	المبحث الاول: مباني المنهج.....
٨٩.....	١- المبنى الأنطولوجي.....
٩٠.....	٢- المبنى الأنثروبولوجي.....
٩٢.....	٣- المبنى الأبستمولوجي.....
٩٤.....	المبحث الثاني: المناهج الإسلامية.....
٩٤.....	أ. مناهج المباحث النظرية.....
٩٤.....	١. المنهج النقلي.....
٩٧.....	٢. المنهج الكلامي.....
١٠١.....	٣. المنهج الفلسفي.....
١٠٤.....	٤. المنهج العرفاني.....
١٠٥.....	ب. مناهج البحث العملية.....
١٠٥.....	١. المنهج الأخباري.....
١٠٧.....	٢. المنهج الأصولي.....
١٠٩.....	٣. المنهج المقاصدي.....
١١١.....	٤. المنهج المختار.....
١١٢.....	المبحث الثالث: أزمة الحاضر.....

## الفصل الثالث: أثر المناهج الغربية في القراءة الدينية

تمهيد ..... ١١٧

### ١- المنهج العلمي (التجريبي-الوضعي)

المبحث الأول: لمحة تاريخية ..... ١٢٢

١- المنهج العلمي التجريبي ..... ١٢٧

فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) ..... ١٢٨

توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) ..... ١٢٣

جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) ..... ١٢٤

ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) ..... ١٣٦

وليم هيول (١٧٩٤-١٨٦٦) ..... ١٣٨

جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣) ..... ١٣٩

كلود برنارد (١٨١٣-١٨٧٨) ..... ١٤١

٢. الوضعية ..... ١٤٢

أغوست كنت (١٧٩٨-١٨٥٧) ..... ١٤٤

أميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧) ..... ١٤٧

٣. الوضعية المنطقية ..... ١٤٨

فردريك ألبرت مورتيز شليك (١٨٨٢-١٩٣٦) ..... ١٥٠

رودولف كارناب (١٨٩١-١٩٧٠) ..... ١٥٠

ألفرد جولز آير (١٩١٠-١٩٨٩) ..... ١٥٠

٤. مابعد الوضعية المنطقية ..... ١٥١

المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي ..... ١٥٣

المبحث الثالث: ملاحظات نقدية ..... ١٦١

فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) ..... ١٦٨

جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ..... ١٧٠

ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) ..... ١٧١

جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) ..... ١٧٣

أغوست كنت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) ..... ١٧٤

كارل بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩٤) ..... ١٧٦

### ٢. المنهج الهرمنيوطيقي

المبحث الأول: لمحة تاريخية ..... ١٧٨



أهمية مباحث الهرمنيوطيقا.....	١٨٠
أطوار الهرمنيوطيقا.....	١٨٠
غاية الهرمنيوطيقا.....	١٨١
التسلسل التاريخي للهرمنيوطيقا.....	١٨٢
فردريك شلاير ماخر (١٧٦٨-١٨٣٤).....	١٨٤
فيلهلم دلتاي (١٨٣٣-١٩١١).....	١٨٦
مارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦).....	١٨٧
هاينس جورج غادامير (١٩٠٠-٢٠٠٢).....	١٨٩
<b>المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي</b> .....	١٩٢
الدين وفهم الدين.....	١٩٤
تعدد القراءات.....	١٩٥
قبليات المفسر.....	١٩٥
الحوار والجدل.....	١٩٦
<b>المبحث الثالث: تحليل ونقد</b> .....	١٩٩

### ٣. المنهج الماركسي

<b>المبحث الأول: لمحة تاريخية</b> .....	٢٠٩
الديالكتيك.....	٢١٠
المادية التاريخية.....	٢١٢
الدليل الفلسفي.....	٢١٢
الدليل السيكلوجي.....	٢١٣
الدليل العلمي.....	٢١٣
الاشتراكية.....	٢١٣
الشيوعية.....	٢١٤
الدين.....	٢١٥
الثورة الاجتماعية.....	٢١٧
<b>المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي</b> .....	٢١٩
١. التيار المؤيد.....	٢٢٠
٢. التيار التوفيقى (اليسارى-القومى).....	٢٢٥
٣. التيار الإسلامى.....	٢٣١
<b>المبحث الثالث: تحليل ونقد</b> .....	٢٣٤
أولاً: حركة التطور.....	٢٣٦

٢٣٧	ثانياً: تناقضات التطور.....
٢٣٨	ثالثاً: قفزات التطور.....
٢٣٨	رابعاً: الإقرار والارتباط العام .....
	<b>٤. المنهجية التاريخية</b>
٢٤٣	المبحث الأول: لمحةً تاريخيةً.....
٢٤٨	المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي.....
٢٤٩	١. التاريخية: التعريف والضرورة .....
٢٥٣	٢. تاريخية الدين - الإسلام.....
٢٥٥	٣. تاريخية القرآن .....
٢٥٨	٤. تاريخية الشريعة.....
٢٥٩	٥. تاريخية التراث.....
٢٦١	المبحث الثالث: تحليلٌ ونقد.....
	<b>٥. المنهج الأنثروبولوجي</b>
٢٧٠	المبحث الأول: لمحةً تاريخيةً.....
٢٧٠	التعريف .....
٢٧١	وظيفة الأنثروبولوجيا.....
٢٧٢	أهمية الأنثروبولوجيا.....
٢٧٢	أقسام الأنثروبولوجيا .....
٢٧٣	تاريخ الأنثروبولوجيا.....
٢٧٥	الأنثروبولوجيا والدين.....
٢٧٧	١. الأسطورة.....
٢٧٨	٢. الطوطم.....
٢٧٨	٣. التابو.....
٢٧٨	٤. المقدس.....
٢٧٩	٥. الشعيرة.....
٢٨٠	المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي.....
٢٨٠	١. الإلتزام بالأنثروبولوجيا .....
٢٨٢	٢. الدين.....
٢٨٣	٣. الوحي.....
٢٨٣	٤. القرآن.....
٢٨٥	٥. السيرة.....

٢٨٦	٦- التراث.....
٢٨٨	المبحث الثالث: تحليلٌ ونقد.....
	<b>٦. المنهج الفيثومينولوجي</b>
٢٩٦	المبحث الأول: لمحةٌ تاريخيةٌ.....
٢٩٦	المصطلح.....
٢٩٨	المنطلق.....
٢٩٩	التعريف.....
٣٠١	الهدف.....
٣٠٤	الفيثومينولوجيا والدين.....
٣٠٧	المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي.....
٣١٤	المبحث الثالث: تحليلٌ ونقد.....
	<b>٧. المنهج التفكيكي</b>
٣١٧	المبحث الأول: لمحةٌ تاريخيةٌ.....
٣١٧	التعريف.....
٣١٩	الجدور والنشأة.....
٣٢٠	أركان التفكيك.....
٣٢٠	١. نقد الميتافيزيقا.....
٣٢١	٢. تفكيك النص.....
٣٢٢	٣. نقد الفلسفة.....
٣٢٣	٤. الكتابة.....
٣٢٤	٥. الاختلاف.....
٣٢٥	٦. الثنائيات.....
٣٢٦	٧. التفكيك منهج أو نظرية؟.....
٣٢٨	المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي.....
٣٣٦	المبحث الثالث: تحليلٌ ونقد.....
٣٤١	الخاتمة وأهم التوصيات.....
٣٥٢	فهرس المصادر.....
٣٧٤	فهرس البحوث.....

## مقدمة المركز

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين، وبعد...

المنهج لغةً: النهج والمنهج والمنهاج، وجمعه منهاج، الطريق الواضح<sup>[1]</sup>، ونهج لي الأمر: أوضحه<sup>[2]</sup>. واستخدم في القرآن الكريم بهذا المعنى، قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: 48). والنهج يعني الطريق الواضح، وأنهج الطريق أي استبان وصار نهجاً واضحاً بيناً، ونهجت الطريق إذا أبنته وأوضحته...<sup>[3]</sup>.

وهو الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامّة، تُهيمن على سير العقل وتحدّد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة<sup>[4]</sup>.

فالمنهج هو مجموعة القواعد والأساليب والأدوات العامّة التي تشكّل خارطة الطريق الواجب على الباحث الالتزام بها، والسير عليها في دراسته للموضوع ومعالجته للمشكلة البحثية، من أجل التوصل إلى النتائج والأجوبة المطلوبة، وإيجاد الحلول المناسبة لها.

ومن الواضح لدى الباحث وجود نوع من الترابط بين تطوّر الحركة المعرفية والإنتاج المعرفي في جميع العلوم وبين دقة منهاجها، وعلميّيها وتطوورها، إذ

[١]- الفراهيدي، العين، ج ٣، ص ٣٩٢.

[٢]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٣٦١.

[٣]- الجوهري، الصحاح، مادة نهج.

[٤]- بدوي، د. عبد الرحمان، منهاج البحث العلمي، ص ٥.

لن تُكتب الحياة لعلم لا يستند إلى منهج ينسجم مع خصوصيات وطبيعة هذا العلم. ولهذا يرجع الفضل في الكثير من التطورات الحاصلة في شتى العلوم لدور المناهج في البحث وتطوير هذه الأخيرة مع زيادة مجال معرفة الإنسان.

وهذا ما يُبرر الاهتمام العلمي والبحثي الواسع والمستمر بقضية المناهج، فإنّ المناهج كأسلوب علمي حظيت بالكثير من الدراسات والاهتمامات الأكاديمية لدرجة أنّ بعض الجامعات جعلت من علم المناهج اختصاصاً مستقلاً؛ لأنّ العلم عمليّة منهجيّة.

بناءً عليه، كانت الحاجة إلى دراسة المناهج ضرورة من ضرورات الحركة المعرفيّة، فهي التي ترسم للعلوم مسارها السليم المتوازن، وتحدّد لها معالم طريقها. وذلك في ظلّ ما أفرزته تجارب الفكر المعاصر في حقل المناهج، ما أدّى عن عمد أو عن خلل وتقصير إلى الوقوع في الكثير من المشكلات، ونقاط الفراغ التي لم تُملأ إلى الآن، بل ثبت بالدليل الواضح عدم صلاحية الكثير من المناهج لإثراء المسيرة الإنسانيّة بما ينسجم وفطرة الإنسان وتطلّعه نحو الكمال، واكتسابه لمنظومة القيم التي تضمن تربية الإنسان الصالح، والفاعل إيجاباً في تطوّر الحياة الإنسانيّة ورفقيّ كيانها الاجتماعيّ

ففي واقعنا الإسلامي، اختلفت الأفكار والرؤى والتوجّهات في هذا المضمار، فمنها ما اعتمد على الدراسات الغربيّة النظرية والميدانية، دون بذل جهد للبحث عن منهج يعتمد على الأسس والمفاهيم والقيم الإسلاميّة. ومنها ما هذّب وشدّب لكي يرتدي مظهرًا شرقيًا وإسلاميًا، دون الرجوع إلى أهل الاختصاص في العلوم الإسلاميّة، ومنها ما زاوج بين الدراسات الغربية والدراسات الشرقية - النظرية والميدانية - بما يلائم النظرة الشرقيّة للحياة والمجتمع.

من هذا المنطلق تم انشاء سلسلة ( دراسات في المنهج ) لتساهم في اثراء الساحة الفكرية بالبحوث والدراسات الجادة، من خلال تاصيل المناهج الاسلامية وتهذيب المناهج الوافدة.

يتضمن هذا الكتاب الاشارة الاجمالية الى اهم المناهج الاسلامية المعتمدة في فهم الخطاب الديني، ويركز بحثه على المناهج الغربية الوافدة الى العالم الاسلامي، والتي اثرت على الخطاب الاسلامي، وقامت بعلمته وفق ما تمليه من اسس ومباني، كما يتابع المؤلف اهم الاشخاص الذين تأثروا بهذه المناهج واستخدموها لفهم الدين وتفسيره، مع الاشارة الى نقدها في نهاية كل محور.

ونحن اذ نقدم هذا الكتاب الى المكتبة العربية، نأمل ان يسد ثغرة مهمة عانا منها العالم الاسلامي منذ فترة، ونأمل ان نلحقه بدراسات اخرى تركز على هذا الحقل المعرفي الجديد.

والحمد لله رب العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية



## مقدمة المؤلّف

يمرّ العالم الإسلاميّ اليوم بمنعطفٍ خطيرٍ حيث أمضى عشرات العقود - منذ استعمار العالم الإسلاميّ - المليئة بالتجارب الغنيّة، وابتعد عن الحالات الانفعاليّة التي يصاب بها الإنسان أو المجتمع عند مواجهة تيّاراتٍ سياسيّة، وثقافيّة، واجتماعيّة جديدةٍ أخذته يميناً وشمالاً، فذاكرة العالم الإسلاميّ مليئةٌ بتجارب غنيّةٍ شهدت إخفاقات وإنجازات متعدّدة.

إنّ ذاكرة العالم الإسلاميّ وأرشيّفه يكتنز تجارب فترة الخلافة العثمانيّة والصفويّة وعوامل الازدهار والأفول ومطامع الغرب فيهما، وكذلك تجربة الانفتاح على الغرب بعد الغزو الفرنسيّ لمصر وما تبعه من ظهور تيّارات فكريّة متنوّعة: علميّة، وماركسيّة، وقوميّة، وكذلك حقبة الاستعمار والتحرّر من الاستعمار الظاهريّ، والوقوع في فخّ الاستعمار المبطن، وأخيراً الاعتداء على فلسطين واحتلالها، وما تلاه من تداعيات عسكريّة، وسياسيّة، وثقافيّة استمرّت إلى يومنا الحاضر.

إنّ العالم الإسلاميّ اليوم ليحقّق النهوض الجديد بحاجةٍ ماسّةٍ إلى ذلك المكنز الغني بالمعلومات، وإلى تلك الذاكرة المليئة بالإنجازات والإخفاقات؛ ليكونا المنطلق نحو رسم خارطة طريقٍ للحاضر والمستقبل. وإذا كان الغرب في بداية تعرّف العالم الإسلاميّ عليه قبل نحو ٢٠٠ سنة في أوج الازدهار والاقْتدار، فقد ظهرت اليوم بوادر أزماته وانهيائه، إلى جانب ظهور قوى دوليّة جديدةٍ، مضافاً إلى ظهور تيّارات ما بعد الاستعمار التي تفسح المجال للمهمّشين، كما تم تجريب كثيرٍ من الآراء والنظريّات والمناهج المختلفة، وقد



ظهرت آثارها ونتائجها، وإبطال كثيرٍ منها؛ وبذلك فقد انكسر جماع العلم وشوكته، وأصبح منقاداً متواضعاً، كما قد ظهرت مآسي التقنية الجديدة، وما خلّفته من دمارٍ شاملٍ للبيئة والإنسانية، وقد ظهرت تيارات المابعدية لتقف أمام جماع الغرب المتغطرس بتفوّقه.

قد آن الأوان للعالم الإسلامي أن يفيق من سباته، وأن يلعب في ملعبه بدل اللعب في ملعب الآخر، بأن يتحد سياسياً واقتصادياً واجتماعياً مع الحفاظ على التنوع الديني والثقافي والمذهبي، لا سيما أن الغرب يسعى الحيلولة دون تحقّق هذا المبتغى، ويعمل جاهداً لإلقاء الخلاف والتشتت في العالم الإسلامي، إذ العالم الإسلامي الممزّق أنفع للغرب من العالم الإسلامي المقتدر والقوي، وتجربة الخلافة العثمانية التي هدّته ووقفت على أبواب عواصمه الكبيرة كافيةٌ لإدراك التهديد الذي يواجههم جرّاء وجود عالمٍ إسلاميٍّ قويٍّ ومقتدر.

فسعوا جاهدين لتضعيف هذه القوة واضمحلالها بشتى الطرق والآليات، ومن أنجح هذه الطرق بثّ الثقافة الغربية وقيمها في العالم الإسلامي عن طريق النخب الثقافية، والأنظمة التعليمية في حربٍ ناعمةٍ لم تنته بعد.

وفي نظرةٍ فاحصةٍ إلى التيار التغريبي في العالم الإسلامي، نرى أنّ جلّ اعتماده في قراءة الدين على المناهج الغربية التي تفسّر الدين تفسيراً مادياً دنيوياً منعزلاً عن عالم الغيب، ممّا أدّى إلى نشر العلمنة وروح الحداثة في المجتمع الإسلامي، وإفراغ الدين من محتواه، وإلباسه لباساً جديداً لا يمتّ إلى واقعه بصلة، بل يضرب بجذوره في تعاليم الغرب وقيمه.

تسعى هذه الأطروحة إلى مناقشة هذه المناهج الوافدة من الغرب إلى العالم الإسلامي في الساحة العربية وإيران، تلك المناهج التي تسبّبت في تغريب

القراءة الدينيّة وعلمنتها، مع الإشارة الى أهمّ من تبناها مع تحليلٍ ونقديّ يتلاءم وحجم الدراسة هذه. وهذا المضمون هو الذي يكون السؤال الرئيس للدراسة المتكفل للبحث عن سبب تغيير القراءة الدينيّة في بعض طبقات المجتمع الإسلاميّ.

وختاماً لا يسعني إلا أن أقدم خالص شكري وتقديري لكلّ من أسهم وأعان في إنجاز هذه الدراسة، وأخصّ بالذكر منهم الأستاذ المشرف الدكتور الشيخ حميد بارسانيا، والأستاذ المساعد الدكتور هادي بيكي؛ لما بذلاه من جهدٍ في مراجعة هذه الدراسة، وتقييمها وتقويمها لتظهر بهذه الحلّة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الميامين.



**الفصل الأول:**  
**المباحث التمهيديّة**  
**والمبادئ التصوريّة**



## المبحث الأول: مباحث تمهيدية

### مساق البحث

منذ ظهور الإسلام على يد سيّد الكائنات محمّد المصطفى ﷺ، وبعد انتشاره في العالم وإلى يومنا الحاضر، مرّت علاقة الإسلام بالغرب بمراحل عدّة تتراوح بين السلم والحرب، والتأثير والتأثر، واصطبغت بالصبغة السياسيّة تارةً، وبالصبغة الثقافيّة والاجتماعيّة تارةً أُخرى، بحسب الظروف والمتغيّرات التي حكمت هذه العلاقة.

ولا نجانب الصواب لو ذهبنا إلى أنّ هذه العلاقة كانت قبل ثلاثة قرونٍ تقريباً علاقة تفوّقٍ للعالم الإسلاميّ في كثيرٍ من المجالات، ولو تنزّلنا لقلنا علاقة الندّ للندّ، إذ لو سردنا أبرز المعالم الحضاريّة، لرأينا ذلك عياناً، فالتقدّم العلميّ والمعرفيّ والثقافيّ والاجتماعي، كان إذ ذاك للعالم الإسلاميّ بلا منازع.

إنّ النظام السياسيّ والاقتصاديّ في الشرق لم يكن يختلف كثيراً عمّا عليه في الغرب؛ ففي الشرق كان يحكم الملك وفي الغرب الإمبراطور وكلاهما يحتمي بالسلطة الدينيّة. وكان النظام الاقتصاديّ في الشرق يعتمد الزراعة، وتربية المواشي، والصناعات، والحرف اليدويّة، والصيد، وهو النظام نفسه المتّبع في الغرب تقريباً، وإذا كان ثمة تفوّقٌ في مكانٍ ما، كان الاعتماد على تبادل

الخبرات والعلوم، إذ الإنسان بطبيعته يقتبس ويتعلّم من هنا وهناك لسدّ حاجته ومتابعة مصالحة الفردية والجمعية، وهكذا ينمو ويتطوّر المجتمع، ويتبعه تنمو وتتطوّر الحضارات.

يُشير المؤرّخ العثماني أحمد جودت (١٨٢٢-١٨٩٥) إلى هذا التفوق الإسلاميّ، وأنّ الغرب تعرّف على تقدّم العالم الإسلاميّ جرّاء الحروب الصليبيّة قائلاً: «فإنّ العلوم والفنون والصنائع في ذلك العصر كانت بأعلى درجة في إسطنبول ومصر، فتعلّم الإفرنج فيها أشياء كثيرة، واشتروا عدّة كتبٍ روميةٍ وسريانيّةٍ وعربيّةٍ، وأخذوها إلى أوروبا واجتهدوا في مطالعتها... وصاروا ينشرون في وجهات أوروبا بعض العلوم التي نقلت من بلاد العرب إلى أسبانيا، وشاعت بين أهل الإسلام: كالطبّ، والكيمياء، وعلم النباتات، والحساب، والهندسة، والمنطق... ومن ذلك الوقت ظهر لعالم الوجود كل ما كان غير معروفٍ في أوروبا من أنواع النبات والأمتعة»<sup>[١]</sup>.

كما أنّ المؤرّخ الغربي إيان موريس عندما يصف تقدّم الغرب في الآونة الأخيرة يقول: «لم تكن زيادة الغرب محتومةً في الماضي البعيد؛ فلأكثر من ألف سنة، بدءاً من حوالي (٥٥٠ م) إلى عام (١٧٧٥ م)، أحرزت المناطق الشرقية نتائج أعلى»<sup>[٢]</sup> كما أنّه يرى أنّ الشرق والغرب كانا متكافئين متعادلين في عام (١٧٧٦)<sup>[٣]</sup>.

ولكن هذا التفوّق أو التوازن والتعادل، قد انحرف عن مساره في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر جرّاء الاستعمار<sup>[٤]</sup>، أو التدخّل الأوروبي الواسع<sup>[٥]</sup>؛

[١]- تاريخ جودت: ٢٢٨.

[٢]- لماذا يهيمن الغرب اليوم، إيان موريس: ٤٤، وأيضاً: فرنسا والإسلام، جاك فريمو: ١٤.

[٣]- م. ن، ٦٣٦.

[٤]- كما يرى ذلك أيف لاکوست في كتابه الشهير الجغرافيّة السياسيّة للمتوسّط: ٣٣.

[٥]- كما ذهب إليه لايبديس في كتابه الموسوعي المهم: تاريخ المجتمعات الإسلاميّة ٢: ٧٤٩.

ففي القرنين المنصرمين تغيّر التوازن لصالح الغرب، وبدأ هذا التغيير ابتداءً من الصناعة الحربيّة، وسرى رويداً رويداً في جميع مفاصل العالم الإسلامي، ولم يدع مكاناً لم يترك أثره فيه، ولو لمحت العالم الإسلامي اليوم، لرأيت عياناً التأثير الواضح والصريح بهذا الوافد الجديد في كافة المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة وغيرها، ولا سيّما المجال الديني، موضوع الدراسة هذه. فهذا سلامة موسى يقول: «أريد أن تكون ثقافتنا أوروبية لكي نغرس في أنفسنا حبّ الحرّيّة والتفكير الجريء، أمّا الثقافة الشرقيّة فيجب أن نعرفها كي نتجنبها... هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سرّاً وجهرة، فأنا كافرٌ بالشرق مؤمّنٌ بالغرب، وفي كلّ ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك النزعات التي اتّسمت بها أوروبا في العصر الحديث، وأن أجعل قرائي يولّون وجوههم نحو الغرب ويتنصّلون من الشرق»<sup>[١]</sup>.

ويصف طه حسين هذا المشهد التغييريّ في الحياة الماديّة والمعنويّة فيقول: «حياتنا الماديّة أوروبية خالصة... ونستطيع أن نقول: مقياس رقيّ الأفراد والجماعات في الحياة الماديّة مهما تختلف الطبقات عندنا، إنّما هو حظنا من الأخذ بأسباب الحياة الأوروبية. وحياتنا المعنويّة على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة»، ثمّ يقول: «إنّنا في هذا العصر نريد أن نتصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوّة من يومٍ إلى يومٍ حتّى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقةً وشكلاً»<sup>[٢]</sup>.

ولا يسعُ الإنسان إلا أن يبقى حائرًا أمام هذا التغير الصارخ الذي يلهث وراء الغير وكأنّه جنة الخلد المليئة بالإيجابيات والمنافع، والخالية من السلبيات والهفوات.

[١]- اليوم والغد، سلامة موسى: ٨-٩.

[٢]- مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، ٣١-٣٣.



لقد أثرت المباني والمناهج الغربية على طائفةٍ من النخب في العالم الإسلامي ولا سيّما في البلدان العربيّة وإيران؛ حيث تمسّكوا بها وبدأوا بقراءة الدين وفقها، ممّا أدى إلى إنتاج قراءةٍ جديدةٍ للدين تتوافق بزعمهم مع المعطيات الحديثة، وهذا ما نطلق عليه (تغريب القراءة الدينيّة)، وهو الذي نسّط الضوء عليه في هذه الدراسة، حيث نشرح -بعد المقدّمات التمهيدية والإطار النظريّ الدال على القراءة الصحيحة- أهمّ هذه المباني والمناهج الغربية المؤثرة في تغريب القراءة الدينيّة، ثم نذكر تجلياتها عند أبرز الشخصيات المتمنية إلى التيار العلماني، مع إضافة النقد والتحليل، تلبيةً لحاجة الساحة الإسلاميّة إلى أعمالٍ نقديةٍ في هذا المضمار.

ولا بدّ أن نشير إلى نقطةٍ منهجيّةٍ، وهي أنّنا عندما ننتقد المناهج الغربية إنّما ننتقد إطلاقها، وما تدّعيه من شموليّةٍ وصلاحيّةٍ لتفسير الدين وفهم منظومة الوجود، وإلا فإنّ بعض هذه المناهج في ظرفها الخاصّ صالحةٌ للاستعمال، فنحن يمكننا أن نتمسّك بالمنهج التاريخي على سبيل المثال لمعرفة الحوادث التاريخيّة، وكذلك الأنثروبولوجيا للوقوف على تقاليد المجتمعات ودراسة أسبابها، نعم -كما قلنا- نختلف مع هذه المناهج فيما تدّعيه من شموليّةٍ حتى لتفسير الدين وتعاليمه، وهو أمرٌ خارج عن نطاقها تخصّصاً وليس لها الدنوّ منه، وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه التيار العلماني في العالم الإسلامي، إذ أراد تفسير الدين وفهمه على وفق هذه المناهج الوافدة.

### السؤال الرئيس

لا يخفى أن لكلّ دراسةٍ محوراً أساسياً تدور حوله، وتبني على سؤالٍ رئيسٍ تتكوّن الدراسة للإجابة عليه مع ما يتفرّع منه من أسئلةٍ فرعيّةٍ وجزئيةٍ.

والمحور الرئيس لهذه الدراسة هو تأثير القراءة الدينيّة بالغرب، وتحول

مسارها جرّاء هذا التأثير، والسؤال الرئيس الذي يطرح في هذا المضمار هو سبب هذا التأثير والبحث عنه، فلماذا تعيّرت القراءة الدينية خلال هذين القرنين عند بعض طبقات المجتمع الإسلامي؟ وما هو السبب الرئيس في ذلك؟!

ربّما يتمكن الباحثون من الإشارة إلى عوامل مختلفة، أدّت إلى تغيير القراءة الدينية عن مجراها الصحيح؛ فقد يرى بعضهم أنّ العامل السياسي كان له دورٌ بارزٌ في تغيير القراءة الدينية من خلال تغيير مسارات البحث لصالح السلطة، وربّما يشير آخرون إلى العامل الاقتصادي وأنّ تدهور الوضع المالي في العالم الإسلامي هو السبب في ذلك، إذ «كاد الفقر أن يكون كفراً» كما ورد في الحديث الشريف، وربّما يشير فريقٌ ثالثٌ إلى العامل الثقافي بنحوٍ عامّ، وهكذا يمكننا الإشارة إلى عدّة عوامل وأسباب.

وما يذهب إليه الباحث هو أنّ العامل الرئيس في تغريب القراءة الدينية وتغييرها عن مسارها الصحيح، هو التأثير بالمناهج الغربية التي وردت إلى العالم الإسلامي من خلال تغريب نظام التعليم، فهذا ما كان يطمح إليه سلامة موسى وغيره من المتغربين، إذ يقول سلامة: «أريد من التعليم أن يكون تعليمًا أوروبيًا لا سلطان للدين عليه ولا دخول له فيه»<sup>[١]</sup>. كما أنّ صادق جلال العظم يرى أنّ المشكلة بين النظرة الدينية والنظرة العلمية تكمن في المنهج، لذا يرفض المنهج الديني ويتبع المنهج العلمي ويقول: «إنّ الطريقة العلمية في الوصول إلى معارفنا وقناعاتنا من طبيعة الكون ونشأته، وعن الإنسان وتاريخه تتنافى تمامًا مع هذا المنهج الاتباعي السائد في الدين»<sup>[٢]</sup>.

فنظام التعليم الأوروبي الذي يدعو إليه سلامة موسى، أنتج أمثال صادق

[١]- اليوم والغد، سلامة موسى: ٧.

[٢]- نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم: ١٦.

جلال العظم في النهل من مناهج الغرب الآسنة، وسقي المعارف بها، وخفي عليهم أنّ تلك العلوم والمناهج صيغت لثقافةٍ وبيئةٍ تختلفان عن ثقافتنا وبيئتنا، كما أنّ الإسلام ليس كالمسيحية لتطبّق تلك المناهج عليه.

مضافاً إلى وجود أزمةٍ منهجيةٍ حقيقيةٍ في الغرب نفسه؛ فالفلسفة التحليلية تخالف الفلسفة القارية منهجاً، كما أنّ المناهج المثالية تخالف الواقعية، وكلاهما يخالفان الوضعية، وهكذا تستمر الخلافات المنهجية في الغرب، فهؤلاء الحداثيون إلى أيّ منهجٍ يدعون؟ إذ أتباع جميعها يؤدي إلى الفوضى، وأتباع بعضها دون بعض يطرح السؤال عن سبب انتخاب هذا المنهج دون ذلك.

ومن هذا المنطلق ولمعالجة هذه الهفوات، تمّ انتخاب عنوان (أثر المناهج الغربية في تغريب القراءة الدينية في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر) لهذه الدراسة، لتلقي الضوء على هذه الظاهرة الخطيرة، وتعالجها من منظورٍ إسلاميٍّ أصيل. علماً بأنّ التاريخ الحديث يبدأ من دخول بنو بارت مصر وما تلاه من حركةٍ تغريبيةٍ واسعة، أمّا التاريخ المعاصر فيبدأ بعد الحرب العالمية الأولى، والتحالفات التي لحقتها<sup>[1]</sup>.

ونقصد من العالم الإسلاميّ الدول العربية لاسيّما دول المغرب العربي، مضافاً إلى إيران؛ لأنّ المفكرين في هذه المناطق هم الأشهر في الأعم الأغلب، وقد ترجمت كتبهم إلى مختلف اللغات الحية في العالم الإسلاميّ، ولا يمكن التطرق إلى جميع المفكرين المنتمين إلى التيار التغريبي في العالم الإسلاميّ أجمع؛ لأنّ ذلك بحاجةٍ إلى مساحةٍ واسعةٍ لا تتحملها هذه الدراسة.

### الأسئلة الفرعية

تتفرّع من السؤال الرئيس مجموعة أسئلةٍ فرعيةٍ تكوّن فصولاً ومباحث

[1]- للمزيد راجع: تاريخ العرب الحديث والمعاصر لزين العابدين نجم المقدمة.

الدراسة، وهذه الأسئلة الفرعية التي تطرحها هذه الدراسة، وتجب عليها هي:

- ١- ما هو تعريف المنهج؟ وما هي مقوماته؟
- ٢- ما هي المناهج الغربية التي تأثر بها العالم الإسلامي؟
- ٣- ما هو المنهج العلمي؟ وما هي مقوماته وتجلياته في العالم الإسلامي؟
- ٤- ما هو المنهج الهرمنوطيقي؟ وما هي مقوماته وتجلياته في العالم الإسلامي؟
- ٥- ما هو المنهج الماركسي؟ وما هي مقوماته وتجلياته في العالم الإسلامي؟
- ٦- ما هو المنهج التاريخي؟ وما هي مقوماته وتجلياته في العالم الإسلامي؟
- ٧- ما هو المنهج الفينومينولوجي؟ وما هي مقوماته وتجلياته في العالم الإسلامي؟
- ٨- ما هو المنهج الأنثروبولوجي؟ وما هي مقوماته وتجلياته في العالم الإسلامي؟
- ٩- ما هو المنهج التفكيكي؟ وما هي مقوماته وتجلياته في العالم الإسلامي؟
- ١٠- ما هو المنهج البديل من الإسلامية؟

### أهمية الموضوع وضرورته

إنَّ للتغريب في العالم الإسلامي معالم كثيرة: في السياسة، والاقتصاد، والثقافة، والاجتماع -وستتطرق إليها لاحقاً- ولكن الأخطر من جميع هذه المعالم هو تغريب القراءة الدينية بشكل جامع لتشمل جميع هذه الموارد، من دون التطرق إلى حقل معرفي خاص، وإنَّ انتمى إلى العلوم الإسلامية، ودخل في إطار القراءة الدينية.

يشكل الدين الهوية العقديّة للإنسان، وإنَّ العقيدة هي مدار النجاة أو

الضلال في الآخرة، فالدين - كما سيأتي - جاء لإصلاح حياة الإنسان الدنيوية والأخروية، وعند استقائه من موارده الصحيحة يصل الإنسان إلى الفوز الأبدي، وأدنى انحراف في سلوك طريق الدين، ربّما يؤدي بالإنسان إلى الهاوية فيخسر الدنيا والآخرة.

ومن هذا المنطلق، وبعد أن عرضنا أهميّة (المناهج الغربية) في تغريب القراءة الدينية، كان لزامًا علينا التوغّل في هذه المناهج، والتعرّف عليها؛ للوقوف على آثارها في قراءة الدين وفهمه المؤدّي إلى السلوك والعمل؛ إذ إنّ الفهم إذا استقام، استقام السلوك، وإذا انحرف، انحرف السلوك تبعًا له.

وفي تمثيل رائع يُشير أمير المؤمنين عليه السلام إلى لزوم الاستقاء من المناهل العذبة قائلاً: «إِعْلَمُ أَنَّ لِكُلِّ عَمَلٍ نَبَاتًا، وَكُلَّ نَبَاتٍ لَا غِنَى بِهِ عَنِ الْمَاءِ، وَالْمِيَاهُ مُخْتَلِفَةٌ، فَمَا طَابَ سَقِيُّهُ طَابَ عَرْسُهُ وَحَلَّتْ ثَمَرَتُهُ، وَمَا خَبُثَ سَقِيُّهُ خَبُثَ عَرْسُهُ وَأَمَرَتْ ثَمَرَتُهُ»<sup>[١]</sup>.

وقد اعتمدت هذه الدراسة سبعة مناهج من مجموع المناهج الغربية الكثيرة؛ وذلك أنّ هذه المناهج السبعة كانت في محكّ مباشرٍ مع القراءة الدينية، وقد طبّقها التيّار العلماني على الدين والتراث الديني، وأهملت باقي المناهج الوافدة إلى العالم الإسلامي، التي لم يكن لها أثرٌ بارزٌ في الدين، من قبيل المنهج البنيوي، والمنهج الرومنطقيّ والمنهج النفعيّ وما شاكل ذلك من المناهج التي دخلت إلى العالم الإسلاميّ أيضًا، لكنّها اقتصرت على الشعر، والأدب، وربما السياسة. ولم تكتفِ الدراسة بوصف هذه المناهج، بل تطرّقت إلى النقد الإجماليّ أيضًا.

[١]- نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٥٤.

## الدراسات السابقة

لم ينفك التيار الإسلامي بمختلف مستوياته، عن العمل الدؤوب في الدفاع عن الإسلام أمام كل شاردة وواردة معرفية، ومن المؤسف له أن كثيراً من هذه المجادلات الكلامية في الدفاع عن الإسلام بقيت في طي الكتمان، وعلى رفوف المكتبات، وفي بطون المجلات لم يهتم أحد بإعادة نشرها.

فالتيار الإسلامي كما لم يهمل البحث، والتنظير، والتأصيل، والدفاع عن الإسلام، وردّ الشبهات في مختلف الموضوعات المطروحة، كذلك لم يهمل مسألة المنهج لما لها من أهمية كبرى في تحديد مسار البحث والمعرفة، وقد قدم باحثون كثر دراسات نافعة تتناول منهجاً غريباً محدداً، مع الإشارة إلى نواقصه في تناوله القرآن، أو السنة، أو السيرة، أو سائر العناوين الإسلامية الأخر.

فهناك من يأخذ المنهج التاريخي، وينتقد تناوله للقرآن<sup>[١]</sup>، وآخر يأخذ منهج تحليل الخطاب وتناوله للقرآن<sup>[٢]</sup>، وثالث يتطرق إلى المنهج التاريخي وكيفية تناوله للنص الديني<sup>[٣]</sup> أو التفكيكية والنص الديني<sup>[٤]</sup>، وهناك من يجمع بعض المناهج المهمة وينتقد كيفية تعاملها مع الفقه<sup>[٥]</sup> أو الخطاب الشرعي<sup>[٦]</sup> أو السنة النبوية الشريفة<sup>[٧]</sup>، وصنف آخر ترك هذا كله وبدأ بعملية تأصيلية لبني منهجاً إسلامياً<sup>[٨]</sup>. ناهيك عن البحوث والدراسات

[١]- العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، أحمد إدريس الطعان.

[٢]- القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، حكيم سلمان السلطاني.

[٣]- إشكالية تاريخية النص الديني، مرزوق العمري.

[٤]- الحداثة والنص الديني التفكيكية نموذجاً، عز الدين معميش.

[٥]- القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، عبد الولي الشلبي.

[٦]- التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج، عزوز الشوالي.

[٧]- الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى.

[٨]- من قبيل: مناهج البحث عند مفكرتي الإسلاميين للدكتور علي سامي النشار، وكذلك معالم المنهج الإسلامي للدكتور محمد عمارة، ومنهج البحث الاجتماعي الوضعية والمعارية، محمد محمد أمزيان.

الكثيرة في المجالات المحكّمة وغير المحكّمة التي تناولت كلّ واحدةٍ منها جانباً من جوانب المنهج وتعامله مع التراث الديني.

ورغم الجهود المشكورة المبذولة من قبل التيار الإسلاميّ في نقد المناهج الغربية وتناولها للنصّ الديني، غير أنّه لم يلحظ الباحث -بحسب ما متوفر لديه من مصادر- كتاباً أو رسالةً علميةً شاملةً لمناقشة جميع المناهج الغربية المهمة التي تمسّك بها التيار التغريبيّ في العالم الإسلاميّ الحديث والمعاصر، وأعاد بها قراءة النصّ الديني بأجمعه، وهذا ما دعا الباحث إلى الاهتمام بهذا الموضوع، لسدّ الفراغ الموجود في المكتبة العربية.

### المنهجية المتبعة

جرت العادة في الرسائل والأطاريح الجامعية على أن يُحدّد الباحث منهجه في الدراسة؛ وعليه فقد اعتمد الباحث المنهج الوصفيّ والتحليليّ والنقديّ، حيث يعتمد على وصف الظاهرة وتحليلها ثم نقدها، ولما كان موضوع الرسالة دينياً يتعلّق بإثبات الدين وتعاليمه السامية والدفاع عنها، اعتمد الباحث في مقام نقد المناهج الغربية والتيار التغريبيّ في العالم الإسلاميّ المنهج العقليّ الذي يتجلّى بتجلياتٍ مختلفةٍ في الفلسفة، والعرفان، وعلم الكلام، فالتراث العقليّ الذي ورثناه من أسلافنا خير معينٍ للولوج في تحليل التيارات والمناهج الوافدة ونقدها، مضافاً إلى أنّه الوسيلة الوحيدة المعتمدة في التراث الإسلاميّ لقراءة الدين وفهمه، وستتطرق في الفصل الثاني المخصّص لبيان الإطار النظريّ إلى شرح وتوضيح أهم المناهج الإسلامية التي استمرّت بالعطاء إلى يومنا الحاضر، دون المناهج التي اندرست.

وقد راجع الباحث عشرات الكتب والبحوث المتعلقة بالمنهج، وأمّهات الكتب والمصادر الغربية المترجمة إلى العربية للوقوف على آراء رواد المناهج

والنظريات، وكذلك أهمّ المراجع والمصادر الإسلامية في مقام التأصيل والرد. وكذلك عشرات الكتب الحديثة في العالم الإسلاميّ المتبعة للمناهج الغربية.

### مميّزات البحث

على الرغم من كثرة الدراسات المقدّمة من قبل التيار الإسلاميّ في نقد المناهج الغربيّة وتناولها للنصّ الديني بجميع فروعه، غير أنّ هذا البحث قد يمتاز بالجامعيّة والشموليّة لرصد أهمّ المناهج الغربيّة ذات التأثير في العالم الإسلاميّ، والمستعملة من قبل التيار التغريبيّ في مقارنته للنصّ الديني خصوصاً، والتراث عمومًا، وما تركه هذا الأمر من إعطاء قراءة مغايرة تبتعد عن النصّ الديني، وعن الهدف من تشريعه كثيرًا.

مضافاً إلى محاولة إعطاء رؤية نقدية مختصرة لهذه المناهج، ولمن تمسك بها في العالم الإسلاميّ، تلبيةً للمنهج الكلامي العامّ الذي تتأطرّ هذه الدراسة في إطاره.

كما يمتاز هذا البحث أيضًا بذكر أهمّ المناهج الإسلاميّة في الخطاب الإسلاميّ لتفسير الدين والمنظومة الكونية في فصل مستقلّ، وتحت عنوان الإطار النظريّ الذي يشكل العمود الفقري للعمل، ولتفسير الدين وشرح تعاليمه، مع إعطاء الرأي المختار في الموضوع.

### هيكلية البحث

اقتضى محتوى الدراسة تقسيمها إلى ثلاثة فصولٍ وخاتمة:

أمّا الفصل الأوّل فيتضمّن المباحث التمهيدية والتصوريّة المتعلقة بشرح أهميّة الموضوع والخطوات المتبعة في البحث، والإشارة إلى المبادئ التصوريّة



للموضوع، فيذكر الباحث فيه معنى الدين، والتغريب، والغرب، والمنهج.

وفي الفصل الثاني تطرّق الباحث إلى أهم المناهج الإسلاميّة التي استمرت بالعتاء إلى يومنا الحاضر، واعتمد عليها العلماء لتفسير الدين وتعاليمه، تحت عنوان الإطار النظري.

في الفصل الثالث يتطرّق الباحث إلى ذكر أهمّ المناهج الغربية ذات التأثير السلبي في العالم الإسلاميّ الحديث والمعاصر، التي تمّ استخدامها من قبل التيار التغريبيّ في تفسير الدين وقراءته.

أمّا الخاتمة فتطرّق إلى خلاصة الآراء، وتقديم بعض التوصيات.

وعليه فإنّ الفصول مرتبطة فيما بينها ترابطاً منطقيّاً؛ إذ بعد شرح المفاهيم والمصطلحات، وبعد بيان المناهج الإسلاميّة المتبعة في العالم الإسلاميّ من قبل العلماء، التي تُعدّ بمنزلة الإطار النظريّ للرسالة، تمّ التطرّق إلى المناهج الغربية المؤثرة في تغريب القراءة الدينيّة في العالم الإسلاميّ، وكان لزاماً علينا التعرّف على هذه المناهج، وعلى أسسها ومبانيها وتاريخها بنحوٍ إجماليٍّ أوّلاً، والتعرّف على تجلّيات هذه المناهج في العالم الإسلاميّ ثانياً، وبيان سقم هذه المناهج وعدم كفايتها في تفسير الدين وتعاليمه ثالثاً، إذ لو كانت صالحة فلا داعي لتناولها والقول بأنّها سبب تغريب القراءة الدينيّة.

## المبحث الثاني: شرح المفاهيم

نتطرق في هذا المبحث إلى تعريف المفردات الواردة في عنوان البحث، التي تعدّ ضمن الإطار النظريّ أو المبادئ التصوريّة لموضوع الرسالة هذه؛ فإنّ من أهمّ المسائل في فهم موضوع ما، أو التعرّف على علم ما، هو إعطاء تعريف تامّ وواضح له، كي يتمكن الإنسان من الوقوف على موضوعاته ومسائله، كما يمكنه مناقشته ونقده من خلال ذلك التعريف.

وقد ذكر المنطقة أنّ أفضل التعاريف هو التعريف بالحدّ التام الذي يجمع ذاتيّات المُعرّف، ويقع بالجنس والفصل القريبين لاشتغالهما على جميع ذاتيّات المُعرّف<sup>[١]</sup>.

ولكن لما كنّا لا نستطيع أن نحيط علمًا بذات الأشياء، وجب أن يكون التعريف بالخصائص والحدود القريبة من الذات، بنحو يمكن للتعريف أن يشمل جميع موارد الموضوع، وطرده جميع الأغيار الخارجة عن ماهيته.

وللتعريف الصحيح شروط:

١- أن يكون المُعرّف (بالكسر) مساويًا للمُعرّف (بالفتح) في الصدق، بأن يكون مانعًا جامعًا؛ أي يمنع من دخول أفراد غيره فيه، ويشمل جميع أفراد المُعرّف (بالفتح)، فلا يصحّ التعريف بالأعمّ أو الأخصّ أو المباين.

[١]- راجع: المنطق، المظفر: ٩٨.

- ٢- أن يكون المُعرِّف أجلى مفهوماً وأعرف عند المخاطب من المُعرَّف، فلا يصحَّ التعرّف بالمساوي في الظهور والخفاء أو بالأخفى معرفةً.
- ٣- ألا يكون المُعرِّف عين المُعرَّف في المفهوم، بل يلزم تغايرهما إما بالإجمال، وإما بالتفصيل.
- ٤- أن يكون خالياً من الدور.
- ٥- أن تكون الألفاظ المستعملة في التعرّف واضحةً ناصعةً لا إبهام فيها<sup>[١]</sup>.

من هذا المنطلق سنحاول تعريف أهمّ المفردات والمفاهيم المحورية المستعملة في العنوان، كي نبني عليها موضوع هذه الدراسة، وهو أثر المناهج الغربية في تغريب القراءة الدينية في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر.

## الدين

### المعنى اللغوي

ذكرت المعاجم اللغوية معاني كثيرةً لكلمة (دين)، فقد قال ابن منظور (٦٣٠-٧١١هـ) في موسوعته اللغوية: «والدين: الجزاء والمكافأة. ودينه بفعله ديناً: جزيته... ويوم الدين: يوم الجزاء. وفي المثل: كما تدينُ تُدان، أي كما تُجازي تُجازى أي تُجازى بفعلك وبِحَسَبِ مَا عَمِلْتَ. والدين الحساب، ومنه قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾، وقيل: معناه مَالِكِ يَوْمَ الجزاء. وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ أي ذَلِكَ الحسابُ الصَّحِيحُ وَالْعَدَدُ الْمُسْتَوِي. والدين الطاعة. وَقَدْ دِنْتَهُ وَدِنْتُ لَهُ أَي أَطَعْتَهُ... والدين: العادةُ والشأن، تقولُ العربُ: مَا زَالَ ذَلِكَ دِينِي وَدِينِي أَي عَادَتِي... والدين: الدُّلُّ. والمدِينُ: العبدُ. والمدِينَةُ: الأُمَّةُ المَمْلُوكَةُ كَأَنَّهَا أَذَلُّهَا العَمَلُ... والدينُ:

[١]- راجع: المنطق، المظفر: ١٠٣-١٠٥.

الحال... والدين: مَا يَتَدَيَّنُ بِهِ الرَّجُلُ. والدين: السُّلْطَانُ. والدين: الوَرَعُ. والدين: القَهْرُ. والدين: المَعْصِيَةُ. والدين: الطَّاعَةُ»<sup>[١]</sup>.

### المعنى الاصطلاحي:

لم يتطرق المتكلمون القدامى، وكذلك المفسرون إلى تعريف الدين إلا في حدود تعريفه اللغوي، إذ لم يكن موضوع أصل الدين بمفهومه النظري مورد اهتمام الأندية العلمية آنذاك، بل كان الجدل قائماً حول مفهوم ومعنى الإسلام، والإيمان، والكفر وغيرها من المفاهيم التي كانت تبحث في ذيل عنوان: (الأسماء والأحكام)<sup>[٢]</sup>، في الكتب الكلامية.

كما أن تعريف النظري للدين لم يكن مورد اهتمام رواد النهضة الإسلامية، بل كان اهتمامهم منصباً على الدفاع عن الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان، وأن أسباب التخلف تكمن في تخلف المسلمين، وغيرها من الموارد السجالية التي تدور حول سؤال النهضة: (لماذا تأخر المسلمون، وتقدم عليهم غيرهم؟).

نعم بدأ الاهتمام بتعريف الدين في العالم الإسلامي، بعد ورود مباحث فلسفة الدين والكلام الجديد في الأندية العلمية، عبر ترجمة كتب فلاسفة الغرب، أو التلمذ عليهم مباشرة في الجامعات الأوروبية، ونُقلت تلك المفاهيم والمناهج إلى الساحة العربية الإسلامية. وعليه سوف نتطرق أولاً إلى تعريف الدين عند مفكري الإسلام، ثم نتطرق إلى معناه في الغرب.

علمًا بأنه قد كثرت الأقوال واختلفت في تعريف الدين عند كلا الفريقين، ومرد ذلك يعود إلى المباني والمناهج المختلفة التي يتمسك بها كل باحث، فباختلاف المباني والمناهج تختلف التعاريف.

[١]- لسان العرب، ابن منظور، حرف النون، فصل الدال (مادة دين)، ج ١٣، ص ١٦٩-١٧٠.

[٢]- أنظر: أبكار الأفكار للآمدي ٥: ٥ فما بعد، الذخيرة للسيد المرتضى: ٥٣٦.

ومن هذا المنطلق ذهب بعض العلماء إلى القول بأن: «الدين من الحقائق التي لا يمكن تعريفها بسهولة، وهناك من ذهب -بالنظر إلى التعقيدات الكثيرة الماثلة أمام الوصول إلى تعريف واضح ومتميز للدين- إلى القول باستحالة تعريف الدين. وإنما تبرز المشكلة في هذا الشأن عندما نلتفت إلى هذه الحقيقة التاريخية، وهي أنه على الرغم من الجهود الكثيرة التي بذلها الباحثون في الشأن الديني طوال القرنين المنصرمين إلا أنهم لم يتوصلوا حتى هذه اللحظة إلى تعريف جامع مانع يرضي جميع أتباع الأديان، ويكون شاملاً لكافة الأديان في العالم»<sup>[١]</sup>.

وإذا أردنا أن نشير إلى أسباب هذا الخلاف، فقد يكون السبب في التعويل على تعريف الدين من خارج نطاق الدين أو من داخله، فمن يعرف الدين من خارج دائرة الدين، يلحظ تحققه الاجتماعي والطقوس التي يؤديها المتدين، ثم يقوم بتعريف الدين، ومن يعرفه من داخل نطاق الدين، فإنه ينظر إلى ما يذكره الدين عن نفسه من خلال النصوص المقدسة المتبعة في كل دين، وعليه يمكنه أن يدعي بأن الدين الكذائي كذا تعريفه، كما يمكن أيضاً تعريفه في ضوء كلا الشقين بأن يقوم الباحث بلحظ المشتركات بين الأديان ليقدم تعريفاً شاملاً على ما اشتركت عليه الأديان جميعاً.

ويوجد أيضاً سؤالٌ محوريٌّ آخر، وهو هل يمكن إعطاء تعريفٍ حقيقيٍّ للدين، وقد سبق أن قلنا إن التعريف الحقيقي هو ما كان جامعاً مانعاً بالحدِّ التام والفصل القريب، وبعبارةٍ أخرى: هل ينتمي مفهوم الدين إلى المفاهيم الماهوية التي تنطوي على المفاهيم النوعية والكلّيات الخمس: (النوع والجنس والفصل والعرض التام والعرض الخاص)؟ وفي الجواب نقول: «لا يمكن إعطاء تعريفٍ ماهويٍّ للدين، بل يمكننا تعريف مفهوم الدين؛

[١]- فلسفة دين، محمد تقي جعفرى: ٣٢، وانظر: اللاهوت المعاصر ١: ١٤.

لأنّ التعريف الماهويّ يبتني على بيان ذاتيّات وماهيّات الشيء. فالتعريف بالجنس والفصل، أو الجنس والرسم، أو بالحدّ التام أو الناقص، كلّ هذه تعاريف ماهويّة، ولا يمكن تعريف الدين بها؛ لأنّ الدين -الذي هو مجموعة قواعد عقديّة وأخلاقيّة وفقهيّة وحقوقية- لا يوجد فيه وحدة حقيقيّة، وما لا يكون فيه وحدة حقيقيّة لا يتصوّر له وجود حقيقيّ، وما لا وجود حقيقيّ له لا ماهيّة له، وفاقد الماهيّة ليس له جنس ولا فصل؛ لذا لا يمكن تعريف الدين بالحدّ التام أو الناقص»<sup>[١]</sup>.

ولم يقتصر هذا الأمر على المسلمين، بل ذهب إلى عدم القدرة على تعريف الدين غير واحد من مفكّري الغرب، قال (دبليو. سي. سميث): «ربّما لا يكون من باب الوقاحة القول بعدم تقديم تعريف متقن ومقنع للدين حتّى هذه اللحظة، ولم يتم في تعريف الدين أيّ تعميم شامل لجميع الأديان»<sup>[٢]</sup>.

كما تردّدت المفكّرة الأميركيّة ليندا زاغ بسكي في إمكان إعطاء تعريفٍ دقيقٍ للدين، ورأت كفاية إعطاء شرحٍ إجماليّ عن الدين<sup>[٣]</sup>.

### تعريف الدين عند المسلمين

بعد هذه الملاحظة المنهجية، لا بدّ أن نعرّج على تعريف الدين عند المسلمين، فقد قال العلامة الطباطبائي في تعريف الدين إنّه: «الأصول العلميّة والسنن والقوانين العمليّة التي تضمن باتّخاذها والعمل بها سعادة الإنسان الحقيقيّة»<sup>[٤]</sup>.

[١]- دين شناسي للشيخ جواد الأملي: ٢٧.

[٢]- عنه فلسفة الدين للشيخ محمد تقي جعفري: ٣٢، وأيضًا: اللاهوت المعاصر ١: ١٤-١٥.

[٣]- فلسفة دين در آمدی تاریخی، لیندا زاغزبسکی (فارسی): ٣٠-٣١.

[٤]- تفسير الميزان للطباطبائي ١٦: ١٩٣.

أما العلامة المصطفوي فقد أورد مجموعة آياتٍ تتضمن كلمة الدين ليستخلص منها تعريف الدين ويقول: «فتدلّ الآيات الكريمة على أنّ حقيقة الدين هي التسليم والخضوع والانقياد الخالص البتّ في قبال أحكام الله المقرّرة، وقوانينه التكوينية والتشريعية، ويكون هذا الانقياد مخلصاً لله وفي الله»<sup>[١]</sup>. وقال الشيخ الجواديّ الأملّي: «الدين هو مجموعة عقائد وأخلاق وقوانين وأحكام أنزلت لإدارة وتعليم الفرد والمجتمع الإنساني، عن طريق الوحي والعقل»<sup>[٢]</sup>.

وذهب الشيخ مصباح اليزدي إلى أنّ الدّين مجموعةٌ من العقائد والقيم والأحكام العمليّة التي تُنير درب الإنسان نحو السعادة والكمال. والأديان المختلفة مشتركةٌ في هذا المدّعى، وإنّ اختلفت في تعريف السعادة الحقيقيّة، وطرق الوصول إليها<sup>[٣]</sup>.

ومن الأمور المتعلّقة بتعريف الدّين، آليات معرفة الدين، نعتقد أنّ هذه الآليات هي الوحي، والعقل، والنقل المستند على الوحي. فالدين ليس هو الله تعالى وإن كان الاعتقاد بالله من أهمّ ركائز الدّين، والدين أيضاً ليس هو العلم بالله، ولكن من دون هذا العلم لا يمكن الاعتقاد بالله. كما أنّ الدّين ليس هو الوحي والعقل والنقل، لكنّ هذه الأمور هي آليات معرفة الدين.

فالدين يتحقّق بالانقياد والإيمان والعمل والتدبّن، وحقيقة الدين تتحصّل عبر الحضور الإلهي، والعلم به، والعلم بالدين، فللدين رؤيةٌ أنطولوجيّةٌ وإبستمولوجيّةٌ وأنثروبولوجيّةٌ، فلو كانت هذا الرؤى مستقاةً من موارد صادقةٍ وحقيقيّةٍ كان الدّين حقاً وإلا فباطلاً<sup>[٤]</sup>.

[١]- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، المصطفوي ٤: ٣١١.

[٢]- دين شناسی للشيخ الجواديّ الأملّي: ٢٧.

[٣]- رابطة علم ودين از منظر جهار حكيم مسلمان معاصر، إعداد مهدي كلشني: ٩١.

[٤]- م: ٢٩.

## تعريف الدين في الغرب

ينضوي مبحث تعريف الدين في الغرب تحت مظلة مباحث العلوم الإنسانية الحديثة التي وُلدت في عهد النهضة الأوروبية، فمع «تشكل علوم الإنسان خلال القرن التاسع عشر، سلّطت نظرةً جديدةً على الظاهرة الدينية، فلم يعد تحليل علاقات الإنسان بالمقدس ينبع حصراً من الرؤى اللاهوتية أو الميتافيزيقية، ولكن باتت جزءاً مكملاً لتلك النظرة الشمولية التي تطمح العلوم الإنسانية إلى تقديمها من أجل فهم أبعاد الإنسان المعاصر وسياقاته. فقد أصبحت الظاهرة الدينية موضوع دراسةٍ علميةٍ في الوقت الذي يجري فيه وبصورةٍ فريدةٍ، إعادة طرح السؤال حول بُنى الفكر واللغة، إضافةً إلى نزع صبغة القداسة عن عالم يطمح فيه الإنسان - بصورةٍ أكثر مما سبق - لأن يكون السيّد الأوحده فيه»<sup>[١]</sup>.

جرّاء هذا التحوّل النيوي في الغرب، ولدت مباحث علم الأديان المقارنة وفلسفة الدين في أحضان الفلسفة التحليلية، وبنحوٍ ما عند الفلسفة القارية أيضاً<sup>[٢]</sup>، بهدف البحث الفلسفي الصرف في الدين والمعتقدات الدينية، من دون الخوض في صدق الأديان والدفاع عن المعتقدات وردّ الشبهات، الأمور التي يتكفلها علم الكلام واللاهوت.

وقد ظهرت هذه المباحث في القرنين التاسع عشر والعشرين، ويُعزى استعمال مصطلح علم الدين إلى ماكس مولر (١٨٢٣-١٩٠٠)<sup>[٣]</sup>، الذي تمكّن من الجمع بين تيّاراتٍ ثلاثة: المثالية الرومانطيقية الألمانية، واللسانيات

[١]- علم الأديان، ميشال مسلان: ١٠٣.

[٢]- للمزيد راجع: فلسفه قاره اي وفلسفه دين، إعداد مورني جوى: ٢٢ (مترجم إلى الفارسي).

[٣]- علم الأديان، ميشال مسلان: ١٦.



التطبيقية الهندية الأوربية، والفلسفة التطبيقية المابعد هيغليية<sup>[١]</sup>.

وجراء النظر المادية التي ظهرت تجاه الدين، لم نكد نعثر على تعريف جامع للدين في الغرب؛ إذ اختلفت منطلقات فلاسفة الدين والمباني والتيارات التي ينتمون إليها، وباختلافها اختلفت التعاريف أيضاً، ولا يسعنا هنا التطرق إلى جميع تلك التعاريف المطروحة من قبل مفكري الغرب، غير أننا نحاول أن نجتمعها ضمن عدة اتجاهات عامة وكلية<sup>[٢]</sup>:

١- التعاريف العامة التي تخوض في إعطاء تعريف شامل وجامع للدين عبر النظر في المشتركات العامة للأديان، كما فعل ويب ستون، وغيسلر. ويلاحظ على مثل هذه التعاريف عدم التمييز بين مقومات الدين والخصائص العارضة عليه؛ إذ إن المشتركات ربّما لا تُعدّ من مقومات كل دين، ولا من أساسياته.

٢- التعاريف الماهوية التي تخوض في تحليل ماهية الدين، كما فعل سبنسر، ماكس مولر، اشبنغلر، أوتو، سارتر وغيرهم. ويلاحظ عليها أنها لا تنطبق على جميع مصاديق الدين في المجتمعات البشرية، أو أن بعض المفاهيم المستخدمة فيها لتعريف الدين، يمكن تطبيقها على مدارس فكرية غير دينية.

٣- التعاريف النفسية والاجتماعية، التي تعمل على تعريف الدين وتفسير الظواهر الدينية على أساس العناصر والآثار النفسية والاجتماعية، كما فعل كل من وليم جيمز، وفرويد، ويونغ، وشلاير ماخر، وكارل بارت وغيرهم. ويلاحظ على هذا الاتجاه أننا إذا أردنا أن نعرّف الدين بالاعتماد

[١]- تاريخچه دين شناسی تطبیقی، اریک جی شارب: ١٠٣ (مترجم إلى الفارسي).

[٢]- استعنت في هذا المورد بما كتبه الشيخ محمد تقي جعفری في فلسفة الدين: ٣٩ فما بعد، وعنه في اللاهوت المعاصر ١: ٢٠، وكذلك ما كتبه الشيخ عبد الحسين خسروپناه في الكلام الإسلامي المعاصر ١: ٢٤١.

على الظواهر الخارجيّة الاجتماعيّة والنفسيّة، فمن البديهي أنّ أكثر هذه الظواهر العينيّة لا تقدّم العلل والشرائط والغايات بنحوٍ محدّد؛ لأنّ تلك الظواهر تقع في معرض الاحتمالات المتعدّدة بالنظر إلى العلل الموجودة لها، ونحن في تعريف الدين بحاجةٍ إلى تعريفه وفق المنظومة والرؤية الكونيّة النابعة من صميم حاجة الإنسان الفطريّة في البحث عن الخالق، لا من حيث الظواهر النفسية الخارجيّة التي تزول بزوال سببها.

٤ - التعاريف الوظيفيّة: وهي ليست على نسقٍ واحد، غير أنّها تشترك في الحديث عن الوظائف التي يضطلع بها الدين، فيشير بعضها إلى الوظائف الفرديّة أو الاجتماعيّة للدين، ويقدم بعضها الآخر تقريراً عن الوظائف والآثار الإيجابيّة أو السليبيّة التي تُنسب إلى الدين.

ويُلاحظ عليها أنّها شاملةٌ لبعض الظواهر غير الدينيّة التي تشترك في الوظائف المذكورة، والتي لا محيص عن عدّها ديناً وفقاً لما تنصّ عليه هذه التعاريف، وعليه فإنّ هذه السعة تجعل بعض التيارات والمنظومات الفكرية ديناً كالأشراكية مثلاً وغيرها من المدارس والتيارات.

هذه أهمّ الاتجاهات العامّة لتعريف الدين في الغرب، وهي كما رأيت لا تفرّق بين الدين الحقّ والباطل، ولا بين الدين وسائر المدارس والاتجاهات المعرفيّة والفلسفيّة، والسبب في ذلك أنّها اعتمدت على المناهج المادّيّة والعلميّة البحتة في شرح وتفسير ما هو غير مادي.

غير أنّنا عندما نطلق كلمة (الدين) نقصد به الدين التوحيدي الذي يعتقد بالوحيّة الواحد الأحد القادر المتعال، ونقصد بالدين التوحيدي هو الإسلام الذي يعدّ خاتمة الأديان، والدين الحقّ الوحيد، كما أنّ الدين عندنا هو ما ورد في تعريف حكماء الإسلام من كونه مجموعة قواعد وقوانين وعقائد وأحكام أنزلت عن طريق الوحي لهداية البشر، ونيله السعادة في الدارين:

الدنيا والآخرة. والدين بهذا المعنى هو مدار الرسالة هذه؛ لذا تعدّ أيّ قراءة للدين ووظائفه وتجليّاته بخلاف هذا التعريف، تغريباً وخروجاً عن الدين الصحيح الذي أمرنا الله تعالى ورسوله ﷺ باتّباعه.

## الغرب

عندما نتحدّث عن الغرب، لا نقصد به معناه اللغوي الوارد في المعاجم اللغويّة، والذي يأتي بمعنى الذهاب والتنحّي والبُعد<sup>[١]</sup>. بل نقصد به المعنى الاصطلاحي، وهذا المعنى الاصطلاحي يكمن في طيّاته ثلاثة معانٍ طولية متداخلة:

١- الغرب الجغرافي والسياسي: وهو ما ترسمه الخطوط الجغرافيّة والخرائط العالميّة لما يقع في جهة الغرب من آسيا وباقي دول الشرق، ويشمل بلدان أوروبا وأميركا وكندا. وهذه الحدود الجغرافيّة قد شكّلت اليوم تحالفاتٍ سياسيّة وعسكريّة وأمنيّة كالحلف الأطلسي؛ لتكوّن جبهةً موحّدةً أمام الشرق الجغرافي والسياسي.

٢- الغرب الثقافي: وهو ما أنتجه الغرب الجغرافي من ثقافةٍ في عصوره المختلفة إلى أن انتهت إلى ثقافةٍ علمانيّةٍ فردانيّةٍ دنيويّةٍ في جميع المجالات.

٣- الغرب الحضاري: وهو المنظومة المعرفيّة والكونيّة المتكاملة التي ولدت في الغرب الجغرافي والثقافي نتيجة التلاقح الحضاري والتبادل العلمي، وازدهرت في عصر النهضة والتنوير الأوروبي، وقدمت للبشريّة منظومةً ثقافيّةً سياسيّةً اقتصاديّةً اجتماعيّةً متكاملة، غطّت جميع أنحاء المعمورة<sup>[٢]</sup>. والغرب بهذا المعنى أصبح كياناً عابراً للجغرافيا، فالغرب «عبارة عن روح، ما إن تنفخ في جسد حتى تحوّل إلى غربي، حيث يصبح

[١]- لسان العرب، حرف الباء، فصل الغين (مادة غرب)، ج ١، ٦٣٧.

[٢]- مقدّمات تأسيسيّة في علم الاستغراب، هاشم الميلاني (ضمن كتاب نحن والغرب) ١: ١٥.

هذا الجسد جزءاً من ذلك الكل، سواء أكان ذلك الجزء واقعاً في أوروبا أم في أمريكا أم في آسيا»<sup>[١]</sup>.

وهذه الروح تعتمد على أربعة أصول، لو زالت لم يكن للغرب مفهوم بعد، ولا وجوداً خارجي، وهذه الأصول هي:

- ١- النزعة الإنسانية بوصفها أصل الأصول.
- ٢- الحدائث بوصفها الرئة التي يتنفس منها الغرب، والتي لا يمكن للغرب أن يخلو منها.
- ٣- النظام الرأسمالي بوصفه القوة المحركة للغرب.
- ٤- الليبرالية بوصفها منظومة اجتماعية مهيمنة على الغرب<sup>[٢]</sup>.

إن الغرب الجغرافي مع قلة مساحته، وكثرة خلافاته الداخلية، أولد هذا المفهوم وهذه الهوية التي عمّت البشرية أجمع، وبدأ منذ القرن التاسع عشر والعشرين بالتوسع التدريجي، ولاقى بعد الحرب العالمية الثانية رواجاً وقبولاً مكثفاً بحيث ترسخ في الوجدان الأوروبي إلى درجة أنه أصبح لا يطبق أي نقدٍ يطاله لا من الداخل الأوروبي ولا من الخارج الشرقي<sup>[٣]</sup>.

وعليه فما نقصده من مصطلح الغرب في بحثنا هذا، هو تلك المعاني الطولية التي أنتجت هذه المنظومة المعرفية التي فسّرت الكون وما فيه على وفق رؤيتها، ولم تكتفِ بذلك، بل حاولت أن تهيمن على سائر المنظومات، وتصبغها بصبغتها لترى الكون من منظورها.

---

[١]- لم يتحوّل الاستغراب بعد إلى مفهوم معتبرٍ ومعترفٍ به، حوار مع الدكتور رضا غلامي (ضمن كتاب حوارات في علم الاستغراب) ١: ٦٥.

[٢]- م.١ ن.٦٦.

[٣]- تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، جورج فرم: ٤١.

## التغريب

التغريب أو التغرّب أو التفرنج لغةً من باب التفعيل أو التفعّل، ويأتي بمعنى التشبيه أو التلبّس أو الصيرورة والمطاوعة، وفي معناه الاصطلاحي يدلّ على التشبّه بالغرب أو التلبّس به ومطاوعته والصيرورة مثله؛ فالتغريب إذاً أن يصبح المرء متشبّهًا بالغرب ومتلبّسًا ومنبهرًا به، ويراه المرجع الوحيد في جميع الشؤون الثقافية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية.

ولا يوجد تعريفٌ عامٌّ للتغريب متفقٌ عليه عند المفكرين، فكلّ واحدٍ منهم عرّفه بنحوٍ، وبالنظر إلى بعض التجليات الغربية في العالم الإسلامي؛ فقد اقتصر أنور الجندي على البعد الثقافي حيث قال: «التغريب في أبسط مفهوم هو: حمل المسلمين والعرب على قبول ذهنية الغرب، وغرس مبادئ التربية الغربية في نفوس المسلمين حتى يشبّوا مستغربين في حياتهم وتفكيرهم، وحتى تحفّ في نفوسهم موازين القيم الإسلامية»<sup>[١]</sup>.

ونظر جلال آل أحمد إلى الجانب الثقافي والتقني فقال في تعريفه أنّه: «مجموعة الأعراض التي تطرأ على حياتنا في جوانبها الثقافية والحضارية والفكرية من دون أن يكون لها أية جذورٍ في التراث، أو أيّ عمقٍ في التاريخ، وبدون أن يكون دخولها تدريجيًّا يسمح بالاستعداد لها... وإنما تدهمنا دفعةً واحدةً، لتقول لنا: أنا هديّة الآلهة إليكم. التغريب إذاً مؤثّر حقيب من تاريخنا لم نضع فيها اليد على الآلهة، ولم تكن لنا معرفةً بنظامها وبنائها، ولم نتوفّر خلالها على مقدّمات الآلهة، أي العلوم الحديثة والتكنولوجيا. والتغريب بعد ذلك خصوصيةً فترة من تاريخنا اضطررنا فيها تحت وطأة جبر السوق والاقتصاد وتداول النفط، إلى استيراد واستهلاك الآلهة»<sup>[٢]</sup>.

[١]- أهداف التغريب، أنور الجندي: ١٣.

[٢]- نزعة التغريب، جلال آل أحمد: ٣٨.

أمّا مطاع صفدي فأشار إلى هدف التغريب الذي عدّه السيطرة السياسيّة، فقال: «كان مبدأ تدمير الثقافات الذاتيّة الخاصّة بالشعوب المستعمرة وإلباسها النمذجة التغريبية المسلوخة في مضمونها المعرفي والتقني الأصلي، أساساً لزعزعة الاستقلال الوطني لهذه الشعوب»<sup>[١]</sup>.

ومهما يكن من أمر فإنّ عمليّة التغريب هذه، تُعدّ من أهم أسباب هيمنة الغرب على العالم الإسلاميّ، وإذا ما قام المرء بفحص شامل ودقيق، لرأى المؤثرات الغربيّة في جميع مفاصل الحياة الاجتماعيّة والدينيّة والثقافيّة والسياسيّة، حتّى إنّ بعض المسلمين انسلخ من هويّته وتغرب نهائياً: «فباتوا لا يكثرثون لشأن من شؤون الدين الذي ولدوا فيه، ولا يهابون المصارحة بالتعطيل والإلحاد، فتلاشت في نفوسهم حرارة الإسلام، وذهبت منهم عصبيّة الإيمان»<sup>[٢]</sup>.

واعتماداً على هذه الشموليّة والسعة التغريبية، قال المستشرق الأمريكي لوثر روب ستودارد: «إنّ ما قد بلغته الروح الغربيّة في الشرق من سعة الانتشار وشدّة التأثير، هما من الأهميّة بحيث لو أردنا الكلام عليه تفصيلاً استغرق ذلك المجلّدات الضخام»<sup>[٣]</sup>.

### أهداف التغريب

لو أردنا الوقوف التام على أهداف التغريب في العالم الإسلاميّ، فلا بدّ أن نرجع إلى الوراء ونفحص مطامع الدول الغربيّة في السيطرة على العالم الإسلاميّ لما يمتلك من موارد كثيرةٍ يحتاجها الغرب، وقد زاده شرّه الغرب توسّعه في جميع المجالات ممّا أدّى إلى حاجته لاستيراد المواد الخام المتوفّرة

[١]- نقد الشر المحض، مطاع صفدي: ١٩٩.

[٢]- حاضر العالم الإسلاميّ، ستودارد ٤: ٨.

[٣]- م. ن ٤: ٢٣٧.

في الشرق أولاً، والحصول على أسواقٍ استهلاكيّةٍ كبيرةٍ لتسويق المتوجّات والمصنوعات الغربيّة ثانياً.

وقد اشتدّت حركة التغريب في العالم الإسلاميّ بعد زوال الحكم السوفيتي، وتحوّل العالم إلى قطبٍ واحدٍ، وظهور الإسلام كمنافسٍ قويٍّ أمام الغرب، ممّا دعا مراكز القرار والاستخبارات العالميّة لتطبيق الحرب الباردة التي شنّوها على روسيا؛ على العالم الإسلاميّ، وهذا ما تمّ تأكيده في تقرير مؤسسة راند للنفوذ في العالم الإسلاميّ من خلال بناء شبكات الاعتدال الإسلاميّ، وبالاستعانة بتجارب الحرب الباردة مع روسيا، إذ يقول التقرير: «وما نحتاجه في هذه المرحلة هو استخلاص الدروس من تجربة الحرب الباردة، وتحديد مدى صلاحيتها لظروف العالم الإسلاميّ اليوم، ورسم خريطة طريق لبناء شبكات الاعتدال وتحالفات إسلاميّة معتدلة»<sup>[١]</sup>. علماً بأنّ روسيا كانت متفوّقةً على أمريكا في الحرب الثقافيّة، حيث تمكّنت من تشويه سمعة أمريكا، كما يصرّح بذلك سوندرز، ويقول: «وبفضل الدعاية السوفيتيّة في المقام الأوّل، كانت النظرة إلى أمريكا دائماً تعتبرها صحراء من الناحية الثقافيّة، دولة مصانع اللبان، وقيادة السيارات المتهورّة والعنف»<sup>[٢]</sup>.

ولكن تمكّنت وكالة الاستخبارات الأمريكيّة من التفوّق على هذه الدعايات عبر حربٍ باردةٍ ذكيّةٍ خاضتها ضدّ روسيا باستخدام الثقافة كسلاح، وبمعمونة مؤسّساتٍ وشبكاتٍ اجتماعيّةٍ كثيرةٍ تثبت قيم الحرّيّة والسلام والديمقراطية، وغيرها من الدعايات البرّاقة الجوفاء.

وهذا ما حاولت أمريكا والغرب تطبيقه في العالم الإسلاميّ عبر «فحص

[١]- شبكات الاعتدال الاسلامي، شريل بينارد وآخرون: ٤٥.

[٢]- الحرب الباردة الثقافيّة، سوندرز: ٥٢.

شامل للتكوين الفكري والتنظيمي للعالم الإسلامي<sup>[١]</sup>. والوقوف على نقاط الخلل، وعلى المتعاونين ومكامن النفوذ. وقد تمكّن الغرب من ذلك، وقام بعمليةٍ تغريبيةٍ شاملة، باستخدام الثقافة كسلاح، والأفكار كساحة قتال، والقلم وما يُنتج أدوات القتال.

وآخر ما توصل إليه الغرب وعلى رأسهم أمريكا في الغزو الثقافي والحرب الباردة لتغريب العالم الإسلامي، وإفراغه من محتواه الديني، هو مشروع المشترك الإبراهيمي أو الدين الإبراهيمي الذي ينضوي تحت مشروع الدبلوماسية الروحية المطروحة من قبل الاستخبارات العالمية للسيطرة على العالم الإسلامي، وتمهيداً لإنشاء دولة إسرائيل الكبرى<sup>[٢]</sup>.

### عوامل التغريب

لم يولد التغريب في العالم الإسلامي فجأةً ومن دون أسبابٍ وعوامل؛ بل تظافت مجموعةٌ عوامل أدت إليه، مع لحظ أنّ التغريب كان يختلف سعةً وضيقةً بين الحين والآخر، فتارةً يشتدّ إذا تظافت واتّحدت الأسباب والعوامل جميعها، وتارةً يخفّ إذا قلّت تلك الأسباب، حتّى إنّ الشخص الواحد ربّما كان متغرباً في برهةٍ من حياته، لكنّه يتراجع في أخريات حياته، وينحو نحو التراث والتقاليد، كما هو الحال عند زكي نجيب محمود<sup>[٣]</sup> وغيره من المفكرين.

وفيما يأتي نشير إلى أهمّ عوامل التغريب بنحوٍ موجزٍ، وبما يتناسب مع هذه الدراسة:

[١]- بناء شبكات الاعتدال الإسلامي، شيريل بينارد: ٣١.

[٢]- للمزيد راجع، الدبلوماسية الروحية والمشارك الإبراهيمي، هبة جمال الدين: ٢٩ فما بعدها.

[٣]- راجع: تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود: ٥.



## جهاز الدولة

لا يخفى أنّ جهاز الدولة (الحاكم، الوزراء، والساسة) بما يملك من سلطةٍ ومالٍ، كفيلاً بأيّ تغييرٍ يطرأ على المجتمع، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: « إذا تغيّر السلطانُ تغيّر الزمان »<sup>[١]</sup>. فجهاز الدولة كلّما كان متغريباً، أدّى ذلك إلى سرعة حركة التغريب في البلاد، كما جرى ذلك في حكم رضا بهلوي، وكمال أتاتورك، ومحمد علي باشا، الذين قاموا بعمليةٍ تغريبيةٍ واسعةٍ بالاعتماد على قوّة السلطة، وسلطة المال.

## النخب والمتقنون

إنّ النخب والمتقنين أكثر عرضةً للتغريب من غيرهم؛ لاتّصالهم المباشر بالغرب من خلال التعليم، وقد وقع على عاتقهم القيام بتغريب المجتمع على وفق النموذج الأوروبيّ من خلال إلقاء المحاضرات، وطباعة الصحف والمجلاّت وغيرها.

ففي الخلافة العثمانية على سبيل المثال، تميّز عهد التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٨ م): «بظهور كوكبة كاملةٍ من الأدباء الذين يجربون شيئاً فشيئاً الأشكال الأدبية المأخوذة عن الغرب: الرواية، المسرح، البحث الفلسفي، فنّ الكتابة الصحفية، ويستخدمون هذه الوسائل التعبيرية لتوجيه النقد وللسجيل، ولتقديم الدرس إلى القادة، ولتهذيب القراء. وقد يتصوّر المرء أنّ هؤلاء الكتّاب ليسوا غير مجرد نشطاء بلا فائدة، لكن ذلك غير صحيح، فإذا كانت عجلة الإصلاح تتحرّك، فالفضل في ذلك إنّما يرجع إليهم أيضاً، فعبر الحماس الذي يحتفون به بالحضارة الغربية، وعبر الحمية التي ينادون بها بتحوّلات أكثر

[١]- نهج البلاغة، الكتاب رقم ٣١.

جسارةً باستمرار، يسهمون إسهاماً فعّالاً في تحريك الأمور»<sup>[١]</sup>.

ويمكن أن نشير إلى واحدٍ من هؤلاء المثقفين في البلاط العثماني، الذي كان له دورٌ بارزٌ في تغريب السلطان والبلاط، وهو محمد أفندي الذي أرسله أحمد الثالث عام ١٧٢٠م إلى فرنسا، وقد ترك تقريراً مثيراً عن رحلته وما شاهدته هناك، ولدى عودته إلى إسطنبول أصبح داعية الثقافة والمدنية والتقنيات الفرنسية، إلى درجة أن الصدر الأعظم الشديد التأثير بها سمع، دفع أوساط البلاط والحكومة إلى تبني أسلوب حياة جديدة، كما أن السلطان أحمد الثالث تبني عن طيب خاطر هذه الحالة الذهنية، ودعا إلى إسطنبول عدداً من الفنانين الأجانب، ونظّم الكثير من أشكال اللهو على الطراز الأوروبي<sup>[٢]</sup>.

وفي تقرير مؤسسة راند حول بناء شبكات الاعتدال الإسلامي، للغزو الفكري والثقافي، تمّ التركيز على الأكاديميين والمثقفين المسلمين من العلمانيين والليبراليين، وعلى علماء الدين، والشبان المعتدلين. ممّا يشير إلى أهمية النخب في تغيير الأفكار.

### الأحزاب والتيارات

لم يكن ينجح المثقفون في تغريب المجتمع لو عملوا منفردين، لذا اتجهوا إلى تأسيس جمعياتٍ وأحزابٍ مختلفةٍ، لتسريع عملية التغريب تحت لواء هذه الجمعيات والتكتلات، التي كانت مدعومةً من الغرب أيضاً، كما هو الحال في حركة تركيا الفتاة التي تأسست عام ١٩٠٢ في تركيا من قبل خمسين ليبرالياً معارضاً لسياسات عبد الحميد الثاني، وكانت مدعومةً من الدول الأوروبية

[١]- بدايات المسألة الشرقية، مانتران، ضمن كتاب تاريخ الدولة العثمانية ٢: ٧١.

[٢]- راجع: الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر، مانتران، ضمن كتاب تاريخ الدولة العثمانية ١: ٤١٥.

لا سيّما بريطانيا، كما أنّ اليهود والحركة الماسونية كانتا من الداعمين أيضًا<sup>[١]</sup>.

## معالم التغريب

الأهداف والعوامل التي ذكرناها أدت إلى تغريب الفرد والمجتمع في العالم الإسلامي، وتركت أثرها الواضح في شتى المجالات، وكانت لها معالم في المجال الثقافي، والسياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والديني، نوجزها في ما يأتي:

### ١. معالم التغريب الثقافي

وهي أوسع نطاقًا من غيرها، لأنّ للثقافة مساحةً واسعةً تشمل مجموعة مهامّ وأعمالٍ متنوّعةٍ كالـتعليم، والصحافة، والفن، والكتابة وغيرها.

أمّا التعليم فيعدّ العمود الفقري؛ إذ إنّّه يصوغ عقلية الطالب، ونحن نرى سرعة عجلة التغريب في العالم الإسلامي، جرّاء النظام التعليمي الغربي، وقد اعترف هاملتون جب أنّ إرساء أنظمة الغرب السياسية والاقتصادية، لا بدّ أن يُمهّد له السبيل بنظام في التعليم، ومن هذا المنطلق يشير إلى المدارس التي تمّ تأسيسها بجهود جمعيات تبشيرية مسيحية مختلفة في العالم الإسلامي، وما كان لها من أثرٍ بالغٍ في صياغة عقلية الطلاب، إذ يقول: «فإنّها أثّرت تأثيرًا عظيمًا في العالم الإسلامي... هذه المدارس صاغت أخلاق التلاميذ، وكونت ذوقهم، والأهم أنّها علّمتهم اللغات الأوروبية التي جعلت التلاميذ قادرين على الاتصال المباشر بالفكر الأوروبي، فصاروا في مستقبل حياتهم مستعدين للتأثر بالمؤثرات التي فعلت فيهم فعلها أيام الطفولة... ولكن الذي فعلته بلا ريب، أنّها ربّت في التلاميذ خروجًا على الأنظمة الاجتماعية وعلى السياسة إلى حدّ ما في أوطانهم الأصلية، وبإضعافها من هذه الوجوه لسلطان النزعة

[١]- راجع: النزاع الأخير، فرانسوا جورجو، ضمن كتاب تاريخ الدولة العثمانية ٢: ٢٢٧-٢٣٧.

الإسلامية القديمة على التلاميذ، أدخلت في بناء المجتمع الإسلامي أداة هادمة، وقطعت بعض الأواصر التي كانت تحفظ تماسكه»<sup>[١]</sup>.

أما الصحافة فهي أداة تغريبية أخرى، نشرت تعاليم الغرب وثقافته على نطاق واسع في العالم الإسلامي، وعلى سبيل المثال فإن الصحافة المصرية «كانت آراؤها مجددة قوية التجديد حتى استطاعت أن تكون عضداً قوياً لزعماء الاستغراب في كفاحهم لاستنفار الرأي العام إلى جانبهم»<sup>[٢]</sup>.

وإذا كانت الصحافة تخاطب النخب عادةً، وتبتعد عن طبقة عامة الناس لاسيما مع فشو الأمية، فإن للفن مجالاً تغريبياً واسعاً في المجتمع، وفروعه الكثيرة كالرسم، والنحت، والمسرح، والموسيقى وغيرها، فالموسيقى الغربية دخلت بشكل رسمي في الخلافة العثمانية أيام السلطان محمود الثاني (١٧٨٥-١٨٣٩)، فأصبحت من مؤسسات الدولة الرسمية<sup>[٣]</sup>. وفي زمنه فتحت معاهد لتعليم الموسيقى الغربية، وأصبحت فناً يتذوقه المثقفون<sup>[٤]</sup>. وكذلك عامة الناس.

أما الرواية فقد «خرجت من رحم المجتمع البرجوازي، وعبرت عن مصالحه الحيوية، وعكست قوانين تطوره، لا يمكن التفكير فيها لاجمالياً ولا موضوعاتياً، بمعزل عن الإمبريالية الغربية التي ورطت كل أركان المعمورة في شروطها وألعايبها وعقاييلها لم يسلم منها لا شرق ولا غرب، ولا جنوب ولا شمال»<sup>[٥]</sup>.

[١]- وجهة الإسلام، هاملتون جب وآخرون: ٣٧-٣٨.

[٢]- م. ن: ٤٣.

[٣]- راجع: تاريخ الدولة العثمانية، يلماز ٢: ٢١.

[٤]- م. ن: ٢: ٥٠٩.

[٥]- أطراف الاستشراق، إبراهيم بو خالفة: ٩٩.

أمّا الأدب والشعر فقد ظهر تأثير الأدب الغربي على الأدب العربي، وعلى إحياء الموشحة والأشكال المقطعيّة الأخرى في مرحلتين: الأولى عن طريق مصر ولا سيّما على أيدي المسلمين الذين تلقّوا العلم في أوروبا وفي مدارس التعليم المدنيّة. والثانية عن طريق سوريا ولبنان من خلال العرب المسيحيّين، وخاصة أولئك الذين تعلّموا في مدارس الإرساليّات التبشيريّة<sup>[١]</sup>.

وفي مجال النقد الأدبي فقد «أضحت مناهج من مثل: الظاهراتيّة والبنويّة والشعريّة والأسلوبية والتفكيكيّة والتأويلية ونظريّة القراءة والتلقي والسميائيّة، ذات تأثيرٍ وحسمٍ فاعلين في استكنانه النصّ الأدبي، وفي باقي المعارف بشكل عام... وقد أجبرت هذه المناهج بحضورها الفاعل أرباب النقد على التّعامل بموجب معاييرها في الوصف والتحليل»<sup>[٢]</sup>.

وفي مجال العمران وتشييد المباني وتخطيط المدن، فقد ظهرت آثار التغريب فيها أيضًا بشكلٍ جليّ، ولم تسلم مدينةٌ من المدن الإسلاميّة من هذا التأثير وإن كان بالشدّة والضعف، ففي مصر عمل الفرنسيّون على تغيير معالم المدن نحو النموذج الغربي<sup>[٣]</sup>، وفي تركيا منذ عهد عبد الحميد الثاني شهدت المدن الكبيرة في الإمبراطوريّة العثمانيّة تغييراتٍ كثيرة، في هندسة الشوارع، ومحطّات السكك الحديديّة، ومكاتب البريد، ومستودعات السلع، والفنادق، والترام، والمقاهي وغيرها من الأمور، فإنّها كلّها مقتبسةٌ من الغرب<sup>[٤]</sup>.

ولم يكن المسرح بمعزلٍ عن باقي الفنون، إذ إنّهُ لم يكن مسبوقاً به في الثقافة العربيّة والإسلاميّة، وفي البدء «عمد الكتّاب إلى النصوص المسرحيّة

[١]- أثر التيارات الفكرية والشعرية الغربية في الشعر العربي الحديث، موريه: ٣٠.

[٢]- الخطاب النقدي العربي المعاصر، هيام عبد زيد عطية: ٢٥٥.

[٣]- راجع: القاهرة بدايات التغريب العمراني، خالد زيادة، مجلّة الفكر العربي العدد ١٦.

[٤]- فترة التنظيمات، دومون، ضمن كتاب تاريخ الدولة العثمانيّة ٢: ١٠٩-١١٢.

الأوروبية فنقلوها إلى اللغة العربية، ثم اقتبسوا منها الأشكال وبعض المضامين، ولاءوا بينها وبين بيئات بلدانهم»<sup>[١]</sup>. علماً بأن «هذه المسرحيات المبنية بالكامل في أغلب الأحيان على نجاحات المشاهد الأوروبية، تتحدث عن إيجابيات الحضارة الغربية، وتُعلي من شأن الأفكار وأساليب الحياة الواردة من أوروبا»<sup>[٢]</sup>.

## ٢. معالم التغريب السياسي

المنظومة السياسية متشعبة الأطراف، وتشتمل على: جهاز الدولة، والبرلمان، ونوعية نظام الحكم، والقانون أو الدستور وغيرها من الأمور، ولم تكن جميعها بمعزل عن لوثة التغريب، وبهذا الخصوص يقول هاملتون جب: «نجد أنّ الأخذ بوسائل الغرب الفنيّة في تنظيم الحكومة والإدارة يتبوّأ مكاناً أسمى في عين الجمهور، وليس هذا في البلاد التي تحت الإشراف المباشر أو غير المباشر لأوروبا فحسب، حيث يمكن أن يكون هذا قضيةً مسلمةً، ولكنه أيضاً في معظم البلاد الإسلاميّة المستقلّة، حيث أُعيد تنظيم المصالح والنظم الإداريّة على الأسلوب الأوروبي شيئاً فشيئاً، حتّى يمكن القول بأنّها استغربت تماماً»<sup>[٣]</sup>.

## ٣. معالم التغريب الاقتصادي

قد يكون العامل الاقتصادي من أهمّ الدواعي لاستعمار العالم الإسلاميّ من قبل الغرب، وقد استخدم الغرب شتى الوسائل والسبل لاستغلال ثروات البلدان ونهبها لصالحه، لذا وضع الغرب خططاً متعدّدة للاستيلاء على الموارد الاقتصاديّة من خلال إعطاء قروضٍ بأرباح كبيرة، وعند العجز

[١]- الترجمة في بدايات المسرح التونسي، بو بكر خلوح، مجلّة الحياة الثقافيّة، عدد ١٧٢، ص ٧٤.

[٢]- فترة التنظيمات، دومون، ضمن كتاب تاريخ الدولة العثمانيّة ٢: ٧٢.

[٣]- وجهة الإسلام، هاملتون جب: ٢١١.

عن الأداء يتم الابتزاز والتحكّم الأكثر<sup>[١]</sup>، أو ضرب العملة المحليّة بهدف تأمين المواد الخام بأسعارٍ أقل<sup>[٢]</sup>، وكذلك بثّ روح الاستهلاك والتبذير عند عامّة الناس، والتشبه بالغرب في المأكل والملبس والمسكن<sup>[٣]</sup>.

وكذلك الامتيازات التجاريّة التي تعطى للشركات الغربيّة، حيث كانت على حدّ تعبير المستشرق الروسي لوتسكي: «وسيلة من وسائل الاستعباد الاستعماري»<sup>[٤]</sup>.

#### ٤. معالم التغريب الديني

ربّما يكون التغريب في قراءة الدين وتفسيره من أخطر أنواع التغريب؛ لأنّه يمسّ العقيدة، ويغيّر مسار الأعمال والطقوس الدينيّة، وإذا أمكن التسامح في باقي أنواع التغريب وغضّ الطرف عنها، فإنّه لا يمكن التسامح فيها ليخصّ العقيدة التي تتكفّل سعادة الإنسان الدنيويّة والأخروية. وإذا أردنا أن نبحث عن أسباب تغريب القراءة الدينيّة، لرأينا أنّ أهمّ سبب لذلك هو المناهج الغربيّة التي دخلت إلى العالم الإسلاميّ جرّاء التعليم، وغيّرت موقف النخب الإسلاميّة تجاه الدين وتفسيره ودوره في الحياة، يصف المستشرق ك.ك. برج حالة النخب الإندونيسية تجاه الدين قائلاً: «فقد أصبحوا بتأثير التعليم العلماني لا يعبأون بالدين في الجملة، وإذا احتكوا بالإسلام فكثيراً ما يميلون لقبول سلطان العلم»<sup>[٥]</sup>.

[١]- راجع: الاغتياال الاقتصادي للأمم، جون بركنز: ٢٤، تاريخ المجتمعات الإسلاميّة، لايدس ٨٢٣: ٢.

[٢]- راجع: تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز ٢: ٥٧٤.

[٣]- راجع: حياة الشرق، محمّد لطفي جمعة: ١٧٥.

[٤]- تاريخ الأقطار العربيّة، لوتسكي: ٢٥.

[٥]- وجهة الإسلام، الفصل الخامس: أندونيسيا؛ برج: ١٩٢.

وهذا الأمر لا يختصّ بإندونيسيا، بل هو عامٌّ وشاملٌ لجميع البلدان الإسلامية، وهذا ما يعترف به هاملتون جب إذ يرى أنّ الحركة التعليمية حرّرت الشعوب الإسلامية من سلطان الدين، ففي السابق كان الأدب الديني هو المسيطر على الحياة الاجتماعية والسياسية، أمّا الآن فأصبح نشاطه غير متقيّد بالدين، ووجد نفسه خاضعاً لقوانين مدنيّة لا تستمد شرعيّتها من القرآن والسنة «وهكذا نرى سلطان الإسلام قد انقسمت عراه عن حياته الاجتماعية، وهذا السلطان يخسر شيئاً فشيئاً حتّى يقتصر على دائرة صغيرة من الأعمال...»<sup>[١]</sup>.

ومن الطريف ما يذكره طه حسين بهذا الصدد: «وأكبر الظنّ أنّ القضاة المسلمين القدماء لو أنشروا في هذه الأيام، لأنكروا من نظام المحاكم الشرعية شيئاً كثيراً، ولعلّهم أن ينكروا أكثر ممّا يعرفون»<sup>[٢]</sup>.

### المنهج

تعريفه: النَّهْجُ في اللغة هو الطريق الواضح، قال ابن منظور: «طريقٌ نَهَجٌ: بَيِّنٌ وَاضِحٌ، وَهُوَ النَّهْجُ... ومنهج الطريق: وَضَحُهُ، والمنهاج كالمناهج، وفي التنزيل: ﴿... لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا...﴾. وأنهج الطريق: وَضَحَ وَاسْتَبَانَ، وَصَارَ نَهْجًا وَاضِحًا بَيِّنًا... والمنهاج: الطريق الواضح، وَاسْتَنْهَجَ الطريق: صَارَ نَهْجًا... وَنَهَجْتُ الطريقَ: أَبْتَنَيْتُهُ وَأَوْضَحْتُهُ. يُقَالُ: اعْمَلْ عَلَى مَا نَهَجْتَهُ لَكَ. وَنَهَجْتُ الطريقَ: سَلَكْتُهُ، وَفُلَانٌ يَسْتَنْهَجُ سَبِيلَ فُلَانٍ أَي يَسْلُكُ مَسْلَكَه. وَالنَّهْجُ: الطريقُ المُسْتَقِيمُ»<sup>[٣]</sup>.

أمّا المعنى الاصطلاحي فلم يكن بعيداً عن المعنى اللغوي، إذ هو الطريق

[١]- وجهة الإسلام، هاملتون جب: ٢١٨.

[٢]- مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين: ٣٢.

[٣]- لسان العرب، حرف الجيم، فصل النون، مادة (نهج): ٢: ٣٨٣.



الواضح والمسلك للوصول إلى المعارف، قال محمود قاسم: «المنهج ليس إلا المسلك الذي يتخذه العالم تجاه طائفة معينة من الظواهر»<sup>[١]</sup>، وعرفه عبد الرحمن بدوي بقوله: «أنه طائفة من القواعد العامة المصوّغة من أجل الوصول إلى الحقيقة في العلم»<sup>[٢]</sup>.

وقال آخر: «أما المنهج فهو تجمعٌ نسقيٌّ من عملياتٍ معرفيةٍ ترتبط بتقنياتٍ نوعيةٍ أو بإجراءاتٍ خاصةٍ»<sup>[٣]</sup>.

وقسّم المنهج في موسوعة لالاند إلى قسمين:

١- طريق نصل من خلالها وبها إلى نتيجة معينة، حتى وإن كانت هذه الطريق لم تحدّد من قبل تحديداً إرادياً و متروياً، هنا يطلق اسم الترتيب على فعل الفكر الذي يكون له حول موضوع واحد... عدّة أفكار، وعدّة أحكام، وعدّة أدلّة، وهذا ما يسمّى أيضاً منهجاً. بهذا المعنى غالباً ما تقال هذه الكلمة على أساليب وطرق مألوفة لعقل أو لمجموعة عقول، وهي طرق يمكن لحظها وتحديدتها بالاستدلال، سواء لتطبيقها لاحقاً بنحو أوثق، أم لنقدها وإظهار عدم صلاحها.

٢- برنامج ينظّم مسبقاً سلسلة عملياتٍ ينبغي إكمالها، وتدلّ على بعض الأخطاء الواجب تجنبها، بغية بلوغ نتيجة معينة<sup>[٤]</sup>.

فالمنهج هو الطريقة التي يتخذها الباحث للوصول إلى نتائج معرفية لتفسير الكون وما ينبغي وما لا ينبغي، وتمييز الصحيح من الخطأ. ومن هنا تظهر أهمية المنهج إذ هو الطريق والوسيلة الوحيدة للوصول إلى النتائج

[١]- المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم: ٢٩.

[٢]- مناهج البحث العلمي، بدوي: ٣.

[٣]- منهج جديد للدراسات الإنسانية، هـ.ب. ريكمان: ١٩٩.

[٤]- موسوعة لالاند ١: ٨٣ / منهج.

المتوخاة في العملية والمعرفية، وهو مدار تقييم الآراء والنظريات والحكم عليها بالصحة أو الفساد.

### المنهج والمنهجية

إذا كان المنهج هو الطريق نحو الوصول إلى المعرفة، فالمنهجية هي (علم المنهج)، وهو «العلم الباحث في الطرق المستخدمة للوصول إلى الحقيقة»<sup>[١]</sup>.

فالمنهجية تعدّ علمًا من الدرجة الثانية؛ إذ تولد جرّاء النظر في المناهج المعرفية، ويكون المنهج موضوع المعرفة في المنهجية (علم المناهج)، وهذه المعرفة كما تتأثر بموضوعها، تتأثر كذلك بسائر العوامل الصانعة للمعرفة من قبيل: العالم، والأهداف، والخلفيات المعرفية الأنطولوجية والإبستمولوجية والأثروبولوجية، كما أنّ المنهجية بالنظر إلى الفرضيات المقبولة عندها - في أيّ علم من العلوم - تقترح مناهج خاصةً ليسلكها الباحث للوصول إلى مرامه<sup>[٢]</sup>.

ويمكن أن نرسم أهداف علم المناهج (المنهجية)، ضمن النقاط التالية:

- ١ - التعرّف على المناهج المستخدمة في الدراسات العلمية.
- ٢ - المساعدة للتعرف على المباني المنهجية لدى المفكرين.
- ٣ - المساعدة للتعرف على المباني المنهجية الموجودة في التيارات والمكاتب الفكرية المختلفة<sup>[٣]</sup>.
- ٤ - إذا كان المنطق الصوري يهتم بصورة الاستدلال، فالمنهجية تهتم

[١]- مناهج البحث العلمي، بدوي: ٧.

[٢]- روش شناسی انتقادی حکمت صدرائی، حمید بارسانیا: ١٤١.

[٣]- روش شناسی علوم سیاسی، صادق حقیقت: ٥٤.

بقواعد مادة الاستدلال ومحتواه، وترشدنا إلى طريقة استخدام هذه القواعد للوصول إلى المعرفة<sup>[١]</sup>.

### المنهج والنظرية

ربّما يحصل خلطٌ بين النظرية والمنهج، فالنظرية تعني البيان الدقيق لمجموعة ظواهر علمية، والمنهج هو طريقة منتظمة من القواعد للوصول إلى تلك الظواهر العلمية<sup>[٢]</sup>.

وبناءً على هذا فللمنهج سبقٌ منطقيٌّ على النظرية؛ لأنّ صدق النظرية وقبولها، يرجع إلى صدق المقدمات أو قبولها، كما يرجع إلى سلامة الانتقال من تلك المقدمات إلى النتائج، غير أنّ المنهج ربّما يسبق النظرية زمنًا، وربّما يتأخّر عنها تارةً أخرى «فبعض العلوم يسبق منهجها نظريّاتها في الزمن، وقد يتأخّر الإدراك الواضح للمنهج في بعضها الآخر على إقامة النظرية»<sup>[٣]</sup>.

وعلى سبيل المثال فإنّ المنهج في الفلسفة متأخّر زمنًا دائمًا عن النظرية، أمّا بخصوص العلوم الطبيعية، فبعض العلماء صاغوا نظريّاتهم بعد إدراك واضح لمنهج البحث في العلوم الطبيعية، كما أنّ بعضهم الآخر أقاموا نظريّاتهم قبل إمكان صياغة المنهج، كما هو الحال عند جاليليو، وغاليليو، إذ إنّهما بعدما أقاما نظريّاتهما، استطاعا واستطاع علماء المناهج صياغة مناهجها بوضوح<sup>[٤]</sup>.

[١]- روش شناسی علوم اجتماعی، عبد الحسين خسروپناه: ٣٦.

[٢]- روش شناسی فلسفی، مجموعة مؤلفين: ١١.

[٣]- مناهج البحث الفلسفي، محمود زيدان: ١٢٩.

[٤]- م.ن: ١٢٩-١٣٠.

## المنهج والفلسفة

يمكن البحث عن علاقة المنهج بالفلسفة من زاويتين:

الأولى: أن يقصد بالفلسفة المنظومة الفلسفية أي مجموعة منسجمة من الآراء والمعتقدات عند شخصٍ واحدٍ أو عند تيارٍ فلسفيٍّ واحد، فحينئذٍ يكون المنهج هو الوسيلة للحصول على هذه الآراء والمعتقدات وتحكيمها وتقييمها. وعلى سبيل المثال فإننا لا نطلق على منظومة ديكارت الفلسفية اسم منهج ديكارت، بل هي مجموعة آراء فلسفية منسجمة، والمنهج هو الذي أوصل ديكارت إلى هذه المنظومة<sup>[١]</sup>.

والثانية: تكون الفلسفة من المباني الإستمولوجية أو الأنطولوجية للمنهج، إن هذه المباني المختلفة تنشئ منهجيات خاصة ملائمة لها، وعلى سبيل المثال فإن المنطق الصوري، هو منهجية عامة وواسعة يستفيد من المباني الفلسفية عند الفلسفة المشائية، وإن المنطق الديالكتيكي الهيجلي، نوع آخر من المنهجية العامة يستفيد من مباني هيغل الفلسفية، وكذلك المنطق العلمي لدى بيكون، فإنه منهج علمي تام يستفيد من مبانيه المعرفية المعتمدة على الحس<sup>[٢]</sup>.

## مباني المنهج

من الواضح المشهود لكل باحث، تعدد المناهج وكثرتها، وهذا التعدد لم يكن اعتباطياً، بل هو خاضع للمباني الأنطولوجية والإستمولوجية والأثروبولوجية التي يلتزم بها كل باحث أو كل تيارٍ فكريٍّ خاص. وعليه فالتعرف على هذه المباني متقدّم رتبة على المناهج (علم المناهج = المنهجية)،

[١]- راجع: روش شناسی فلسفی، و. پر بها كاران وآخرون: ١٢ (النسخة المترجمة إلى الفارسي).

[٢]- راجع: روش شناسی انتقادي حكمت صدرائی، پارسا نیا: ٧٣.

وتتكفل فلسفة علم المناهج البحث فيها أيّ البحث في مباني المنهج الإستمولوجية والمنطقية والأنطولوجية والكونية<sup>[١]</sup>.

وعلى سبيل المثال فإنّ المباني الفلسفية تُنشئ ما يناسبها من نظرياتٍ ومناهج، كما هو الحال في المنهج التفهّمي لماكس فيبر المبني على آراء ديلتاي الفلسفية حول الإنسان والنظرة الوضعية للعلم والمعرفة، والمنهج النقدي لدى مدرسة فرانكفورت الذي يعتمد فلسفة هيغل الديالكتيكية ومادية فيورباخ، والمنهج الظاهراتي الذي يعتمد فلسفة هوسرل الظاهراتية<sup>[٢]</sup>.

وبخصوص المباني الإستمولوجية -مثلاً- فإنّ النتائج الإستمولوجية تتضمن قضايا منهجية، ففي ضوءها نحدّد نطاق المناهج المشروعة أو نوسّعه، ونقترح مناهج جديدة، أو نعيد تقييم المناهج القديمة، والسلوكية على سبيل المثال تعتمد نظرية معرفية قائمة على ملاحظة مناهج العلوم الطبيعية، وهي تدين بوضوح بعض المناهج المستخدمة في الدراسات الإنسانية، بينما تزكّي مناهج أخرى<sup>[٣]</sup>.

وإذا نظرنا إلى المنهج الوضعي، لرأينا أنّه في مبانيه الأنطولوجية يدرس الإنسان كظاهرة طبيعية بحتة، ويفصله عن الواقع والقيم، ويتّجه نحو المادية الصرفة التي لا تدع مجالاً للميتافيزيقا، ولا تلاحظ دور الخالق في الوجود. أمّا في المبني الإستمولوجي فلا يعتقد ببداهة أيّ شيء، ويعتمد مجرد الحواس للوصول إلى المعرفة، وأخيراً في المبني الأنثروبولوجي يرى أنّ الإنسان كيانٌ ماديٌّ صرف، يبحث عن ملاذّه وشهواته، وتحكمه قوانين الطبيعة والمجتمع<sup>[٤]</sup>.

[١]- راجع: روش شناسی علوم اجتماعی، خسروپناه: ٥٨.

[٢]- راجع: روش شناسی انتقادی حکمت صدرائی، پارسانیا: ١٤٢.

[٣]- منهج جدید للدراسات الإنسانية، ه.ب. ریکمان: ١٥٧.

[٤]- تأملی بر روش شناسی در علوم انسانی، نرگس قمصری مجلة حکمت اسراء، عدد ١٤، ص ١٥٩.

## المنهج وفلسفة العلم

ولدت فلسفة العلم في أحضان الفلسفة الغربية في القرن التاسع عشر، وأصبحت في القرن العشرين من أهم فروع الفلسفة المعاصرة، أو بديلاً عن الفلسفة بنحوٍ عامّ.

تعمل فلسفة العلم على التفكير والتفلسف في ذات العلم: في تاريخه، ومنهجه، ومنطقه، وخصائص المعرفة العلميّة وشروطها، وطبائع تقدّمها، وكيفيّاته، وعوامله<sup>[١]</sup>.

وهناك من حاول أن يعطي دوراً بارزاً لفلسفة العلم، فأراد أن يجعلها نظاماً متماسكاً «للافكار والنظريات، تستطيع العلوم الطبيعيّة وكذلك الفلسفة والإنسانيّات أن تجد مكاناً لها في هذا النظام. ويمكن أن نسّمّي هذا النظام فلسفة العلم، وسوف يكون هو الحلقة المفتقدة بين العلوم والإنسانيّات»<sup>[٢]</sup>.

ومهما يكن من أمر، فإنّ ما يهمننا هنا هو أنّ المنهج والمنهجية من فروع فلسفة العلم التي تهتم بدراسة المناهج، وطرق تكوّن المعرفة.

## تعدد المناهج

من المسائل المهمّة التي يتطرّق إليها علماء المنهج، ما يتعلق بوحدة المنهج أو تعدّده، بمعنى أنّه هل يوجد منهجٌ واحدٌ يمكن تطبيقه على جميع الفروع العلميّة، أم أنّ كلّ تخصصٍ وكلّ فرعٍ علميٍّ له منهجه الخاصّ، كما يُطرح سؤالٌ آخر عن إمكان استخدام عدّة مناهج في موضوعٍ واحد. وعليه فيمكن البحث في هذا المجال ضمن مجموعة نقاط:

[١]- راجع: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي، ١٤.

[٢]- فلسفة العلم، فيليب فرانك: ١١.

أولاً: بعدما اكتسحت الفلسفة الوضعيّة، والتيّار العلمي السّاحة الثقافيّة في الغرب، جرت محاولة تعميم المنهج الوضعي - الذي يصنّف ضمن المناهج الكميّة - على جميع الأصعدة سواء في العلوم الطبيعيّة أم العلوم الإنسانيّة.

هذا الأمر أدّى إلى ظهور مواجهاٍ علميّةٍ عنيفةٍ بين أصحاب الفلسفة التحليليّة المتّزمين بالمناهج الكميّة، وأصحاب الفلسفة القاريّة المتّزمين بالمناهج الكيفيّة، يقول ريكمان بهذا الصدد: «إنّ الاعتقاد بأنّ مناهج العلوم الطبيعيّة هي النموذج الأوحد المطلوب للمعرفة الثابتة الدقيقة، إنّما يرتبط بالمنهج الوضعي، ذلك الذي يهدف إلى تجسيد الدراسات الإنسانيّة في جسمٍ علميٍّ موحدٍ تتمايز الأنساق فيه تبعاً لموضوعات وطرق كلّ نسق، وتتألف تبعاً لاستخدامها لمنهجٍ علميٍّ مشتركٍ»<sup>[١]</sup>.

وهذا السجال مستمرٌّ إلى اليوم بوجوهٍ مختلفةٍ، كما يشير إلى ذلك جيدنز قائلاً: «الرغبة في إقامة علمٍ طبيعيٍّ لدراسة المجتمع يسعى إلى امتلاك بناءٍ منطقيٍّ، وتحقيق إنجازاتٍ على غرار تلك السائدة في العلوم الطبيعيّة ما تزال ملمحاً بارزاً في عالم اليوم»<sup>[٢]</sup>.

ومن الردود التي أثّرت ضدّ هذه الفكرة في العالمين الإسلاميّ والغربي، يمكن أن نشير إلى النقاط الآتية:

١- «إنّ مهمّة الدراسات الإنسانيّة تختلف عن مهمّة العلوم الطبيعيّة، إذ العلوم الطبيعيّة تهتم بصياغة بناءاتٍ فرضيّةٍ تتعلق بتتابع وارتباط الأحداث، وتعالج الدراسات الإنسانيّة عالماً ينطوي على معنى بالنسبة

[١]- منهج جديد للدراسات الإنسانيّة، ريكمان: ١٠٩.

[٢]- قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع، جيدنز: ٩٤.

للفعاليّة، وهي تعمّق فهمنا لمختلف ألوان التعبير، إنّها تجعل فهمنا أكثر عمقاً وتنظيماً»<sup>[١]</sup>.

٢- «على الرغم من أنّ للإنسان خواصّ فيزيقيّةً هي موضوع العلم، فإنّ صفته الحاسمة أو الفاصلة هي أنّه عاقل، أنّه يفكر، ويفعل ويتعقّب الغايات، أنّه يبدع العلم والفن والمدن والآلات والقانون والنظم، وكلّ هذه سياقات ذات معنى يمكن بل ويجب أن تفهم. ومن ثمّ فلا يمكن أن تقتصر فقط في وصف الإنسان على وقائعه الفيزيقيّة وحدها، بل يجب أن نفهم العمليّات العقلية التي يعطي بها الإنسان لعالمه معنى»<sup>[٢]</sup>.

٣- يرى أنور الجندي أنّ حرية الإرادة تندخّل في الظواهر الإنسانيّة، وتتكفّل بتغيير مجراها قد يصعب إخضاعها لقانونٍ علميٍّ بحت، كما يصعب في الظواهر الإنسانيّة التنبؤ العلمي للسبب نفسه.

٤- إنّ التجربة التي تُعدّ قوام العلوم الطبيعيّة، يتّعدّر إجراؤها في العلوم الإنسانيّة.

٥- إنّ قوانين الطبيعة عامّةٌ وصادقةٌ في كلّ مكانٍ، بخلاف الظواهر الإنسانيّة التي تخضع لمتغيّراتٍ كثيرة.

٦- إنّ مرجع القوانين الطبيعيّة إلى المنهج الكميّ الرياضي، أمّا العلوم الإنسانيّة فيتعدّر إخضاع موضوعاتها لهذا الضبط الكميّ، ويستحيل تصويرها بالمعادلات الرياضيّة الدقيقة<sup>[٣]</sup>.

٧- إنّ التمايز الماهويّ بين العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة، ينتج الاختلاف في المنهج أيضاً؛ إذ إنّ العلوم الطبيعيّة تعتمد على التبيين العليّ، بخلاف الثانية التي تعتمد على الفهم والتفسير للمعنى<sup>[٤]</sup>.

[١]- منهج جديد للدراسات الإنسانيّة، ريكمان: ١٣٨.

[٢]- م.ن: ٣١٥.

[٣]- أخطاء المنهج الغربي، أنور الجندي: ١٣-١٥.

[٤]- رئاليسم انتقادي، زينب توحيدى ومرضيه فروزنده: ١٩١.



٨- «إنَّ الإسراف واللهث وراء محاكاة العلم الطبيعي واحتدائه أدّى إلى اختزال وتشويه ظواهر العلوم الإنسانيّة، وتفريغها من خصوصيّتها، وعزلها عن سياقاتها التاريخيّة، كما أدّى إلى التوجّه نحو ما هو سطحيّ وبسيط ممّا يمكن إخضاعه للقياس والإحصاء، وإهمال ما هو كينيّ وروحيّ وخلاق»<sup>[١]</sup>.

٩- «الفارق بين الطبيعة والمجتمع هو أنّ الأولى ليست نتاجاً بشريّاً، وليست مخلوقةً من خلال أفعال الإنسانيّة. وعلى حين أنّ المجتمع ليس نتاجاً لأفعال شخص بعينه، وهو ينتج ويعاد إنتاجه من جديد، وإن لم يكن ذلك من العدم، من خلال كافة المشاركين في كلّ موقفٍ اجتماعيٍّ»<sup>[٢]</sup>.

هذه النقاط وغيرها دعت أنصار تعدّد المناهج إلى رفض نظريّة وحدة المنهج، واستعمال المنهج الوضعي العلمي المستخدم في العلوم الطبيعيّة للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، وهذا الرفض دعا أنتوني جيدنز للقول: بأنّ «أيّ اتجاهٍ يسعى إلى تبني المنطلقات المعرفيّة وأهداف العلوم الطبيعيّة في العلوم الاجتماعيّة، محكومٌ عليه بالفشل، ولن يؤدّي في النهاية إلّا إلى فهم قاصرٍ للمجتمع الإنساني»<sup>[٣]</sup>. وأضاف: «إنّ أولئك الذين ما يزالون ينتظرون وصول نيوتن العلمي إلى ميدان علم الاجتماع، إنّما هم يترقبون وصول قطار لن يأتي أبداً؛ لأنّهم ببساطة ينتظرونه على المحطّة الخطأ تماماً»<sup>[٤]</sup>.

وتعدّى ريكمان هذا الحدّ، وصعد في لغته ليقول: بأنّ «تشبيد الدراسات الإنسانيّة على غرار العلوم الطبيعيّة بحيث تكون نموذجاً مشابهاً لها تماماً، هو في رأيي ضلالٌ عقليّ، وعقمٌ علميّ، وخطرٌ أخلاقيّ؛ هو ضلالٌ عقليّ لأنّه

[١]- البحث عن منهج للعلوم الإنسانيّة، علي عبد المعطي (ضمن كتاب قضايا العلوم الإنسانيّة): ٣٧.

[٢]- قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع، جيدنز: ٩٨.

[٣]- قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع، جيدنز: ٩٧.

[٤]- م.ن: ٩٥.

يتجاهل العمليّات المعرفيّة المألوفة، وعقمٌ علميٌّ لأنّه لا ينتج المعرفة التي نحتاجها، وخطرٌ أخلاقيٌّ لأنّه يقبل تصوّر الإنسان على أنّه شيءٌ آخر في عالمٍ ماديّ طبيعي، والواقع أنّه يجب علينا أن نعود إلى الأسس، وأن نهتم بالإطار الملائم لمعرفة الإنسان»<sup>[١]</sup>.

وقد حاول بعض الباحثين أن يجعل للعلوم الإنسانيّة منهجًا واحدًا، إذ يرى أنّ القول بتعدّد المناهج في العلوم الإنسانيّة يعود بنا إلى الأزمة المنهجية، واستعانة العلوم الإنسانيّة تارةً بالمنهج الاستنباطي، وأخرى الاستقرائي؛ لذا ينفي هذه الحالة، ويجعل منهج العلم الكيفي هو المنهج الوحيد للعلوم الإنسانيّة؛ لأنّه «رؤيةٌ شاملةٌ ذات خطوطٍ كليّةٍ تميّط اللثام عن فلسفةٍ معيّنة، وغاياتٍ محدّدة، وهو ينفذ في كافة العلوم الإنسانيّة، ويطبعها بطابعه وروحه، وفي هذا لا يختلف علمٌ إنسانيٌّ عن آخر»<sup>[٢]</sup>.

ولكن لما كانت العلوم الإنسانيّة واسعة، فإنّه يذهب إلى تأسيس طرائق وأساليب «تستهدف إنجاز المنهج وتحقيق غاياته. من هذه الأساليب: الأسلوب التاريخي، والأسلوب المسح الاجتماعي، والأسلوب الإحصائي، والأسلوب العقلنة الخياليّة، والأسلوب تحليل المضمون، والأسلوب دراسة الحال، إلخ...»<sup>[٣]</sup>.

والحق أنّ كلّ واحدٍ من هذه الطرائق والأساليب التي ذكرها والتي لم يذكرها، إنّما هي مناهج بحدّ ذاتها، ولا ضير في أن تستخدم العلوم الإنسانيّة عدّة مناهج عامّة أو خاصّة، ولا حاجة إلى تقييدها بمنهج واحد، طالما أنّ مواضيع العلوم الإنسانيّة متعدّدة، نعم لا يجوز استخدام المناهج المتعدّدة والمقاطعة في دراسة موضوعٍ خاصٍّ كما سيأتي في النقطة التالية.

[١]- منهج جديد للدراسات الإنسانيّة، ريكمان: ٣١٤.

[٢]- البحث عن منهج للعلوم الإنسانيّة، علي عبد المعطي (ضمن كتاب قضايا العلوم الإنسانيّة): ٣١.

[٣]- البحث عن منهج للعلوم الإنسانيّة، م.س: ٣٢.

وعليه لا يمكن حصر العلم بمنهج واحد، والمنهج يتحدّد بطبيعة الموضوع، فلكلّ موضوع منهجه الخاصّ، ولا يوجد شيءٌ أضرّ للعلم من تحديده بمنهج واحد، وقد شهد التاريخ مدارسٍ مختلفةً ادّعت وحدة المنهج لجميع العلوم، وقد باتت بالفشل جميعها، ولنعلم ما قال بعض الباحثين: «تنوّع الوجود بمنازله ومراتبه، أوسع من أية طريقة، ومن يعبد طريقةً واحدةً معيّنة، ولا يترك لسعة الوجود ذاتها أن تشقّ طرقها الواسعة إليه، نيته إلى كشف جزء ضيق من الوجود، وبتر الآخر الأخرى أو تشويهها»<sup>[١]</sup>.

ثانياً: الأمر الآخر الذي لا بدّ أن يُبحث هنا هو إمكان استخدام عدّة مناهج في موضوع خاصّ، يظهر من السياق المعرفي الدال على لزوم التقيّد بالمنهج الملائم للموضوع، عدم جواز ذلك؛ إذ ربّما يؤدي إلى الفوضى المنهجية، واستخدام مناهج متقاطعة للوصول إلى نتائج محدّدة سلفاً، كما نراه مستخدماً عند أغلب الحدائين. نعم ربّما يمكن ذلك بخصوص المناهج المتّحدة في المباني الأنطولوجية والإبستمولوجية، فلا يمكن الاستخدام بغير هذه الصورة؛ إذ كيف يمكن الجمع بين المنهج المبنتي على نسبية المعرفة، والمنهج المبنتي على واقعية المعرفة؟!

من هذا المنطلق اعترض بعض الباحثين على هذه الفوضى المنهجية قائلاً: «من المدهش حقاً أن نجد من بين العلوم الإنسانية من يتخذ لنفسه أكثر من منهج، يتعارض الواحد مع الآخر تماماً تعارضاً جذرياً، كاتّخاذ منهج التحليل النفسي والمنهج التجريبي والقياسي في علم النفس، وكاتّخاذ المنهج التاريخي والمنهج التجريبي الإحصائي في علم الاجتماع»<sup>[٢]</sup>.

[١]- البحث العلمي في العصر الحاضر، شارل مالك (ضمن كتاب: البحث في العالم العربي): ٩.

[٢]- البحث عن منهج في العلوم الإنسانية، علي عبد المعطي محمّد (ضمن كتاب قضايا العلوم الإنسانية): ١٨.

## تصنيف المناهج

قد تطرّق كلُّ باحثٍ -بحسب مبادئه الفكرية وذوقه العلمي- إلى نوع تصنيفٍ للمناهج، يختلف عن غيره، لكنّ النتائج واحدة.

إذا اتّبعتنا ويليام دول في تصنيف تاريخ الفكر الغربي إلى ثلاثة نماذج كبرى: ما قبل الحداثة، الحداثة، ما بعد الحداثة<sup>[١]</sup>. أمكننا تصنيف المناهج ضمن هذه المحطّات الفكرية الكبرى في الغرب على نحو التقريب، إذ لكلِّ عصرٍ مناهجه الخاصّة، وهذا لا يعني انعدام تلك المناهج في الحقبة اللاحقة، بل استبدالها بمناهج جديدة بحسب تطوّر العلوم، مع بقاء تلك المناهج القديمة على قيد الحياة، ولو بنحوٍ ضعيف.

وعليه فيمكن تصنيف المنهج القياسي البرهاني والمنهج النقلي ضمن نماذج ما قبل الحداثة؛ حيث غلبة المنطق الأرسطي من جهة، وتعاليم الكنيسة من جهة ثانية قبل أن يُدمج اللاهوت المسيحي مع الفلسفة على يد التوماوية. أمّا في زمن عصر التنوير والحداثة فالغلبة للمنهج الوضعي لدى فلاسفة التحليل من جهة، والمنهج البنيوي، والظاهراتي، والهرمنوطيقي، والنقديّ (مدرسة فرانكفورت) لدى الفلسفة القارّية من جهة ثانية. وأخيراً نرى فيما بعد الحداثة غلبة المنهج التفكيكيّ والأركيولوجيّ.

وهناك من يصنّف المناهج ضمن أربعة مناهج رئيسة:

١- المنهج الفلسفيّ أو العقليّ.

٢- المنهج التجريبيّ.

٣- المنهج التاريخيّ.

٤- المنهج التفسيريّ.

[١]- المنهج في عصر ما بعد الحداثة، ويليام دول: ٤٥.

لكنه يرى أنّ هذا الحصر ليس حصراً عقلياً، بل ربّما يمكن العثور على منهج عامّ خامسٍ لاحقاً<sup>[١]</sup>. وقسّم محمود قاسم المناهج بحسب تقسيمه للعلوم على النحو الآتي: العلوم الرياضيّة وتعتمد المنهج الاستنتاجي، والعلوم الطبيعيّة وتعتمد المنهج الاستقرائي، والعلوم الاجتماعيّة وتعتمد منهج التاريخيّة الاجتماعيّة المؤيّدّة بالمنهج الوضعي، وعلم التاريخ ويعتمد منهج التحليل والتركيب<sup>[٢]</sup>.

كما تمّ تقسيم المناهج إلى قسمين كبيرين: المنهج الكميّ والمنهج الكيفي، وكلّ واحدٍ منهما يحتوي على مجموعة مناهج فرعيّة. فالمنهج الكميّ يرتبط بالتجربة والملاحظة فيقتصر على المنهج التجريبي أو الوضعي، وسائر المناهج الإحصائيّة، أمّا المنهج الكيفي فيعتمد التفسير والتحليل فينصوي تحته سائر المناهج المعتمدة على التفسير دون التجربة والحسّ.

المنهج الكميّ يتناسب مع العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة، أمّا المنهج الكيفي فيتناسب مع العلوم الإنسانيّة. وقد ظهرت محاولات للجمع بين هذين المنهجين، أدّت إلى ظهور نظريّات التعدّد المنهجي كما مرّ.

ثمّ إنّ عبد الرحمن بدوي قسّم المناهج إلى أربعة مناهج كليّة، تفرّع منها مناهج جزئيّة، وهي:

- ١- المنهج الاستدلاليّ أو الرياضيّ الذي نسير فيه من المبدأ إلى قضايا تنتج عنه بالضرورة دون الحاجة إلى التجربة.
- ٢- المنهج التجريبي ويشمل الملاحظة والتجربة معاً، ويبدأ من الجزئيّات إلى الكليّات.

[١]- روش شناسی تحقیق در علوم انسانی، مصطفی ملکيان: ١ : ١٠.

[٢]- راجع: المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم.

٣- المنهج الاسترداديّ أو التاريخي، وهو الذي نقوم فيه باسترداد الماضي تبعاً لما تركه من آثار.

٤- المنهج الجدليّ الذي يحدّد منهج التناظر والتحاوّر في الجماعات العلميّة، ولا ينتج هذا المنهج إلاّ بمساعدة إحدى المناهج السابقة<sup>[١]</sup>.

وأنت ترى أنّ حصره لهذه المناهج العامّة غير دقيق، فالرابع هو ليس منهجاً بالمعنى الاصطلاحي، بل هو طريقة أو أسلوب للحوار العلمي، كما أنّ أكثر المناهج الإنسانيّة تبقى خارج التقسيم، إذ المنهج الهرمونيّ أو الظاهراتي مثلاً لا يدخلان ضمن المناهج الثلاثة الأوّل.

ويمكن أيضاً تصنيف المناهج في ضوء مدرستين فلسفيّتين كبيرتين في الغرب، وهما الفلسفة التحليليّة، والفلسفة القاريّة، إذ تنضوي المناهج الكميّة تحت الفلسفة التحليليّة، أمّا باقي المناهج الكيفيّة فتدخل ضمن الفلسفة القاريّة، كالظاهراتيّة، والتاريخيّة، والهرمونيّة، والتفكيكيّة وغيرها.

ربّما نتمكّن من توسيع تصنيف المناهج إلى أصنافٍ مختلفةٍ أخرى، كالمناهج التابعة للمدرسة الواقعيّة، والتابعة للمدرسة المثاليّة، أو التصنيف بحسب الرقعة الجغرافيّة، أو الحقبة الزمنيّة، أو بحسب التّصنيفات العامّة للعلوم كالتاريخ، وعلم الاجتماع، واللغة، والفلسفة، وعلم النفس، وهكذا حيث يكون لكلّ علم مناهجه الخاصّة ربّما تتوافق مع مناهج سائر العلوم أو تتقاطع. غير أنّ هذه التّصنيفات لا تغيّر في النتيجة شيئاً، وهي عدد المناهج الموجودة المتبعة حالياً في الدراسات الطبيعيّة والإنسانيّة، مهما تعدّدت واختلّفت التّصنيفات.

[١]- مناهج البحث العلمي، بدوي: ١٨.

## المنهج في الغرب

شهد المنهج في الغرب تطوراتٍ كثيرةً بتطوّر العلوم والمعارف، وبظهور المدارس والتيارات الفكرية المتنوعة. إذ لا يخلو أيّ علم من منهج؛ لأنّ الباحث السائر في المجهولات للوصول إلى العلم يتخذ طريقةً خاصّةً، وهذه الطريقة هي المنهج، وعليه فإنّ العلم والمنهج توأمان، بل إنّ المنهج يسير دائماً في ظلّ العلم.

ونظراً للفوضى المنهجية التي شهدتها الإغريق بسبب ظهور السوفسطائيين، ظهرت محاولةٌ لتنظيم المناهج والبحث فيها للوصول إلى المعرفة اليقينية من قبل أرسطو في كتاب المنطق حيث قال: «فأما الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان، وغرضنا العلم البرهاني»<sup>[١]</sup>. لذا اعتمد القياس.

فالعرب في بدايات تشكّله العلمي والفلسفي اعتمد منهجين: المنهج البرهاني لدى الفلاسفة، والمنهج الشكّي لدى السوفسطائيين، وبعدهما غلبت المسيحية على الغرب وأصبحت الدين الرسمي أضيف منهجٌ ثالثٌ، وهو المنهج النقلي حيث يتمّ الاعتماد فيه على الكتاب المقدّس لتفسير الكون، وإنّ تغير هذا المنهج، ومال نحو المنطق والفلسفة على يد توما الأكويني بتأثير من الفلسفة الإسلامية وترجمتها إلى اللاتينية، ولكن على الرغم من هذا بقي الكتاب المقدّس هو المرجع والمعتمد في تفسير الكون وما فيه.

وفي بدايات ما يسمّى بعصر الأنوار (ق ١٦ و ١٧)، وظهر بوادر القطيعة بين الحاضر والماضي، ظهر على الساحة الفكرية منهجان متخالفان: المنهج التجريبي أو الحسي على يد فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦). والمنهج العقلي الرياضي على يد رينييه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) وكلاهما يبغيان الوصول

[١]- المنطق لأرسطو: ١: ١٣٧.

إلى الحقيقة، وكانا بداياتٍ لمذاهبٍ فكريةٍ وفلسفيةٍ متعدّدةٍ ومتخالفةٍ، كما كانا يخالفان المنهج الأرسطي.

إنَّ إرهاصات المنهج التجريبي بدأت قبل هذه المدّة، فهناك من ينسب ذلك إلى أرسطو «وشاهدتهم على هذا تأليفه التي جمعها ناشروه تحت عنوان الأورجانون، أي الآلة أو الأداة التي بها تكتسب المعرفة الصحيحة. ولكن أرسطو وإن كان قد فطن إلى الاستقراء، وطالب باصطناع الملاحظة، إلّا أنّه لم يستوفِ مباحث الاستقراء، ولم يُفصّل مراحلها منهجاً للبحث العلمي»<sup>[١]</sup>.

وقد ذهب محمود قاسم إلى أنّ روجر بيكون (١٢٢٠-١٢٩٢) هو أوّل من وضع أُسس التجربة في علوم الطبيعة، فإنّه أراد تحرير معاصريه من التفكير المدرسي، وحاول التّأليف بين التفكير الرياضي والتجربة؛ لذا جعل التجربة من الطرق المؤدّية إلى المعرفة الصحيحة على غرار أقوال رجال الدين والقياس المنطقي. غير أنّ محاولته باءت بالفشل؛ لظهور التوماوية الداعية إلى الأرسطية<sup>[٢]</sup>.

قد نُسب ظهور المنهج التجريبي والتنظير له إلى فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦)، الذي اعترض على الطريقة العلمية القديمة، وحاول تأسيس طريقةٍ جديدةٍ تعتمد التجربة بشكل أكبر، ومنهجيةً هذه تعتمد على مبنى قصور العلوم القديمة في السيطرة على الطبيعة وكشف الحقيقة؛ لذا صبّ نقده على المنطق الأرسطي حيث يقول: «إنّ فنّ المنطق... فشل كلياً في استعادة الحال السابقة، وبدأ يعمل على تصحيح الأخطاء بدلاً من الكشف عن الحقيقة»<sup>[٣]</sup>.

[١]- أسس الفلسفة، توفيق الطويل: ١٣٣.

[٢]- المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم: ١٥-١٦.

[٣]- الأورغانون الجديد، فرانسيس بيكون: ٨٩.



ورغم نقده للمنطق والفلسفة القديمة، فإنه لا ينفيهما تمامًا بل يحاول أن يشق طريقًا جديدًا للوصول إلى الحقيقة والسيطرة على الطبيعة، ويزعم أن هذا الثاني الذي يطلق عليه منهج تفسير الطبيعة أعمق إذ يقول: «أما بالنسبة لمن... يتوق إلى التوغّل أكثر في العمق، ولمن لا يكتفي بهزيمة خصمه في النقاش، بل يتطلّع إلى فتح الطبيعة والسيطرة عليها من خلال الفعل، وليس فقط من خلال امتلاكه لآراء جميلة وممكنة التحقيق حول مسائل مختلفة، بل معرفة أكيدة ويمكن إثباتها، فإنني أدعو مثل هؤلاء (إذا شاؤوا) كطلاب علم حقيقيين، إلى الانضمام إليّ بحيث نتوغّل عبر حجرات انتظار الطبيعة... ومن أجل فهم أفضل لذلك، فقد اخترنا أن نطلق على الطريق الأول أو المنهج الأول عنوان: الحدس العقلي، أما الثاني فقد آثرنا أن نطلق عليه العنوان التالي: تفسير الطبيعة»<sup>[١]</sup>.

وبناءً على هذا، كان بيكون يريد «أن يكون مثل كولبس أي يكتشف عالمًا جديدًا، وأن يبحر مخترقًا أروقة أعمدة هرقل رمز العالم القديم، مبحرًا في المحيط الأطلسي لكي يكتشف جديدًا، والآخرين قادرين على تحقيق شيءٍ مشابه لو أمّهم تخلّو عن التوقير غير المناسب للقدم، وعن الوثوق في أناسٍ تُنسب إليهم العظمة في الفلسفة، وأن يتبعوا الأورجانون الجديد»<sup>[٢]</sup>.

لكنّ هناك من يعترض على هذه الصدارة لبيكون، ويبعده عن تأسيس المنهج التجريبي ويقول في حقّه إنه «لم يتمكّن من فهم نظام الطريقة التجريبية وسرّها» وإنّه لم يكن قد اخترع المنهج التجريبي؛ ذلك أنّ المنهج كان ممارسة قبله، وإنّه لم يكن عالمًا<sup>[٣]</sup>.

[١]- الأورغانون الجديد، فرانسيس بيكون: ٩٢.

[٢]- الفكر الأوروبي الحديث، القرن السابع عشر، فرانكلين باومر: ٤٧.

[٣]- راجع: مدخل إلى دراسة الطبّ التجريبي، كلود برنار: ٥٢.

وعلى طرف النقيض الآخر ظهر رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) الذي أسس الذاتويّة الغربيّة، وانطلق من نفسه للوصول إلى اليقين، وترك الشكوك التي كانت تعتوره على حدّ قوله: «إنّني وجدت نفسي يحيرني من الشكوك والضلالات، ما بدا لي معه أنّني لم أكتسب من اجتهادي في التعليم، إلّا تبيّنني شيئاً فشيئاً جهالتي»<sup>[١]</sup>. كما أنّه لم يقتنع بالمنطق الأرسطي كمنهج صحيح للوصول إلى الحقيقة، فإنّه على الرغم من اعتقاده ما للمنطق من «تعليمات كثيرة جدّاً صحيحة ومفيدة» فإنّه يرى «أنّ فيه أيضاً غيرها، إمّا ضارّة وإمّا عديمة النفع، وهي مختلطة بها بحيث يكاد يكون فصلها عنها من المتعسر»<sup>[٢]</sup>.

من هذا المنطلق بدأ يفكّر في تأسيس منهج جديد يوصله إلى الحقيقة واليقين، ويقول: «هذا ما كان سبباً في أنّي فكّرتُ في وجوب البحث عن منهج آخر يكون مع احتوائه على مزايا تلك العلوم الثلاثة [المنطق، التحليل الهندسي، والجبر] خالياً من عيوبها»<sup>[٣]</sup>.

وهكذا تمّ تأسيس المنهج العقلي الرياضي من قبل ديكارت، بالاعتماد على الأسس والقواعد الآتية التي يشرحها:

- ١- ألا أقبل شيئاً ما على أنّه حقّ ما لم أعرف يقيناً أنّه كذلك.
- ٢- أن أقسم كلّ واحدة من العضلات التي سأختبرها إلى أجزاء قدر المستطاع.
- ٣- أن أسير أفكارني بنظام بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أتدرّج قليلاً قليلاً حتّى أصل إلى معرفة أكثرها تركيباً.

[١]- مقال في المنهج، ديكارت: ٧.

[٢]- م.ن: ٢٨-٢٩.

[٣]- م.ن: ٢٩.

٤- أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة، والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً<sup>[١]</sup>.

وبعد تأسيس هذا المنهج المعتمد على العقل والجبر والتحليل الهندسي، وبعد تطبيقه على أرض الواقع للوصول إلى الحقيقة، يقول ديكارت: «ولقد شعرت بلذاتٍ بالغةٍ جداً منذ بدأت في أن آخذ نفسي بهذا المنهج، لذات لا أعتقد أن من المستطاع أن يجد المرء ما هو أعذب منها، ولا أظهر في هذه الحياة»<sup>[٢]</sup>.

وعلى غرار هذين العلمين كان غاليليو غاليلي (١٥٦٤-١٦٤٢) يسير بالاتجاه نفسه تقريباً في رفضه لمنهج المنطق القديم، ومحاولة تأسيس منهج جديد، «فقد ألح في بيان أهمية المنهج الرياضي الذي هداه إلى كشفه العظيمة في علم الفلك، ورأى من السخف أن يذهب بعضهم إلى القول بأن التفكير الفلسفي القديم يكشف لنا عن حقيقة الأشياء على نحو أفضل مما تفعل الملاحظة والتجربة. وقد فطن إلى وظيفة الرياضة في العلم الطبيعي، وكان اعتماده على الرياضة سبباً في تقدم العلوم التجريبية»<sup>[٣]</sup>.

وفي هذه المدة الزمنية نفسها تقريباً، وامتداداً لمنهج ديكارت ظهر منهج التحليل والتركيب في منطق بور رويال الذي تم تأسيسه من قبل أنطوان أرنولد (١٦١٢-١٦٩٤)، وبير نيكول (١٦٢٥-١٦٩٥)، وسمي بهذا الاسم نسبة إلى دير (بور رويال) من الأديرة المسيحية الواقعة في جنوب غرب باريس<sup>[٤]</sup>.

[١]- مقال في المنهج، ديكارت: ٣٠-٣٢.

[٢]- م.ن: ٤٤.

[٣]- المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم: ٢٠.

[٤]- المنهج في منطق بور رويال، أحمد عصام الدين (دورية المؤتمر السنوي الدولي: كيف نقرأ الفلسفة) المجلد ٥، العدد ٩، ص ٥٢٧.

وقد شرحا منهجهما في كتاب المنطق، أو فن توجيه الفكر وهو منهج التحليل والتركيب، حيث قالوا: «إنَّ هناك نوعين من المناهج: أحدهما لاكتشاف الحقيقة، وهو ما يُطلق عليه التحليل أو منهاج التحليل، ويمكن أيضًا أن نسميه منهاج الابتكار، وثانيهما مختصّ بفهم الحقيقة للآخرين متى وجدناها، ويسمى هذا المنهج بالتركيب أو التأليف، ويمكن أن نطلق عليه منهاج بناء المذاهب»<sup>[١]</sup>.

وقد انتصر جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) للمنهج التجريبي، وأورد في كتابه المهم عن العقل البشري والمعرفة أنّ التجربة مصدرُ كلِّ معرفة، والإحساس هو وحده الذي يزودنا بالصور الخارجيّة، وأنّ التأمل العقلي يزودنا بالصور الذهنيّة، وهكذا فقد نزع المعرفة من السلطة والدين، وبدأ على عهده بواكير الفصل بين الدين والعلم، وتقديم التجربة مصدرًا للمعرفة<sup>[٢]</sup>.

وعلى خلافه عمل لايبنتس (١٦٤٦-١٧١٦)؛ إذ استخدم منهج التحليل الرياضي، وتوغّل في المنطق حتّى قيل إنّ عمله نقلٌ منطقيٌّ بعد أرسطو، فقد أسس المنطق الرياضي، ومعه «بدأ عهد جديد في المنطق، فما كان أرسطو بالنسبة إلى المنطق القديم، سيكون لايبنتس بالنسبة إلى الجديد، إذ سجّل قطعةً كبرى في التطوّر التاريخي لهذا العلم»<sup>[٣]</sup>. وحاول التوفيق بين العلم والدين، ورفع التعارض عنهما، فقد «كان على وعي تامّ بالخطر الذي يهدد الدين من جرّاء الكشوف العلميّة الحديثة»<sup>[٤]</sup>.

هذه أهمّ المناهج التي طرحت في القرن السابع عشر على يد كبار المفكرين وفلاسفة الغرب، وقد استمرّت هذه المناهج في القرن الثامن عشر، وأضيف

[١]- المنطق أو فن توجيه الفكر، أنطوان أرنولد، بيير نيكول: ٣٢٥.

[٢]- راجع: قصّة النزاع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل: ٢٠٧.

[٣]- المنطق وتاريخه من أرسطو حتّى راسل، روبرت بلانشي: ٢٥٩.

[٤]- آفاق الفلسفة، فؤاد زكريّا: ١٧٧.

إليها مناهج جديدة بحسب تطوّر العلم، كما أنّ تلك المناهج نفسها قد تطوّرت لا سيّما المنهج التجريبي.

نفتتح القرن الثامن عشر بديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦)، وما أحدثه من ثورة في المنهج الاستقرائي، فإنّ موقف هيوم من أصل العليّة وعدم يقينيّتها، وموقفه من الاستقراء التقليدي وإخراجه من دائرة الاستدلال، والاقتصار في العلوم الطبيعيّة على التجربة<sup>[١]</sup>، دفع موقفه هذا بعجلة المنهج التجريبي إلى الأمام.

ومن هذا المنطلق يقول مورّخ الفلسفة الغربيّة كابلستون: «ينظر الفلاسفة التجريبيّون المُحدّثون إلى هيوم على أنّه جدُّ الفلسفة التي قبلوها... هيوم يظلّ بالنسبة له الفيلسوف البارز حتّى نهاية القرن الثامن عشر الذي أخذ المذهب التجريبي بجديّة، وحاول أن يطوّر فلسفة تجربيّة متّسقة»<sup>[٢]</sup>.

وعلى نقيض المذهب التجريبي، نشأ في القرن الثامن عشر المنهج المثالي، وقد ظهرت بدايته على يد جورج باركلي (١٦٨٥-١٧٥٣)، الذي كان عمله يتراوح بين المثاليّة والتجربيّة، ولكن مع قطع النظر عن هذا فإنّه يُعزى تأسيس المثاليّة والتنظير لها إلى إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤)، الذي خالف النظرة التجربيّة البحتة، وأرجع البحث إلى الذهن، وإلى طرق تكوّن المعارف، ورأى أنّ «القوانين الطبيعيّة ليست نسخاً منقولةً عن الواقع المعطى، وليست سلاسل تفرض علينا من الخارج، بل هي بالأحرى من خلق العقل، وبعبارةٍ أخرى إنهم يعدون القوانين الطبيعيّة إضافاتٍ رمزيّةٍ تطبقها على الواقع العيني يقتضي أن يعرف المرء، وأن يوافق على مجموعةٍ من النظريّات المشبّعة بعناصر قبلية...»<sup>[٣]</sup>.

وعلى الرغم من مخالفة كانط للمنهج التجريبي الصرف، فإنّه جرّاء إنكاره

[١]- للمزيد راجع: الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان: ١٠١ فما بعد.

[٢]- تاريخ الفلسفة، فردريك كابلستون ٥: ٣٣١.

[٣]- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروي: ٢٤٧.

لقدرته العقل على اكتناه الميتافيزيقا، وسدّ الباب أمام التنظير الفلسفي حول المغيّبات والماورائيات، فسح المجال لظهور المنهج التجريبي المتطّرف تحت أستار الوضعية أو الإثباتية، فأصبحت تتدخل في نظرية المعرفة، وعلم النفس، والاجتماع، والأخلاق، وعلم الجمال، والفن، والدين، والسياسة، والتربية، وفي جميع الأمور الأخرى<sup>[١]</sup>.

وكان سان سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥) أوّل من استخدم لفظ (الوضعي: Positif) حيث كان «يتبنّا بقرب مقدّم عصر الأفكار الوضعية التي ينبغي أن تحل محلّ الأفكار الخارقة للطبيعة، وي طرح كلّ تفكيرٍ نظريّ ميتافيزيقيّ، ويتحدّث عن إمكان وضرورة دراسة المجتمع دراسة علمية خالصة، ويودّ أن يستبدل بالنزعة التألّيهية نزعة طبيعية، أي نوعاً من دين العلم»<sup>[٢]</sup>.

وقد بدأ المنهج الهرمونوطيقيّ في هذه المدّة على يد فردريك شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) وتطوّر لاحقاً على يد غادامر وغيره من التّأويليين إلى أن أصبح المنهج الغالب لا سيّما في تفسير وتأويل النصوص المقدّسة.

وفي هذه المدّة أيضاً ظهر هيغل (١٧٧٠-١٨٣١)، ومنهجه الجدليّ من أجل الكشف عن التناقضات في الفكر والواقع، وفي العقل والتاريخ، إذ استطاع المنهج الجدليّ فهم كلّ شيء، وتركيب كلّ تناقض. ليستمر لاحقاً في القرن التاسع عشر في المنهج الماركسيّ بنحوٍ آخر<sup>[٣]</sup>.

وهكذا ينتهي القرن الثامن عشر، ليفتتح القرن التاسع عشر بتطوّر المنهج الوضعي على يد أغوست كنت (١٧٩٨-١٨٥٧)، وتأسيس علم الاجتماع الوضعي، إذ رأى بأننا نعيش في عصر العلم، بعد أن قطعنا شوطاً في عصر الألوهية وعصر الفلسفة. وكان للثورة الفرنسية أثرٌ بارزٌ في دعم هذا المنهج، إذ بعدما نُحّي الدين من الساحة السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، طرَح

[١]- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروي: ٧.

[٢]- م: ن: ٩.

[٣]- راجع: المنهج الفلسفي، حسن حنفي (ضمن كتاب قضايا العلوم الإنسانيّة): ٥٠.

سؤالٌ مهمٌّ مفاده: «ما الذي يجب أن يكون عليه النظام العام الذي ستوضع أسسه بعد الثورة؟»<sup>[١]</sup>.

فإذا كان الدين أُلقي جانباً، وكانت الفلسفة في لبسٍ جديدٍ ونزعٍ جرّاءٍ انقلابٍ كانط الكوبرنيكي، لم يبقَ سوى المذهب الوضعي أن يتدخلَ لرسم خارطة طريق العلم والمجتمع والثقافة، وكأنَّ علم الاجتماع الوضعي حلَّ محلَّ الفلسفة القديمة التي كانت تفسّر الكون وما فيه من طبيعيات وما وراء الطبيعيات، فأصبح علم الاجتماع رائد الحركة الفكرية آنذاك.

وقد سار جون ستيورات مل (١٨٠٦-١٨٧٣) الاتجاه نفسه، حيث «رفض المناهج الصورية والفلسفات الميتافيزيقية التي شاعت في الفلسفة الإغريقية القديمة وفلسفة العصر الوسيط. وأنكر أي نوع من أنواع المعرفة الفطرية أو القبليّة، تلك التي لا تقوم على أساس من الخبرة الحسية، ولا تتّجه مباشرةً نحو الوقائع الجزئية»<sup>[٢]</sup>. وكان يرى «أن الظواهر الإنسانية يجب أن تعالج الطريقة نفسها التي تعالج بها الظواهر الطبيعية، بمعنى أن يُستخدم المنهج التجريبي في دراستها»<sup>[٣]</sup>.

والإتجاه نفسه تقريباً يظهر كلود برنارد (١٨١٣-١٨٧٨)؛ ليناصر الوضعية من جهة، ويخالفها من جهةٍ أخرى، فهو «ينكر مع الوضعية إمكان إدراك المطلق، وتصوّره للعلم ذو نزعةٍ نسبية، ويؤكد أننا لا نستطيع أن نعرف غير العلاقات التي تعبّر عنها الظواهر، وغرض العلم هو تحديد قوانين هذه العلاقات، وكذلك يقول مع الوضعيين إننا لا نعرف من الظواهر الطبيعية غير كفيّتها، أعني الظروف الفيزيائية لوجودها، ولا نستطيع أبداً أن نعرف أساسها. بيد أن كلود برنارد ينحرف عن الوضعية في مسألةٍ مهمّة... فإنّه

[١]- راجع: فلسفة أوجيست كونت، ليفي بريل: ٢.

[٢]- الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان: ٧٣.

[٣]- جون ستيورات مل، توفيق الطويل: ١٥٠.

يجارب التصوّر التجريبي للعلم»<sup>[١]</sup>. كما أنّه يحاول التوفيق بين الفلسفة والعلم.

وعلى نقيض هذا التيار يأتي رائد من روّاد الفلسفة الوجودية ليخالف الاتجاه الوضعي، ألا وهو سورن كيركيغارد (١٨١٣-١٨٥٥)، فإنّه «الرائد الأوّل للمنهج الجديد في العلوم الإنسانيّة، فلقد طالب بضرورة دراسة الإنسان وفق مصطلحات علم الروح لا علوم الطبيعة، ورأى ضرورة وجود منهج يفيد في دراسة الروح والباطن دراسةً كميّةً خالصة»<sup>[٢]</sup>.

وفي منتصف هذا القرن تقريباً ظهر المنهج الماركسي بهاديته الجدلية في دراسة الطبيعة، وبالمادّية التاريخية في دراسة المجتمع، وبهذا الصدد يقول ستالين: «وقد سمّيت بالمادّية الديالكتيكية؛ لأنّ أسلوبها في النظر إلى حوادث الطبيعة أو طريقتها في البحث والمعرفة هي ديالكتيكية، ولأنّ تحليلها حوادث الطبيعة وتصوّرها لهذه الحوادث، أي نظريتها مادّية»<sup>[٣]</sup>.

وعندما نصل إلى فيلهلم دلتاي (١٨٣٣-١٩١١) نراه يسعى سعياً بليغاً إلى وضع أسس العلوم الإنسانيّة، واستقلاليّة مناهجها عن مناهج العلوم الطبيعيّة، حتّى أنّ «العمل الشاقّ طيلة عقود، الذي خصّصه دلتاي لوضع أسس العلوم الإنسانيّة، كان مناقشةً مطّردةً للمطلب المنطقيّ الذي حدّده مل للعلوم الإنسانيّة في الفصل الأخير المشهور من كتابه»<sup>[٤]</sup>.

وفي منتصف القرن التاسع عشر ظهرت البراجماتيّة على يد تشارلز ساندرز بيرس (١٨٣٩-١٩١٤)، وويليام جيمس (١٨٤٢-١٩١٠)، فالبرجماتيّة عند بيرس «ليست رؤية عن العالم، بل هي منهجٌ للتفكير من أهدافها أن تجعل

[١]- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروي: ٢٧٤.

[٢]- البحث عن منهج للعلوم الإنسانيّة، علي عبد المعطي (ضمن كتاب قضايا العلوم الإنسانيّة): ١٩.

[٣]- المادّية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ستالين: ١٧.

[٤]- الحقيقة والمنهج، غادامير: ٥٣.



الأفكار واضحة؛ ولذلك فإنها تنتمي إلى علم المناهج، إلى ما يسميه بيرس بالمنهج»<sup>[١]</sup>. وهي عند جيمس «مجرد طريقة فحسب، ومجرد منهاج فقط»<sup>[٢]</sup>. ويضيف في شرح هذا المنهج: «إنَّ الطريقة البراجماتيَّة هي في الأصل وبصفة أوَّليَّة، طريقةٌ لحسم المنازعات الميتافيزيقيَّة التي لولاها وبدونها ما كان يمكن لها أن تنتهي... هي محاولة تفسير كلِّ فكرةٍ بتتبع واقْتفاء أثر نتائجها العمليَّة كلاً على حدة»<sup>[٣]</sup>.

كان منتصف القرن التاسع عشر، مرحلة ازدهار المناهج الغربيَّة؛ فقد ظهرت البراجماتيَّة كما ذكرنا، وظهر أيضًا منهج التحليل النفسي لدى سيغموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩)، والمنهج البنيويّ على يد دوسوسور (١٨٥٧-١٩١٣)، والمنهج الظاهراتيّ على يد آدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨)، والفلسفة التحليليَّة ومنهجها على يد بيرتراند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠)، وجورج مور (١٨٧٣-١٩٥٨)، والمدرسة السلوكيَّة ومنهجها على يد جون واطسون (١٨٧٨-١٩٥٨)، كما شهد علم الاجتماع الوضعيّ تطوُّره على يد أميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧) ومحاولته لجعل الظواهر الإنسانيَّة أشياء، وما لاقاه من اعتراضاتٍ في ذلك يشرحها في مقدِّمة كتابه<sup>[٤]</sup>.

عندما ينتهي القرن التاسع عشر، وتدخل أوروبا القرن العشرين وما فيه من ملاسباتٍ اجتماعيَّة وثقافيَّة ومعرفيَّة وسياسيَّة، نرى امتداد المناهج السابقة وتطوُّرها في القرن العشرين، كما نشهد ولادة مناهج جديدة، لا سيَّما وأنَّ أوروبا تدخل عصر ما بعد الحداثة، وظهور مفكرين انتقدوا الأسس والمباني الغربيَّة، وزادوا الغرب ظلماً على ظلماً ﴿ظُلِّمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ

[١]- تاريخ الفلسفة، كابستون ٨: ٤٤٥.

[٢]- البراجماتيَّة، وليام جيمس: ٧٢.

[٣]- م.ن: ٦٣-٦٤.

[٤]- قواعد المنهج في علم الاجتماع، أميل دوركايم، مقدِّمة الطبعة الثانية.

إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْ رَأَاهَا ﴿١﴾<sup>[١]</sup>. ودخل الغرب في فوضى علمية ومعرفية ومنهجية لا مثيل لها.

وأهم المناهج التي ظهرت في هذا القرن هي منهج مدرسة فيينا في الوضعية المنطقية على يد أمثال موريس شليك (١٨٨٢-١٩٣٦)، ورودولف كارناب (١٨٩١-١٩٧٠) وغيرهما، ومعارضات كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤) لهم، وإن كان ينتمي إلى الاتجاه التجريبي والوضعي العام، وكذلك محاولة امري لاكتوش (١٩٢٢-١٩٧٤) في نظريته حول ما بعد المنهجية، التي حاول فيها الجمع بين المناهج المختلفة مهما أمكن، والاستعانة بأفضلها في النظريات العلمية، وأخيراً ماذهب اليه بول فيراباند (١٩٢٤-١٩٩٤) من ثورة عارمة ضد المنهج العلمي في كتابه الشهير (ضد المنهج)، حيث ثار على جميع المناهج، وذهب إلى «أن كل القواعد المنهجية التي يتشدد بها فلاسفة العلم سواء الاستقرائيون أم التكميبيون، تتعارض تماماً مع مصلحة العلم، بمعنى أنه يجب إسقاطها وتطبيق قواعد عكسية محددة»<sup>[٢]</sup>.

ومن المناهج التي ظهرت في القرن العشرين المنهج النقدي في مدرسة فرانكفورت على يد أمثال ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣)، وهربرت ماركوزه (١٨٩٨-١٩٧٩)، وتيودور آدورنو (١٩٠٣-١٩٦٩)، وأخيراً يورغن هابرماس (١٩٢٩-...).

كما ظهرت مناهج ما بعد حداثوية على يد ميشال فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤)، ومنهجه الأركيولوجي، وجاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) ومنهجه التفكيكي. وبما أننا سنتطرق إلى أكثر هذه المناهج في الفصل القادم، نؤجل

[١]- سورة النور، الآية ٤٠.

[٢]- ضد المنهج، إطلالة على أزمة العقلانية الغربية المعاصرة، أحمد أنور (ضمن كتاب قضايا العلوم الإنسانية): ١٩٠.

شرحها وتوضيحها وما يرد عليها إلى هناك.

سنتطرق في الفصل القادم، إلى أهم المناهج الغربية التي انعكست في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، وأثرت في تغريب الخطاب الديني، وتفسير الدين، ودوره وتأثيره في الفرد والمجتمع، وعليه سنقتصر على المناهج الغربية التي تعكس هذه الصفة، وندع سائر المناهج إلى فرصة أخرى وبحثٍ آخر.

وعطفًا على ما سبق في تصنيف المناهج فإن الباحث يمكنه أن يصنّف المناهج تصانيف عدّة، إمّا بحسب الموضوع العام، وإمّا بحسب المرحلة الزمنية، وإمّا بحسب البقعة الجغرافية، وما شاكل، وستتبع هنا التصنيف بحسب التسلسل الزمني لظهور المناهج المختلفة ودخلوها العالم الإسلامي، وإن كانت أغلبها متقاربة الظهور والولادة، ولكن نحاول أن نراعي التسلسل الزمني مهما أمكن، علمًا بأننا تطرّقنا إلى كلّ منهج بطريقةٍ ربما تختلف عن معالجتنا للمنهج الآخر؛ فربما شرحنا المنهج من خلال أبرز المفكرين القائلين به، وربما سلّطنا الضوء على أهمّ المحاور التي يتبني عليها المنهج، وذلك بحسب طبيعة كلّ منهج. كما أنّ الحديث عن المناهج القديمة يستدعي كلامًا أكثر من المناهج الحديثة.

## الفصل الثاني:

### الإطار النظري

(في بيان القراءة الصحيحة في  
ضوء المناهج الإسلامية)



## تمهيد

لما كان موضوع هذه الدراسة يتعلّق بالمنهج؛ كان لزاماً علينا تبين الإطار النظريّ المتعلّق بالمنهج بنحوٍ عام، ليكون مدخلاً الى الفصل الثالث المتعلّق بالمناهج الغربيّة الوافدة إلى العالم الإسلاميّ.

إنّ علماء المعقول والمنقول القدامى في العالم الإسلاميّ لم يتطرّقوا إلى مسألة المنهج والمنهجية، لكنّ كتبهم لا تخلو من منهجية خاصّة تتوافق مع الموضوع المطروح. فكانت الآراء والمعتقدات تُصاغ ويتمّ استنباطها من روافد معرفيّة متعدّدة، ثمّ يتمّ تطبيقها على أرض الواقع بآلياتٍ ومنهجياتٍ متولّدة من تلك النظريّات، وربّما يكون السبب في إهمال الإشارة إلى المنهج، هو تقارب النظريّة والمنهج، إذ الثاني هو التطبيق في مقام الواقع، فتطبيق النظريّة على أرض الواقع والاستفادة منها بحاجةٍ إلى وسائل وآليات، وهذه الوسائل والآليات هي ما سمّاها المتأخرون بالمنهج.

بعدها بدأت عملية التدوين في نهايات القرن الأوّل الهجري، طفق العلماء إلى تدوين وتجميع الروايات والأحاديث النبويّة، وأقوال الصحابة والتابعين في ما يمتّ إلى الدين بصلة، ثمّ تشعبت علوم الدين جرّاء التثاقف الحضاريّ الناشئ من الفتوحات، والإطّلاع على باقي الثقافات من جهة، وظهور مستحداثٍ دينيّةٍ وعلميّةٍ ومعرفيّةٍ من جهةٍ ثانية، فولّدت علوم القرآن، والحديث، والتاريخ، والسيرة، والفقه، والأصول، والأخلاق وهكذا. ومن جهةٍ ثالثة ظهرت تيارات ومدارس فكريّة مختلفة كالمرجئة، والخوارج،

والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، وغيرها، وكان لكلِّ تيارٍ علومه، وتفسيره الخاصّ عن الدين.

وكانت مباحث المنهج والمنهجية كامنَةً خلف الستار، ولها الدور البارز في تشعب العلوم الإسلامية وتطورها واختلاف اتجاهاتها، وبدل أن يهتم العلماء بهذا الكامن الخفيّ، طفقوا على تدوين الكتب والمؤلّفات حول تصنيف العلوم وتشعباتها المختلفة، مع الإشارة إلى مبدعها أو أوّل من كتب فيها، ومن دون إغفال فوائدها وموضوعاتها وتطوراتها.

يُعدّ الفارابي (ت ٣٣٩هـ) أوّل من قام بإحصاء العلوم وتصنيفها في كتابه الشهير (إحصاء العلوم) حيث حاول إحصاء العلوم وتصنيفها في خمسة أقسام، وهدفه من ذلك كما يقوله في المقدّمة: «ويتنفع بما في هذا الكتاب الإنسان إذا أراد أن يتعلّم علماً من هذه العلوم وينظر فيه، علم على ماذا يُقدم، وفي ماذا ينظر، وأيّ شيءٍ سيفيد نظره، وما غناء ذلك، وأيّ فضيلة تُنال به، ليكون إقدامه على ما يُقدم عليه من العلوم على معرفةٍ وبصيرةٍ، لا على عمى وغرر»<sup>[١]</sup>.

وتلاه ابن النديم (ت ٣٨٤هـ) في الفهرست، حيث صنّف العلوم، وذكر من ألفها، وما يتعلّق بسيرتهم، ثمّ عرّج ابن رشد (٥٩٥هـ) على الفرق الكلامية، واستعمل ربّما لأوّل مرّة كلمة (المنهج) في عنوان كتابه (الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة)، وتطرّق إلى أربع فرق هي الأشعرية، والمعتزلة، والباطنية، والحشوية، وذكر طريقة فهمهم للعقائد من جهة، وابتعادهم عن مقصد الشرع من جهة ثانية، من حيث الاقتصار على السمع، أو العقل، أو الكشف<sup>[٢]</sup>.

[١]- إحصاء العلوم، الفارابي: ٢.

[٢]- الكشف عن مناهج الأدلّة، ابن رشد: ١٠٠.

وفي القرن الثامن انبرى ابن الأكفائي (ت ٧٤٩هـ) لتصنيفٍ جديدٍ وشاملٍ للعلوم بغية الوصول إلى تكميل النفوس البشرية في قواعدها النظرية والعملية، من خلال العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، لذا «وجب علينا أن نعلم العلم المتكفل بتحقيق الحقائق، وما هو إليه كالوسائل، وما يشتمل على بيان ما يجب أن يُقصد من الفضائل، ويُتجنب من الرذائل، فأردت أن أذكر في هذه الرسالة أنواع العلوم على التفصيل ليتبين منها هذا الغرض»<sup>[١]</sup>.

واستمر العلماء في الكتابة حول تصنيف العلوم، فكتب طاش كبرى زاده (ت ٩٦٨هـ) مفتاح السعادة، وكتب ابن خلدون (ت ٨٠٨) في مقدمته أصناف العلوم مع آراء كل فرقة، كما تطرّق حاجي خليفة (ت ١٠٦٨هـ) في كتابه كشف الظنون إلى أسماء المؤلفين ومصنّفاتهم في علوم وفنونٍ مختلفة، وذهب بالاتجاه نفسه التهانوي (ق ١٢) في كشاف الاصطلاحات، وصديق حسن خان (ق ١٣) في أبجد العلوم.

وبعد ظهور مباحث المنهج وفلسفة العلم في الغرب، بدأت النخب في العالم الإسلامي بالاهتمام بهذا الحقل العلمي الوافد، فبعضهم طفق ينهل منها ويأخذها أخذ المسلمات، ويحاول تطبيقها في العالم الإسلامي، وقد مرّت الإشارة إليهم، وبعضهم الآخر حاول تسليط الضوء على المناهج الإسلامية، وبيان أسبقية المسلمين ببعض هذه المناهج كالمناهج الاستقرائي، إذ صرح غير واحد من علماء الشرق والغرب بأسبقية المسلمين في التمسك به<sup>[٢]</sup>، وهناك من حاول تأطير المناهج الإسلامية بقواعد كونية أنطولوجية عامّة تكون مهيمنة على تلك المناهج الجزئية<sup>[٣]</sup>.

[١]- إرشاد القاصد، ابن الأكفائي: ٩١.

[٢]- للمزيد راجع: مناهج البحث في العلوم الإنسانية، مصطفى حلمي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار.

[٣]- راجع: معالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة.



إنّ المناهج الإسلاميّة التي أنتجها المسلمون طيلة عدة قرون لفهم الدين وتفسيره، هي الأساس في عملية الفهم التفسيري، وهي البديل الأنجع للمناهج الغربيّة الوافدة التي ولدت في بيئة غير البيئية الإسلاميّة، وجاءت لحلّ أزمات الغرب.

فالتراث الإسلاميّ تكوّن من خلال هذه المناهج العامّة والخاصّة، ونحن لا ندّعي أنّها على وتيرة واحدة، ولا يتطرق إليها النقد والنقاش، بل ندّعي أنّها أفضل طريق وضعه العلماء لفهم الدين وتفسيره، ناهيك عن أنّ بعضها قد دعا إليه الشرع المقدّس أيضًا.

وقد أشرنا في الفصل الأوّل إلى ما يخصّ المنهج وعلاقته بالنظريّة والفلسفة، وما يخصّ تعدّد المناهج، وما نريد التركيز عليه هنا إنّما هو مباني المنهج؛ لأنّ لها الدور البارز في تحديد المنهج السليم الذي يمكننا التمسك به للوصول إلى قراءة دينيّة سليمة تكون منجزةً ومعدّرة.

## المبحث الأول: مباني المنهج

المباني التأسيسية للمنهج الإسلامي هي الأطر العامة التي تحكم جميع المناهج المتبعة في الثقافة الإسلامية بمختلف تياراتها المتنوعة، بحيث لا يشذ عنها أيّ منهج. وتنقسم هذه المباني إلى: أنطولوجية وأبستمولوجية وأنثروبولوجية.

### ١- المبنى الأنطولوجي

تعتمد المقدمة الأنطولوجية على النظرية الكونية ومعرفة الوجود، والنظرة الكونية هي التي تحدّد الأهداف، الأوامر والنواهي، والمناهج والطرق، والمسؤوليات الملقاة على عاتق النظريات<sup>[١]</sup>. ينقسم الناس أنطولوجياً إلى قسمين:

- قسم يعتقد بالغيب، وعالم ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا، ووجود الخالق.

- قسم لا يعتقد بذلك، ويحصر الحياة في الحياة المادية الصرفة، فأما أن ينكر تلك العوالم، أو لا يتخذ موقفاً إزاءها.

وسواء اتبعنا القسم الأول أم الثاني، فإن رؤيتنا الكونية هذه، ستؤثر لا

[١]- راجع: مقدّمه اى برجهان بيني اسلامى، مرتضى مطهرى: ٦٣.

محالة على المنهج الذي نتّخذه لدراسة الكون ومعرفته، ولكل واحدٍ منها طريقتة ومنهجيتة الخاصة في تناول القضايا والنظريات الدينية وغير الدينية، ولا يمكن الجمع بينهما، وهذا هو السبب في الفوضى التي وقع فيها الخطاب الحدائثي في العالم الإسلامي؛ إذ أراد أن يقرأ الدين الإلهي بالمناهج المادية التي تنكر الألوهية، وتجعلها إما انفعالات نفسية وإما ضرورات اجتماعية.

فالإنسان المسلم الملتزم بدينه، يلزمه أن ينطلق من منطلق الوحي، ويرى سريان القدرة والحكمة الإلهية في جميع الأشياء المادية والمعنوية، وهذه الرؤية الأنطولوجية هي التي تحكم جميع حياته لا سيما الفكرية والثقافية منها، ولا يسوغ له تفسير أي ظاهرة بمعزلٍ عن هذه الرؤية الشمولية.

وهذه الرؤية نسميها (الرؤية الكونية التوحيدية) وتعني أن الكون خلق بمشيئة حكيمة، وأن نظام الكون يبتني على الخير والرحمة، وإيصال الكائنات إلى كمالها المطلوبة. في الرؤية الكونية التوحيدية يكون المبدأ هو الله (إنّا لله)، والمنتهى أيضاً هو الله (وإنّا إليه راجعون). نظام الخلق لم يكن عبثاً ومن دون هدف، بل يدار طبقاً لقوانين وسنن إلهية، وإن وظيفة الإنسان إيصال نفسه والمجتمع إلى السعادة في الدارين، علماً بأن الرؤية الكونية التوحيدية لا تخالف العقل والعمل والاستدلال، بل تستمد منها أيضاً، فكل ذرة من الذرات وكائن من الكائنات دليلٌ جليٌّ على وجود الخالق المدبّر<sup>[١]</sup>.

## ٢- المبنى الأنثروبولوجي<sup>[٢]</sup>

تحتلّ المباحث المتعلقة بالإنسان المرتبة العليا في الدراسات الدينية والدراسات المادية، قديماً وحديثاً، وقد تطوّرت هذه المباحث بعد ظهور

[١]- راجع: مقدّمة اي برجهان بيني اسلامي، مرتضى مطهري: ٧٢.

[٢]- نقصد بالأنثروبولوجيا هنا معرفة الإنسان من وجهة نظر الدين، ولا نريد المعنى الغربي للكلمة.

العلوم الجديدة في الغرب منها الأنثروبولوجيا أو علم دراسة الإنسان، وقد تطوّر هذا العلم كثيرًا وأصبح يشمل جميع أنحاء الإنسان الوجودية، وقد أشرنا إليه في الفصل الثاني.

غير أنّ ما يهمنّا هنا، هو أنّ الموقف من المقدّمة الأنطولوجية الأولى، يؤدّي دورًا حاسمًا في تحديد الموقف هنا أيضًا، فلو كانت رؤيتنا الأنطولوجية إلهية، فرؤيتنا إلى الإنسان ستكون متأثرةً بالرؤية الإلهية لا محالة، ولو تمسّكنا بالرؤية المادية سيكون موقفنا إزاء الإنسان ماديًا أيضًا، وهذا سرّ الانتشار السريع للأنثروبولوجيا المادية في القرون الأخيرة، إذ بعد انحسار الرؤية الأنطولوجية والدينية في الغرب جرّاء فتوحات الحداثة وعلمنة الفرد والمجتمع، حلّت الرؤية المادية محلّها، وفُسّرت المنظومة الكونية وما فيها تفسيرًا ماديًا.

إنّ الرؤية الدينية للإنسان تستمد معلوماتها من الدين السليم والعقل القويم، فالإنسان - كما في النصوص الدينية المقدّسة - أُختصّ بالخلافة الإلهية في الأرض كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾<sup>[١]</sup>، وهذه الخليفة، جعلته مكرّمًا من بين باقي المخلوقات: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾<sup>[٢]</sup>، وجعل مختارًا، وليس مجبرًا ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾<sup>[٣]</sup>.

وليعلم أنّ الخلافة والكرامة الإنسانية ليست مطلقة، بل لها حدود وضوابط، فربما يختار الإنسان طريق الشرّ فيكون ﴿كَأَلَا نِعَامٍ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾<sup>[٤]</sup>،

[١]- سورة البقرة، الآية ٣٠.

[٢]- سورة الإسراء، الآية ٧٠.

[٣]- سورة الإنسان، الآية ٣.

[٤]- سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

وربما يختار طريق الخير فينال مقام القرب والخلافة والكرامة.

ومن هنا ترتبط النظرة الأنثروبولوجية الدينية للإنسان بمسألة النبوة والإمامة، فإنّ هذا الإنسان لا يتمكّن أن يسلك طريق السعادة في الدنيا والآخرة بمفرده، بل لا بدّ له من خارطة طريق تحدّد له المسار، وتنير له المسير، وهذه الخارطة هي الوحي المبلّغ إلى الأنبياء من لدن الحكيم القدير، مضافاً إلى ما يمليه العقل المستقيم على الإنسان فيما لا نصّ فيه، أو في المستقلات العقلية. وتمتاز النظرة الدينية إلى الإنسان بعدة مميّزات:

أولاً: كونها شاملةً لمختلف أبعاد الإنسان الوجودية؛ لأنّها تعتمد الوحي الذي أنزله الله لهداية البشر مادياً ومعنوياً.

ثانياً: إتقان هذه الرؤية وعدم تطرّق الخطأ إليها كونها نازلةً من خالق الإنسان الخبير بجميع نواقصه وحوائجه.

ثالثاً: الالتفات إلى المبدأ والمعاد لنيل السعادة المنشودة في الدارين.

ورابعاً: فهم الإنسان وتفسيره ضمن المنظومة الكونية العامة، إذ يُعدّ الإنسان حلقةً من حلقات هذه المنظومة الكونية، وليس بمعزلٍ عنها<sup>[١]</sup>.

### ٣- المبنى الإبستمولوجي

إنّ رؤيتنا الأنطولوجية والأنثروبولوجية، تؤثر لا محالة على موقفنا الإبستمولوجي، فمن ينكر الميتافيزيقا أو ينفي الثوابت والأمر المطلقة، يقع في النسبية المعرفية، ومن يعتمد على الأنثروبولوجيا الوضعية، لا يسعه التصديق بكثيرٍ من المعارف الغيبية.

[١]- للمزيد راجع: انسان شناسی، مصباح يزدي: ٣١-٣٣.

وإذا انقسم الفلاسفة تجاه المعارف إلى مثاليين وواقعيين، فنحن في رؤيتنا المعرفية الدينية ننتهي إلى المدرسة الواقعية، إذ نعتقد أن للمعارف ما يقابلها في الخارج والعالم الواقعي، خلافاً للمثالية التي تنكر ذلك، وتعطي الأولوية للذهن<sup>[١]</sup>.

وما يهمننا هو إمكانية الوصول إلى معارف يقينية ومتطابقة مع نفس الأمر والواقع المادي أو المعنوي، إذا الواقع لا ينحصر في الواقع المادي الحسي.

هذه المباني والنظريات في الوجود والمعرفة والإنسان، قد ولدت على هامش الدين والنص المقدس، فهي مباني ونظريات ومناهج داخلية وجوانية، ولها مميزات عدة:

١- إن المبادئ المعرفية لهذه النظريات مستقرة في داخل الثقافة الإسلامية، ولها السبق على النظرية والعلم المتولد منها، كما لها تجليات في الأدب، والفن، والشعر، وما شاكل ذلك.

٢- إن النظريات والمناهج المستوحاة منها، تتناغم بعضها مع بعض في بطن الثقافة الإسلامية، وربما يكون لها تأثير وتأثر متبادل.

٣- إن المنهج المتبع في الثقافة الإسلامية منهج داخلي أصيل، وحتى لو كان دخيلاً كالمنهج الفلسفي مثلاً، فإنه يدخل إلى العالم الإسلامي بعد هضمه وتهذيبه وهندسته ليتوافق مع الخطوط العامة الحاكمة على الثقافة الإسلامية ونظرتها الكونية.

٤- إن المسألة والموضوع المبحوث عنه في النظريات والمباني والمناهج الداخلية ناشئ من صميم الحاجة المعرفية الحاكمة على المجتمع الإسلامي، وتلبيةً لحل أزمتها المعرفية<sup>[٢]</sup>.

[١]- للمزيد راجع: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، الطباطبائي ومطهري: ٦٦.

[٢]- للمزيد راجع: نظرية وفرهنگ، حميد بارسانيا: ص ٢٢، مجلة راهبرد فرهنگ العدد ٢٣.

## المبحث الثاني: المناهج الإسلامية

لقد اتّبع علماء الإسلام مناهج متعدّدة في تعاطيهم العلمي مع الدين وما يتعلّق به، ويمكننا تصنيف هذه المناهج بطرقٍ عدّة، منها تصنيفها بحسب التسلسل الزمنيّ والأُسبقيّة في الظهور، ومنها التصنيف بحسب الموضوع وهو المتبع هنا، وذلك أنّ المعارف الدينيّة التي نلجأ إلى المناهج للتعرف عليها واستنباطها، إمّا أن تكون نظريّة وإمّا أن تكون عمليّة، ولكلّ قسم منها منهج خاصّ يناسبه؛ إذ لا يمكن مثلاً اعتماد المناهج النظرية لشرح المعارف العمليّة وتفسيرها، ولا يمكن العكس كذلك؛ وعليه سنقوم بتصنيف أهم المناهج الإسلاميّة التي استمرت إلى يومنا الحاضر، ضمن قسمين: نظريّة وعمليّة.

### أ- مناهج المباحث النظرية

المباحث النظرية هي التي تبحث عن الوجود والعدم والكيّات والميتافيزيقا، وقد تمسّك علماء الإسلام في فهم قضايا المباحث النظرية وتفسيرها -بحسب الاستقراء- بمناهج عدّة نوردّها فيما يأتي:

#### ١- المنهج النقليّ

ربّما يكون المنهج النقليّ أوّل منهج طبّقه المسلمون في حياتهم الفكرية لتفسير الكون والوجود والمسائل المتعلّقة بحياتهم الفرديّة والجمعيّة،

والمادية والمعنوية؛ لأنَّ المسلم آنذاك كان يعيش عصر نزول الوحي وحضور المعصوم، ومن الطبيعي أن يتَّجه إلى شخص النبي ﷺ لمعرفة ما يخص حياته النظرية أو العملية.

والقرآن مليءٌ بهذا النحو من الأسئلة والأجوبة النظرية والعملية كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾<sup>[١]</sup>، وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ﴾<sup>[٢]</sup>، وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾<sup>[٣]</sup>، وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ...﴾<sup>[٤]</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾<sup>[٥]</sup>.

كما أنَّ القرآن الكريم حثَّ على سؤال المعصوم في موارد الجهل: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>[٦]</sup>. ولكثرة الأسئلة ورد نهي عن بعضها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن بُدِّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾<sup>[٧]</sup>.

ومضافاً إلى القرآن توجد روايات كثيرة تتضمن أسئلة المسلمين للنبي ﷺ، وسائر المعصومين عليهم السلام، وقد دون بعضها الطبرسي (رحمه الله) في كتابه القيم الاحتجاج.

ومن روائع ما أجاب أمير المؤمنين عليه السلام، ما ورد في نهج البلاغة من قوله حينها سأله شامي: أكان مسيرنا إلى الشام بقضاء من الله وقدر؟ فقال عليه السلام:

[١]- سورة الأعراف، الآية ١٨٧.

[٢]- سورة الذاريات، الآية ١٢.

[٣]- سورة الإسراء، الآية ٨٥.

[٤]- سورة المائدة، الآية ٤.

[٥]- سورة البقرة، الآية ١٨٦.

[٦]- سورة الأنبياء، الآية ٧.

[٧]- سورة المائدة، الآية ١٠١.



«ويحك لعلك ظننت قضاءً لازماً وقدرًا حاتمًا، ولو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد. إن الله سبحانه أمر عباده تخييراً، ونهاهم تحذيراً، وكلف يسيراً، ولم يكلف عسيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مُكْرَهاً...»<sup>[١]</sup>.

إن زمن حضور المعصوم عليه السلام بين الناس، فرصة ثمينة لتفاعل الناس مع الوحي المنزل، ومع مفسر الوحي المعصوم، إذ يستقون معارفهم النظرية والعملية منه، والمعصوم يجمع بين الحجّتين: حجّة الرسالة، وحجّة العقل؛ فيكون كلامه حكماً قطعياً لا يتطرق إليه الخطأ أو الشك.

وعليه فمن الطبيعي أن يتجه المسلمون نحو المنهج النقلي أي الوحي وسؤال النبي صلى الله عليه وآله في كل صغيرة أو كبيرة، ونظرية كانت أو عملية، والرسول أيضاً يجيب على الأسئلة تارة بالوحي، ومن منطلق وحياني لأنه رسول، لا سيما في المسائل العملية، وتارة أخرى يجيب من منطلق عقلائي بلحاظ أنه العقل الكامل لا سيما في المباحث النظرية.

فالمنهج النقلي ذو وجهين، يمكن أن يستعان به في المباحث النظرية زمن حضور المعصوم، كما يستعان به في المباحث العملية سواء أكان في زمن حضور المعصوم أم في غيبته، وهو حجّة في كلا الحالتين.

هذا كله في زمن حضور المعصوم، أمّا في زمن غيبته، وبعدهما كثر الدس والوضع في نصره المذاهب المختلفة، وتنكياً بخصومها لا سيما من قبل جهاز السلطة، فلا يمكن الرجوع إلى المنهج النقلي مباشرةً ومن دون مقدمات، بل لا بد من وجود ميزان توزن به الروايات للوقوف على صحتها من وزائفها وضعفها، والمحك في المباحث النظرية هو العقل المستقيم والفطرة السليمة

[١]- نهج البلاغة، قصار الحكم: ٧٣.

والنصّ الثابت. وإلا سيصاب الإنسان بالتحجّر والجمود والتعطيل، كما ورد عن الإمام مالك حين سُئل عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾<sup>[١]</sup>. فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة<sup>[٢]</sup>.

وعليه فلا يمكن التمسك بالمنهج النقليّ في زمن غيبة المعصوم بخصوص المباحث النظرية إلا بشرائط، أمّا المباحث العملية فستتطرق إليها لاحقاً.

## ٢. المنهج الكلامي

يُعدّ علم الكلام من العلوم التي ولدت مع بزوغ الدعوة النبوية، وكان رسول الله ﷺ أوّل متكلم حيث حاجج المشركين وأصحاب الديانات المختلفة لإثبات الإسلام والدفاع عنه أمام الشبهات المثارة. كما حاجج أمير المؤمنين عليه السلام، ودافع عن حقه وأولويّته بالإمامة بعد رسول الله ﷺ، وحاجج أيضاً الخوارج وسائر الفرق المنحرفة أيام خلافته الظاهرية، حتّى عدّه البغدادي (ت ٤٢٩هـ) أوّل متكلمي الصحابة<sup>[٣]</sup>.

ولكن على الرغم من هذا لم يتكوّن هذا العلم كمنظومة معرفية متكاملة إلا في مدّة متأخرة عن الدعوة النبوية، حاله حال سائر العلوم الإسلامية كالفقه، والأصول، والتفسير. لذا لم نعثر على تعريف جامع لعلم الكلام في القرن الأوّل والثاني، ولعلّ أقدم من ذكر علم الكلام بهذا الاسم وعرفه من خلال ذكر أوصافه ومهامه، هو الجاحظ (٢٥٥هـ) الذي وصف الكلام بالصناعة، وأنّه يهتم بإثبات الربوبية والنبوة، والفصل بين الشبهات والحجج<sup>[٤]</sup>.

[١]- سورة طه، الآية ٥.

[٢]- تذكرة الحفظ، الذهبي ١: ٢١٥.

[٣]- أصول الدين، البغدادي: ٣٠٧، المسألة العاشرة.

[٤]- رسائل الجاحظ الكلامية: ٥٣-٥٨.

وربما ينسب إلى الفارابي (ت ٣٣٩هـ) أول تعريف شامل لعلم الكلام حيث قال: «وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل»<sup>[١]</sup>. ولعلّ أوجز تعريف لعلم الكلام ما قاله اللاهيجي (ت ١٠٧٢هـ): «الكلام صناعة نظريّة يُقتدر بها على إثبات العقائد الدينيّة»<sup>[٢]</sup>.

ومع قطع النظر عن أسباب نشأة علم الكلام<sup>[٣]</sup>، فإن المنهج الكلامي في المباحث النظرية قد وُلد على هامش النصّ الديني، وفي مقام إثباته والدفاع عنه، فهو لم يستغن عن النصّ غير أنّ المتكلمين ذهبوا مذاهب شتى لتحقيق هذه المهمة، فمنهم من اقتصر على النصّ ولم يتعدّاه؛ فسكت عمّا سكت عنه النصّ، وهم الحشويّة والسلفيّة والإخباريّة - كما مرّ - ومنهم من استعان بالعقل أيضًا في مقام الإثبات والدفاع، وهم العدليّة من الشيعة والمعتزلة، ومنهم من دمج الفلسفة بالكلام بعد عمليّة الترجمة، ونقل التراث الفلسفي اليوناني إلى العالم الإسلاميّ.

ودمج الكلام بالفلسفة ربّما يكون نقلةً نوعيّةً لعلم الكلام ونقطةً فارقةً، حتّى جعلها بعض المتكلمين نقطةً مائزةً بين كلام القدامى وكلام المتأخّرين، فهذا التفتازاني (٧٩٣هـ) يقول: «ولما نقلت الفلسفة إلى العربيّة، وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا الشريعة، فخالطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة ليتحقّقوا مقاصدها فيتمكّنوا من إبطالها، وهلمّ جرًّا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتّى كاد لا يتميّز عن الفلسفة لاشتغاله على السمعيات، وهذا هو كلام

[١]- إحصاء العلوم، الفارابي: ٤١.

[٢]- شوارق الإلهام، اللاهيجي ١: ٥١.

[٣]- راجع: أدوار علم الكلام عند الإماميّة، هاشم الميلاني: ١٢٧.

المتأخرين»<sup>[١]</sup>. وقد أشار كلٌّ من الشهرستاني وابن خلدون إلى هذا أيضًا<sup>[٢]</sup>.

ثم إنَّ المنهج الكلاميَّ قد مرَّ بتطوُّراتٍ كثيرةٍ، ويمكن تصنيفه بحسب أنصار النقل، وأنصار العقل، وأنصار الفلسفة. الفئة الأولى يمثلها الحشويَّة وأهل الحديث والأخباريون، قال ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) نصره للتيار النقلي: «مسائل الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به، فإنَّ العقل معزولٌ عن الشرع وأنظاره»<sup>[٣]</sup>.

أما الفئة الثانية التي تتمسك بالعقل فهم على قسمين يشرحهما الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) ويقول: «اتفقت الإمامية على أنَّ العقل محتاجٌ في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنَّه غير منفكٌ عن سماع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال، وأنَّه لا بدُّ في أوَّل التكليف وابتدائه في العالم من رسول... وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا أنَّ العقول تعمل بمجرد ما من السمع والتوقيف»<sup>[٤]</sup>.

أما الفئة الثالثة التي تتمسك بالفلسفة وتمزج معها الكلام ليكون كلامًا فلسفيًا، فيقول في تأييدهم اللاهيجي (ت ١٠٧٢هـ): «الواجب أن يصار إلى مقتضى العقول الصريحة والآراء الصحيحة، ويرجع إلى قوانين النظر والاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبني على المقدمات البرهانية القطعية الصرفة، لمن أراد الترقِّي عن حضيض التقليد إلى ذروة التحصيل، وإن أدَّى إلى ترك الظواهر ورفض المتبادر، لاستقلال العقل في أحوال المبدأ وسائر

[١]- شرح العقائد النسفية، الفتازاني: ١٧-١٨.

[٢]- راجع: الملل والنحل للشهرستاني: ١٠٩، مقدمة ابن خلدون: ٣٤٥.

[٣]- المقدمة لابن خلدون: ٣٨٢.

[٤]- أوائل المقالات، الشيخ المفيد: ٤٤.

العقليّات، بخلاف ما يتعلّق بالعمليّات والأُمور التي لا يستقلّ مجرد العقل فيها»<sup>[١]</sup>.

ثم إنّ المنهج الكلامي في نظرتة الأنطولوجية يفسّر الكون على أنّه مخلوق من قبل الله تعالى وحادث؛ لذا يُعدّ برهان الحدوث من أكثر البراهين المستخدمة في علم الكلام لإثبات الباري، وإنّ الهداية الإلهية تجري إلى البشر عن طريق الأنبياء والأوصياء.

أمّا في موضوع الإنسان والنظرة الأنثروبولوجية، فيرى المنهج الكلامي أنّ الإنسان حادثٌ كسائر الحوادث، وأنّ له مبدأً ومنتهاً بمعنى أنّه لم يكن ثمّ كان، والمنهج الكلامي هذا يقترب من أصالة الماهية بمعنى اعتبار الظواهر والواقع الملموس، وأنّ الماهيات هي المعتبرة، وقد ذكر السيّد المرتضى في تعريفه للإنسان أنّه الحيّ الفعّال أي هذه الجملة المدركة المشاهدة دون غيرها<sup>[٢]</sup>.

وعندما نعرّج على الإستمولوجيا فنرى أنّ المنهج الكلامي ينفي الاعتماد على التقليد، ويأمر بالاجتهاد للوصول إلى المعارف الكلامية، لا سيّما التي لا بدّ من اعتماد العقل لإثباتها كوجود الباري وما شاكل، ومع هذا فقد وقع خلافٌ بين المتكلمين في اعتماد الظنّ للحصول على المعارف العقديّة، فالشيخ الأنصاري (قدّس سره) لا يجوّز العمل بالظنّ إلّا لمن عجز عن تحصيل العلم<sup>[٣]</sup>.

كما إنّ المنهج الكلامي يعتمد علوم اللغة، ومباحث الألفاظ المذكورة في

[١]- شوارق الإلهام ١: ٦٠.

[٢]- راجع: موسوعة التراث الإمامي ٤: ٥٩ نقلاً عن جوابات المسائل الطرابلسية للمرتضى.

[٣]- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري ١: ٣٣٢-٣٤٧.

أصول الفقه، للوصول إلى الفهم والمعرفة، وينتمي إلى المدرسة الواقعية كما أشرنا في المبحث الأول من هذا الفصل.

ومهما يكن من أمر فإن المنهج الكلامي من المناهج المعتمدة في قراءة المنظومة الكونية، وما يخصّ المباحث النظرية حول الكون والخلق والإنسان والمعرفة، إذ يعتمد هذا المنهج على النقل الصحيح الثابت، وعلى العقل القويم، كما يعتمد على المشهورات والمقبولات في مقام الجدل والاحتجاج على الخصم، كما بإمكانه الاستفادة من سائر المناهج الإسلامية عند الحاجة، كالمناهج الفلسفية مثلاً في مقام مناقشة شبهات الخصوم الفلسفية على الدين، إذ إن وظيفته هي إثبات العقائد الدينية، والدفاع عنها بشتى الطرق والوسائل المتاحة.

### ٣. المنهج الفلسفي

يُعدّ المنهج الفلسفي من المناهج المعتمدة في تفسير المنظومة الكونية، وقد أخذ بالانتشار في العالم الإسلامي بشكل تدريجي، وعلى هامش سائر العلوم، ولم يصبح المنهج الفلسفي المنهج الغالب، وهو وإن أثر في علم الكلام غير أنه بقي التيار الأضعف، لا سيما بعد تصدّي الغزالي لتكفير الفلاسفة في مجموعة مسائل لخصّها في قوله: «القسم الثالث ما يتعلّق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان، وقد أنكروا جميع ذلك، فهذا الظنّ ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه»<sup>[١]</sup>.

ومهما يكن من أمر فقد قيل في تعريف الفلسفة: «إنّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها

[١]- تهافت الفلاسفة، الغزالي: ٨١.

تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر وسع الإنسان. وإن شئت قلت: نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى»<sup>[١]</sup>.

علمًا بأن الفلسفة هذه تبحث عن الموجود المطلق أي الموجود بما هو موجود، وتمتاز بالأسلوب التعقلي، وإثبات المبادئ التصديقية لسائر العلوم، والحصول على معيارٍ يميّز به الإنسان بين الأمور الحقيقية والاعتبارية، وهي تتجاوز الحس والتجربة، وتعتمد على المعقولات الثانية كالعلة والمعلول، والواجب والممكن وما شاكل<sup>[٢]</sup>.

كما أن الفلسفة الإسلامية قد انقسمت إلى مشائية، وإشراقية، وصدراية، وبتغير المشارب الفلسفية تتغير المناهج أيضاً، فالمنهج الفلسفي المشائي يعتمد العقل والقياس البرهاني ليصل إلى اليقين المعرفي، أما المنهج الفلسفي الإشراقي فيعتمد على الكشف والإشراق للوصول إلى القطع واليقين المعرفي، وأما المنهج الفلسفي الصدراي فهو يعتمد على خليط من العقل البرهاني، والكشف العرفاني، والشرع النوراني.

وفي ذلك يقول الشيخ مطهري: «وتدور معظم بحوث صدر المتألهين حول الفلسفة الأولى والحكمة الإلهية، وقد تمثل صدر المتألهين بصورة رائعة ما وصل إليه من آثار اليونانيين القدماء، ولا سيما أفلاطون وأرسطو، واستطاع أيضاً هضم ما قدّمه الفارابي وأبو علي وشيخ الإشراق وغيرهم من تفسير أو من إبداع، واستوعب أيضاً ما أدركه العارفون العظام بوحي من أذواقهم وقوة عرفانهم، ثم شاد أساساً جديداً على قواعد وأصول محكمة لا

[١]- الحكمة المتعالية، صدر المتألهين ١: ٢٧.

[٢]- للمزيد راجع: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصباح اليزدي ١: ٨٤.

يتطرق إليها الخلل، وأخرج مسائل الفلسفة بشكل رياضيّ بوساطة البرهان والاستدلال»<sup>[١]</sup>.

ومن وجهة نظر أنطولوجية يهتم المنهج الفلسفي بالوجود وينطلق منه، ولم تكن مسألة الإلهيات في المنهج الفلسفي هي المسألة المحورية كما هو الحال في علم الكلام، بل تكون مسألة على غرار باقي المسائل الوجودية. وإن كانت أشرفها.

يقول ابن سينا في المسائل الأنطولوجية التي تتبناها الفلسفة المشائية: «ونبين الكلام في المبدأ والابتداء، ثم الكلام في التقدّم والتأخر والحدوث وأصناف ذلك وأنواعه، وخصوصية كل نوع منه وما يكون متقدّمًا في الطبيعة ومتقدّمًا عند العقل، وتحقيق الأشياء المتقدّمة عند العقل.. فهذه وما يجري مجراها لها حقّ الوجود بما هو موجود... ثم بعد ذلك نتقل إلى مبادئ الموجودات، فنثبت المبدأ الأوّل وأنه واحدٌ حقٌّ في غاية الجلالة... ثم كيف تترتب عنه الموجودات مبتدئة من الجواهر الملكيّة العقلية، ثم الجواهر الملكيّة النفسانية، ثم الجواهر الفلكيّة السماوية، ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها...»<sup>[٢]</sup>.

وفي مقام إثبات الباري، يتمسك المنهج الفلسفي بالوجود أيضًا ليكون الباري تعالى واجب الوجود، وكل ما سواه في عداد الممكنات، ويتمّ تدبير الكون وفقًا لتسلسل العقول العشرة، كما يعتمد الكون على نظام العلة والمعلول.

أمّا إستمولوجيًا فيعتمد المنهج الفلسفي في الوصول إلى القطع واليقين

[١]- أسس الفلسفة والمذهب الواقعي للطباطبائي، مقدمة الشهيد مطهري: ١٣.

[٢]- إلهيات الشفاء لابن سينا: ٢٧-٢٨.



على القياس البرهاني والاستدلال، مع الاستعانة بعلم المنطق للتخلص من الوقوع في الخطأ. كما يعتمد المنهج الفلسفي أنثروبولوجياً على مسائل النفس ويوليها أهمية كبرى، وهي مقدمة للولوج إلى الحكمة العملية المشتملة على الأخلاق، وسياسة المنزل، والمدن.

#### ٤. المنهج العرفاني

يُعدّ المنهج العرفاني من المناهج التي شاع استخدامها في ظلّ ظروف المجتمع القاسية لا سيّما بعد أفول الفكر الفلسفي، وقد ظهرت تيّارات عرفانية مختلفة، وتمّ تقسيم العرفان إلى عرفان عمليّ، وعرfan نظريّ، وما يهمنّا هنا هو القسم الثاني الذي تمّ التمسك به كمنهجٍ لمعرفة المنظومة الكونية.

وقد قيل في تعريف العرفان النظري أنّه «التعبير عن الحقائق والمعارف التوحيدية، أي الوحدة الشخصية للوجود ولوازمها التي يصل إليها العارف عن طريق الشهود في آخر مراحلها، والتي تحصل بسبب الرياضة والعشق»<sup>[١]</sup>.

ومن خلال هذا التعريف يتبيّن أنّ موضوع هذا العلم هو التوحيد والحقائق التوحيدية، كما أنّه منهجياً يعتمد الكشف والشهود للوصول إلى الحق واليقين. فالعرفان «يجعل من المكاشفات مادّة رئيسة في استدلالاته، وبعد ذلك يقوم بتوضيحها وتبريرها عقلاً»<sup>[٢]</sup>.

ويذهب المنهج العرفاني أنطولوجياً إلى أنّ الوجود الحقيقي لله تعالى وغيره لا وجود له في الحقيقة، بل تكون جميع الأشياء تجليات إلهية في الكون، فالمنهج العرفاني عند تفسيره للمنظومة الكونية يبدأ من الله تعالى وينتهي إليه، وبهذا يذهب إلى نظرية وحدة الوجود، وأنّ الوجود ظهر من خلال التجليّ، وأنّ

[١]- العرفان النظري، يد الله يزدان يناه: ٨٣.

[٢]- مدخل إلى العلوم الإسلامية / العرفان، مرتضى مطهري: ٦٣.

هذا الكون هو النظام الأحسن والأجمل وله شعور وتسييح.

أما إبستمولوجياً فيذهب المنهج العرفاني إلى معرفة الحقيقة التي هي الله تعالى وأسماؤه وصفاته وتجلياته من خلال الكشف والشهود، كما يعتقد بنوع من تعدد المعرفة لاعتقاده بالباطن وتشكيك المعرفة، وكونها ذات مراتب تشتد بحسب استعداد كل فرد ومقام قربه.

أما أنثروبولوجياً فالمنهج العرفاني يعتقد بنظرية خلافة الإنسان أو الإنسان الكامل، وأن الإنسان هو العالم الكبير الذي انطوت فيه جميع العوالم، وأن كماله يحصل بالفناء في الله تعالى من خلال اجتياز مجموعة منازل تتعلق بالعرفان العملي.

#### ب. مناهج البحث العملية

نقصد بالمناهج العملية، المناهج التي تخص الحياة الدينية للفرد المسلم، والتي تتجلى في الطقوس الدينية التي يؤديها الإنسان المسلم، وربما تكون أشهر هذه المناهج: ١- المنهج الإخباري، ٢- المنهج الأصولي، ٣- المنهج المقاصدي. وهناك مناهج أخرى لم تكن بهذه الشهرة بل ربما انقرضت، تركناها رومًا للاختصار، كالمنهج الظاهري، وأفردنا المنهج المقاصدي ولم ندرجه ضمن أصول الفقه، لأهميته، ومحاولة التيار العلماني استغلاله لتحريف قراءة الدين، كما سيأتي.

#### ١. المنهج الإخباري

لا شك أن المنهج الإخباري في المباحث العملية كان كثير الاستعمال زمن حضور المعصوم عليه السلام، فكان يرجع الناس إليه في مقام بيان الحكم، واعتماد

ما يصدره الإمام من حكم وفتوى في مقام العمل. ولكن الكلام كل الكلام يقع في زمن الغيبة، فهل أن الأخبار الواصلة إلينا عبر الكتب والموسوعات الحديثية حجةً ومعتبرةً جملةً وتفصيلاً كما يدعيه المنهج الإخباري، أم أتمها بحاجة إلى تمحيص، وإلى وضع آلية للتعامل معها للوقوف على الصحيح من الزائف أو الضعيف، لا سيما بعد وجود وضاعين وضعوا الحديث بحسب أهوائهم الدينية والسياسية.

والمنهج الإخباري يعتمد في مقام الفتيا الروايات من دون التعويل على أصول الفقه وعملية الاجتهاد المتعارفة عند الفقهاء، مضافاً إلى التزامه بصحة الروايات الواردة في الكتب الأربعة. وقد أقام الأسترآبادي اثني عشر دليلاً على صحة ما ورد في الكتب الأربعة<sup>[١]</sup>، وجواز التمسك بها في العمل، بل ادعى أن كتاباً واحداً منها يكفي فضلاً عن غيره، إذ قال: «وبالجملة كتاب من لا يحضره الفقيه كافٍ لنا في حصول القطع بورود الحكم عنهم عليهم السلام، في جميع أبواب الفقه، فما ظنك إذا انضم إليه كتاب الكافي مع ما ذكره مصنفه في أوائله من صحة كل ما فيه، وإذا انضم إليه كتاب رئيس الطائفة مع ما ذكر مصنفهما من أنه لم يعمل إلا بالأحاديث المأخوذة من الأصول المجمع على صحتها»<sup>[٢]</sup>.

والأسترآبادي وإن ادعى كفاية كتاب واحد للوقوف على الأحكام الشرعية، غير أن سائر الأخباريين لم يوافقوه الرأي، فينقل صاحب الحدائق عن السيد نعمة الله الجزائري بأن الكتب الأربعة لا تستوفي جميع الأحكام الفقهية، بل لا بد من مراجعة باقي الكتب الروائية مثل باقي كتب الصدوق، وكتاب الاحتجاج وغيرها<sup>[٣]</sup>.

[١]- راجع: الفوائد المدنية، الأسترآبادي: ٣٧١.

[٢]- م.ن: ٣٩٢.

[٣]- الحدائق الناضرة، البحراني: ١: ٢٥.

والمنهج الأخباري وإن لم يصلح في مجال استنباط الحكم الشرعي والفقهي، من دون اقترانه بقواعد الاستنباط المتبعة في علم الأصول، غير أنه صالح في مجال سائر المباحث العملية كالأخلاق وتدبير المنزل، إذ يمكن اعتماد ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام بهذا الخصوص وإن كان كلاماً في طريق وصول هذه الأخبار، لأن التسامح الموجود في مجال الأخلاق وتدبير السلوك الفردي والجمعي، لا يوجد في مجال الحكم الشرعي، وتكفينا أيضاً قاعدة التسامح في أدلة السنن.

## ٢. المنهج الأصولي

يُعدّ علم الأصول من أقدم المناهج المستخدمة لدى العلماء في مقام استنباط الأحكام، ونسبته للفقهاء كنسبة علم المنطق للفلسفة، وقد قال الشهيد الصدر (رحمه الله): «نطلق على علم الأصول اسم منطق علم الفقه؛ لأنه يلعب بالنسبة إلى علم الفقه دوراً إيجابياً مماثلاً للدور الإيجابي الذي يؤديه علم المنطق للعلوم والفكر البشري بصورة عامة، فهو على هذا الأساس منطق علم الفقه أو منطق عملية الاستنباط بتعبير آخر»<sup>[١]</sup>.

والمنهج الأصولي في عملية استنباط الحكم الفقهي يعتمد الأدلة الأربعة: ١- القرآن، ٢- السنة، ٣- الإجماع، ٤- العقل، وقد أضاف أهل السنة أموراً أخرى كالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلّة وغيرها ممّا لا يؤدي إلى القطع واليقين، أو الظنّ المعتمد.

أمّا القرآن فهو المصدر الأوّل للدين، لا سيّما الأحكام الشرعيّة التي تقدّر بأكثر من خمسمائة آية من آيات الأحكام، والقرآن على الرغم من كونه قطعيّ الصدور غير أنه ظنيّ الدلالة، وفي مقام الاستنباط والوصول إلى الحكم فيه لا بدّ من متابعة القواعد اللغويّة، ومباحث الألفاظ للوصول إلى حجّية الظهور.

[١]- المعالم الجديدة، الشهيد الصدر: ٢٠.

أما السنة فهي قول المعصوم وفعله وتقريره، والمعصوم أعم من نبي الإسلام ﷺ، إذ يشمل الأئمة عليهم السلام أيضاً، وهذا هو مفاد حديث الثقلين المتواترين المسلمين، أي قوله عليه السلام: «أني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، وأنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض» [١].

والخبر إن كان متواتراً قطعياً فلا إشكال في العمل به، إننا وقع الخلاف في العمل بالأخبار الظنية التي لا تصل إلى حد التواتر، وقد اختلف العلماء في ذلك فمنهم من أنكره، ومنهم من قبله بشروط، وفي ضوء هذه الشروط ولد علم الرجال لتشخيص الخبر الصحيح عن الضعيف أو الموضوع، وولدت مباحث الأصول.

أما الإجماع فهو اتفاق العلماء على مسألة، وهو حجة لكونه كاشفاً عن قول المعصوم، وعليه فهو ليس حجة بنفسه بل لكاشفيتها عن قول المعصوم، خلافاً لأهل السنة الذين يعطونه الأصلة في الوصول إلى الحكم الشرعي. وينقسم الإجماع إلى إجماع محصل، وهو ما يحصله الفقيه بنفسه وبمراجعة الأصول والمصادر والأقوال، وأجماع منقول وهو ما ينقله إليه غيره من دون بذل الجهد في متابعته، وعليه فالحجية إننا هي للإجماع المحصل دون المنقول.

أما العقل فهو من الأدلة المعتبرة أيضاً، والمتبعة لاستنباط الحكم الشرعي، وقد وضع الأصوليون والمتكلمون قاعدة الملازمة الدالة على أن (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع) وكذلك العكس، والدليل العقلي حجة لأنه يوجب القطع واليقين، من قبيل وجوب مقدمة الواجب، وامتناع اجتماع النقيضين، وأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وما شاكل [٢].

[١]- هذا الحديث من التواترات اللفظية والمعنوية القطعية، وللوقوف على ذلك راجع: موسوعة حديث الثقلين، إعداد مركز الأبحاث العقائدية.

[٢]- راجع للمزيد: مدخل إلى العلوم الإسلامية، الشهيد مطهري: ١١، ٣٤.

### ٣. المنهج المقاصدي

لقد ولدت مباحث مقاصد الشريعة على هامش أصول الفقه، وتنسب إلى واضعها أبي إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، وربما أمكن القول بأن مقاصد الشريعة إنما هو تبويبٌ جديدٌ بأسلوب آخر لمباحث أصول الفقه، مع الحفاظ على الجوهر؛ لذا نرى أن أكثر مباحث الأصول من قبيل أدلة استنباط الأحكام: (الكتاب، والسنة، والإجماع والقياس عند أهل السنة) تندرج ضمنه، وكذلك مباحث العموم والخصوص، والأوامر والنواهي، والميّن والمجمل وغيرها.

نعم هناك محاولات ترنو إلى التفرقة بين علم الأصول الفقه ومباحث مقاصد الشريعة، وأنّ الأوّل غير كافٍ لاستنباط الأحكام الشرعيّة، وإنّ علماء الأصول «قصرُوا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ»<sup>[١]</sup>.

ومقاصد الشريعة «هي الغايات المستهدفة والنتائج والفوائد المرجوة من وضع الشريعة جملةً، ومن وضع أحكامها تفصيلاً، أو هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»<sup>[٢]</sup>.

والمقاصد التي رسمها الشاطبي تنقسم إلى: ١- ضرورية، ٢- حاجية، ٣- تحسينية. أمّا الضرورية فهي التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وهي خمسة: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. أمّا الحاجيات فهي التي تعيّن على التوسعة، ورفع الضيق، والخرج، وأمّا التحسينيات فهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتدخل ضمن مكارم الأخلاق<sup>[٣]</sup>.

[١]- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمّد الطاهر بن عاشور: ٥.

[٢]- الفكر المقاصدي، أحمد الريسوني: ١٣.

[٣]- الموافقات، الشاطبي: ٢٠١-٢٠٣.

وعلى الرغم من أن الشاطبي مؤسس المقاصد<sup>[١]</sup> قد صرح أن المقاصد لا بد وأن تدور في فلك الشرع، ولا تخالفه، فإن الخطاب الإصلاحية والحداثي في العالم الإسلامي، قد حاول استغلال مباحث المقاصد للتخلص من الأحكام الشرعية، واقتفاء الغرب وقيمه من خلال توسعة المقاصد الضرورية لتشمل القيم والنظريات الغربية الحديثة<sup>[٢]</sup>.

ومن الداعين إلى هذا المنهج محمد عابد الجابري، حيث أضاف إلى المقاصد الضرورية الخمسة: الحق في حرية التعبير، وحرية الانتقاء السياسي، الحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس، الحق في التعليم، والوحدة القومية، والتنمية والتقدم وغيرها ثم يقول: «وهكذا فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءاً من مقاصد شريعتنا، فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضاً قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد»<sup>[٣]</sup>.

ونظراً لأهمية هذا المنهج، ومحاولة استغلاله من قبل التيار العلماني وجعله أساساً لتغريب القراءة الدينية بعد تحويره، أفردناه في البحث ولم ندرجه في ذيل المنهج الأصولي، وإن كان ينتمي إليه في خطوطه العامة.

[١]- قد ذهب بعضهم إلى عدم أسبقية الشاطبي بمباحث المقاصد، بل زعم أن الأئمة الأربعة عند أهل السنة قد سبقوا الشاطبي في وضع أسس المقاصد ومبانيها، ولكن مع هذا يظهر أن أسبقية التبويب والتظهير تبقى محفوظة للشاطبي. للمزيد راجع: مقاصد الشريعة في المذاهب الإسلامية، مجموعة بحوث.

[٢]- للمزيد راجع: الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد بن محمد الخويطر: ٩٧.

[٣]- وجهة نظر، محمد عابد الجابري: ٦٧-٦٨.

#### ٤ . المنهج المختار

بناءً على تقسيم المعارف الدينية إلى نظرية وعملية، لا بد من اختيار المنهج المناسب لكل واحدٍ منهما، وما يذهب إليه الباحث هو تركيب من المناهج السابقة في المباحث النظرية المتعلقة بالرؤية الكونية، والأمور الميتافيزيقية، ليكون المنهج المختار هو المنهج العقلي الذي يمثل النقطة المشتركة بين المناهج النظرية الإسلامية، فهو موجود في الفلسفة وعلم الكلام والعرفان، ومع قطع النظر عن بعض الخلافات الجزئية، فإنه خير معين للولوج في معركة الدفاع عن الدين أمام شبهات الخصوم، أما في المباحث العملية المتعلقة بفروع الدين والأحكام الشرعية الخمسة: الواجب، والحرام، والمستحب، والمكروه، والمباح، فالمنهج المختار هو المنهج الأصولي مع ما فيه من جرعة عقلية أيضاً، علماً بأن المنهج الأخباري ينفع أيضاً في بعض المباحث العملية كمسائل الأخلاق، والتركية، والسلوك الفردي والاجتماعي، من باب التمسك بأدلة التسامح في السنن أو أخبار من بلغ.

وبناءً على هذا يصبح المنهج المختار في أثبات الدين وقراءته قراءةً سليمة، والدفاع عنه، إنَّما هو المنهج العقلي، وهو الجامع المشترك بين سائر المناهج الإسلامية.



## المبحث الثالث: أزمة الحاضر

إنّ العالم الإسلاميّ عند ما كان في أوج ازدهاره شيّد مباني ونظريّات ومناهج ذات صلة بصميم تراثه ودينه، وحتى لو كانت هذه المباني والمناهج دخيلةً كالفلسفة اليونانية مثلاً، فإنّ المجتمع الإسلاميّ لم يبق أمامها مكتوف الأيدي، بل حوّها بما يتناسب مع مبادئه ونظراته الكونية، لذا لم يتم ترجمة الأساطير وخرافات عهد الإغريق<sup>[١]</sup>، وليس ذلك إلاّ لأجل الحيويّة والنشاط الحاكم على الساحة الثقافية الإسلاميّة آنذاك، حيث كان الحراك العلمي مولّداً وناهضاً، وهكذا تعاقبت النظريّات والمناهج في عصر ازدهار الحضارة الإسلاميّة.

وفي الاتجاه نفسه اقتبس الغرب من حضارة الإسلام كثيراً، وقام بترجمة التراث الإسلاميّ الى مختلف لغاته، فاستوى عوده وازدهر شيئاً فشيئاً إلى أن كوّن لنفسه نظريّاتٍ ومباني ومناهج جديدة، فرضها عليه مناخه الخاصّ وبيئته العلميّة والثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة الخاصّة التي أحدثت قطيعةً مع ماضيه الديني والتراثي، وأرجعته إلى مادّيّة عصر الإغريق ونسبيّته وشكوكيّته.

وعلى جهة النقيض من ذلك تدهور الوضع الثقافيّ والسياسيّ والاجتماعيّ

[١]- للمزيد راجع: نظرية وفرهنگ، بارسانيا: ٢٤، مجلة راهبرد فرهنگ العدد ٢٣.

في العالم الإسلاميّ خلال القرون الماضية، لا سيّما بعد وقوعه تحت هيمنة الاستعمار لنهب خيراته وما يحتويه من معادن ومناجم كثيرة، فهانت الحيويّة واندرث النشاط والإبداع، وحصلت فجوة عند بعض النخب بعد ما رأوا تقدّم الغرب وتأخّر الشرق، فأصبحوا منفعلين أمام ما أنتجه الغرب من علوم ومعارف، وعندما بدأوا بالنهل من هذا المنهل، وعملوا على إدخال المباني والنظريات والمناهج الجديدة إلى واقع العالم الإسلاميّ، حصلت أزمة معرفيّة كبيرة لأسباب عدّة، منها:

١- عدم تلاؤم هذا الوافد الجديد مع البنى المعرفيّة المرتكزة في ضمير الإنسان المسلم.

٢- الاستحالة وفقدان الهوية التي أنتجها هذا الوافد الجديد لدى بعض النخب.

٣- عدم قدرة التيار الإسلاميّ على النهوض لبلورة مبانيه ومناهجه الأصيلة من جديد، وفق منظومة متكاملة تنظر إلى الأرض كما تنظر إلى السماء، وتستقي معارفها من المناهل الصافية.

إنّ العلم الحديث يبني على مباني أنطولوجيّة وإبستمولوجيّة وأنثروبولوجيّة حديثة ومادّية، وهذه المباني والنظريات أنتجت مناهج جديدة في مقام التطبيق واستثمار الكون للملذّات المادّية الصرفة، وبفضل العولمة قد انتشرت هذه المفاهيم في جميع أنحاء العالم لا سيّما العالم الإسلاميّ، وبسبب ضعف العالم الإسلاميّ عن الإجابة أو الهضم أصبح منفعلًا ومتلقّيًا، مما أدى إلى تأثر بعض النخب بهذه المباني والمناهج، واستحداث تيارٍ علمانيّ تغريبيّ جديد، أخذ على عاتقه تفسير الدين والتراث الديني على طبق النظرة الغربيّة.

فالمباني والمناهج الغربيّة لأجل ابتنائها على مبادئ مرتكزة في الثقافة

الحديثة، ولدت أزماتٍ عدّة للفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية التي لا تعتمد تلك المرتكزات، ولأجل الخلاص من هذه الأزمات لابد من إعادة قراءة نسبة العلم والثقافة، ونسبة النظريات والمباني والمناهج مع مبادئها الأنطولوجية والإبستمولوجية والأنثروبولوجية، كي نبني هرم المعرفة من جديد، ونبدأ من الله وننتهي إلى الإنسان في منظومة متكاملة ومرابطة.

الفصل الثالث:  
أثر المناهج الغربيّة في  
القراءة الدينيّة



## تمهيد

مضى في التمهيد وفي الفصل الأول ما يتعلق بأهمية المنهج، ودوره الرئيس في صياغة النظريات والعلوم، وأنه المحك لتقييم النظريات والآراء المختلفة، علمًا بأن البشرية لم تخل من استخدام المنهج منذ الخلق، غير أن ظهور المنهج والمنهجية كعلمٍ مدوّن، كان نتيجة القرون الأخيرة من تاريخ البشرية.

وقد اقترن المنهج والمنهجية بالغرب الحديث، أبان النهضة العلمية والمعرفية الحاصلة فيه جراء عوامل مختلفة: دينية، سياسية، اجتماعية وثقافية، أدت إلى تغيير أوروبا صورةً ومادّةً، وظهرت العلوم والمعارف المختلفة بمناهج متنوّعة، وكلّما تقدّم الزمن وتطوّر العلم ظهرت مناهج جديدة.

وهذه المناهج الغربية قد سرت إلى العالم الإسلاميّ خلال القرنين المنصرمين رويدًا رويدًا، جراء الترجمة أو التلمذ في الجامعات الغربية، فأصبح العالم الإسلاميّ خليطًا من مناهج متنوّعة وربّما متضادّة، إذ كلّ باحثٍ أو مترجمٍ أو مفكّرٍ ينشر ويعلم ما يعتقد بصحّته وما تعلّمه من أساتذته الغربيين المتممين إلى مدارس فكرية متنوّعة، ويؤثر على تلامذته في الجامعات، أو على قرائه من المثقّفين والنخب في العالم الإسلاميّ الحديث والمعاصر. فتارةً نرى المنهج الوضعي يجوب الأندية الفكرية والجامعات والكتب والمجلاّت، وتارةً أخرى ترى تراجعها لصالح منهجٍ حديثٍ آخر، وهكذا.

ولم يقتصر التأثير بالمنهج الغربي على المستوى الجامعي والنظري فحسب، أو في المجال العلمي والتقني مثلاً، بل تعدّى ذلك فمسّ أهمّ أمور الحياة الفرديّة

والجمعية في العالم الإسلامي، ألا وهو الدين، فظهرت تيارات ومدارس متأثرة بمختلف المناهج الغربية، وبدأت بقراءة الدين والنصوص المقدسة في ضوء تلك المناهج، مع قطع النظر عن مدى ملاءمتها مع البيئة والوضع الثقافي الإسلامي، إذ إن تلك المناهج ولدت في بيئة غير بيئتنا، وجاءت لحل أزمت معرفية وسياسية واجتماعية، قد لا تكون من جنس أزمتنا. فتولدت جراء ذلك قراءات مختلفة للنص المقدس في العالم الإسلامي: ليبرالية، وماركسيّة، وتلفيقية، فشوّهت النص المقدس وأذهبت بطراوته، وجعلته سلعة أو نظرية كسائر السلع والنظريات البشرية.

من هذا المنطلق نحاول في هذا الفصل، الإشارة إلى أهم المناهج الغربية التي تأثر بها العالم الإسلامي، والتي لها تماس مباشر مع النص الديني، ونترك سائر المناهج التي لم تتطرق إلى النص الديني بنحو مباشر كالمنهج الرومنطقي والنفعي وغيرهما، إذ المناهج الغربية كثيرة، وما زالت ماكنة الغرب تنتج مناهج جديدة.

وليعلم أولاً: أننا لا نرفض جميع المناهج الغربية جملة وتفصيلاً وعلى جميع الأصعدة، إذ ربّما توجد مناهج صحيحة ونافعة لو استعملت في مناخها ومجالها الخاص من ذلك استخدام المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية والطب وما شاكل، بل إننا نرفض تعدي هذه المناهج عن حدودها الموضوعية لها، إلى نطاق أوسع ليس لها حق الخوض فيه إذ لم يكن ضمن تخصصها، كالمركبة التي تصلح للسير على الأرض، ولا تصلح للطيران إلى السماء، ولا يوجد أي عاقل على الكرة الأرضية يذهب إلى موقف المركبات أو الباصات ليذهب إلى القمر مثلاً، بل لكل فضاء ومناخ آلياته ومراكبه الخاصة.

وقد قال الشيخ جواد الأملي عند تعرّضه لمباحث العلم والدين، وبيان قصور المنهج التجريبي في بعض المفاهيم والأمور: بأن التعارض المذكور بين العلم والنقل لا يمكن أن يتحقّق فيما يقع خارج نطاق التجربة؛ إذ العلم هنا

ساكتٌ، فهناك أمورٌ غيبيةٌ كالمعجزة، وأثر الدعاء، والصدقة، وصلة الرحم وغيرها، لا تدخل في نطاق التجربة فلا معنى للقول بحصول تعارضٍ بينها، فالعلم التجريبي في مثل هذه الأمور لا يحقُّ له أن يردَّ أو أن يؤيدَّ ولا أن يشكَّ؛ لأنَّها خارجةٌ تخصَّصًا عن نطاقه، فهو ساكتٌ حيالها<sup>[١]</sup>.

كما أنَّ التجربة العلميَّة لها أن تتحدَّث عن فرضياتها ونتائجها، وما يخضع لتجربتها، وليس لها أن تحصر جميع الأمور في طرائقها هذه لتنفى باقي الطرق المعرفية غير التجريبية<sup>[٢]</sup>.

أمَّا في الجانب الإيجابي وما يمكن أن تقدمه العلوم التجريبية للدين، فيقول الشيخ مصباح اليزدي: «من الخدمات التي تتمكن العلوم التجريبية من تقديمها للدين، أن تستخدم بعض نتائج هذه العلوم لإثبات بعض قضايا الدين، فبعض هذه القضايا تحكي عن حقائق يمكن أن نستعين في إثباتها ببعض نتائج العلوم بعنوان إحدى مقدمات البراهين الفلسفية (الصغرى). وعلى سبيل المثال يتمكن علم الأحياء مثلاً أن يكشف بمنهجه الروابط المعقدة الموجودة بين أجزاء الجسم الحي، والمساعدة على النمو واستمرار الحياة. فلو أدخلنا هذه النتائج العلميَّة في قوالب فلسفية، وأضفنا إليها مقدمةً عقليةً (كبرى) تقول: (كلُّ نظم يدلُّ على ناظمٍ عليم) أمكننا الاستنتاج بأنَّ الكون مع هذا النظم الدقيق مخلوقٌ لناظمٍ عليم، وبهذه الحالة تعين نتائج العلوم التجريبية لإثبات أصل من أصول الاعتقاد في الدين»<sup>[٣]</sup>.

وثانيًا: من الواضح الجليِّ أنَّ هذه المناهج قد أثرت في الرؤية الكونية التي قدَّمها علماء الإسلام طيلة عدة قرون، وجرَّاء ذلك ولد تيارٌ علمانيٌّ

[١]- منزلت عقل در هندسه معرفت ديني للشيخ الاملي: ١١٨-١١٩.

[٢]- المصدر السابق: ١٢١.

[٣]- رابطة علم ودين للشيخ المصباح: ٢٩٢.



فسر الكون وما فيه على وفق تلك المناهج، أثرت على المنظومة السياسية في العالم الإسلامي، وكذلك المنظومة الاقتصادية، ومنظومة القيم والأخلاق والتعليم والتربية، لكن لا يعنينا هذا التأثير -على الرغم من أهميته- في هذه الدراسة، وإنما نبحت عن التأثير المباشر لهذه المناهج على قراءة الدين وتعاليمه السامية بنحوٍ عامٍ من قبل التيار العلماني المتمسك بهذه المناهج.

وثالثاً: إن تقييمنا للمناهج يعتمد على دعامتين:

١- التقييم النظري وهو البحث في الأسس النظرية الصرفة للمنهج، وهل أنه متسق، ويمكنه حلّ أزمتِ البشرية أو الدفع بعجلة العلم، وهنا نستعين بالعقل والفطرة السليمة والعرف العام، ونستفيد مما ورد في نقد المناهج هنا وهناك سواء في العالم الإسلامي أم الغرب، إذ لا يسلم منهجٌ من نقدٍ موجهٍ إليه من خصومه.

٢- التقييم الإسلامي وهو قدرة هذا المنهج على خوض دراسة الدين بجميع جوانبه المادية والمعنوية، وهنا نستعين بتعاليم الدين وما يقوله عن نفسه، كما نستعين بالعقل وما يقتضيه. فالتقد هنا تارة يكون نظرياً، وتارة دينياً.

وعليه نخطو في هذا الفصل عدّة خطوات:

الأولى: تبين المنهج، وذكر مبانيه المعرفية، وتاريخه في الغرب.

الثانية: الإشارة إلى أهمّ تطبيقات هذا المنهج في العالم الإسلامي من قبل بعض الكتاب والمفكرين.

والثالثة: التحليل والنقد في ضوء العقل والنقل.

رابعاً: حاولنا أن نتبع طريقة التسلسل الزمني لذكر المناهج، الأقدم فالأقدم مهما أمكن، فالقرن التاسع عشر يعجّ بالمناهج المتقاربة زمنياً، ولكن

مع هذا نحاول أن نراعي جانب التسلسل الزمني في ذكر المناهج، فبنداً بالمناهج الحديثة في بدايات عصر التنوير، ثم مناهج عصر الحداثة وأخيراً ما بعد الحداثة، وهذا لا يعني انعدام المنهج المتقدم في المدة المتأخرة، بل كثيراً من المناهج مستمرة إلى اليوم ولها أنصارها، غير أننا نحاول أن نشير إلى نقطة الانطلاق الأولى، ومحاولين رعاية زمن دخولها إلى العالم الإسلامي أيضاً.

خامساً: نلاحظ عند سرد أسماء مفكري التيار العلماني، ومتابعة مدى تأثرهم بالمناهج الغربية، أن بعضهم أمثال محمد أركون، وحسن حنفي، قد تمسك بأكثر من منهج غربي لقراءة الدين وتفسيره وفق المعطيات الجديدة، ولم يلتفت أن بعض هذه المناهج متناقضة ينفي بعضها البعض الآخر، ولكن أذهلهم الغرب وأخذ بجوامع قلوبهم، وأوقعهم في التيه والضلال، فأصبحت كتاباتهم متهافئة، ومناهجهم متناقضة.

سادساً: عند ما نذكر تجليات المناهج الغربية في العالم الإسلامي، إنما نقصد تجلياتها عند التيار العلماني المتأثر بها حصراً، وعند سرد أسماء هذا التيار نقتصر على أقطابهم الذين كان لهم أثرٌ بارزٌ في تغريب القراءة الدينية؛ ولذا قد أهملنا غير المنتمين إلى التيار العلماني، أو الذين استعانوا ببعض تلك المناهج أحياناً في كتبهم ودراساتهم، كما قد أهملنا المنتمين إلى التيار العلماني الذين لم يكونوا في الطبقة الأولى، والرعيّل الأول.

سابعاً: لا فرق في التيار العلماني المتأثر بالمناهج الغربية، بين مسلم وغير مسلم، وبين شيعيٍّ وسنيٍّ، فقد تأثر الجميع بوتيرةٍ واحدة، نعم هناك من أعلن إلحاده وأجهر بذلك، وهناك من سكت عن ذلك، بل ربما كان متمسكاً بالطقوس الدينية، لكنه يفسر الدين وتعاليمه وفق المنظومة الغربية الوافدة.

## ١. المنهج العلمي (التجريبي - الوضعي)<sup>[١]</sup>

### المبحث الأول: لمحة تاريخية

للمنهج العلمي تاريخٌ طويل، ولعله من أقدم وأشهر المناهج الغربية في القرون الأخيرة، وتعود جذوره بالمعنى الحديث إلى ما قبل عصر التنوير. وقبل البدء بتعريف المنهج العلمي لابدّ من الخوض في تعريف العلم كي يتبيّن المراد، إذ ربّما يدّعي كلُّ علم أنّه يتبع المنهج العلمي.

وعليه سنذكر فيما يأتي تعريف العلم، وما يتعلّق بتاريخه ثمّ نعرّج على المنهج العلمي.

أ- قد يُطلق العلم ويراد منه الإدراك والمعرفة العامّة، وهذا النوع من العلم قرين الإنسان منذ الخلق، والإنسان مجبولٌ عليه في فطرته، وبه يسدّ حوائجه، ويحقّق الارتباط مع أقرانه ومحيطه.

ب- قد يُطلق العلم ويراد منه العلم الآلي الدالّ على الاختراع وصناعة الأدوات والحرف المختلفة، وهذا النوع من العلم موجودٌ مع الإنسان أيضًا منذ القدم، وربّما يقال بأنّه «أقدم من التاريخ»<sup>[٢]</sup>. وبهذا الصدد يقول ليفي بريل: «لكي يخرج الإنسان من ذهوله العقلي البدائي، لم يكن بدّ حينئذٍ من أن تستحثّ بعض الظروف الملحّة نشاطه العقلي، بل لم يكن بدّ من أن تقهره هذه الظروف على استخدام هذا النشاط. وقد كانت تلك الظروف -من

[1]- Scientific Method (Empiricism - Positivism).

[٢]- قصة العلم، كرواثر: ١٨.

دون ريب- هي ضرورات الصيد، وأخطار الحرب، والرغبة في تجنب الألم والموت بصفة عامّة»<sup>[١]</sup>.

وحينئذٍ «عرف الإنسان كيف يصنع الأواني الفخاريّة والخزفيّة من الطين والصلصال، وابتكر عجلة الفخار، وعرف كيف يستخلص أنواعًا معيّنّة من المعادن من خاماتها، ويحوّلها إلى أدوات مفيدة.. منذ حوالي خمسة آلاف عام»<sup>[٢]</sup>.

وجراء هذه المعارف والعلوم تكوّنت حضارات الشرق في الصين، والهند، وإيران، ومصر، وجراء الثقافة والتبادل الحضري، سرت هذه العلوم إلى الإغريق وتطوّرت هناك. وبهذا الصدد يقول جورج سارتون: «فمّا لا شكّ فيه أنّ معرفتنا العلميّة الباكورة، مهما يكن أمرها، تعود بأصلها إلى الشرق»<sup>[٣]</sup>.  
قد تعرّفوا عليها من خلال الرخالة والتجارة، وأذهلوا بها وجدوه من علوم ومعارف مختلفة؛ لذا «كانت أمانة الإغريق تقليد المصريين، بحيث تكون لهم ثروتهم المعماريّة الشاخحة في بلادهم»<sup>[٤]</sup>.

ت- وقد يُطلق العلم ويراد منه التعقّل والبعد النظري، وهو «بحث في الأشياء ذاتها من أجل الوصول إلى الحقيقة بشكل منفصل تمامًا عن تطبيقاتها العمليّة على الموضوعات المختلفة، والتي من أجلها كان البحث العلمي منذ البداية»<sup>[٥]</sup>.

وعلى سبيل المثال فإنّ طاليس المولود عام ٦٣٠ ق.م تقريبًا، عندما زار

[١]- فلسفة أجوست كنت، ليفي بريل: ٥٩.

[٢]- قصّة العلم، كراوثر: ١٦.

[٣]- تاريخ العلم والإنسية الجديدة، جورج سارتون: ١٣٧.

[٤]- قصة العلم، كراوثر: ٣٢.

[٥]- م.ن: ٣٢.

مصر لأسباب تجارية، تعرّف على الهندسة المصريّة، وعندما عاد إلى ملطية بدأ يفكر بنحوٍ نظريّ في الحقائق الهندسيّة التي تعلّمها، مع قطع النظر عن تطبيقاتها العمليّة في الأبنية والقصور، ممّا يعني انفصال المنهج الاستنباطي عن المنهج الاستقرائي<sup>[١]</sup>.

فالفلسفة اليونانيّة بما تحتوي من علوم نظريّة استنباطيّة مختلفة كالطبيعيّات، والرياضيّات، والميتافيزيقا، كانت فلسفةً علميّةً، «فالبحت الميتافيزيقي في مثال المثل عند أفلاطون، أو في المحرك الأوّل عند أرسطو، كان عندهما يدخل في صميم العلم، بل ربّما كان هو العلم على الحقيقة، مع أنّه بمقاييس المناهج العلميّة الحديثة أبعد ما يكون عن العلم»<sup>[٢]</sup>.

كما أنّ العقلانيّين من فلاسفة عصر التنوير، أمثال: ديكارت واسبينوزا ولايبنتس، لم يُطلقوا على أعمالهم الفكريّة غير الصفة العلميّة<sup>[٣]</sup>. ومنهجهم كان منهجاً علمياً.

ولقد استمرّ العلم في الأعم الأغلب على هذه الحالة في العصر اليوناني وطوال القرون الوسطى، ويذكر أحد أنصار المنهج الوضعي هذه الفترة ويصفها بأسوأ الأوصاف إذ يقول: «وطوال الألف ومائتي سنة التي دامت هذه المرحلة، لم يُحرّر العلم تقدّمًا حاسمًا في أيّ مجال، ولم يظهر تغييرٌ جديدٌ في مفهوم العلم، بل لقد احتفظت هذه العصور بأسوأ عناصر المفهوم اليوناني للعلم... أمّا من حيث مضمون الفكر العلمي في العصور الوسطى الأوروبيّة، فيلاحظ عليه بوجه عام، أنّه لم يكن معنيًا بتلك العلوم التي تركز اهتمامها على فهم العالم من أجل تغييره والسيطرة عليه»<sup>[٤]</sup>.

والحقّ على خلاف ما يقوله فؤاد زكريا، إذ هو متأثرٌ بالمنهج الماركسي

[١]- قصة العلم، كراوثر: ٣٣-٣٤.

[٢]- آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا: ٣٧٤.

[٣]- راجع: روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، بارسانيا: ٢٣.

[٤]- التفكير العلمي، فؤاد زكريا: ١٠٥-١٠٦.

الذي يريد من الفلسفة أن تغير العالم لا أن تفسره، مضافاً إلى أن العلوم تخترع والمناهج تصاغ بحسب المستجدات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعسكرية وغيرها، فكم كانت المخترعات الصناعية وغير الصناعية المتعلقة بتحسين المعيشة وسدّ الحاجات في القرون التي يزدريها زكريا، إذ العلم تراكم، والماضي يُعين الحاضر، ويفتح آفاق المستقبل.

ث- المعنى الأخير للعلم ولد في خضم معارك عصر التنوير، وأطلقت الصفة العلميّة على العلوم التي تحصل من الحسّ والتجربة فقط، وهذا المنهج العلمي كان في بداياته يعترف بباقي المناهج، ويرى نفسه قسماً من أقسام سائر المناهج كالعقليّة والدينيّة، غير أنّه تطوّر على يد أمثال أجوست كنت فأصبح المنهج العلمي هو المنهج الوحيد لدراسة الطبيعة والعلوم الإنسانيّة حصراً مع إلغاء باقي المناهج.

هناك من يذهب إلى أنّ بداية العلم الحديث بالمعنى التجريبي، بدأ من إيطاليا حيث ظهرت فيها حركة تجاريّة ثقافيّة مكثّفة، وحصل رجوعٌ إلى مادّيّة عصر الإغريق، وتطوّر الأمر وسرى إلى باقي الدول الأوروبيّة<sup>[١]</sup>. وشيئاً فشيئاً انفصل العلم عن الفلسفة بعد أن كانت الفلسفة من دعاة العلم، بحيث أن «فئة العلماء المستقلين عن الفلاسفة في تفكيرهم استقلالاً تامّاً، أصبحت فئة معروفة»<sup>[٢]</sup>. وهناك من يدّعي بأنّ الثورة العلميّة في أوروبا، كانت ثورة فلسفيّة في بدايتها<sup>[٣]</sup>. ثم ابتعدت عن الفلسفة إلى علمويّة بحثة.

ثمّ أنّ العلمويّة هذه أنتجت المنهج العلمي، الذي يعتمد على الملاحظة، وجمع البيانات والتجربة<sup>[٤]</sup>، وهناك من حاول إرجاع المنهج العلمي بمعناه

[١]- راجع: قصة العلم، كرواثر: ٧٣، فما بعد.

[٢]- التفكير العلمي، فؤاد زكريا: ١١٤.

[٣]- فلسفة العلم مقدمة معاصرة، أليكس روزنبرج: ٢٠٩.

[٤]- م.ن: ٥٠.

المادّي والحسيّ إلى العصور القديمة فقال: «بدأت منذ ذلك العصر الأوّل بعض بذور المعرفة التي يغلب عليها الطابع الوضعي»<sup>[١]</sup>. وهو ادّعاء من دون دليلٍ ورجمٌ بالغيب، إذ إنّ المعطيات والوثائق - إن وجدت لتلك الحقبة الزمنية وثائق - إنّ دلّت على شيءٍ فلا تدلّ على أكثر من وجود معرفةٍ آليّةٍ عند البشر لصناعة قضايا يدويّة لتمرير معاشه وسدّ حاجاته، أمّا أنّ هذه المعرفة هل كانت وضعيّة أم لاهوتيّة أم فلسفيّة، فلا يمكن إثبات ذلك.

وليعلم أنّ تغيير وجهة المعرفة في الغرب من اللاهوت والفلسفة إلى العلم، لم يكن بين ليلةٍ وضحاها وبنحوٍ اعتباطي، بل مضت مدّةٌ زمنيّةٌ ظهرت فيها تغييراتٌ سياسيّةٌ واجتماعيّةٌ واقتصاديّةٌ وثقافيّةٌ، أدّت إلى تغيير المباني، وبتغيير المباني تغيّرت المعرفة والمناهج.

«قبل أن يتم تغيير معنى العلم، تمّ تغيير مبانيه الإستمولوجيّة، فأصبح مصداق العلم منحصرًا بالمعارف التجريبيّة القابلة للتحقق، وبهذا انصرف العلم عن مصاديقه غير التجريبيّة واستعمل في المعنى الجديد، وانتشر هذا المعنى في ظلّ اقتدار الدولة الغربيّة بسرعة، وسخر الأندية العلميّة جميعًا»<sup>[٢]</sup>.

وفيما يأتي نحاول شرح المنهج العلمي من خلال أبرز مفكره، منذ نشأته الأولى إلى يومنا الحاضر، ضمن المراحل الأربع الآتية:

- ١- المنهج العلمي التجريبي
- ٢- المنهج العلمي الوضعي
- ٣- الوضعيّة المنطقيّة
- ٤- ما بعد الوضعيّة المنطقيّة

[١]- فلسفة أجوست كنت، ليفي بريل: ٥٩.

[٢]- روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، بارسانیا: ٢٤.

وسوف نفرّد مبحثاً خاصاً للمنهج الماركسي الذي ادّعى العلميّة لنفسه أيضاً، ولكن لأهمّيته وسعة انتشاره في حينه لا بدّ أن يبحث بشكلٍ مستقل.

## ١ - المنهج العلمي التجريبي<sup>[١]</sup>

وللمنهج العلمي التجريبي خطواتٌ يعتمدها، نوجزها فيما يلي:

١ - الملاحظة والتجربة: والمراد من الملاحظة العلميّة توجيه الذهن والحواس إلى ظاهرةٍ أو مجموعةٍ من الظواهر الحسيّة رغبةً في الكشف عن صفاتها وخصائصها، وتوصّلاً إلى كسب معرفةٍ جديدة، وأمّا التجربة فهي ملاحظة يتدخّل أثناءها الباحث في مجرى الظاهرة؛ ليعدّل من ظروفها أو يغيّر من تركيبها حتّى تبدو في أنسب وضعٍ صالح لدراستها.

وصاحب الملاحظة والتجربة لا بدّ أن يتجرّد من معلوماته، ويصغي إلى الطبيعة ويتبعها، بل ربّما يغيّر مواقفه ومعلوماته المسابقة لصالحها.

٢ - وضع الفروض: في هذه المرحلة يضع الباحث فروضاً يفسّر بها الظاهرة التي يدرسها بالكشف عن العلاقات الثابتة التي تربط بينها، حتّى يتيسّر وضع قانونٍ عامٍّ يتكفّل بتفسيرها.

٣ - تحقيق الفروض: ويكون ذلك بمحاولة التثبت من صحّة الفرض، أو خطئه<sup>[٢]</sup>.

وقد أشرنا فيما مضى إلى موجزٍ عن المنهج العلمي، وقلنا إن بداياته ظهرت في القرن الثالث عشر على يد روجر بيكون (١٢٢٠-١٢٩٢) الذي كان أوّل

[1]- Scientific Empirical Method.

[٢]- راجع: أسس الفلسفة، توفيق الطويل: ١٢٥-١٢٩، ونحوه مناهج البحث العلمي للبدوي: ١٢٨.



من وضع أسس التجربة في علوم الطبيعة، وزعم أنها من الطرق المؤدية إلى المعرفة على غرار أقوال رجال الدين والقياس المنطقي.

علمًا بأنّ البحث التجريبيّ لم يقتصر على روجر، بل يذكر بعض مؤرّخي العلم مجموعة من الباحثين اتّجهوا للبحث العلمي بالمنهج التجريبي، تاركين تعاليم الفلسفة واللاهوت<sup>[١]</sup>، وهذه الدراسات وما أُضيف إليها من أعمالٍ لاحقةٍ قام بها أمثال كوبر نيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣)، ووليم هارفي (١٥٧٨-١٦٥٧)، وغاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢)، وكثيرون غيرهم، دعمت المنهج التجريبي، وقد قام ببلورته بشكلٍ منتظم فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦)، وكتب الأركانون الجديد ليعلن بدايةً انهيار المنطق الأرسطي وما يتبني عليه من آراء لاهوتيةٍ لاحقة.

وسنقوم فيما يأتي بشرح المنهج العلمي التجريبي من خلال أبرز مفكره، ونبين مشروع كل واحدٍ منهم بإيجازٍ لتكتمل الصورة:

#### فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦)

لقد أدّت مجموعة عوامل لأنّ يسأم بيكون من النظام التعليمي السائد في الجامعات، حيث كان يعتمد على تعاليم أرسطو لا سيّما المنطقية منها زائدًا التعاليم اللاهوتية، التي باتت متزلزلةً جرّاء الكشوفات العلمية «واتّضح له منذ البداية أنّ الفلسفة التي تلقّاها إنّما هي فلسفة ألفاظٍ عقيمة، لا تفيد من الناحية العملية شيئًا، ولا تقدّم أية معونة للإنسان في كفاحه الأساسي من أجل السيطرة على الطبيعة والنهوض بحياته»<sup>[٢]</sup>.

لذا قد سعى بيكون من خلال أعماله العلمية «لكشف القيم الجديدة

[١]- راجع: قصة العلم، كرواثر: ٦٦.

[٢]- آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا: ٧٨.

التي تتضمنها الحضارة العلميّة الحديثة في أوّل عهودها، ولاستخلاص المضمونات الفكرية لعصر الكشوف العلميّة والجغرافيّة، والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذي تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة»<sup>[١]</sup>.

من هذا المنطلق بدأ يكون بعمله، وكتب (الوسيلة الجديدة لاكتساب المعرفة) وضمّنه (الأرغانون الجديد)، وأخبر الملك البريطاني جيمس بعمله وكتب له: «هذا العمل هو بالتأكيد جديدٌ كلّ الجدّة، إنّه عملٌ من نوع جديدٍ تماماً.. لن تكون العلوم والفلسفة تمخر عباب الفضاء على غير هدى، بل ستستقر فوق أسسٍ راسخةٍ مبنيةٍ على تجاربٍ مدروسةٍ بعناية»<sup>[٢]</sup>.

ولأجل الدعوة إلى المنهج الطبيعي والتجريبي الذي التزم به ليكون، لا بدّ من تحطيم الفلسفة القديمة والمنطق الأرسطي، وهذا ما قام به بشكل جادّ، فجعل الحكمة اليونانية مرحلةً علميةً طفوليةً، بل تعدى وزعمها ميتةً فقال: «لو لم تكن تلك العلوم ميتةً بالكامل، لما كنا نعاني من مثل هذه الحال على امتداد قرونٍ عدّة حيث راوحت العلوم في مكانها، ولم تقدّم أية تطوراتٍ يمكن أن تنعكس إيجاباً على الجنس البشري»<sup>[٣]</sup>.

وهو عندما ينتقد الحكمة اليونانية (الفلسفة والعلوم) ويشبّهها بالتمثيل التي تثير الإعجاب غير أنّها لم تتطوّر أبداً، يشيد بالفنون الحرفية من خلال تطوّرها وتكاملها<sup>[٤]</sup>. أمّا المنطق فيراه فاشلاً؛ لأنّه مشغولٌ «بتصحيح الأخطاء بدل كشف الحقيقة»<sup>[٥]</sup>. وأنّه عديم النفع فيما يتعلّق باكتشاف العلوم<sup>[٦]</sup>. وأنّه

[١]- آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا: ٨٨.

[٢]- الأرغانون الجديد، فرانسيس بيكون: ٥٧.

[٣]- الأرغانون الجديد، فرانسيس بيكون: ٥٩.

[٤]- الأرغانون الجديد، فرانسيس بيكون: ٦٠.

[٥]- م. ن: ٨٩ / المقدمة.

[٦]- م. ن: ٩٨ رقم ١٠.

مؤذٍ بنحوٍ قاطع<sup>[١]</sup>. ولم يكتفِ بهذا بل بدأ بنقد أرسطو مباشرة؛ لأنّه «استعبد فلسفته الطبيعيّة ووضعها في خدمة منطقها، كما جعل منها مادةً للخصام»<sup>[٢]</sup>. وأنّه «قام بفرض أشياء أخرى لا تعد ولا تحصى على الطبيعة بمزاجه هو.. ولم يقيم وزنًا للتجارب باعتبارها الأساس في قراراته... وبعد أن اتخذ قراراته بشكل اعتباطي، بدأ يسوّق لمبدأ التجارب التي حرف مسارها لخدمة آرائه أي جعلها أسيرة أهوائه»<sup>[٣]</sup>. وهو في كلامه هذا يشير إلى استخدام أرسطو للاستقراء في خدمة القياس.

وبيكون لم ينتقد أرسطو فحسب، بل انتقد جميع الفلاسفة العقلانيين الذين لا يعتمدون التجربة، بل اعتمدوا على التأمل والحراك الذهني<sup>[٤]</sup>.

من هنا يبدأ بيكون عمله، ويطلق على المنطق القديم والفلسفة عبارة (حدس الطبيعة)، أمّا عمله هو فيعتبره (تفسير الطبيعة)، لإيّاها المنطق الذي يُستنبط من الأفكار بالطرق الصحيحة<sup>[٥]</sup>. فالحدس غير مجدٍ عند بيكون إذ «حتى لو قُدِّر للعقول من مختلف العصور والأزمنة أن تجتمع وتبذل قصارى جهودها، وتتواصل فكريًا مع بعضها بعضًا، فإنّها لن تحرز تقدّمًا عظيمًا في مجال العلوم من خلال الحدس»<sup>[٦]</sup>. غير أنّ «تفسير الطبيعة يتمّ بفرصة أن يكون حقيقيًا، ولا بدّ من إنجازه من خلال الأمثلة والتجارب المناسبة والموائمة، بحيث يمكن للحواس حينها إطلاق حكم على الطبيعة وعلى الشيء ذاته»<sup>[٧]</sup>.

[١]- الأرخانون الجديد، فرانسيس بيكون: ٩٩ رقم ١٢.

[٢]- م. ن: ١١٤ رقم ٥٤.

[٣]- م. ن: ١٢١-١٢٢، رقم ٦٣.

[٤]- الأرخانون الجديد، فرانسيس بيكون: ١٢٠ رقم ٦٢.

[٥]- م. ن: ١٠٢ رقم ٢٦.

[٦]- م. ن: ١٠٣ رقم ٣٠.

[٧]- م. ن: ١١٢ رقم ٥٠.

ولأجل القيام بتفسير الطبيعة يشترط بكون الاهتمام بتنظيف العقل وتطهيره قبل كل شيء<sup>[١]</sup>. لأن «الأوهام والنظريات المزيفة التي أمسكت بتلابيب الفكر الإنساني في الماضي والتي ما تزال متجذرة في أعماقه حتى الآن، لا تحجب الرؤية عن عقولهم وحسب، بحيث يصبح من الصعوبة بمكان على الحقيقة أن تظهر...»<sup>[٢]</sup>.

وقد صنّف بكون هذه الأوهام إلى أربعة: ١- أصنام القبيلة ٢- أصنام الكهف ٣- أصنام السوق ٤- أصنام المسرح<sup>[٣]</sup>.

إن أصنام القبيلة متجذرة في الطبيعة البشرية نفسها، وفي صلب الجنس البشري، أمّا أصنام الكهف فهي مجرد أوهام من نتاج الإنسان الفرد، لأنّ كل إنسان له كهفه الخاص به، أمّا أصنام السوق فهي الأوهام التي تظهر بالاتفاق ومن خلال ارتباط الناس ببعضهم بعضاً، وأخيراً أصنام المسرح فهي الأوهام التي استقرت في عقول البشر من خلال العقائد المختلفة التي أنتجتها فلسفات مختلفة<sup>[٤]</sup>.

وعليه يلزم التخلص من هذه الأوهام و«صياغة النظريات والبدهيّات بوساطة الاستقراء الحقيقي، هي الطريق الأمثل من أجل تحطيم الأصنام والتخلص منها»<sup>[٥]</sup>. ومن خلال تجديد العلوم بالاستناد إلى التجربة<sup>[٦]</sup>.

ويشرح المنهج التجريبي بقوله: «يقتضي نظام التجربة الصحيح بإنارة

[١]- الأركانون الجديد، فرانسيس بيكون: ١٢٩ رقم: ٦٩.

[٢]- م. ن: ١٠٦ رقم: ٣٨.

[٣]- م. ن: ١٠٦ رقم: ٣٩.

[٤]- الأركانون الجديد، فرانسيس بيكون: ١٠٧-١٠٨، أرقام: ٤١-٤٤.

[٥]- م. ن: ١٠٦ رقم: ٤٠.

[٦]- م. ن: ١٦١ رقم: ٩٧.

المصباح أوّلاً، وهو بدوره سوف يوضح الطريق من خلال الضوء المنبعث منه بدءاً بالتجربة التي يتم استيعابها وتنظيمها بدلاً من التعامل بطريقة تراجعية وعشوائية، ومن خلال ذلك يتم الاستدلال على البديهيّات، وبالتالي على التجارب الجديدة استناداً إلى البديهيّات التي تمت صياغتها»<sup>[١]</sup>.

وأخيراً فإنّ يكون يشبه التجريبيين بالنمل؛ لأنهم «يقومون بعملية التجميع ومن ثمّ الاستعمال». أمّا المنطقيّون فهم كالعنكبوت «ينسجون شبكتهم التي يستخرجون خيوطها من أنفسهم»، وهو يدعو إلى منزلة بين منزلتين: بين ما هو تجريبيّ وما هو منطقيّ، ليكون كالنحل «يأخذ المادّة الأوّليّة من أزهار الحدائق والحقول، إلّا أنّ لديه القدرة على هضم ما يأخذه والقيام بتحويله»<sup>[٢]</sup>.

وهناك من لخصّ عمل بيكون في ثلاث نقاط:

- ١- تحريره للعلم من حفظ المعارف وترديدها، ومن طريقة النقل والرجوع إلى التراث التي كانت سائدة في أعظم الجامعات في ذلك الحين.
- ٢- دعوته إلى الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهيّ.
- ٣- مناداته بفلسفة جديدة تركز على أساسٍ متينٍ من العلم الطبيعي لا من الميتافيزيقا التجريدية<sup>[٣]</sup>.

وهكذا انتشر منهج بيكون في جميع أوروبا وتجاوز نطاق بيئته البريطانية، وتجلّى في سلسلة جمعياتٍ علميةٍ نشأت للبحث التجريبي، من قبيل: مدرسة الطبيعيين الفلورنسيين عام ١٦٥٧، والجمعية الملكية في لندن عام ١٦٤٥،

[١]- الأرخانون الجديد، فرانسيس بيكون: ١٤٣ رقم: ٨٢.

[٢]- م. ن: ١٥٩ رقم: ٩٥.

[٣]- آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا: ١١٧-١١٨.

وأكاديمية العلوم في فرنسا عام ١٦٦٦، ثم الأكاديمية دل شمنتو في إيطاليا، وشاع إنشاء مثل هذه الجمعيات في أوروبا كلها، وعلى نمطها نشأت مرصد باريس عام ١٦٦٧، وجرينتش عام ١٦٧٧<sup>[١]</sup>.

ويرى باحث آخر أن منهج بيكون يحتوي على جانب سلبي وجانب إيجابي، أما السلبي فهو نقد المنطق الأرسطي، والإشارة إلى بعض الأخطاء التي يقع فيها العقل البشري حيث تعوقه عن الفكر السليم، أما الجانب الإيجابي فهو موقفه من الاستقراء الجديد<sup>[٢]</sup>.

### توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩)

لم يكن توماس هوبز تجريبياً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل كان عقلانياً مادياً، فهو أقرب إلى ديكارت في المنهج منه إلى بيكون، غير أن موقفه من العلوم الإنسانية يجعله في عداد أصحاب المنهج العلمي التجريبي، حيث أنه حاول أن ينظر للعلوم الإنسانية، ويُطبّق المناهج الطبيعية على العلوم الإنسانية<sup>[٣]</sup>، الأمر الذي شاع واتسع استعماله في المدرسة التجريبية والوضعية.

وقد اعتمد هوبز على المنهج الرياضي كثيراً في بدايات أمره، ثم عرّج على المنهج التحليلي التركيبي<sup>[٤]</sup>. كما أنه اعتقد بهادية جميع الأشياء المادية وغير المادية<sup>[٥]</sup>، واهتم بالجسم وفسر الله تفسيراً جسمياً<sup>[٦]</sup>، وأعطى تفسيراً مادياً

[١]- راجع: قصة النزاع بين العلم والدين، توفيق الطويل: ٢٠٦، وأسس الفلسفة له أيضاً: ١٣٧.

[٢]- راجع: الاستقراء والمنهج الفلسفي، محمود زيدان: ٦٢.

[٣]- روش شناسی تحقیق در علوم انسانی، مصطفى ملكيان: ٢: ١٨.

[٤]- راجع: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح: ٩٨-٩٩.

[٥]- م.ن: ١٤٤.

[٦]- م.ن: ٤١٦.

لنشأة الدين<sup>[١]</sup>، وجعل الغيبيات خارج نطاق الفلسفة والعلم، إذ الفلسفة والعلم عنده متّحدان، فأنكر التفسير الفلسفي والعلمي لله والملائكة وغيرهما<sup>[٢]</sup>.

ونظرًا للتعقيدات الواردة في منهج هوبز، وقع مؤرّخو الفلسفة الغربية في حيرة من تصنيف منهجه، فهذا كوبلستون على الرغم من اعترافه بمادية فلسفة هوبز ومنهجه، وإن فلسفته «لا تضع اعتبارًا لأي شيء غير الأجسام»<sup>[٣]</sup>. يقول: «كان هوبز بالطبع بعيدًا للغاية عن أن يكون فيلسوفًا تجريبيًا فحسب، على الرغم من وجود جانبٍ تجريبيٍّ مهمٍّ في فكره بالتأكيد»<sup>[٤]</sup>.

وذهب راسل إلى أن هوبز «فيلسوف يصعب تصنيفه، لقد كان فيلسوفًا تجريبيًا مثل لوك، وباركلي، وهيوم، ولكنه على خلافهم كان معجبًا بالمنهج الرياضي ليس فقط في الرياضيات البحتة بل أيضًا في تطبيقاتها، وكانت نظريته العامة مستلهمة من جاليلو أكثر من كونها مستلهمة من بيكون»<sup>[٥]</sup>.

### جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤)

أظهر جون لوك منذ بداية تحصيله الجامعي عدم اعتناؤه بالفلسفة القديمة و«كان ينظر إليها بکراهية شديدة، ويعتبرها مبركةً ومحيّرةً، بما لها من مصطلحاتٍ غامضة، ومسائل لا طائل وراءها»<sup>[٦]</sup>.

وبعد أن تأثر بديكارت ومنهجه العقلاني، حافظ على قدرٍ من العقلانية

[١]- راجع: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح: ٤٠٤-٤٠٩.

[٢]- م.ن: ٩٠، ١٦١.

[٣]- تاريخ الفلسفة، كوبلستون ٥: ٢٢.

[٤]- م.ن: ٥: ٣٣.

[٥]- تاريخ الفلسفة الغربية، راسل ٣: ٨٧.

[٦]- تاريخ الفلسفة، كوبلستون: ٥: ٩٥.

على الرغم من تجريبيته؛ إذ بنى نظرية المعرفة على التجربة بنحوٍ كبيرٍ مع فسح المجال للعقل، والبحث عن المعرفة لم يقتصر على لوك، بل بحثها كثيرون، غير أنه كان «أول فيلسوف بالفعل يخصّص عمله الأساسي لبحث في الفهم البشري ومجاله وحدوده، ونستطيع أن نقول: إن المكان البارز الذي شغلته نظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة يرجع إلى حدٍ كبيرٍ إلى لوك»<sup>[١]</sup>.

وللوصول إلى المنهج التجريبي أنكر لوك المعرفة الفطرية، ودليله في ذلك عدم وجود إجماعٍ عامٍّ على صدق أيِّ مبدأ فطريٍّ، سواء كان بديهيًّا أم أخلاقيًّا أم عمليًّا<sup>[٢]</sup>.

والبحث المعرفي الذي قام به لوك، يُعدّ أساسًا «لفلسفةٍ نقديّةٍ تعدّ تجريبيةً بمعنيين: أولهما أنّها لا تُصدر مقدّمًا حكمًا يحدّد نطاق المعرفة البشرية كما فعل العقليون، وثانيهما أنّها تؤكد عنصر التجربة الحسيّة. لذلك كانت هذه النظرة بداية للتراث التجريبي...»<sup>[٣]</sup>.

وبهذا الخصوص ينقل راسل كلام لوك حول منهجه التجريبيّ حيث يقول: «فلنفترض إذن أنّ الذهن على حدّ قولنا صفحةٌ بيضاء، خاليةٌ من جميع الحروف وبدون أيّة أفكار، فكيف يحدث أن يُملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع الذي تطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التي لا حدّ لها، بتنوّع يكاد ألا تكون له نهاية؟ على هذا أجيب بكلمةٍ واحدة: من التجربة. من ذلك تأسّس جميع معرفتنا، ومن ذلك تستمد ذاتها نهائيًّا»<sup>[٤]</sup>.

ولا يخفى على راسل أن يشير إلى تناقض لوك في مكانٍ آخر من كتابه،

[١]- تاريخ الفلسفة، كوبلستون: ٥: ١٠٠.

[٢]- م.ن: ١٠٣.

[٣]- حكمة الغرب، راسل: ٢: ٨٤.

[٤]- تاريخ الفلسفة الغربية، راسل: ٣: ١٧٨.



حيث جعل المعرفة على ثلاثة أنواع: ١- المعرفة الحدسية كمعرفتنا بوجودنا الخاص بنا. ٢- معرفة برهانية كمعرفتنا بوجود الله. ٣- معرفة حسية كمعرفتنا للمحسوسات<sup>[١]</sup>.

إنّ لوك وإن لم يكن فيلسوفاً عميقاً - على حدّ تعبير راسل<sup>[٢]</sup> - لكنّه ترك تأثيراً عميقاً في الغرب، ودفع بعجلة المنهج التجريبي إلى الأمام، حيث تطوّر على يد باركلي وهيوم، وتعدّى حدود إنكلترا ووصل إلى فرنسا.

### ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦)

يُعد ديفيد هيوم من أبرز الفلاسفة المناصرين للمنهج التجريبي، وقد «سار بالمذهب التجريبي إلى أبعد ممّا سار به التجريبيون من قبله، فسارع إلى إنكار الجوهر الروحي.. وقوّض غير ذلك كثيراً من النظريات الإستمولوجية والميتافيزيقية التي تحمّست لها المذاهب العقلية، والتي كان ينادي بها بعض الفلاسفة التجريبيين»<sup>[٣]</sup>.

وأشار مؤرّخ الفلسفة الغربية كابلستون إلى أهميّة هيوم في التنظير للمنهج التجريبي بقوله: «ينظر الفلاسفة التجريبيون المحدثون إلى هيوم على أنّه جدّ الفلسفة التي قبلوها... هيوم يظلّ الفيلسوف البارز حتّى نهاية القرن الثامن عشر الذي أخذ المذهب التجريبي بجديّة، وحاول أن يطور فلسفةً تجريبيةً متّسقة»<sup>[٤]</sup>.

كان هيوم يهدف إلى معالجة «عيوب الفلسفات السابقة، تلك الفلسفات

[١]- تاريخ الفلسفة الغربية، راسل ٣: ١٨١.

[٢]- حكمة الغرب، راسل ٢: ٨٨-٨٩.

[٣]- الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان: ١٠٣.

[٤]- تاريخ الفلسفة، كابلستون ٥: ٣٣١.

التي كانت تبدو لهيوم قائمةً على افتراضاتٍ غير يقينية، ومعتمدةً على الاختراع أكثر من اعتمادها على التجربة، وذلك بإقامة الأسس لعلمٍ تجريبيٍّ صحيح عن الطبيعة الإنسانية»<sup>[١]</sup>.

ويتبلور موقف هيوم التجريبي ضمن عدّة آراء ونظرياتٍ محورية: ١ - موقفه من الإدراك ٢ - موقفه من العلية ٣ - موقفه من الاستقراء.

أما الإدراك فإنه يذهب إلى أن العقل لا يتألف إلا من الإدراكات الحسية، وهي على نوعين: انطباعات، وأفكار. الانطباعات هي المدركات الحسية، والأفكار هي الصورة الذهنية، وهي نسخةٌ باهتة عن الأولى، فالانطباعات على نوعين: انطباعات الحسّ الأوليّة، والانطباعات الثانوية التي تنشأ نتيجة لأفكارنا، كما أنّ الأفكار أيضًا على نوعين: بسيطة ومركبة، وكلاهما يرجعان إلى الانطباع، وهكذا ينتهي هيوم إلى القول بأنّ «أفكارنا جميعًا مستمدة من التجربة، وموضوعات أفكارنا مقصورة على ما قد وقع لنا في الخبرة أو ما نتصوّر أنه من الممكن أن يقع لنا فيها بوساطة الحواس أو الشعور الباطني»<sup>[٢]</sup>.

أما أصل العلية فإن هيوم لم ينكر العلية بتاتاً، بل حاول أن يربطها بالتجربة، وذلك أنّه ينكر الضرورة المنطقية بين العلة والمعلول، ويجعلها عادةً ذهنيةً، وترابطاً طبيعياً بين فكرتين «فالارتباط المتكرّر لموضوعين من نوع معيّن في الإدراك الحسي يكون عادةً ذهنيةً تؤدي بنا إلى الربط بين الفكرتين اللتين تنتجها الانطباعات، وعندما تبلغ هذه العادة حدّاً كافياً من القوة، فإنّ مجرد ظهور موضوع واحدٍ في الحسي يستدعي في الذهن ترابط الفكرتين، فليس في هذا شيءٌ حتميٌّ أو ضروري، وإنّما العلية عادةً ذهنية»<sup>[٣]</sup>.

[١]- الموسوعة الفلسفية المختصرة، جوناثان ري وآخرون: ٤٠٢.

[٢]- م.ن: ٤٠٢.

[٣]- حكمة الغرب، راسل: ١٠٢: ٢، وأيضاً الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان: ١٠٧.

أمّا بخصوص الاستقراء، فإنه يعتمد أطراد الحوادث، بمعنى استنتاج المستقبل بالقياس على الماضي والحاضر، واستنتاج الحكم العام من الخاص، إذ إن صدق القضية الجزئية لا يستلزم صدق القضية الكلية المتداخلة معها، بيان ذلك: «إننا نعتقد بصدق كثير من القضايا العامة التجريبية مثل: النار تحرق، تتمدد المعادن بالحرارة، الزرنيخ سام ونحو ذلك. تلك نتائج عامة استقرائية، وصلنا إليها بعد ملاحظات عديدة حاضرة وماضية تثبت صدقها، ونميل إلى تصديقها في حالات مستقبلية، ولكننا في الآونة الحاضرة لسنا على يقين من أن تلك القضايا سوف تكون صادقة في المستقبل، فقد يأتي في المستقبل حالات تغيب عنا الآن، وتشككنا في هذا الصدق»<sup>[١]</sup>.

#### وليم هيوول (١٧٩٤-١٨٦٦)

يُعدّ هيوول رائداً من رواد المنهج العلمي، ومن الدعاة إلى الاستقراء في المنهج العلمي<sup>[٢]</sup>. وتبلور ذلك في كتابه المهم (تاريخ العلوم الاستقرائية). وهو على الرغم من علميته وتجربيته فإنه ناقش التجريبية المتطرفة المقتصرة على النسق العلمي البحت، بل فسح للعقل مجالاً في أعماله الفكرية، ولذا قيل إن فلسفته عقلانية استقرائية<sup>[٣]</sup>.

حاول هيوول أن يجمع بين الاستنباط والاستقراء؛ ليطور المنهج التجريبي، فأخذ «صورة المنهج الفرضي الاستنباطي الذي يعني إبداع فروض علمية تم اختبارها تجريبياً، والحكم عليها والاختبار بينها وفقاً لنتائج التجريب». وقد عرفت قيمة عمله لاحقاً عندما أدخلت الفروض في المنهج التجريبي، وجرّاء ذلك «أدرك بجلاء أن المسألة أعمق من التعميم الاستقرائي، وأن المعرفة العلمية

[١]- الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان: ١٠٩-١١٠.

[٢]- الموسوعة الفلسفية المختصرة، جوناثان ري: ٤٠٩.

[٣]- فلسفة العلم في القرن العشرين، يمى الخولي: ١٣٤.

ليست محصلة التجريب، بل محصلة تفاعل العقل مع معطيات الحواس، وبينما انشغل أصحاب النزعة الاستقرائية بالوقائع الجزئية الملاحظة، انشغل هيوول بإبداع الفرض العلمي وبالنظرية، ودور العالم وإمكانياته العقلية، مؤكداً أخطاءهم في إهمال الفرض والتعويل على التعميم»<sup>[١]</sup>.

### جون ستيوارت ميل (١٨٠٦-١٨٧٣)

إذا كان المنهج العلمي بدأ رحلته مع بيكون، فقد تطوّر على يد جون ستيوارت ميل ورُفعت نواقصه واستحكم، وقد قال عنه «مؤرّخو المناهج إنّه افتتح عصرًا جديدًا في تاريخ المنطق، فبسط مجال هذا البحث ووسّع دائرة أفقه، بالإضافة إلى أنّه وضع أساسًا منهجيًا جديدًا لهذه الدراسة»<sup>[٢]</sup>.

فهو كآلافه انتقد المنطق القديم، وأنكر المجردات والمبادئ الفطرية غير التجريبية، ووضع منطقًا جديدًا يعتمد على ملاحظة الظواهر الحسية، وإجراء التجارب عليها، وتفسير العلاقات الثابتة التي تقوم بين بعضها وبعضها الآخر، فالمنطق «كفيل بأن يثبت لنا أنّ الفلسفة الميتافيزيقية شيء زائد عن الحاجة، ويبرهن على أنّ البحث في الحقائق الأولية القصوى لا معنى له ولا جدوى من ورائه»<sup>[٣]</sup>.

ولم يكتف بذلك بل حاول إخضاع العلوم الأدبية والعقلية لمنهج العلوم الطبيعية، فغلا في منهجه التجريبي وجعل الاستقراء «منطق العلم، والعمل، ومنطق التفكير، ومنطق الحياة، والسبيل المعرفي الواحد والوحيد المثمر الذي يمتلكه الإنسان»<sup>[٤]</sup>.

[١]- فلسفة العلم في القرن العشرين، يمى الخولي: ١٣٤.

[٢]- جون ستيوارت ميل، توفيق الطويل: ١٣٣.

[٣]- م. ن: ١٣٩.

[٤]- فلسفة العلم في القرن العشرين، يمى الخولي: ١٣٧.

ويتبع مل ثلاث خطواتٍ في الاستقراء: ١- مرحلة الملاحظة والتجربة.  
٢- مرحلة تكوين فرض نظنّ أنّه يفسّر تلك الملاحظات والتجارب. ٣-  
مرحلة تحقيق ذلك الفرض تحقيقاً تجريبياً. فإنّ أيّدته الوقائع التجريبية في  
الحاضر والمستقبل القريب، كان الفرض ناجحاً أو صادقاً، واتّخذ صورة  
القانون العام.

وبعد أن جعل مل إمكان التحقيق التجريبيّ من الشروط الأساسية  
لتكوين وتحقيق الفروض، يرسم لهذه المرحلة أي مرحلة تحقيق الفروض  
أربع أو خمس قواعد وطرق أساسية، وهي:

- ١- طريق الاتفاق.
- ٢- طريق الاختلاف.
- ٣- طريق الجمع بين الاتفاق والاختلاف.
- ٤- طريقة التعبير النسبي.
- ٥- طريقة البواقي<sup>[١]</sup>.

وبعد هذه الخطوات الثلاث، والقواعد أو الطرق الخمسة، صاغ مل  
القوانين العامة التي تكشف سير الطبيعة وفقاً لها، غير أنّ الوصول إلى هذه  
العمومية يبني على أصليين مهمّين: ١- أصل أطراد الحوادث في الطبيعة ٢-  
أصل العلّية. ومن هنا انبرى مل لدعم هذين الأصليين، وأشبع البحث فيهما؛  
إذ لولاهما لما أنتج الاستقراء، وإنّ تشكيكات هيوم في العلّية والاستقراء، قد  
قوّضت هذين الأساسين نوعاً ما<sup>[٢]</sup>.

[١]- راجع لتوضيح هذه القواعد: الاستقراء والمنهج العلمي محمود زيدان: ٧٤-٩٦، جون ستيوارت  
مل، توفيق الطويل: ١٤٥-١٤٨، مناهج البحث العلمي، بدوي: ١٦٣.

[٢]- للمزيد راجع: الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان: ٧٥-٨٣.

### كلود برنارد (١٨١٣-١٨٧٨)

يتراوح عمل كلود برنارد بين اتجاهاتٍ متخالفة، فهو يحاول أن يوفّق بين العقلانيّة والتجريبية، وبين القياس والاستقراء، فهو تارةً تجريبيّ، وتارةً وضعيّ، وتارةً ثالثةً عقلائيّ، ومهما يكن من أمر فإنّه يُصنّف ضمن التيار العلميّ الملتزم بالمنهج التجريبيّ، إذ قام بالتنظير له، وأسسّه على الفروض التي أنكرها ليكون محاولةً منه للتوفيق بين العلم والفلسفة.

يرى برنارد أنّ الإنسان لا يكتفي بالنظر والملاحظة، بل يريد التعرّف على الظواهر التي شاهدها؛ ولذا يقوم بالاستدلال «وهذا النوع من التثبت عن طريق الاستدلال وملاحظة الوقائع هو التجربة بمعناها الصحيح»<sup>[١]</sup>. ويدعو أيضًا إلى «أنّ ينشط العقل والحواس معًا أثناء البحث»<sup>[٢]</sup>، كما يرى أنّ التجربة هي امتياز العقل؛ لأنّ الذي فقد العقل لا يتعلّم من التجربة، وإنّ للإنسان وحده فنًا ساميًا، ذلك هو فنّ العقل أي الاستدلال<sup>[٣]</sup>.

والعقل عند برنارد مقيّد بالتجربة إذ «ليس للعقل في نفسه إلاّ الشعور بعلاقةٍ ضروريّةٍ بين الأشياء، لكنّه بغير التجربة عاجزٌ عن إدراك صورة تلك العلاقة»<sup>[٤]</sup>.

وقد دعا إلى استخدام الفروض قائلاً: «قد أخطأ الذين عابوا استخدام الفروض والأفكار السابق تصوّرها في الطريقة التجريبية... صحيح أنّ من الواجب تسجيل نتائج التجربة بذهن خلا من الفروض، وتجرد من الأفكار السابق تصوّرها، ولكن واجب المجرب في الوقت نفسه أن يجذر العدول

[١]- مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، كلود برنارد: ٣.

[٢]- م. ن: ٤.

[٣]- م. ن: ١٠.

[٤]- م. ن: ١١.

عن استخدام الفروض والأفكار... والعالم الحقّ هو الذي يحيط بالنظرية وبالممارسة التجريبية في وقت واحد»<sup>[١]</sup>.

أنّ برنارد يخالف الفصل بين الاستقراء والاستنتاج ويقول: «يبدو لي أن ليس في الإمكان عملياً أن نبرّر هذا التفريق بين الاستقراء والاستنتاج، أو أن نفصل بينهما فصلاً واضحاً صريحاً»<sup>[٢]</sup>. ويضيف قائلاً: «إنّ الاستقراء والاستنتاج ملك لكلّ العلوم على السواء، ولست أظنّ أنّهما يؤلّفان في حقيقة أمرهما صورتين للاستدلال مختلفتين اختلافاً جوهرياً»<sup>[٣]</sup>.

ولكن مع هذا فال تفسير الذي يعطيه لهذا الاقتران يكون بتبعية الاستدلال للاستقراء، وذلك أنّه يقول: «توجد في العلوم من وجهة النظر التجريبي أفكارٌ نسَميها قبلية؛ لأنّها نقطة بدء الاستدلال التجريبي، لكنّها في الحقيقة أفكارٌ بعدية إذا نظرنا إليها من ناحية أصل تكوين الأفكار. وقصارى القول: «إنّ الاستقراء كان من غير شكّ صورة الاستدلال البدائي العام، وإنّ الأفكار التي لا يفتأ يعدّها الفلاسفة والعلماء أفكاراً قبلية، ليست في جوهرها إلاّ أفكاراً بعدية»<sup>[٤]</sup>. وعليه فالاستقراء والتجربة هما الأساس، والاستدلال يأتي بالتبع.

## ٢. الوضعية<sup>[٥]</sup>

وُلدت الوضعية من رحم التجريبية، واحتلت مكانةً طليعيةً في الفلسفة

[١]- مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، كلود برنارد: ٢٣.

[٢]- م. ن: ٤٥.

[٣]- م. ن: ٤٧.

[٤]- مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، كلود برنارد: ٤٦.

[5]- Positivism.

الاجتماعية للقرن التاسع عشر<sup>[١]</sup>، فالوضعية تياراً علمياً جارفٌ ظهر في القرن التاسع عشر، وأخذ على عاتقه تفسير العالم تفسيراً علمياً بحثاً بمنأى عن الميتافيزيقا والدين والعقل الكلاسيكي، فالوضعية ليست مجرد نظرية، بل هي «مذهب في الحياة ينفذ في جماع الفكر والعمل: نظرية المعرفة، علم النفس، علم الاجتماع، الأخلاق، علم الجمال، الدين، الفن، السياسة، علم التربية»<sup>[٢]</sup>.

والمنهج الوضعي هذا يعتمد على مباني أنطولوجية وإستمولوجية وأنثروبولوجية، فإنه ينظر إلى الكون كما مادة معزولة عن الغيب، وكياناً مستقلاً قائماً بذاته، كما ينظر إلى الإنسان من بُعد واحد، وأن غايته هي الوصول إلى ملاذ هذه الدنيا إذ لا شيء وراءها، أما المعرفة فهي التي تؤخذ من روافد مادية تجريبية بوساطة الحواس حصراً.

والوضعية هذه تعتمد مجموعة أسس:

١- العلوم التجريبية علومٌ بعدية لا تستفيد من العلوم القبلية المعتمدة على الفرضيات العقلية أو الدين أو غيرهما، فالمعرفة تعتمد على الإدراك الحسي والمشاهدة أولاً، لتصل إلى الفرضية والمعرفة، فالإدراك الحسي مقدمٌ على النظريات.

٢- اعتماد الموضوعية المجردة ونبذ الذاتية.

٣- اعتماد الاستقراء للوصول إلى القانون والنظرية، وهو السير من الجزئيات للوصول إلى قانونٍ عامٍ كلي. فذهن الإنسان منفعلٌ أمام المشاهدات التجريبية ومن خلالها يصل إلى قوانين كلية من دون أن يكون له حكمٌ سابقٌ حولها<sup>[٣]</sup>.

[١]- قواعد جديدة للمنهج، جيدنز: ٢٤٢.

[٢]- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروي: ٧.

[٣]- روش شناسی علوم اجتماعي، خسروپناه: ١١٩-١٢٠.



٤- تعميم المنهج الوضعي المستعمل في العلوم الطبيعية على جميع العلوم الإنسانية والقول بوحدة المنهج في جميعها.

وكما قلنا فإن المنهج الوضعي ظهر في القرن التاسع عشر، غير أن بوادره ومؤثراته كانت متجذرة قبل هذه المدّة، ففي القرن السابع عشر ظهرت مجموعة من المفكرين التحرريين، الذين اجتمعوا على نقد الدين الرسمي بسرّيّة تامّة<sup>[١]</sup>، لكنّ أوّل من استخدم مصطلح وضعي (Positif)، هو سان سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥)، وكان «يتنبأ بقرب مقدّم عصر الأفكار الوضعيّة التي ينبغي أن تحل محلّ الأفكار الخارقة للطبيعة، ويطرح كلّ تفكير نظريّ ميتافيزيقيّ، ويتحدّث عن إمكان وضرورة دراسة المجتمع دراسة علميّة خالصة، ويودّ أن يستبدل بالنزعة التألّهيّة نزعة طبيعيّة، أي نوعاً من دين العلم»<sup>[٢]</sup>.

وفيما يأتي نشير إلى أهمّ الأشخاص المؤسّسين للوضعيّة:

أغوست كنت (١٧٩٨-١٨٥٧)

يُنسب إلى أغوست كنت تأسيس علم الاجتماع، كما أنّه أسّس المنهج الوضعي وأحكم مبانيه وأسسّه، وقد اعتمد منهج السير من المحسوس إلى المحسوس؛ لذا لم يبدأ من المنطق وهو علم التصوّرات، بل بدأ من الرياضيات وهي علم واقعيّ، والرياضيات هذه مدينة بصورتها العلميّة إلى البحث في القوانين الوضعيّة وحدها، وهكذا يدرس الوقائع الخلقية والاجتماعية تحت مظلة علم الاجتماع، على غرار دراسة الطبيعة من خلال علم الكيمياء والفيزياء<sup>[٣]</sup>.

[١]- علم الأديان، ميشال مسلان: ٤٣.

[٢]- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروي: ٩.

[٣]- راجع: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، أميل بوترو: ٤٢.

وقد جاءت هذه المساعي مع الثورة الفرنسيّة، التي كان لها الدور البارز في صياغة أفكار كنت، وجرّاء هذه الثورة وبعد انهيار المنظومة المعرفيّة والسياسيّة والدينيّة السابقة، ولد سؤالٌ محوريٌّ لدى المفكرين وهو: (ما الذي يجب أن يكون عليه النظام العامّ الذي ستوضع أسسه بعد الثورة؟)، وكانوا كلّهم يرون لزوم إنشاء مجتمع جديد ليصل الإنسان من الاضطراب إلى الاستقرار، وهكذا انبرى كنت لوضع قواعد المجتمع الجديد، واستحداث ديانة جديدة تحلّ محلّ الكاثوليكيّة السائدة على مقدرات الناس والمجتمع آنذاك، فاتجه نحو الوضعيّة.

وقد قام بتدوين أفكاره في كتابه المهم (دروس الفلسفة الوضعيّة) محاولةً منه لإعادة تنظيم المجتمع من جديد بوساطة وضع فلسفة جديدة تقوم بتنظيم الحياة العقليّة من جديد عبر إصلاح الأخلاق والدين والسياسة، وباعتماد المنهج الوضعي<sup>[١]</sup>. يقول كنت في هذا الشأن: «ستكتسب الفلسفة الوضعيّة بسبب إنشاء علم الاجتماع، طابع العموم الذي ما زال ينقصها، وستصبح بهذه الوسيلة قادرةً على احتلال مكان الفلسفة اللاهوتيّة والميتافيزيقية التي يعد ذلك العموم الخاصيّة الحقيقيّة الوحيدة لها في الوقت الحاضر»<sup>[٢]</sup>. وللوصول إلى هذه الغاية اعتمد كنت على نظريّتين:

١- قانون الحالات الثلاث.

٢- تصنيف العلوم.

أمّا النظريّة الأولى فتعني تقسيم أدوار العقليّة البشريّة إلى ثلاث حالات، وهذا ما بيّنه كنت في رسالته المسماة: (خطة البحوث العلميّة الضروريّة لإعادة تنظيم المجتمع)، حيث قال: «بناء على طبيعة العقل الإنساني نفسها

[١]- راجع: فلسفة أوجيست كنت، ايفي بريل: ٢٢ فما بعد.

[٢]- م. ن: ٣٤.

لابد لكل فرع من فروع معلوماتنا من المرور في تطوره بثلاث حالاتٍ نظريّةٍ مختلفةٍ متتابعةٍ: الحالة اللاهوتيّة أو الخرافيّة، والحالة الميتافيزيقيّة أو المجردة، وأخيراً الحالة العلميّة أو الوضعيّة»<sup>[١]</sup>.

وأضاف في كتابه (دروس الفلسفة الوضعيّة)، قوله: «وبعبارةٍ أخرى: يستخدم العقل الإنساني بطبيعته في كلِّ بحثٍ من بحوثه، ثلاث طرقٍ فلسفيّةٍ متتابعةٍ يختلف طابعها اختلافاً جوهريّاً بل قد يكون مضاداً، وهي أولاً الطريقة اللاهوتيّة، ثمّ الطريقة الميتافيزيقيّة، وأخيراً الطريقة الوضعيّة. ومن هنا تنشأ ثلاثة أنواع من الفلسفة، أو من المذاهب الفكريّة العامّة عن مجموع الظواهر، وتتنافي هذه الأنواع الثلاثة بعضها مع بعض. والأولى نقطة بدء ضروريّة للذكاء الإنساني، وأمّا الثالثة فهي حالته النهائيّة الثابتة، وأمّا الثانية فقد قدر لها أن تستخدم فقط كمرحلة انتقال»<sup>[٢]</sup>.

ويقول أيضاً: «ألا يتذكّر كلُّ امرئٍ منّا فيما يتعلّق بأهمّ ما يشغل عقله من مسائل أنّه كان لاهوتياً في طفولته، وميتافيزيقياً في صباه، وعالم طبيعةٍ في مرحلة نضجه؟»<sup>[٣]</sup>.

فهذا القانون هو القانون الجوهريّ الذي يبني كنت نظريّته الاجتماعيّة عليه، ومنه يتفرّع الأمر الثاني عند كنت، وهو تصنيف العلوم، إذ يعدّ تكملةً ضروريّةً لقانون المراحل الثلاث، وللوصول إلى العلم الوضعي، مع أنّه يقتصر على العلوم النظرية المجردة ويصنّفها على النحو الآتي: العلوم الرياضيّة، علم الفلك، علم الطبيعة، علم الكيمياء، علم الحياة أو وظائف

[١]- راجع: فلسفة أوجيست كنت، ايفي بريل: ٣٥.

[٢]- م. ن: ٣٥.

[٣]- م. ن: ٥١.

الأعضاء (الفيزياء) علم الطبيعة الاجتماعية أو علم الاجتماع<sup>[١]</sup>. وهذا التسلسل المنطقي لهذه العلوم يبتني على أساس سرعة انتقال كل واحد منها من اللاهوت إلى العلم<sup>[٢]</sup>.

إن علم الاجتماع عنده ينقسم إلى قسمين: الأول خاص بدراسة المجتمع في حال استقراره، والثاني يدرسه في حال تطوره، ويسمى الأول (الإستاتيكا الاجتماعية)، الذي يدرس الأسرة والمجتمع والحكومة، ويسمى الثاني (الديناميكا الاجتماعية)، الذي يفسر طبيعة الظاهرة الاجتماعية وتقدمها، وهو أهم من الأول<sup>[٣]</sup>.

#### أميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧)

يُعدّ أميل دوركايم من أهم مناصري المنهج الوضعي بعد كنت، وأبرز من واصل عمل كنت؛ فقد كان يسعى لجعل علم الاجتماع علماً طبيعياً مستقلاً بذاته، وتخلّى عن كلّ الاعتبارات الغائية، وخضع لسحر موضوعية المنهج العلمي القائم على الملاحظة الخارجية، وقد ناضل لاستقلال علم الاجتماع من الفلسفة<sup>[٤]</sup>.

وذهب بنروي إلى أنّ دوركايم كان يرنو إلى أن يصبح ديكرت علم الاجتماع، وأنّ كتابه قواعد المنهج الاجتماعي، هو بمعنى من المعاني معارضة اجتماعية لـ (مقال في المنهج) لديكرت<sup>[٥]</sup>.

والقاعدة الأساسية التي يعتمد عليها دوركايم في المنهج الاجتماعي، جعل

[١]- راجع: فلسفة أوجيست كنت، ايفي بريل: ٥١.

[٢]- راجع: المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم: ٣١٩.

[٣]- راجع: المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم: ٣٢٤-٣٢٥.

[٤]- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروي: ١٢٨، ١٣٢.

[٥]- م. ن: ١٣١.

الظواهر الاجتماعية أشياء، وهذا ما سبب صدور ردودٍ كثيرةٍ عليه، حتى اضطرَّ للدفاع عن نفسه في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه قائلاً: «من القضايا التي أثارت أكبر قدرٍ من الاعتراضات، القضية القائلة بوجود دراسة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء، وهذه القضية بالذات هي الأساس الذي تقوم عليه طريقتنا»<sup>[١]</sup>.

ثمَّ يدافع عن نفسه بأنّه لا يريد أن يجعل الظواهر الاجتماعية أشياء ماديّة، بل يقول: «إنّها جديرةٌ بأن توصف بأنها أشياء، كالظواهر الطبيعيّة تمامًا، وإن كان وصفنا لها بذلك على اعتبار آخر». ويضيف بعد ذلك قائلاً: «وحيثُذ فليس معنى أننا نعالج طائفةً خاصّةً من الظواهر على أنها أشياء، هو أننا ندخل هذه الظواهر في طائفةٍ خاصّةٍ من الكائنات الطبيعيّة، بل معنى ذلك أننا نسلك حياها مسلكًا عقليًا خاصًا»<sup>[٢]</sup>.

والمسلك العقلي الخاص الذي يدعو إليه هو أننا نجهل كلّ شيءٍ عن حقيقة هذه الظواهر، وأننا لا نستطيع كشف خواصّها الذاتيّة، أو أسبابها المجهولة التي تخضع لها عن طريق الملاحظة الداخليّة.

### ٣. الوضعية المنطقيّة<sup>[٣]</sup>:

أُطلق هذا الاسم على مجموعة من المفكرين والعلماء في تخصصاتٍ مختلفةٍ رياضيّة، واجتماعيّة، وفلسفيّة، وفيزيائيّة، ظهروا في أوائل القرن العشرين امتدادًا للمدرسة الوضعية ومنهجها التجريبي المادي، وقد تكوّنت هذه المجموعة رسميًا عام ١٩٢٩م وأطلق عليها نويرات اسم (حلقة فيينا)، وفي عام ١٩٣١ أُطلق عليها اسم الوضعية المنطقيّة من قبل بلومبرج، وفايجل.

[١]- قواعد المنهج في علم الاجتماع، دوركايم: ٣١.

[٢]- م. ن: ٣١-٣٢.

[3]- Logical Positivism.

وفي عام ١٩٣٠م أصدرت مجلة المعرفة، وأشرف على تحريرها كارناب ورايشنباخ، وكانت سبباً في مدّ التواصل مع النخب والباحثين<sup>[١]</sup>.

وقد تميّزت الوضعية المنطقية بسِمات عدّة منها:

١- إنكار الميتافيزيقا، والاعتقاد بأنّ الفلسفة توضيح أفكار وقضايا، لا إقامة نظريات فلسفية.

٢- المجال الوحيد المشروع للفلسفة هو منطق العلوم أو فلسفة العلوم، وعنوا به أنّ الأفكار والقضايا التي يخلّونها هي قضايا العلم الطبيعي، لا من حيث محتواها فذلك شأن علماء الطبيعة، وإنّما من حيث صورتها وهي دراسة تركيب النظرية العلمية وصلتها بالوقائع، ودراسة المناهج العلمية، وتوضيح تصوّرات المعنى والصدق والاحتمال.

٣- نظرية في المعنى وأطلق عليها مبدأ التحقّق، ومعناه أنّ كلّ معنى القضية هو تحقيقها تحقّقاً تجريبياً مباشراً أو غير مباشر<sup>[٢]</sup>.

ولم تولد الوضعية المنطقية من فراغ، بل تأثرت بالمناخ الفكري المعرفي المنتشر في أوروبا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فقد تأثرت بآراء هيوم التجريبية، وآراء رسل ووايتهد المنطقية والرياضية، وبآراء أرنست ماخ الحسّية حيث كانت حلقة فيينا في البداية تعرف بعنوان (جمعية ماخ)، كما تأثرت بأعمال فيتغنشتاين المنطقية الأولى<sup>[٣]</sup>.

وفيما يأتي نشير إلى أهمّ رواد الوضعية المنطقية:

[١]- الموسوعة الفلسفية المختصرة، جوناثان ري، ٤١٣.

[٢]- راجع: مناهج البحث الفلسفي، محمود زيدان: ٨٤.

[٣]- راجع للمزيد: دائرة فيينا، حميد لشهب: ٥٩-٧٤.

### فردريك آلبرت مورتيز شليك (١٨٨٢-١٩٣٦)

هو فيزيائي ألماني، كان يصف الأشياء بطريقة العلوم الطبيعية، وقد بني نظرية المعرفة على «أساس التمييز بين المنطوقات التجريبية (التركيبية القبلية)، وبين قضايا العلم المنطقية (التحليلية)، ونبد الإشكاليات الميتافيزيقية الخاطئة»<sup>[١]</sup>. كما كان من رواد الفلسفة التحليلية.

### رودولف كارناب (١٨٩١-١٩٧٠)

أما كارناب اليهودي الألماني، فقد وجه الوضعية المنطقية نحو ما سماه (التجريبية العلمية)، أو (حركة وحدة العلوم) وقد أنكر المترفيزيا، وحصّر الفلسفة في منطق العلوم والتحليل المنطقي للغة، وطوّر مبدأ التحقق، وكان يعتقد بإمكان ردّ كلّ قضايا العلوم إلى قضايا فيزيائية<sup>[٢]</sup>.

### ألنرد جوائز آير (١٩١٠-١٩٨٩)

وهو الفيلسوف البريطاني الذي أنكر الميتافيزيقا على غرار باقي التجريبيين الوضعيين، وذهب الى أنّ نظرية المعرفة هي أساس الفلسفة، ولم تعد الفلسفة عنده بحثاً في منطق اللغة لبيان عبث المشكلات الفلسفية التقليدية، لكنّه رأى - مثل مور ورسل - أنّ البحث اللغوي في الفلسفة، وسيلة ضرورية لتحليل التصورات الفلسفية تحليلاً أدقّ وأوفى<sup>[٣]</sup>.

[١]- راجع للمزيد: دائرة فيثا، حميد لشهب: ٢٤.

[٢]- مناهج البحث الفلسفي، محمود زيدان: ٨٤-٨٥.

[٣]- م. ن: ٨٥.

#### ٤. ما بعد الوضعية المنطقية<sup>[١]</sup>

يُطلق مصطلح ما بعد الوضعية المنطقية، على الشرخ الذي أحدثه كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤) ومن تبعه ضد الوضعية المنطقية، وعلى الرغم من أنه كان يتردد على حلقة فيينا، ويستمع إلى محاضرات أعضائها، وربما يحاضر هو أيضًا هناك<sup>[٢]</sup>، فإنه لم ينخرط فيها، وحافظ على رؤيته النقدية تجاه ما يطرحه أصحاب الحلقة من رؤى منهجية ومعرفية، وكان كتابه (منطق البحث العلمي) بمنزلة رد صارم على الوضعية المنطقية، وما تبنته من رؤى وأفكار لا سيما ما يخص الاستقراء ومبدأ التحقق.

وهكذا فقد أصبح بوبر قرين الوضعية المنطقية؛ وصح أن يقال: «إنّ مذهب الوضعية المنطقية هو مفتاح الشخصية الفلسفية لبوبر، فقد قال فيكتور كرافت: إنّ أعمال بوبر لا يمكن أن تُفهم فهمًا تأصيليًا بغير الإشارة إلى دائرة فيينا التي هي ذات أهمية عظيمة في تطوره الفلسفي»<sup>[٣]</sup>.

وقد طرح كارل بوبر آراء وأفكارًا مختلفة سياسية واجتماعية وفلسفية، وما يهمننا هنا اثنان منها:

١- موقفه من الاستقراء.

٢- موقفه من العلم واللاعلم.

وقد ذهب بخصوص الأول إلى أن الاستقراء غير منتج لليقين، وقال بهذا الصدد: «إنّه من غير الواضح إطلاقًا إنّ كان من الصواب منطقيًا أم لا، استخلاص قضايا عامة من قضايا خاصة مهما بلغ عددها؛ إذ من الممكن أن

[1]- Post-Positivism.

[٢]- يشرح بوبر ذلك في مقدمة الطبعة الألمانية الثانية لكتاب (منطق البحث العلمي).

[٣]- فلسفة كارل بوبر، يمني الخولي: ٢١٣-٢١٤.



يكون هذا الاستتباع مخطئاً. من المعروف أنه مهما بلغ عدد البجعات البيضاء التي رأيناها، فإنه لا يسمح لنا بالقول أن كل البجع أبيض»<sup>[١]</sup>.

أما بخصوص المورد الثاني فإن النظرية العلمية هي التي تقبل التنفيذ والتكذيب، عكس ما ورد عند الوضعيّة المنطقيّة، إذ قال بوبر: «النظريّات غير قابلة للتحقق التجريّ على الإطلاق»<sup>[٢]</sup>. ويضيف قائلاً: «إنّ ما يميّز الطريقة التجريبيّة التي نقترحها هو تعريضها للتنفيذ»<sup>[٣]</sup>.

وأخيراً فإن بوبر يقع في نسبيّة معرفيّة عارمة، وذلك أنه يجعل مهمّة الفلسفة مهمّة واحدة تهّم كلّ ذي فكر، وهي مشكلة الكوسمولوجيا أي مشكلة فهم العالم<sup>[٤]</sup>. كما يعتقد أن الفلسفة تبني على نظرية المعرفة: «هناك أمورٌ عديدة تدعو للاعتقاد أنّ نظريّاتنا في المعرفة تؤثر تأثيراً حاسماً في فلسفاتنا»<sup>[٥]</sup>. ونظريّته المعرفيّة تبني على التقرب من الحقيقة دون الوقوف عليها: «إنّ العلم اليقيني ممتنع علينا، إن علمنا علم مخمّن نقاد، إنه شبكة من الفرضيّات، ونسج من التخمينات»<sup>[٦]</sup>. وهذا ما يّتج النسبيّة العارمة.

إلى هنا ننتهي من شرح وتوصيف أهمّ وأقدم منهج غربيّ، ألا وهو المنهج العلمي، مع الإشارة إلى أهمّ تطوّراته (التجريبية، الوضعية، الوضعية المنطقية وما بعد الوضعية المنطقية) وسنشير في المبحث الثاني أهمّ المتابعات والتطبيقات لهذا المنهج في العالم الإسلاميّ والعربيّ.

[١]- منطق البحث العلمي، بوبر: ٦٣.

[٢]- منطق البحث العلمي، بوبر: ٧٥.

[٣]- م. ن: ٧٧.

[٤]- م. ن: ٣٥.

[٥]- م. ن: ٤٩.

[٦]- م. ن: ٥٠.

## المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي

يُعدّ المنهج العلمي (التجريبي-الوضعي) من أقدم المناهج التي تعرّف عليه المفكّرون في العالم الإسلاميّ، إذ هو أقدم منهج في الغرب ضمن المناهج الحديثة، وهو السبب الأقوى في نهضة الغرب العلميّة.

ومن الطبيعي أن يتأثر العالم الإسلاميّ بهذا المنهج؛ إذ كان يبحث عن سبب تأخّره عن ركب الحضارة بعد أن كان رائداً فيها، وبعد لحاظ تقدّم الغرب في العلوم والصناعات، تحيّل أن سرّ تقدّم الغرب تمسّكه الأعمى بالعلم والعلوميّة، وترك سائر المناهج الموروثة.

وقد تعرّف العالم الإسلاميّ على المنهج العلمي هذا، عبر البعثات العلميّة الوافدة إلى الغرب لتكميل الدراسة، ومن خلال ترجمة الكتب واستحداث الجامعات الأكاديميّة في العالم الإسلاميّ بمناهج غربيّة، وقد ظهر بعد التعرّف هذا، تياران في العالم الإسلاميّ تجاه المنهج العلمي:

الأول: هو التيار الإسلاميّ الذي ذهب إلى القول بأنّ الغرب أخذ المنهج العلميّ والتجريبيّ من العالم الإسلاميّ، وأنّ الإسلام هو السبّاق إلى هذا المنهج، وطفق أنصار هذا التيار يذكرون الشواهد على مدّعاهم، وستطرّق إليهم في الفصل الثالث.

الثاني: هو التيار العلماني الذي دعا إلى التمسك بالمنهج العلمي بحذافيره، وقد فظهرت في ضوء ذلك عدّة تياراتٍ فرعيّةٍ، فبعضهم ترك الدين وأعلن إلحاده، وبعضهم سكت عن موضع الدين، ولكنه دعا الى التمسك بالعلم، وفصل الدين عن العلم. ويندرج تحت هذا الاتجاه العلمي العام كل من: شبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٧)، وسلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨)، وإسماعيل أدهم (١٩٠١-١٩٤٠)، وصادق جلال العظم (١٩٣٤-٢٠١٦)، وإسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٢)، وزكي نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣)، وفؤاد زكريا (١٩٢٧-٢٠١٠).

أمّا شبلي شميل فقد انتصر للمذهب الدارويني صراحةً، وكتب في ذلك كتاب (فلسفة النشوء والارتقاء)، و(شرح بخنر على مذهب دارون)، ولم يقتصر في تطبيق نظرية التطور على الأحياء - كما فعل دارون - بل طبّقها على جميع الكائنات من جمادٍ ونباتٍ وحيوانٍ، وعلى حدّ تعبيره: «سواء في الطبيعة الصامتة، أو [أم] في الأحياء النامية، أو [أم] في الحيوان الأعجم، أو [أم] في الإنسان الناطق»<sup>[١]</sup>. ودليله في ذلك «ناموس الاقتصاد الطبيعي الذي يقتضي أنّ كلّ شيء في الطبيعة منها، وبها، وإليها مستنداً في كلّ ذلك إلى العلم الاختباري المحسوس»<sup>[٢]</sup>.

وقال منتصراً للعلوم الطبيعيّة: «فالعلوم الطبيعيّة هي أمّ العلوم الحقيقيّة، ويقتضي أنّ تكون أمّ العلوم البشريّة كافة، وأنّ تُقدّم على كلّ شيء، وأنّ تدخل في تعليم كلّ شيء، فيصبح نظر الإنسان حينئذٍ في لغاته، وينتظم قياسه في دليله، وتقوى فلسفته بارتباطها، وتعلو آدابه لانطباقها على العمل،

[١]- فلسفة النشوء والارتقاء، شبلي شميل، المقدّمة (أ - ب).

[٢]- م. ن: المقدّمة (ب).

وتصلح شرائعه لتطبيقها على نظام الاجتماع الطبيعي، ويتسع عقله لانطلاقه من قيوده المتناقضة»<sup>[١]</sup>.

وتبعه على ذلك سلامة موسى الذي رأى شمولية نظرية التطور قائلاً: «ولست نظرية التطور معرفةً فحسب، لأننا لا نقتصر فيها على الوقوف على تاريخ الأحياء، بل نكتسب منها مزاجاً واتجاهاً، لأنها تجعل التطور مذهباً حيويًا، والارتقاء ضرورة اجتماعية، ومن هنا قيمتها العالية للفرد والجماعة... فالنظرية هنا ليست معرفةً علميةً فحسب، وإنما هي مذهبٌ اجتماعيٌّ أيضًا»<sup>[٢]</sup>.

ثم إن سلامة موسى لم يكتف بالخلقة، بل يتعدى الأمر ليدرس الألوهية والدين دراسةً علميةً بحثية، ويخرج بنتيجة وضعية للدين، ويرى أن أصول الأديان كلها ناشئة من عبادة الإنسان لأبيه، وأمه، أو جدّه، وهكذا يتطور الأمر وتحاك حولهم أساطير ويصبحون آلهةً وتصبح الأساطير ديناً<sup>[٣]</sup>.

ويتعدى الأمر عند إسماعيل أدهم ليصرح بإلحاده جهاراً، ويكتب كتاباً بعنوان (لماذا أنا ملحد)، يبيّن فيه حياته، وتدرجه نحو الإلحاد بعد اطلاعه على كتاب أصل الأنواع لدارون وهو في مقتبل العمر، كما أنه قام بتأسيس (جمعية نشر الإلحاد) في تركيا<sup>[٤]</sup>. وكتب بعد جولة بحثية بزعمه: «وكانت نتيجة هذه الحياة أنني... آمنت بالعلم وحده وبالمنطق العلمي»<sup>[٥]</sup>.

ولا يختلف الأمر كثيراً عند إسماعيل مظهر، حيث كان شريك إسماعيل

[١]- فلسفة النشوء والارتقاء، شبلي شميل: ٨ مقدمة الطبعة الثانية.

[٢]- نظرية التطور وأصل الإنسان، سلامة موسى: ١٠.

[٣]- انظر: نشوء فكرة الله، سلامة موسى: ١٠.

[٤]- لماذا أنا ملحد، إسماعيل أدهم: ٥.

[٥]- م. ن: ٦.

أدهم في الاتجاه العلمي، ووصفه أدهم بقوله: «وكان صديقي البحتة إسماعيل مظهر في ذلك الوقت يصدر مجلة العصور في مصر، وكانت تمثل حركة معتدلة في نشر حرية الفكر والتفكير والدعوة للإلحاد»<sup>[١]</sup>.

وقد تعرّف إسماعيل مظهر على نظرية التطور من خلال كتابات شبلي شميل، ممّا حدا به للقيام بترجمة كتاب أصل الأنواع لدارون، وتأليف كتاب آخر تحت عنوان (ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء)، كتبه بعد عشرة أعوام من البحث والفحص في نظرية التطور<sup>[٢]</sup>.

كما أنّه كتب في المقتطف منتصراً للمنهج العلمي على الدين: «أنني أتوقّع، وعسى أن يكون ذلك قريباً، أن الخطوة التي خطوناها في سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبي إلى وضوح الأسلوب اليقيني العلمي، سوف تقودنا إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوبان تصادمًا يثير في جو الفكر عجاجةً يتكشف غبارها عن الأسلوب الغيبي، وقد تحطمت جوانبه واندكت قوائمه، وتترك الأسلوب اليقيني قائماً بهامة الجبار القوي الأضلاب مشرفاً على الشرق وقد هبّ من رقاد القرون، ليسير في الدرب الذي مهّدت سبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء»<sup>[٣]</sup>.

وبخصوص منشأ الدين يذهب إلى أنّه الخوف والجهل، وأنّ الحالات التي مرّ بها الإنسان تركت له أثراً في نفسه «جرّه إلى الاعتقاد بأنّ هناك قوّة خفية لا يستطيع إدراك كنهها تدبّر هذا الكون، فأخذ يلتمسها فتمثلها طوراً في العناصر، وطوراً في الأصنام، وآونة في الكواكب، وأخرى في أرواح آبائه

[١]- لماذا أنا ملحد، إسماعيل أدهم: ٥.

[٢]- ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، إسماعيل مظهر: ٩.

[٣]- مجلة المقتطف أسلوب الفكر العلمي نشوؤه وتطوره في مصر، فبراير ١٩٢٦، ص ١٤٥.

الأولين وعليه فالدين ظاهرة من الظواهر الغريزية، لازمت الإنسان خلال أدوار نشوئه منذ البداية»<sup>[١]</sup>.

وعلى الرغم من وضوح مواقف إسماعيل مظهر في نصرة العلم على حساب الدين، فإنه يقرّ بأنّ للدين دورًا إيجابيًا في المجتمع، وهذه المواقف أدّت إلى تفاسير مختلفة حول موقف مظهر من الدين، فهناك من رآه «من أفراد مدرسة التحرير الكامل والعتق التام للعقل الإنساني من آثار الماضي» مع استدراك أنه زعيم المعتدلين في هذه المدرسة<sup>[٢]</sup>.

وهناك من يراه مضطربًا ومتناقضًا «فالرجل يرفض العقل الماديّ ويتبنّى مناهجه، يدافع عن الدين بينما هو يعارض بصراحة ما يبدو كعقائد دينية مستقرّة»<sup>[٣]</sup>.

أمّا زكي نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣) فقد تبنّى الوضعية المنطقية، وانتصر لها في كتاباته ومؤلفاته المختلفة، ومن أشهرها (المنطق الوضعي)، و(موقف من الميتافيزيقا). وقد أخذت الوضعية المنطقية منه مأخذًا، فقال في مقدّمة كتابه (المنطق الوضعي): «ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامّة - والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصّة - هو أقرب المذاهب الفكرية للروح العلمي، كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الوثائق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأحس منها لنفسي ما تقتضيني مبادئ المذهب أن أحوه»<sup>[٤]</sup>.

ومن هذا المنظار يجعل حدًا فاصلاً بين العلم والدين والفلسفة، ليرى أنّ

[١]- ملقى السبيل، إسماعيل مظهر: ٣٦، ٣٩.

[٢]- أبطال التفكير الحر في مصر، إسماعيل أدهم، مجلّة الحديث عام ١٩٣٨، ص ٤٣.

[٣]- إسماعيل مظهر، جدل العلم والدين والحريّة، أحمد صلاح الملا: ٥٠.

[٤]- المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، المقدّمة.

موضوع الدين هو الإيمان بما جاء به الرسول<sup>[١]</sup>، أمّا العلم فهو المتكفّل بتفسير حقائق الكون والإنسان<sup>[٢]</sup>، وأمّا الفلسفة فلا يحقّ لها أن تبني كياناً ذهنياً ثمّ تريد تطبيق الواقع الخارجي عليه<sup>[٣]</sup>، بل الفلسفة لا بدّ أن تسير "وراء العلوم تنسقط أقوالها لتصبّ عليها ضوء التحليل المنطقي، فتكشف ما قد يكون من خلل يستدعي من العلماء إعادة النظر"<sup>[٤]</sup>.

فالريادة هنا للعلم، والدين والفلسفة لا يحقّ لهما تفسير حقائق الكون والإنسان إلا على نحو التبعية للعلم، وعليه تصبح مسائل الميتافيزيقا لا معنى لها وفقاً لمنهج الوضعيّة المنطقيّة.

إنّ زكي نجيب - بثقافته الواسعة - مطّلعٌ على مسار التيارات الفكرية والمعرفية في العالم الإسلاميّ؛ لذا يصنّفها إلى ثلاثة أقسام، قسم يتمسّك بالتراث القديم أمثال مصطفى صادق الرافعي، وقسم يتمسّك بالجديد وما جاء من الغرب أمثال سلامة موسى، وقسم ثالث تلفيقيّ يحاول أن يجمع بين الموقفين أمثال العقّاد وطه حسين وهيكل وآخرين<sup>[٥]</sup>، كما أنّه يصنّف نفسه فيما يظهر ضمن التيار التلفيقيّ، إذ يقول: «هكذا قضينا أعوام العقدين الثالث والرابع من هذا القرن، نمدّ ذراعاً إلى تراثنا فنحييه، وذراعاً إلى الثقافة الأوروبية فننقلها»<sup>[٦]</sup>. وتظهر محاولته التلفيقية هذه في أخريات حياته بشكل أوضح، وقد أشار إليها في كتابه (تجديد الفكر العربي).

وعندما نصل إلى فؤاد زكريا (١٩٢٧-٢٠١٠) نراه يدعو إلى بسط التفكير

[١]- موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب محمود، المقدّمة: و.

[٢]- م. ن: ح.

[٣]- م. ن: هـ.

[٤]- موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب محمود، المقدّمة: ح.

[٥]- في حياتنا العقلية، زكي نجيب محمود: ١٣.

[٦]- م. ن: ١٦.

العلمي بين عامّة النَّاس دون الاقتصار على طبقة العلماء، وعلى موضوع محدّد، بل «إن ما نوّد أن نتحدّث عنه إنّما هو ذلك النوع من التفكير المنظّم، الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليوميّة، أو في النشاط الذي نبذله حين نمارس أعمالنا المهنيّة المعتادة، أو في علاقاتنا مع النَّاس ومع العالم المحيط بنا».

ومن سمات هذا التفكير المنظّم عنده ترك الأفكار الميتافيزيقية من قبيل المبدأ القائل (إنّ لكلّ حادثٍ سبباً)، أو (إنّ من المحال أن الشيء يعدد من لا شيء)، وغيرها من المفاهيم التي يزعم أنّها «مضطربة مشوشة، وقفت حائلاً دون نموّ العقل الإنساني وبلوغه مرحلة النضج والوعي السليم»<sup>[١]</sup>.

وأخيراً يمكن أن نشير إلى صادق جلال العظم الذي ذهب كغيره إلى فصل الدين عن العلم، ودعا إلى الالتحاق بعجلة العلم للوصول إلى جنة الدنيا المنشودة، لذا قام «بالنقد العلمي، والمناقشة العلمانية، والمراجعة العصريّة لبعض نواحي الفكر الديني السائد حالياً»<sup>[٢]</sup>. ويرى رسالته في القيام بالتحليل العلمي النقدي «لفضح أنواع التزييف والاستلاب التي تفرضها الأيديولوجية الدينية على الإنسان العربي»<sup>[٣]</sup>.

وهو يرى أنّ هذا الانقلاب الفكري نحو العلمويّة ظهر من خلال كتابين: رأس المال لماركس، وأصل الأنواع لدارون، ليقول كلمته الأخيرة «أنّ الدين... يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلباً وقالباً، روحاً ونصّاً»<sup>[٤]</sup>.

وعندما نصل إلى نظريّة ما بعد الوضعيّة المنطقيّة المبنتية على آراء كارل بوبر في قابليّة التكذيب للحكم بصدق القضايا، نرى أنّ عبد الكريم سروش من

[١]- التفكير العلمي، فؤاد زكريا: ٧-٨.

[٢]- نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم: ٦.

[٣]- م. ن: ٨.

[٤]- م. ن: ١٤-١٥.



أهمّ المتحمّسين لهذه النظرية؛ إذ يقوم بتقرير وتبيين هذه النظرية، والدفاع وردّ الشبهات عنها في مختلف كتبه وبحوثه، وعلى سبيل المثال يقول في مبحث (محكّ التجربة) أنّه يسعى التبيين المنطقي والتاريخي لنظرية قابلية التكذيب أو الإبطال، وما يترتب عليها من فوائد في مختلف العلوم، كما يرنو إلى ذكر أهمّ الإشكالات الواردة مع الإجابة عليها<sup>[١]</sup>.

ويرى أنّ نظرية بوبر هذه جاءت لحلّ مسألتين أساسيتين، وهما مسألة الاستقراء، ومسألة تمييز العلم عن غير العلم، اللتان يتمكّن من الإجابة عليهما من خلال نظرية الإبطال<sup>[٢]</sup>. ومعنى هذه النظرية عند سروش أنّ التجربة تستطيع تبيين بطلان النظريات التجريبية حصراً، ولا تستطيع تبيين صحّتها وتحققها، كما أنّها تتمكّن من تمييز النظريات العلمية عن غيرها في مباحث نظرية المعرفة<sup>[٣]</sup>.

[١]- علم شناسی فلسفی، عبد الکریم سروش: ٤٤٠.

[٢]- م.ن: ٤٤٢.

[٣]- علم شناسی فلسفی، عبد الکریم سروش: ٤٥٤.

## المبحث الثالث: ملاحظات نقدية

إنَّ المنهج العلمي بشقيّهِ التجريبي والوضعي لم يبقَ على وتيرةٍ واحدةٍ في الغرب، بل شهد في داخله تطوّراتٍ ونقلاتٍ عدّة، مع الحفاظ على المحور الأساس الذي هو الحسّ والتجربة، وترك الغيب والميتافيزيقا، فهو في ذاته لم يكن منهجًا واحدًا متماسكًا ومكتملًا، بل يشكو من فجواتٍ داخليةٍ عديدة، حاول كل واحدٍ من التجريبيين سدّها.

ثمّ مع قطع النظر عن الخلل الداخلي في المنهج نفسه، ظهرت في الغرب تياراتٌ فكريّةٌ أخرى قاومت المنهج العلمي (التجريبي - الوضعي) بشدّة، منها المدرسة المثاليّة، وأصحاب المناهج الكيفيّة في العلوم الإنسانيّة، وأنصار الفلسفة القاريّة، إلى جانب بعض أنصار فلسفة العلم أمثال كارل بوبر، ولاكاتوش، وفايرابند.

وعندما دخل المنهج العلمي العالم الإسلاميّ، جرّاء التلمذ على الغرب أو ترجمة الكتب، شهد الوسط الإسلاميّ استنفارًا للدفاع عن الدّين والرّد على هذا المنهج الوافد، إذ كان يضرب الدّين في الصميم من خلال اقتصاره على المادّة وإنكاره للغيب، ولعلّ السيّد جمال الدّين يُعدّ من الرّواد في هذا المجال عندما كتب في الرّد على الطبيعيّين<sup>[1]</sup>، وتبعه غيره من الإسلاميّين أمثال محمّد

[1]- راجع: رسالة في الرد على الدهريين، ضمن مجموعة مؤلفات السيّد جمال الدين، الجزء الثالث.

عده<sup>[١]</sup>، ومصطفى صبري شيخ الإسلام العثماني<sup>[٢]</sup>، والشهيد السيد محمد باقر الصدر<sup>[٣]</sup> وأنور الجندي<sup>[٤]</sup> وغيرهم الكثير.

وبناءً على هذا، وفي مقام تحليل المنهج العلمي ونقده، لا بد من لحظ جهتين: الجهة الأولى نقد الأسس والمباني الأنطولوجية والإبستمولوجية والأنثروبولوجية التي يقوم عليها المنهج العلمي، أما الجهة الثانية فنقد أهمّ أعلام هذا المنهج مع ما فيه من تطوّراتٍ على مرّ الزمان. وسنقوم بهذين الأمرين ضمن النقاط الآتية:

١- أول ما يُقال — بنحو عامّ — إنّ المناهج الغربية عموماً والمنهج العلمي خصوصاً، ولدت في بيئةٍ تختلف عن بيئتنا في العالم الإسلاميّ؛ فإنّها رهن ظروف الغرب السياسيّة، والثقافيّة، والاجتماعيّة الخاصّة، التي خاضها الغرب نتيجة لأزماته الداخليّة من جهة، وظلم واضطهاد الحكّام ورجال الدّين من جهة ثانية، وهذان الأمران بعيدان كل البعد عن العالم الإسلاميّ؛ إذ لم يشهد تلك الأزمات، وهو وإن ابتلي بحكّام جبارةٍ لكنّه لم يحصر - منذ البداية - المعارف جميعها في تعاليم رجال الدّين، بل ظهرت مدارس عقليّة وعلميّة متنوّعة جمعت بين الدّين والعقل والعلم. فمن غير الصحيح نقل تلك المناهج المتولّدة من أزمات الغرب، إلى العالم الإسلاميّ ومحاولة تبيئتها وتطبيقها على الإسلام وعلومه ومعارفه السامية. علماً بأنّ تطبيقها في العالم الإسلاميّ - بحذافيرها - لا يسبّب إلاّ التشويش والقلق المعرفي في الوسط الإسلاميّ، بسبب عدم تطابق أسسها

[١]- وذلك في مقام مناقشة كتاب فرح أنطون حول فلسفة ابن رشد.

[٢]- راجع كتاب: موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين، للشيخ مصطفى صبري.

[٣]- راجع كتابي: فلسفتنا، واقتصادنا للسيد محمد باقر الصدر.

[٤]- راجع كتاب: أخطاء المنهج الغربي الوافد في العقائد والتاريخ والحضارة والفقه والأدب والاجتماع لأنور الجندي.

ومبانيها مع الأسس والمباني الإسلامية، وهذا ما نشير إليه في النقطة التالية.

٢- إنَّ المبنى الأنطولوجي الذي يعتمد عليه المنهج العلمي، هو الاقتصار على عالم المادة، وما فيه من وقائع محسوسة بالحواس الظاهرية فحسب، وبناء على هذا يتم رفض عالم الغيب والميتافيزيقا. يتفرع من هذا المبنى الأنطولوجي مبنى إبستمولوجي يقصر المعرفة على حدود عالم المادة والمحسوسات وما عداها لا يدخل في حدود المعرفة، فيصبح إما خرافة وأساطير وصناعة المخيال البشري، وإما كلمات لا معنى لها علمياً. ومن هذين المبنىين يتولّد المبنى الأنثربولوجي القائل بأنّ الإنسان ذو بُعدٍ مادّيٍّ واحد، ويقتصر وجوده في هذه الدنيا على التمتع المادّي، ولا يوجد بعد هذه الدنيا أيّ عالمٍ أخرويٍّ تدّعيه الأديان.

هذه الأثافي والأصنام الثلاثة هي أساس المنهج العلمي، وهي تخالف العلم والعقل والوجدان، إذ لا يمكن حصر الكون بما فيه من منظوماتٍ كونيةٍ وروحيةٍ مختلفةٍ بالمادة فقط، والعقل يقضي بوجود هدفٍ غائيٍّ لنظام الخلق، وكما ينفي اعتبارية الخلق ينفي أيضاً الصدفة والاقتصار على المادة. كما أنّ العلم نفسه أثبت عدم إمكانية الاقتصار عليه لما طرأ عليه خلال العصور والعقود المنصرمة من تحولاتٍ متناقضةٍ كثيرة.

أمّا المعرفة الحسية فلا تنتج سوى النسبية، وتحرم الإنسان من علومٍ ومعارفٍ أخرى تُستنبط من العقل والفطرة والوحي، إذ الإنسان لم يكن من وجهة نظر أنثربولوجية دينية، ذا بُعدٍ واحدٍ مادّيٍّ، بل له روحٌ ومادّةٌ، وله خطّةٌ مرسومةٌ يلزم عليه سلوكها لينال سعادة الدنيا والآخرة. وأخيراً فإنّ محور هذه المباني الوضعية هو نفي مفهوم الألوهية، فمن اعتقد بأنّ للكون خالقاً مدبراً قديراً عالماً، وأنّ الكون يسير على وفق إرادته، وأنّ له قانوناً أتى به الأنبياء لرسم خريطة حياة الإنسان لنيل السعادة والفوز،

فمن يعتقد بهذا الأمور لا يسعه قبول المنهج العلمي هذا بنحوٍ مطلق، نعم يضع له حدوداً، فيكون مقبولاً في تلك الحدود فحسب، كما سنشير إليها لاحقاً.

وقد قال الشيخ جوادي الأملي عند تعرّضه لمباحث العلم والدين، وبيان قصور المنهج التجريبي في بعض المفاهيم والأمور: بأنّ التعارض المذكور بين العلم والنقل لا يمكن أن يتحقّق فيما يقع خارج نطاق التجربة؛ إذ العلم هنا ساكتٌ، فهناك أمورٌ غيبيةٌ كالمعجزة، وأثر الدعاء، والصدقة، وصلة الرحم وغيرها، لا تدخل في نطاق التجربة فلا معنى للقول بحصول تعارضٍ بينها؛ فالعلم التجريبي في مثل هذه الأمور لا يحقّ له أن يردّ، أو أن يؤيّد، ولا أن يشكّ؛ لأنّها خارجةٌ تخصّصاً عن نطاقه، فهو ساكتٌ حيالها<sup>[١]</sup>.

كما أنّ التجربة العلميّة لها أن تتحدّث عن فرضيّاتها ونتائجها، وما يخضع لتجربتها، وليس لها أن تحصر جميع الأمور في طرائقها هذه، لتنفى باقي الطرق المعرفيّة غير التجريبيّة<sup>[٢]</sup>.

٣- إن إنكار الميتافيزيقا من قبل المنهج العلمي، أثار حفيظة الغربيين أنفسهم، وبهذا الصدد يقول كارل مانهايم: «إن هذا المنهج التجريبي لا يمكن - في العلوم الاجتماعية على الأقل - أن يستمر إلا على أساس أحكام معيّنة ميتافيزيقية ووجودية وفوق تجريبية، وعلى أساس التوقعات والفرضيات المنبثقة عنها»<sup>[٣]</sup>.

كما قالت كلودين تيرسيلين: «على الميتافيزيقا تحديد الأفكار المشتركة

[١]- منزلت عقل در هندسه معرفت ديني: ١١٨-١١٩.

[٢]- المصدر السابق: ١٢١.

[٣]- الأيديولوجيا والبيوتوبيا، كارل مانهايم: ١٥٦.

التي تحكم كل ميدان المعرفة، وربط كل أنسقة المعرفة، احذفوا الميتافيزيقا وستزيجون الإسمنت الذي يربط الحجارة بالعمارة»<sup>[١]</sup>.

٤- لا يمكن اختزال الحقائق في المحسوسات فقط، وجعلها موضوعاً وحيداً للبحث والمعرفة، وذلك لعدة لحاظات:

أ- إنَّ الحسّ - لو صحّ - يدور مدار إدراكات الإنسان المدرك نفسه، ولا يتعدّى إلى إدراكات الآخرين، وهذا يؤدّي إلى عدم فتح باب المفاهمة بين البشر.

ب- لما كانت المحسوسات دائمة التغيّر من حالٍ إلى حال، فالإدراك الحسيّ سيكون متغيّراً أيضاً بتبعها، وحينئذٍ لا يصل الإنسان إلى معلوماتٍ ثابتة، كما لا يمكنه نقل تجاربه للآخرين؛ لأنّ ما نقله مثلاً لشخص قبل مدّة، قد تغيّر في المستقبل عمّا كان عليه، فلا ينعقد العلم حينئذٍ، ولا يمكن نقل العلوم والتعويل عليها.

ج- الحسّ يكشف لنا الواقع، مثلاً ألف يساوي باء، ولكن لا يكشف لنا لماذا ألف يساوي باء؟ إذ لا تبيين في الحسّ ولا سببية.

د- الحسّ لا يكشف الضرورة، أنّه يقول ألف يساوي باء، لكنّه لا يتمكّن من الحكم مثلاً بضرورة ألف لباء، إذ إنّ الحسّ عندما عجز عن بيان السبب والعلّة، عجز أيضاً عن بيان الضرورة.

ه- إنّ الحسّ يتحدّد بحدود الظواهر ولا يمكنه كشف المترادفات والمتداخلات، فإنّه يحكم على أنّ هذا ماء، وهذا بخار، وهذا ثلج، فيكشف ثلاثة أشياء مختلفة والحال أنّها شيء واحد، فالبخار والثلج تجليات مختلفة للماء، وهذه العلقّة والرابطة لا تُكشف بالحسّ.

و- إنّ الحسّ لا يكشف حقيقة العوارض الطارئة للشيء، أهي

[١]- عنها حميد لشهب في دائرة فيينا: ١٤٤.

عوارض ذاتية أم أنها عوارض خارجية، فتشخيص العوارض الذاتية عن الخارجية خارج نطاق الحس<sup>[١]</sup>.

٥- نساءل عن القاعدة القائلة بأن (التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة) هل هي معرفة أولية حصل عليها الإنسان من دون تجربة سابقة؟ أو أنها أيضاً كسائر المعارف البشرية ليست فطرية ولا ضرورية؟ فإذا كانت معرفة أولية سابقة على التجربة بطل المذهب التجريبي الذي لا يؤمن بالمعارف الأولية، وثبت وجود معلومات إنسانية ضرورية بصورة مستقلة عن التجربة.

٦- إن المفهوم الفلسفي الذي يرتكز على المذهب التجريبي يعجز عن إثبات المادة؛ لأن المادة لا يمكن الكشف عنها بالتجربة الخالصة، بل كل ما يبدو للحس في المجالات التجريبية إنما هو ظواهر المادة وأعراضها، وأما المادة بالذات - الجوهر المادي الذي تعرضه تلك الظواهر والصفات - فهي لا تُدرك بالحس، بل تُدرك ببرهان عقلي يرتكز على المعارف العقلية الأولية. علمًا بأن الذي لا يعترف بوجود جوهر مادي في الطبيعة، لا يتوجه إليه هذا الإشكال.

٧- إن الفكر لو كان محبوساً في حدود التجربة، ولم يكن يملك معارف مستقلة عنها، لما أُتيح له أن يحكم باستحالة شيء من الأشياء مطلقاً؛ لأن الاستحالة لا تدخل في نطاق التجربة، بل غاية ما تكشف التجربة عدم وجود شيء، وهو غير الاستحالة.

٨- إن مبدأ العلية لا يمكن إثباته عن طريق التجربة؛ لأنها لا تكشف سوى التعاقب بين الظواهر، وإذا انهار مبدأ العلية انهارت جميع العلوم الطبيعية<sup>[٢]</sup>.

[١]- راجع: روش شناسی تحقیق در علوم انسانی، مصطفی ملکيان ٢: ٣٦-٤٠.

[٢]- من رقم ٥ إلى ٨ مقتبس من فلسفتنا للسيد الصدر: ٧٦-٧٩.

٩- ومما يقال حول الوضعية المنطقية، إن العلم أصبح فاقداً للاعتبار بسببها، وهذا الاعتراض ورد من قبل علماء الفيزياء الذين يرون أن وظيفة العلم تبين قوانين الفيزياء، والحال أن الوضعية المنطقية نفت كل قانونٍ عامٍّ؛ لأنه خارج نطاق الحسّ.

١٠- ادّعت الوضعية المنطقية أن (كل ما ليس له واقعٌ خارجي ليس له معنى)، وهذا المدعى يتنافى مع مباني الوضعية المنطقية نفسها؛ إذ إنه قانونٌ عامٌّ أولاً، وهي تنفي الكليات والعموميات، وثانياً ليس لهذه الجملة وهذا القانون واقعٌ خارجيٍّ محسوس. والأشكال نفسه يرد على قانونٍ وضعيٍّ آخر يقول: (كل شيء في العالم متغير)، أو أن (مواجهة الواقع تحضر في الحسّ). فهذه قوانين عامة ليس لها مطابقٌ خارجيٍّ محسوس، وتتناقض مع مبادئ الوضعية المنطقية<sup>[١]</sup>.

١١- ويتفرّع من نقطة (١٠) أن الوضعية المنطقية إذ ترفض الميتافيزيقا فإنها تقع فيها من وجهٍ آخر، وهذا ما أشار إليه مجموعة من المفكرين، فقد قال كورنفورث «إن الوضعية المنطقية قد احتفظت في باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقي»<sup>[٢]</sup>. وقال مانهايم: «قد التزمت الفلسفة الوضعية بالفعل ببعض الأحكام الميتافيزيقية والوجودية رغم تحيزاتهما ضد الميتافيزيقية، ورغم ادّعاءاتها بعكس ذلك»<sup>[٣]</sup>.

١٢- هناك غير واحدٍ من الغربيين قد انتقد الوضعية المنطقية، أشهرهم كارل بوبر وقد مرّ كلامه. ومنهم ويلارد كواين «حيث قام بهدم قاعدة من أهم قواعد وضعية دائرة فيينا، ويتعلّق الأمر بالفصل بين القضايا التحليلية ونظيرتها التركيبية» كما أكد على عدم الفصل بين العلم

[١]- راجع: روش شناسی تحقیق در علوم اجتماعی، ملكيان ٣: ١٢.

[٢]- راجع: أسس الفلسفة، توفيق الطويل: ٢١٥.

[٣]- الأيدولوجيا واليوتوبيا، مانهايم: ١٥٧.



والفلسفة<sup>[١]</sup>. وكما قال لاري لاودن إن «جزءًا كبيرًا من أسباب سقوط  
الوضعية المنطقية لم يكن فقط بسبب التناقضات المنطقية التي واجهتها،  
بل في تعارضها مع مذاهب فلسفية ودينية واجتماعية، تلك المجموعة من  
الاعتقادات المقبولة على نطاق ثقافي واسع، لقد رفضت الوضعية المنطقية  
كل شيء تقريبًا: الدين، التاريخ، الفن، الأدب...»<sup>[٢]</sup>.

إلى هنا ذكرنا أهم النقود النظرية والمنهجية الموجهة الى المنهج العلمي  
(التجريبي-الوضعي)، وسنشير فيما يأتي إلى بعض الملحوظات حول ما  
ذكره أعلام المنهج العلمي.

#### فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦)

لم يسلم منهج بيكون من النقد في الغرب والشرق على السواء، حتى من  
قبل أنصار المذهب التجريبي، فهذا كلود برنارد ينتقد بيكون بشدة، ويرى  
أنه لم يخترع المنهج التجريبي بل إن كبار المجربين قد ظهوروا قبل ظهور  
قواعد التجريب ووضع أصولها، مضافاً إلى أنه «لم يكن عالماً، ولم يتمكن من  
نظام فهم الطريقة التجريبية وسرّها، وحسبي دليلاً على ما أقول أن أذكر  
هنا المحاولات الفاشلة التي قام بها، فهو يوصي بالابتعاد عن الفروض  
والنظريات، وقد رأينا أن الفروض والنظريات في الطريقة التجريبية لازمة  
لها لزوم المساند الخشبية للبناء»<sup>[٣]</sup>.

كما أن ماكولي أنكر كل جدّة من منهجه، وزعم أنه خلوّ من كل أصالة؛  
لأنه طريقة الناس في كل زمانٍ ومكان، كما طعنت عليه سبتنج بأنه أساء فهم  
الفرض والاستنباط الرياضي في البحث العلمي، وقد رأى دي ميستر أن

[١]- راجع: دائرة فيينا، حميد لشهب: ٩٤-٩٥.

[٢]- م. ن: ٩٦.

[٣]- الطب التجريبي، كلود برنارد: ٥٢.

كثيرين قد استعملوا قواعد المنهج التجريبي قبل أن يظهر بيكون<sup>[١]</sup>.

وأشار غير واحدٍ من الباحثين إلى التناقض المنهجي الذي وقع فيه بيكون، فهو من جانبٍ يرفض الميتافيزيقا ويعتمد الحواس والتجربة، ومن جانبٍ آخر يقبلها ويعتمد عليها بنحوٍ من الأنحاء، يقول توفيق الطويل بهذا الصدد: «ولكن بيكون قد جعل منهجه التجريبي طريقة لبيان صور الكيفيات، إنَّ غايته أن يكشف عن صور الظواهر، ليعرف الخواص الذاتية للأشياء توطئةً لسيادتها والسيطرة عليها، ومن ثمَّ فإنَّ منهجه لا يخلو من طابعٍ ميتافيزيقيٍّ»<sup>[٢]</sup>.

كما يشير محمود زيدان إلى المسألة نفسها قائلاً: «إنَّ بيكون باعتقاده بالطبائع الخفية، وأنَّ وظيفة العلم اكتشافها، إنَّما يرتمي في أحضان الجوِّ الفكري القديم الذي آلى على نفسه الثورة عليه ومهاجمته، وتلك خيانة لمنهجه»<sup>[٣]</sup>.

مضافاً إلى أن معرفته بالكون والطبائع كانت معرفةً ساذجةً إذ «إنَّ الكون أكثر تعقيداً ممَّا تصوّره بيكون» كما أنه لم يكن واسع الاطلاع على النشاط العلمي القائم آنذاك، فكان يجهل ما قام به كوبر نيقوس وغاليليو؛ لذا تصوّر أننا نكشف أسرار الكون التي توصلنا إلى الطبائع، ولم يشرح لنا كيفية التوصل إليها<sup>[٤]</sup>.

ومن جهةٍ أخرى يرى عبد الرحمن بدوي أنَّ منهج بيكون لم يكن دقيقاً، بل أنه أشبه بأن يكون نصائح وإرشادات تقدّم للمجرب أثناء تجربته، أو مجرد إيماءاتٍ نافعةٍ تعينه أثناء البحث<sup>[٥]</sup>.

[١]- راجع: أسس الفلسفة، توفيق الطويل: ١٣٨.

[٢]- م. ن: ١٣٨.

[٣]- الاستقراء والمنهج الفلسفي، محمود زيدان: ٧٠.

[٤]- م. ن: ٦٩.

[٥]- مناهج البحث العلمي، بدوي: ١٦١.

ويرى مطهري أنّ «الطريق الذي مهّده ليكون أدّى إلى ظهور بعض الأفكار المنحرفة بشكل مباشر أو غير مباشر، من قبيل نظريّات مكيافيلي الذي أكّد على أنّ كلّ أمرٍ مفيدٍ فهو ضروري»<sup>[١]</sup>. وذلك أنّ يكون لم يهتم بالمعرفة الحقيقيّة وأراد العلم لكسب القدرة، وينقل مطهري عنه «أني أريد أن أستثمر العلم في حياتي وعملي، لذا إن كانت هناك فرضيّة خاطئة مائة بالمائة لكنّها تنفعني في حياتي، فأنا أرجحها على الفرضيّة التي لا تنفعني حتّى وإن كانت صحيحة مائة بالمائة»<sup>[٢]</sup>.

وأخيراً فإنّ يكون وإن لم يكن ملحدًا، إذ وردت عنه عباراتٌ كثيرةٌ يدعو الله فيها ليوفّقه<sup>[٣]</sup>، كما أنّه لم يرفض العقل بل يدعو إلى استخدام العقل بنحو أفضل وأكثر كما<sup>[٤]</sup>، وكما يدعو إلى الاستدلال المعتمد على نظام الطبيعة<sup>[٥]</sup>، مع ذلك كلّهُ فإنّ عمله أدّى إلى فصل العلم عن الدين، وإعطاء تفسيرٍ مادّيٍّ وتجريبيٍّ للكون ونظام الخلق بمنأى عن تعاليم الدين. وهو إن كان محقًّا في عمله لما في العهدين من خرافات وأساطير لا تمت إلى العلم والعقل بصلة، لكنّه لا يحقّ لأتباع المنهج التجريبيّ تعميم هذه الحالة على باقي الأديان التي سلمت من التحريف، ودعت إلى العلم والتعلّم.

جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤)

لم تكن التجريبيّة في زمن لوك مادّيّةً بحتة، بل كانت تعترف بالميتافيزيقا والعقل كأداةٍ للاستنباط؛ لذا يرى كوبلستون أنّ لوك لم يكن تجريبيًّا خالصًا

[١]- الفلسفة الغربيّة برؤية الشيخ مرتضى مطهري، إعداد علي دجاكام: ١٠٨.

[٢]- م. ن: ١٠٩.

[٣]- راجع: الأرغانون الجديد: ٦٦، ٨٤، ١٥٧.

[٤]- م. ن: ٦٥.

[٥]- م. ن: ٩٦، الحكمة الأولى من الحكم والأمثال.

إذ كان يعتقد بالميتافيزيقا<sup>[١]</sup>. ومع هذا يوجّه كوبلستون بعض النقد إليه، منها أنّ التعبير عن آرائه غامض وغير متقن، وعلى سبيل المثال فإنّ أساس المعرفة عنده هي الأفكار، ولم يقدم لنا طريقاً لمعرفة أنّ هذه الأفكار هل تشبه الأشياء الواقعيّة أم لا؟ كما أنّه لم يقدم لنا وسيلةً لإثبات صحّة تمييزه بين الصفات الأوّليّة، والصفات الثانويّة<sup>[٢]</sup>.

ولذا فإنّ واقعيّة لوك وتجربيّته «سوف تفضيان بالضرورة إلى الشك»<sup>[٣]</sup>. وهذا ما أكّد عليه راسل أيضاً بقوله: «إنّ نظريّة المعرفة القائمة على فكرة تمثيل العالم تجعل لوك يتجاوز التجربيّة التي دافع عنها بكلّ حماس؛ ذلك لأنّه إذا كان كلّ ما نعرفه هو الأفكار، فلن يكون في وسعنا أبداً أن نعرف إن كانت هذه الأفكار مطابقةً لعالم الأشياء»<sup>[٤]</sup>.

كما يرى راسل بأنّ لوك «ليس منهجياً في معالجته لموضوعاته، وكثيراً ما يترك الموضوع حين تنشأ صعوبات، وقد أدّى به تكوينه الذهني العملي إلى معالجة المشكلات الفلسفيّة بطريقة تجزيئيّة دون أن يواجه مشكلة الوصول إلى موقف متّسق مع ذاته»<sup>[٥]</sup>. كما أنّه ترك مشكلة الكليّات في نظريّته المعرفيّة من دون حلّ<sup>[٦]</sup>.

ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦).

لقد أثارت آراء هيوم جدلاً واسعاً بين الفلاسفة والمفكرين في الشرق والغرب، بين ناقدي ومؤيّد ومصحّح.

[١]- راجع: تاريخ الفلسفة، كوبلستون ٥: ١٠٧.

[٢]- راجع: تاريخ الفلسفة، كوبلستون: ١٢٢-١٢٣.

[٣]- فلسفة العلم مقدّمة قصيرة، أليكس روزنبرج: ٢١٠.

[٤]- حكمة الغرب، راسل ٢: ٨٦.

[٥]- م. ن: ٨٦.

[٦]- م. ن: ٩١.

وأول ما يقال بخصوصها إنها تفتح الباب أمام الشكوكية العارمة، فإن هيوم «حين يناقش طبيعة العقل، والحواس غير المعصومة من الزلل، وطبيعة الذهن، فإنه يصل إلى نتائج شككية بحيث لا يمكن إقامة أي علم بالاعتماد عليها»<sup>[١]</sup>.

أما الانطباعات والأفكار التي يعتمدها هيوم، ويفترض أنها العناصر التي لا يمكن إنكارها، وأن التجربة تتألف منها، فهي ترجع بالمآل إلى شبح ميتافيزيقي حاول هيوم التخلص منه، وهذا الشبح هو الذي يفسح المجال أمام العقل ليتدخل في التحليل والتركيب والتجزئة. ولولا وجود هذه الركائز العقلية لم يمكننا إثبات أي شيء مادي وتجريبي، ولبطلت جميع العلوم، وهذا الأمر يطرحه الشهيد مطهري على هيوم ويسأله قائلاً: «بالنسبة إلى العلوم والمعارف التي تمتلكها وتقرّ بحتميتها وصوابها، وتستدلّ بها وتناقش الآخرين وتناظرهم على أساسها، هل تستطيع أن تجزم بأنك حصلت عليها من هذه النافذة المادية، ومن حواسك الملموسة فقط؟ إن الذي ينكر المعارف والحقائق الماورائية، لا بد أن ينكر كل حقيقة ثابتة وأصل معتبر وعلّة قطعية»<sup>[٢]</sup>.

ويرد على ما نقله هيوم بخصوص العلية، والضرورة الطبيعية القائمة بين العلة والمعلول أمور:

أ- يلزم على تفسير هيوم ألا نصل إلى قانون العلية العام إلا بعد سلسلة من الحوادث والتجارب المتكررة التي تربط بين العلة والمعلول في الذهن، مع أنه ليس من الضروري ذلك؛ إذ العالم الطبيعي بإمكانه استنتاج علاقة عليّة وضرورة بين شيئين يقعان في حادثة واحدة، ولا يزداد يقينه شيئاً عما

[١]- الموسوعة الفلسفية المختصرة، جوناثان الي، ٤٠٥.

[٢]- الفلسفة الغربية بروية الشيخ مرتضى مطهري، إعداد علي دجاكام: ١٣٠.

كان عليه عند مشاهدته الحادثة للمرة الأولى، كما لا تزداد علاقة العلية قوةً بتكرار حوادث أُخرى يوجد فيها العلة والمعلول أنفسهما.

ب- هل العلاقة بين العلة والمعلول في الذهن، علاقةٌ ضروريةٌ أو علاقةٌ مقارنةٌ كما يقترن تصوُّرنا للحديد بتصوُّرنا للسوق الذي يباع فيه؟ فإن كان الأوّل فقد ثبتت الضرورة التي لا يمكن إثباتها بالتجربة، وإن كان الثاني فلم يتحقّق ما أراد هيوم من تفسير عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول.

ج- إنَّ الضرورة في العلية ليس لها أيُّ أثرٍ لإلزام العقل باستدعاء إحدى الفكرتين عند حصول الفكرة الأخرى لديه؛ ولذا لا تختلف هذه الضرورة بين ما إذا كانت لدينا فكرةً معينةً عن الصلة وما إذا لم تكن، فليست الضرورة ضرورةً سيكولوجيةً بل هي ضرورةٌ موضوعيةٌ.

د- إنَّ العلة والمعلول قد يكونان مقترنين، ومع ذلك ندرك علية أحدهما للآخر، كحركة اليد وحركة القلم حال الكتابة، فلو كان مردُّ الضرورة والعلية إلى استتباع إحدى العمليتين العقليتين للأخرى بالتداعي، لما أمكن في هذا المثال أن تحتل حركة اليد مركز العلة لحركة القلم؛ لأنَّ العقل قد أدرك الحركتين في وقتٍ واحد، فلماذا وضع أحدهما موضوع العلة، والأخرى موضع المعلول<sup>[١]</sup>؟

جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣)

إنّه لم يقدم لنا لإثبات العلية أساساً تخضع له ظواهر العالم الطبيعي، وإنما قدّم تبريراً للاعتقاد بالعلية فقط، والتبرير ليس إثباتاً ولا برهاناً.

ثم إنَّ اتّخاذ العلية قانوناً عاماً كما يحاول إثباته مل، لا يستقيم إلا على الاستقراء التأم الأرسطي، والحال أن مل قد نقد الاستقراء الأرسطي نقداً مرّاً، وبعبارة أخرى لا يمكن إقامة قضية كلبية في الأمور التجريبية، وسبيل

[١]- فلسفتنا، محمد باقر الصدر: ٨٠-٨١.

إقامتها في المنطق أو الرياضيات فقط، وهذا ما لا يعترف به مل<sup>[١]</sup>.

كما أن غير واحدٍ من المناطق المرموقين قد اعترض على منطق مل، فهذا ستانلي جيفونز - أستاذ المنطق في جامعة لندن - صرّح بأن كتاب المنطق لجون ستيوارت مل يسيء إلى تكوين عقلية الطالب، ويضرب بنمو فكره المنطقي، بل إن عقلية مل لم تكن عقلية منطقية، وإنه استعار معلوماته من هنا وهناك<sup>[٢]</sup>.

أغوست كنت (١٧٩٨-١٨٥٧)

ويرد على ما ذكره كنت أمور:

أ- إنَّ العقل المادّي المنقطع عن الغيب لا مناصّ له من الإذعان بقانون الحالات الثلاث؛ إذ يقتصر نظره على المادّة وعلى واقع الحياة الدنيا، من دون أن ينظر إلى العلل الفاعلية والغائية، أمّا الذي يمتلك رؤية دينية، ويعتقد بوجود خالقٍ للكون، يرى أنّ البشرية بدأت بالإيمان والنبوة، منذ انبلاج فجرها واستمرّت على ذلك دهرها، وكلّما اندرست تعاليم نبيّ جاء نبيّ آخر يتلوّه إلى أن وصل الأمر إلى خاتم الأنبياء عليه السلام، الذي استمرّت الهداية الإلهية في أوصيائه المعصومين عليهم السلام. فالبشرية في المنظار الديني لم تنفك عن الغيب والارتباط به طرفة عين، بدءًا وختامًا.

ب- يتفرّع من النقطة الأولى إمكان الجمع بين هذه المراحل، إذ يمكن للإنسان أن يمتلك فكرًا دينيًا وفلسفيًا وعلميًا في آنٍ واحد<sup>[٣]</sup>. فالمرحل هذه متداخلة وليست متعارضة.

ت- إنَّ الظروف السياسية والاجتماعية التي واكبت الثورة الفرنسية، ساعدت في ظهور نظرية كنت الاجتماعية وصياغته لتلك لحالات الثلاث،

[١]- راجع: الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان: ٨٨-٨٩.

[٢]- راجع: جون ستيوارت مل، توفيق الطويل: ١٥٤.

[٣]- الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري، إعداد علي دجاكام: ٢٥١.

والثورة الفرنسيّة هذه نشأت من قصور التعاليم الدينيّة المسيحيّة، وظلم واضطهاد الملوك للنّاس، وسحق الحقوق والحريّات، ومثل هذه الحالة إذا وجدت عند المسيحيّة الغربيّة وملوك أوروبا، فلا تعمم على جميع الأديان التوحيدية الأخرى، ولا على جميع الأنظمة السياسيّة.

فعلم الاجتماع الكنتي والحالات الثلاث المنبعثة من واقع المجتمع الغربي، المبني على تقاليد وعادات دينيّة محرّفة، لا يُعمّم على جميع الأديان والأنظمة. فدين الإسلام بنسخته الشيعيّة يرى استمرار الوحي في شخص المعصوم، ولا يرى مخالفة بين الدين والعلم والعقل، فلا يحتاج إلى حالات كنت الثلاث.

ث- مهما حاول كنت التنصل من الميتافيزيقا للالتحاق بالعلم، فإنّه «في مؤلّفاته الأخيرة يشتغل بالميتافيزيقا رغم أنفه»<sup>[١]</sup>. ويرى أميل بوترو أنّ عمل كنت يحتوي على ميتافيزيقا مستترة<sup>[٢]</sup>.

ج- إنّ تصنيف العلوم عند كنت يبتني على الحالات الثلاث، المبنيّة على القصور في المنظومة المسيحيّة ديناً وسياسةً، فلو جئنا بمنظومة دينيّة متكاملة لا تحمل سلبيات المنظومة المسيحيّة، لانهار بناء كنت تماماً سواء في مراحل الثلاث أم في تصنيف العلوم.

علماً بأنّ البناء الذي بناه كنت في تصنيف العلوم، يبتني أوّلاً على التناقض المزعوم بين مراحل الحالات الثلاث وعدم إمكانية الجمع بينها، وثانياً على سرعة الانتقال من المنهج اللاهوتي إلى المنهج العلمي، فمرحلة الرياضيات لا حاجة لها إلى أيّ منهج لاهوتيّ فتقع في الصدارة، ثمّ علم الفلك لا يحتاج إلّا إلى العلم الرياضي فينتقل سريعاً إلى المرحلة الوضعيّة أسبق من غيره الذي لا بدّ أن يمرّ بمراحل عدّة.

[١]- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروي: ١٢.

[٢]- م. ن: ١٢.



وقد انهار هذان البناءان بعد تغيير المسار ووجهة النظر، والقول بإمكان الجمع بين المراحل الثلاث.

ثم إنَّ الأولى في تصنيف العلوم ما ورد في الفكر الإسلامي من تقسيمها إلى: علوم نظريّة، وعلوم عمليّة، لتدخل مباحث اللاهوت بالمعنى الأعم والأخصّ في العلوم النظريّة، ويندرج إدارة المنزل، والدولة، والأخلاق في العلوم العمليّة، حيث يندرج تحتها ما يتعلق بالفقه، والتفسير، والحديث، وسائر العلوم الإسلاميّة المتعلقة بسلوك الإنسان الفردي والاجتماعي.

ح- وقع كنت في فخّ التعميم حيث عمّم منهجه وقانونه على الفكر الإنساني أجمع، إذ القوانين العلميّة لا يمكن تعميمها إلاّ بعد الاستقراء التام لجميع العينات في مختلف الأزمنة، وهو أمرٌ متعذّر.

كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤).

ويرد على مبنى قابليّة التكذيب عند بوبر، أنّه غير قابلٍ للتحقق مائة بالمائة، فربّما تنكشف لنا بعض الخفايا والزوايا بمرور الزمن ممّا يؤدّي إلى إبطال نظريّة التكذيب، وذلك لمحدوديّة عقل الإنسان، وعدم إحاطته بجميع الأطراف؛ وحينئذٍ لا نستطيع من إبطال وتصديق أيّ نظريّة بشكل قاطع.

ثمّ إنّ بوبر يرفض الاستقراء لتشخيص العلم عن غير العلم من جهة، ولكن نرى عمله من جهة ثانية لا يخلو من نوع استقراءٍ خفيٍّ؛ وذلك أنّ «استخدامه للمعرفة الأساسيّة عند صياغة الفروض استخدامًا يشوبه الطابع الاستقرائي»<sup>[١]</sup>.

ونجد أنّ بوبر جعل قابليّة التكذيب ملاك تشخيص العلم عن غير العلم، لكننا كثيرًا ما نجد إبطال نظريّة مع عدم إمكان القطع بكونها باطلة، وكذلك نرى

[١]- راجع: كارل بوبر نظريّة المعرفة في ضوء المنهج العلمي، محمد محمد قاسم: ٣٩٨.

عدم إمكان إبطال نظريّة، ونجد في الوقت نفسه عدم إمكان إثبات علميّتها.

إلى هنا ننتهي من المنهج العلمي (التجريبي-الوضعي) وهو من أهم وأقدم المناهج الغربيّة، وقد أدّى دورًا بارزًا في علمنة الفرد والمجتمع والخطاب الديني، ورأينا من خلال تحليله ونقده أنّه منهجٌ صالحٌ للتحليل العلمي فحسب، ولا يمكن تعميمه لتقييم الدّين والميتافيزيقا وسائر العلوم الإنسانيّة، التي لا تدخل في نطاق الحسّ والتجربة، وجزافًا حاول أنصار النزعة العلمويّة في العالمين الغربي والإسلامي، تعميم هذا المنهج، بل وجعله المنهج الوحيد الذي توزن به العلوم والمعارف البشريّة.

## ٢. المنهج الهرمنيوطيقي<sup>[١]</sup>

### المبحث الأول: لمحة تاريخية

لقد أُرِجِع مؤرّخو الفكر والفلسفة كلمة الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) إلى جذورها اليونانية، فقالوا إنّها ترجع إلى هرمس (Hermeneus)، وتعني الشارح أو المفسّر، وفي الأساطير اليونانية كان هرمس رسول الآلهة وعمله نقل أسرار الآلهة إلى الناس، فكانت مهمّة هرمس بناء جسر التفاهم بين الآلهة والجنس البشري، وجعل ما يبدو غير عقلي شيئاً ذي معنى وواضحاً<sup>[٢]</sup>.

أمّا المعنى الاصطلاحي فلا يمكن الوصول إلى تعريف جامع وشامل للمصطلح؛ إذ توجد آراء مختلفة حول رسالة الهرمنيوطيقا وأهدافها وعملها، وتلك الآراء قد تكون متباينة وغير قابلة للجمع<sup>[٣]</sup>.

ومع هذا فقد عرّفها كلادينوس (١٧١٠-١٧٥٩) بأنّها فنّ التفسير، فعندما يطرأ على الكلام أيّ إبهام يعيق الفهم الكامل، تكون الهرمنيوطيقا فنّاً للوصول إلى فهم كاملٍ وتأمّلٍ للكلام من خلال القواعد التي تضعها، فهي أشبه ما تكون بالمنطق.

أمّا فردريك ولف فقد عرّفها في محاضراته التي ألقاها بين عام ١٧٨٥ إلى

[1]- Hermeneutical Method.

[٢]- راجع: مقدّمة في الهرمنيوطيقا، دايفيد جاسبر: ٢١.

[٣]- درآمدى بر هرمنوتيك، أحمد واعظي: ٢٩.

١٨٠٧ بأنها علمٌ بالقواعد التي تساعد على فهم العلام، والهدف منها فهم الكلام المكتوب، أو الشفهي طبقاً لما أراده المؤلف أو المتحدث.

أما عند شلاير ماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤) فهي فنّ الفهم من خلال استخدام قواعد تبعد الإنسان عن سوء الفهم. ويختلف تعريف ماخر عن تعريف كلاينوس بأنه يجعل الأصل هو سوء الفهم فلا بدّ من الرجوع إلى قواعد خاصّة لتدارك ذلك، بخلاف كلاينوس الذي يجعل الأصل هو صحّة الفهم، ونحن نحتاج إلى الهرمنيوطيقا عند الإبهام فقط.

أما دلتاي (١٨٣٣ - ١٩١١) فإنه يجعل الهرمنيوطيقا علماً يتكفل بتبين مناهج العلوم الإنسانيّة لتكون بمنزلة العلوم التجريبيّة من جهة الاعتبار والقيمة المعرفيّة. وهناك من يعطيه صبغةً فلسفيّةً ليتعلّق بالجهود النظري حول مطلق الفهم<sup>[١]</sup>.

ويذهب بعض الباحثين إلى ضرورة تقصي المعاني اللغويّة القديمة، والبحث في الجذور اليونانيّة للمصطلح، بغية الوصول إلى تعريفٍ اصطلاحيٍ مثمر، ويقول: «إنّ العودة إلى اليونان لا تقدّم لنا مجرد عوامل تضيئي المشروعيّة على الهرمنيوطيقا الحديثة من خلال رصد عراققة نسبها النبيل وأصالتها، بل تتيح فرصةً أثمرن إلى حدّ بعيد، ألا وهي فرصة النظر في أولى افتراضاتها الأساسيّة وتأمّلها<sup>[٢]</sup>».

وهناك من يذهب عكس هذا ويرى أنّه لا علاقة بين الجذور اللغويّة للهرمنيوطيقا اليونانيّة، مع نظيرتها في الغرب الحديث، إذ لا يوجد ارتباطٌ منطقيّ بين تحولات الهرمنيوطيقا الحديثة مع معناها اللغوي القديم، كي

[١]- درآمدى بر هرمنوتيك، أحمد واعظي: ٢٧-٢٩.

[٢]- موسوعة الهرمنيوطيقا، مجموعة مؤلّفين ١: ٦١.

يصل الباحث إلى نتائج أعمق بعد الغوص في الجذور اللغوية<sup>[١]</sup>، بل يوجد بينهما تخالفٌ وربّما تباين.

### أهمية مباحث الهرمنيوطيقا

باتت مباحث الهرمنيوطيقا في الآونة الأخيرة من أهمّ المباحث الفكرية في الغرب، وغطّت مساحاتٍ واسعةً في اللاهوت، والفلسفة، والعلوم الاجتماعية، ومباحث فلسفة العلم، وغيرها.

وبحسب بعض الباحثين فإنّ سبب ذلك يعود إلى تركيز الهرمنيوطيقا على اللغة والنصّ، المرتبطين بفروع معرفية كثيرة ومتنوعة؛ لذا أصبحت الهرمنيوطيقا المحور الرئيس للفكر المعاصر، فمباحث النقد الأدبي، والسيمايائية، وفلسفة اللغة، والفلسفة التحليلية، والإلهيات لها صلة وثيقة باللغة وتفسير النصّ، وقد أثرت الهرمنيوطيقا لا سيّما الفلسفية منها في جميعها<sup>[٢]</sup>.

من هنا تظهر أهمية مباحث الهرمنيوطيقا بشكل جليّ، ولا تكاد تجد نخلة فكرية وفلسفية لم تتأثر بها، ومّا يزيد أهميتها تأثر النصّ الدينيّ بها، إذ تُعدّ من أهمّ أسباب تغريب القراءة الدينية في عالمنا المعاصر.

### أطوار الهرمنيوطيقا

نظرًا لسعة رقعة عمل الهرمنيوطيقا زمانًا ومكانًا، وارتباطها مع علوم ومعارف مختلفة، قام غير واحدٍ من الباحثين بتحديد مراحل لها، فهناك من قام بتقسيم الهرمنيوطيقا إلى قسمين عامين: هرمنيوطيقا الإيمان، وهرمنيوطيقا

[١]- در آمدی بر هرمنوتیک، أحمد واعظي: ٢٦.

[٢]- م. ن: ٤٤-٤٥.

الشك. فالأولى هي التي هيمنت قرابة ألف وخمسمائة سنة على الفكر المسيحي في تفسير الكتاب المقدس وشرحه، والثانية هي التي تقوم بفحص صلاحية كل ادعاء أو مقترح في ضوء العقل والدليل التاريخي، والمعطيات العلمية الحديثة<sup>[١]</sup>.

كما يمكن تقسيمها إلى مراحل ثلاث:

- ١- الهرمنيوطيقا الكلاسيكية<sup>[٢]</sup> التي تعتقد بغموض النص، وتسعى لرفع هذا الغموض كي يبين المعنى بشكل واضح، وكانت سائدة في القرن الرابع عشر إلى السادس عشر الميلادي.
- ٢- الهرمنيوطيقا الرومانسية<sup>[٣]</sup> التي أسسها شلاير ماخر في القرن الثامن عشر.
- ٣- الهرمنيوطيقا الفلسفية<sup>[٤]</sup> لتي تأسست على يد هايدغر وغادامر<sup>[٥]</sup>.

### غاية الهرمنيوطيقا

هناك من جعل الغاية الرئيسة للمنهج الهرمنيوطيقي «رفع الإبهام والغموض عن النصوص، وبعبارة أخرى إن في النصوص إبهامًا وغموضًا، ووظيفة علم الهرمنيوطيقا رفع هذا الإبهام والغموض طبقًا لقواعده. وعليه فإن النصوص الواضحة ليست بحاجة إلى هذا العلم»<sup>[٦]</sup>.

[١]- مقدّمة في الهرمنيوطيقا، دايفيد جاسبر: ٢٤.

[2]- Classical Hermeneutics.

[3]- Romantic Hermeneutics.

[4]- Philosophical Hermeneutics.

[٥]- راجع: تحليل مباني الهرمنيوطيقا عند شلاير ماخر، محمد حسين مختاري، مجلة الحياة الطيبة، العدد ٣٦، ص ١٦٥.

[٦]- راجع: تحليل مباني الهرمنيوطيقا عند شلاير ماخر، محمد حسين مختاري، م. ن: ١٦٧.

ولكن ربّما لا نتمكّن من تحديد غايةٍ واحدةٍ ومُشتركةٍ للهرمينيوطيقا؛ نظرًا لتعدّد المشارب الفكرية التي امتزجت معها، واختلطت بها، وربّما يصل ذلك إلى حدّ التضارب فيما بينها. فالهرمينيوطيقا الفلسفية تختلف مع الكلاسيكية، والمعرفية، وهي قد زادت الطين بلةً، ونسجت حول النصّ نسيج الغموض والإبهام بشكل أكثر، ممّا أدّى إلى النسبية والشكوكية وعدم الوصول إلى ساحل المعنى، فالنصّ معها لم يصل إلى وضوح المعنى، بل زاد غموضًا وإبهامًا كما سيأتي، والحقّ «أنّ الهرمينيوطيقا بشكلٍ عامّ تفقد غايةً واحدةً متفق عليها»<sup>[١]</sup>.

### التسلسل التاريخي للهرمينيوطيقا

يبدأ كثير من مؤرّخي الفكر الغربي بتناول الهرمينيوطيقا من حقبة اليونان، لا سيّما عهد أفلاطون وأرسطو، حيث توجد المفردة في كتاباتها ومحاوراتها، وقد أجاد فرانثيسكو جونزاليس في تقصي المفردة عند أفلاطون وأرسطو<sup>[٢]</sup>، غير أنّه يعتقد أنّ الهرمينيوطيقا في تلك المدّة لم تكن بمعنى التفسير بل بمعنى التوصيل، ويقول: «إنّ الهرمانيوطيقا اليونانية لا علاقة لها بتفسير النصوص، ففي جميع الأمثلة المستشهد بها، تفهم الهرمانيوطيقا في سياق التوصيل الشفوي»<sup>[٣]</sup>.

فإنّه يُرجع المفردة من النصّ إلى الحوار والكلام الشفوي حيث يقول: «بخصوص تلك الفترة إنّ الفهم بجميع صورته تواصل، أي أنّ يفهم المتحدثان بعضهما بعضًا أثناء المحادثة، وهو ما يعني أنّ يعبر المرء بوضوح عمّا يريد قوله، وأن يفهم السامع ما يريد المتكلّم أن يقوله. فإنّ النصّ المكتوب لا يمثّل إلا صورة بالغة الشحوب، والابتعاد عن هذا الضرب من الفهم»<sup>[٤]</sup>.

[١]- در آمدي بر هرمنوتيك، أحمد واعطي: ٤٤.

[٢]- راجع: الهرمانيوطيقا في الفلسفة اليونانية، ضمن موسوعة الهرمانيوطيقا ١: ٤٣-٥٠.

[٣]- م. ن ١: ٥٣.

[٤]- راجع: الهرمانيوطيقا في الفلسفة اليونانية، ضمن موسوعة الهرمانيوطيقا ١: ٥٦.

ومع قطع النظر عن هذا، فإنّ الهرمنيوطيقا بمعناها الاصطلاحي قرينة بالنص، لاسيّما أنّها تطوّرت على هامش تفسير النص المقدّس، «فحتّى القرن الثالث عشر كانت كنيسة العصور الوسطى في الغرب تتبع هرمنيوطيقا أوغسطينوس والآباء المؤسّسين»<sup>[١]</sup>. فكانت الأبحاث تدور حول فهم النص وتفسيره مع ما فيه من رمزيّة، واستمر الأمر هكذا في القرن الرابع عشر، وبدأت حينذاك بوادر أولى للتغيير حيث يُعد توماس كمبس (١٣٨٠-١٤٧١) من الذين مهّدوا لتجاوز هرمنيوطيقا القرون الوسطى إلى هرمنيوطيقا الإصلاح.

وتطوّر الأمر في القرن الخامس عشر الاتجاه نفسه على يد إيراسموس نوتردام (١٤٦٦-١٥٣٦) للجمع بين القديم والجديد حيث أصرّ على «إنتاج نصّ مصحّح للإنجيل بطريقة علميّة»<sup>[٢]</sup>.

وفي القرن السادس عشر أدّى الإصلاح البروتستنتي إلى ثورة في الهرمنيوطيقا، حيث تعيّر «بنحو جذريّ كفيّة وأسلوب القراءة والتفسير والفهم، وكفيّة التعامل مع جميع أنواع النصوص وليس فقط الإنجيل»<sup>[٣]</sup>. فقد أصبح النص ملكاً لكل إنسانٍ من دون تدخّل الكنيسة، وهكذا فقد أصبحت الهرمنيوطيقا تدور تدريجاً حول الإنسان بعد أن كانت متمحورة حول الله والرؤية الكنسيّة، وتمّ فتح الطريق نحو الذاتية وظهور ذهنيّة القارئ الفرديّة، وادّعاءات بأنّ الذهن البشري لديه الإمكانيات المسبقة في تفسير النصوص<sup>[٤]</sup>.

واستمرّ الأمر على هذا النحو في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لاسيّما

[١]- مقدّمة في الهرمنيوطيقا، دايفيد جاسبر: ٧١.

[٢]- م. ن: ٨٠.

[٣]- م. ن: ٨٥.

[٤]- م. ن: ٩٣.



مع ظهور المناهج الغربية الحديثة على يد أمثال ديكرات (١٥٩٦-١٦٥٠) وفرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦)، وقد تركت تلك المناهج بصاماتها الواضحة على الفهم والمعنى، ومع اقتراب القرن التاسع عشر أصبحنا نجد في كل مكان نقداً للإنجيل وهرمنيوطيقاً مؤسّسة على مبادئ التنوير، وأصبح الإنجيل معرّضاً للنقد، وأصبحت قراءة الإنجيل في إنكلترا وألمانيا ممارسة تعليمية وشكّية<sup>[١]</sup>.

ومع ظهور الرومانسية في القرن التاسع عشر أصبح الإنجيل نصّاً أدبياً كسائر النصوص، و «أصبحت القراءة ولأوّل مرّة في تاريخ الهرمنيوطيقا، نشاطاً موجّهاً بعدم الاعتقاد وبالإلحاد، بعدما كان موجّهاً بتقليد الإيمان بالله واللاهوت»<sup>[٢]</sup>.

وقد تغيّر مسار الهرمنيوطيقا في القرن التاسع عشر والعشرين على يد أمثال شلاير ماخر وتلامذته، وكذلك هايدغر ومن تبعه، ولأنّهم يُعدّون لحظات حاسمة في تاريخ الهرمنيوطيقا نتطرّق إلى مجمل آراء كل واحدٍ منهم بشكلٍ موجزٍ، وبما يتناسب مع هدف هذه الدراسة.

### فردريك شلاير ماخر (١٧٦٨-١٨٣٤)

ولدت الهرمنيوطيقا الحديثة من رحم الرومانطيقية في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر الميلادي. والرومانطيقية نحلة فكرية ظهرت في الغرب لتقف أمام النزعة العقلية التنويرية الصرفة. فانشغلت بكل ما وراء العقل الأداتي من قبيل الفن، والشعر، والخيال، والأساطير، والفردانية. وقد تأثرت الهرمنيوطيقا بهذه المبادئ وتوجّهت نحو فهم هذه الظواهر وتفسيرها، بل تأويلها<sup>[٣]</sup>.

[١]- مقدّمة في الهرمنيوطيقا، دايفيد جاسبر: ١٠١-١٠٢.

[٢]- مقدّمة في الهرمنيوطيقا، دايفيد جاسبر: ١١٥.

[٣]- راجع: فلسفة علوم اجتماعي قاره اي، ايون شرت: ٨٩-٩٠. (مترجم الى الفارسية)

في هذا الظرف ظهر شلاير ماخر، وأصبح من رواد النحلة الرومنطيقية، ومزج عناصر ومقومات الفهم مع مبادئ الرومنطيقية، فإنه في مقام فهم النص المقدس لم يهتم بمسألة الصدق، وتفسير النص في ضوء المعطيات العقديّة أو الدينيّة، بل اتّجه إلى الإبداع الفردي، بدلاً عن فهم الحقيقة المطلقة، بغية الوصول إلى فهم قصد المؤلف من كتابة كتابه.

وبناءً على هذا فإن شلاير ماخر لم يهتم بموضوع الصدق والكذب العيني كثيراً، بل اهتم بالوصول إلى كنه القصد، وعلى سبيل المثال: فإنه عند مواجهة قضية (إن السماوات والأرض خلقتا في سبعة أيام) لم يكثر بصدق هذه القضية أو كذبها، وإنما كان هدفه الوصول إلى قصد المؤلف من كتابة هذه الجملة<sup>[١]</sup>.

وكان شلاير ماخر يرى أن النص إذا كان واضحاً ومفهوماً، أو غير واضح وغير مفهوم، فلا تنفع الهرمنيوطيقا حينئذ بشيء، فالهرمنيوطيقا «لا تستطيع إقامة جسور إذا لم يكن السامع يشترك في أي شيء مع المتحدث» كما أنها «لن تستطيع أبداً تمكين المرء من فهم كل شيء في نص يتمتع بأهمية حقيقية، وعلى المرء أن يرضى إذا أدّى الفهم إلى ما يقرب من المعنى الكامل»<sup>[٢]</sup>.

ويمكننا تلخيص آراء شلاير ماخر الهرمنيوطيقية ضمن النقاط الآتية<sup>[٣]</sup>:

- ١ - محوريّة الفهم: فقد أطلق هو على عمله اسم (فنّ الفهم)، فتصبح وظيفة التفسير تحسين الفهم، واجتناب سوء الفهم.
- ٢ - الاعتقاد بإبهام النص: فهو يرى أن البشر لا يمكنهم ألاّ يتلوا بالفهم الخاطيء، وهذا ما يسبّب إبهام النص، لذا كان يبحث شلاير ماخر عن قصد

[١]- راجع: فلسفة علوم اجتماعي قاره اي، ايون شرت: ٩١.

[٢]- موسوعة الهرمنيوطيقا، مجموعة مؤلفين ١: ١٤٥.

[٣]- اعتمد هذا المقطع على بحث (تحليل مباني الهرمنيوطيقا عند شلاير ماخر)، محمد حسين مختاري، مجلّة الحياة الطّبيّة، عدد ٣٦.

المؤلف، وحاول الوصول إلى ذلك عبر القواعد النحويّة واللغويّة، وعبر الالتفات إلى خصوصيّات المتكلم النفسيّة.

٣- تعميم معنى النص، ليشمل كلّ ما له معنى، سواء أكان مكتوباً أم ملفوظاً أم عادةً أم فنّاً، وسواء أكان ظاهرةً طبيعيّةً أم حياةً إنسانيّةً.

٤- أسلوب صياغة النص يكشف عن حالة المؤلف النفسيّة؛ لأنّ نفسيّة المؤلف تؤثر في صياغة أسلوبه النصّي، وهي في الواقع مرآة لبيان كيفيّة تفكير صاحب النصّ والأثر. فالفكر واللغة متداخلان عند ماخر؛ لذا نراه يعتمد في بحوثه كثيراً على ثلاث قضايا: (الأسلوب، والأفكار، والشخصيّة).

٥- اعتماد الحسّ المشترك بين البشريّة في عمليّة الفهم، لذا يتمكن الإنسان أن يجعل نفسه مكان الآخرين، ويعيش الأجواء التي يعيشونها.

### فيلهلم دلتاي (١٨٣٣-١٩١١)

لقد تراجعت الهرمنيوطيقا بعد شلاير ماخر عمّا كانت عليه أيام زمانه، إلى أن نهض دلتاي لإحياء ما بناه شلاير ماخر، إذ كان يعيش في ذروة غلبة المنهج التجريبيّ والوضعيّ، ومحاولة توحيد العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة تحت مظلة المنهج التجريبيّ، فانبرى دلتاي لمناهضة هذا الاتجاه من خلال التركيز على مسألة الفهم، فأصبحت هرمنيوطيقا دلتاي أساساً للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، علماً بأنّ محاولته هذه تُعدّ امتداداً للهرمنيوطيقا الرومانسيّة.

لقد أراد دلتاي أن يقرأ الأفكار ويفهمها في سياقها التاريخيّ (الاجتماعيّ والثقافيّ) على خلاف العلوم الطبيعيّة التي تبحث عن القوانين العامّة والشاملة والصادقة في جميع الأدوار واللغات والثقافات، ومن هنا قيل إنّ «دلتاي قد جدّد مشروع الهرمنيوطيقا العامّة، وخطى بها خطوات كبيرة إلى الأمام، لقد وضعها في أفق التاريخيّة الذي أحرزت فيه تطوراً هاماً فيها بعد»<sup>[١]</sup>.

[١]- فهم الفهم، عادل مصطفى: ١٥٥.

## مارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)

يعدّ هايدغر مؤسس الهرمنيوطيقا الفلسفة، ويصنّف ضمن الفلاسفة الوجوديين، فإنّه ينطلق في فلسفته الوجودية من الفينومينولوجيا متأثراً بهوسرل؛ لذا يرى أنّ «الفينومينولوجيا هي طريقة الولوج إلى، وطريقة التعيّن المثبت لما يجب أن يكون موضوعاً للأنطولوجيا. فليست الأنطولوجيا ممكنةً إلاّ بوصفها فينومينولوجيا»<sup>[١]</sup>. ويعيد قائلاً: «إنّ الفينومينولوجيا هي العلم بكيونة الكائن»<sup>[٢]</sup>.

وموضوع الأنطولوجيا هذه هو الكائن المتميّز عند هايدغر أي الدازين، والهرمنيوطيقا تكون حينئذٍ تفسير للدازين<sup>[٣]</sup>، وهكذا تتولّد الهرمنيوطيقا الفلسفية على يد هايدغر لتختلف عمّا كانت عليه سابقاً، فإذا كان سؤال الهرمنيوطيقا الأساسي عن كيفية فهم النصّ، فإنّ «هايدغر يعود خطوةً إلى ما وراء هذا السؤال، وهو السؤال عن الكينونة نفسها»<sup>[٤]</sup>.

وهناك من حدّد ثلاث مراحل مختلفة للهرمنيوطيقا عند هايدغر: ١- الهرمنيوطيقا الحقائقية بين سنوات (١٩١٩-١٩٢٤)، وهي محاولة لفهم الحياة الحقيقية. ٢- الاتجاه نحو الدور التأسيسي للفهم في كتاب الكينونة والزمان عام ١٩٢٧م، وهو الذي يؤسّس الأنطولوجيا الهرمنيوطيقية. ٣- الاهتمام باللغة والشعر في أعماله الأخيرة<sup>[٥]</sup>.

[١]- الكينونة والزمان، مارتن هايدغر: ١٠٠.

[٢]- م. ن: ١٠٢-١٠٣.

[٣]- م. ن: ١٠٣.

[٤]- مقدّمة في الهرمنيوطيقا، دايفيد جاسبر: ١٤٦.

[٥]- موسوعة الهرمنيوطيقا، مجموعة مؤلّفين ١: ٢١٥.

ولأجل الوقوف على هرمينوطيقا هايدغر لابدّ من الوقوف أمام المفردات الآتية [١]:

١- ماهية الفهم: ثمة خلافٌ في مصطلح الفهم بين هايدغر ومن سبقه من الهرمينوطيقين أمثال دلتاي وماخر، فالفهم عند هايدغر «قدرة الشخص على إدراك إمكاناته لأجل الكون في العالم الذي يعيش فيه الإنسان نفسه». فالفهم جزءٌ لا ينفصل عن الوجود، وهو القوام الأساس للدازين.

كانت الهرمينوطيقا الكلاسيكية والرومانطيقية ترى إمكان الوصول إلى الفهم الصحيح عبر إزالة الموانع، والوصول إلى قصد المؤلف، لكن هذا الأمر لا يصحّ عند هايدغر؛ لأنّ الفهم عنده غير منفصل عن الإنسان، وحيث إنّ وجود الإنسان ملقى في عالمه وتابع له، فإنّ أيّ فهمٍ من الإنسان سوف يكون محدودًا بالأرضية الأنطولوجية لعالمه.

٢- اللغة: قلنا إنّ هايدغر يرى أنّ الإنسان غير منفصل عن عالمه، ويتكوّن فهمه من خلال عالمه المحيط به، وعليه فاللغة أيضًا تتبع المنهج نفسه، فهي ليست مستقلة عن عالم الإنسان، ولا بدّ من النظر إليها نظرة أنطولوجية. وبناءً على هذا «فليس امتلاك المعنى شيئاً حتّى يمنحه الإنسان لأيّ شيءٍ آخر، بل المعنى عبارة عن شيءٍ يُعطى للإنسان من قبل العالم الحاكم على الأشياء». ولما كانت اللغة ترتبط بالوجود، فهي ظهور لوجود الإنسان.

٣- قبليّات الفهم: ذهب هايدغر تبعاً لنيته إلى أنّ الفهم لا ينفك عن تأثير القبليّات الاجتماعية والعرفية والدينية والثقافية، وعليه فلا وجود للتفسير الخاصّ والعاري عن شوائب القبليّات. «والسرّ في تأكيد هايدغر على القبليّات الفهمية، هو اعتقاده بأنّ اللغة بيت الوجود، وعلى هذا الأساس تأتي الأشياء إلى الوجود في أحضان الكلمات واللغة. لذا لا يمكننا اعتبار وجود الأشياء شيئاً منفصلاً عن اللغة والعالم الحاكم عليه، وفي هذا

[١]- هذا المقطع مقتبس من كتاب: الهيرمينوطيقا، صفر إلهي راد: ١١٤-١٢٢.

الإطار، يكون كل فهم مسبقاً بقبليات تمهد لها اللغة».

٤- تاريخية الإنسان: بعد أن أرجع هايدغر كل شيء للدازين، فإنه جعل الدازين تاريخياً بمعنى أن له وجوداً تاريخياً، وله تأثيرات على وضعنا الحالي والمستقبلي. وهذا الدازين التاريخي يشتمل على الثقافة واللغة وكلّ الإمكانيات المشتركة التي يستفيد منها الدازين، وعليه يكون الفهم محدوداً بحدود التاريخ وقواعده دائماً.

هاينس جورج غادامير (١٩٠٠-٢٠٠٢)

يُعدّ غادامير من أهمّ أعلام الهرمنوطيقا الفلسفية في القرن العشرين، وقد تأثر به كثيرٌ من الباحثين من مختلف المدارس الفكرية. وقد ولدت هرمنوطيقته في مقام الإجابة على سؤال: «كيف يكون الفهم ممكناً؟»<sup>[١]</sup>، وبسط آراءه في أهمّ كتابين من كتبه هما: (الحقيقة والمنهج)، و(فلسفة التأويل). وفيما يأتي نورد أهمّ الركائز والأسس الهرمنوطيقية التي اعتمدها غادامير في عملية الفهم والتفسير<sup>[٢]</sup>.

الفهم: يرى غادامير أن فهم القضايا التاريخية، لا بدّ أن ينشأ من امتزاج الماضي بالحال، ومن دون هذا لا يحصل أيّ تفسير، فتركيب الماضي (معنى الأثر)، والحال (ذهنية المفسّر)، هو الذي يخلق المعاني المختلفة. كما أن الفهم عنده ليس ناتجاً من تطبيق المناهج لدى المفسّر (فاعل المعرفة)، بل هو ناشئ من دخول الأشياء والظواهر في حوارٍ مستمرٍ معنا. بحيث تكشف نفسها لنا، وعليه فالمفسّر لا بدّ أن ينتظر أن تكشف الظاهرة عن نفسها ليفهمها، فالفهم

[١]- الحقيقة والمنهج: ٣٦.

[٢]- تمّ الاعتماد في هذا المقطع على: (درآمدی بر هرمنوتیک)، أحمد واعظي: ٢٢٩.

ليس نتيجة عملي (أنا المفسر) على الظاهرة، بل هو نتيجة عمل الظاهرة في.

**لعبة الفهم:** ولها دورٌ بارزٌ في فهم مراد غادامير من الهرمنيوطيقا؛ إذ إنه يبين أنطولوجيا الفهم من خلال تحليل ماهية (اللعبة)، والمدخل في ذلك تشبيه عملية فهم الأثر الفني والجمالي باللعبة، والمفسر يتحوّل إلى لاعب، فكما أن اللاعب ليس له حياكة اللعبة، بل هو مقهور لها، فكذلك مفسر الأثر الفني ليس له إضفاء طابعه الخاص والشخصي على الأثر، بل إنه محكوم للأثر، وحينئذٍ لم يكن الأثر الفني موضوعاً لمعرفة المفسر، بل الأثر هو فاعل المعرفة الحقيقي الذي يكشف عن نفسه. وبعد بيان هذا فإن غادامير يعمّم هذه اللعبة على جميع أنواع الفهم، فيصبح تفسير النص لعبةً وليس لذهن المفسر دورٌ بارزٌ في إظهار المعنى وفهمه، بل النص هو الذي يكشف عن معنى نفسه.

**تطبيق الفهم:** إن هرمنيوطيقا غادامير تعتمد ثلاثة عناصر: الفهم، التفسير والتطبيق. والتطبيق هذا من إضافات غادامير، ويعني به البحث في كيفية تحقق الفهم. فإنه يرى أن فهم ظاهرة ما إنما يتحقق بلحاظ موقعية المفسر وعلائقه وتوقعاته من تلك الظاهرة، ولا يتحقق أي تفسير من دون ربطه بالحال الحاضر، وبعبارة أخرى: إن فهم الظاهرة لا يعني حضور معناها لدى المفسر أو المتلقي، بل لابد أن تفهم مع لحاظ الوضع الفعلي والحاضر، فالمهم هو أفق المفسر، وشرائط الوضع الحاضر لإعطاء تفسير مناسب وقابل للتطبيق، ونتيجة هذا تغير معاني الظاهرة بحسب شرائط الزمان والمكان.

**منطق الفهم:** بيتني منطق الفهم عند غادامير على منهج الديالكتيك القائم على الحوار والسؤال والجواب بين اثنين. هرمنيوطيقا غادامير تعتمد انكشاف الموضوع للمفسر، والانكشاف هذا يحصل من السؤال، ومن دون سؤال لا يتحقق الفهم الهرمنيوطيقي. فالسؤال هو الذي يهديننا إلى الجواب، وهو الذي يسبب انكشاف الموضوع، وفي الوقت نفسه يوجب التحديد أيضاً؛

لأن السؤال لم يكن مطلقاً بل يولد جزاء شرائط خاصة، ومن خلال تعامله مع الظاهرة، وهذه هي ديكالكتيك الفهم عند غادامير.

الأحكام القبليّة: إنّ للأحكام والفرضيات القبليّة عند غادامير مدخليّة في عمليّة الفهم، إذ إنّها تتلاقح مع الظاهرة، ومع هذا التلاقح يتولّد الفهم وربّما يعبر عن هذا بالدائرة الهرمنيوطيقية، فالفهم يبدأ من فرضيات المفسّر وأحكامه القبليّة، ويتلاقح مع الظاهرة وما تحويه من مداليل، وهذه الدائرة تستمر من خلال التأثير والتأثر المتقابل إلى أن يحصل المعنى والفهم، وينكشف لدى المفسّر. وعليه لا يتحقّق الفهم من دون هذه الدائرة الهرمنيوطيقية.

الفهم والتاريخ: للظاهرة التاريخيّة تفاسير عدّة قام بها أشخاص مختلفون، وهذه التفاسير هي التي تصوغ الظاهرة التاريخيّة، كما أنّها تؤثر في فهم تلك الظاهرة. وبعبارة أخرى: للتاريخ - مع ما امتزج به من آراء وتفسيرات - أثر، وهذا الأثر له دور في عمليّة فهم المفسّر لتلك الظاهرة التاريخيّة. ففهمنا للظاهرة التاريخيّة منوط بالتطوّرات التفسيرية الطارئة على تلك الظاهرة، وهذه التفاسير تكون مادّة لصياغة فرضياتنا وأحكامنا القبليّة عند مواجهة تلك الظاهرة.

وعليه فإنّ الفهم عند غادامير تاريخي؛ إذ يتأثر بأفق المفسّر من جهة، وبتاريخ الظاهرة وما امتزجت به من تفاسير من جهة ثانية، وهذا الأفق سيّال وغير قارّ إذ يتكوّن من عناصر سيّالة وغير قارّة، فالأفق دائماً في حالة تغير.

إلى هنا ننهي من أهمّ أعلام المنهج الهرمنيوطيقي، وهو لا يقتصر على هؤلاء بل له أنصارٌ ومنظّرون كثير يتّهمون إلى تياراتٍ هرمنيوطيقيةٍ مختلفة أمثال أميليو بيتي (١٨٩٠-١٩٦٨)، وبول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥)، وهرش وغيرهم.



## المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي

على الرغم من قدم المنهج الهرمنيوطيقيّ في الغرب، فإنه قد تأخر في الدخول إلى العالم الإسلاميّ كثيرًا، حيث تمّ تبنيه مؤخرًا من قبل أمثال نصر حامد أبو زيد في مصر، ومحمّد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش في إيران. نعم لا يقتصر الأمر على هؤلاء، بل ربّما يكون من أشرنا إليهم يُعدّون من أبرز المنظرين والمتحمّسين للمنهج الهرمنيوطيقيّ في العالم الإسلاميّ.

وربّما يكون سبب تأخر اعتماد المنهج الهرمنيوطيقيّ في العالم الإسلاميّ، يعود إلى تغيير وجهة الخطاب العلمانيّ من المواجهة الصريحة مع الدين إلى المعاشة معه، ومحاولة إفراغه من محتواه ليبقى الاسم دينيًا والمحتوى علمانيًا.

لقد تبنّى التيار العلماني في العالم الإسلاميّ مجموعة مناهج غربيّة، وحاول تطبيقها بكلّ حماس، من قبيل المنهج العلميّ الوضعيّ، والمنهج الماركسيّ، والمنهج التاريخي وغيرها من المناهج التي باءت جميعها بالفشل، ولم تأت أكلها في تحديث المجتمع بزعمهم للحاق بركب الغرب. فدخلوا من باب الإصلاح الدينيّ متمسّكين بالمنهج الهرمنيوطيقيّ الذي لا ينفي الظاهرة بل يفرغها من معناها الرئيس، ويلبسها معاني جديدةً تتناسب مع المعاصرة، ومتطلّبات العصر الحديث.

وعليه قد أصبح المنهج الهرمنيوطيقيّ، من أهمّ المناهج الوافدة إلى العالم

الإسلامي، والداعية إلى تغريب القراءة الدينية، وإضفاء معاني جديدة عليها، وفيما يأتي نحاول أن نبحث عن بعض التطبيقات للمنهج الهرمنيوطيقي في العالم الإسلامي، مع ذكر بعض النماذج والأمثلة الدينية المتغربة، وذلك عبر متابعة مسار هذا المنهج الوافد عند أهم رواده في عالمنا الإسلامي.

علمًا بأن التيار العلماني في العالم الإسلامي، تمسك بالهرمنيوطيقا الفلسفية التي طرحها هايدغر وغادامير من بين أنواع الهرمنيوطيقا المختلفة والمتخالفة، وكأتمها النوع الواحد الصحيح من المنهج الهرمنيوطيقي لا غير، والسبب في ذلك أن الهرمنيوطيقا الفلسفية تخدم غرضهم التجديدي في الدين، إذ أتمها كما قلنا تخالف قصديّة النص أو الظاهرة، وتجعلها فارغة من المعنى، وأنّ المفسر أو المتلقي يضيف عليها المعنى في عملية دياكتيكية مرر شرحها. أمّا باقي أنواع الهرمنيوطيقا التي تبحث عن قصد المؤلف، وتحاول الوصول إلى كنه المعنى الذي قصده، فإنها لا تتوافق مع التيار العلماني، ف وقعت مهملة لديهم.

وهذا الخصوص يشير نصر حامد أبو زيد إلى غادامير ومنهجه الهرمنيوطيقي قائلاً: «وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظورٍ جدليّ مادّي، نقطة بدءٍ أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم العصور وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كلّ عصرٍ من خلال ظروفه للنص القرآني، ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات في النص الديني والنص الأدبي معاً، على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيًا ما كان ادعاء الموضوعية الذي يدّعيه هذا المفسر أو ذاك»<sup>[١]</sup>.

[١]- إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٤٩. وقد أشار في باقي كتبه وبحوثه إلى الهرمنيوطيقا الجدلية، انظر: فلسفة التأويل: ١٦، ٦.

وفيما يأتي نشير إلى أهم المحطات التطبيقية للمنهج الهرمنيوطيقي في قراءة الخطاب الديني.

### الدين وفهم الدين

لقد سعى جميع العلمانيين المتمسكين بالمنهج الهرمنيوطيقي، للفصل التام بين الدين بوصفه منتجاً مقدساً، وبين فهم الدين بوصفه منتجاً بشرياً متغيراً بتغير الظروف، وعليه يذهب شبستري إلى «ضرورة التفكيك بين الحقيقة الدينية الموحاة إلى جماعة من الناس، وبين المفاهيم والتفسير التي تستخدمها تلك الجماعة للتعبير عن الحقيقة الدينية الوحيانية التي يؤمنون بها»<sup>[١]</sup>.

وفي السياق نفسه يقول نصر حامد أبو زيد: «لابدّ هنا من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أنّ الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أن تختلف الاتجاهات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئة إلى بيئة...»<sup>[٢]</sup>.

ويضيف سروش بأنّ المؤمنين يحاولون دوماً استخراج الحقيقة الدينية من المتون الدينية، ولكن لم يكن نصيبهم سوى المعرفة الدينية، وإذا أضفنا إلى هذا أنّ كلّ فهم إنّما هو تأويل وتفسير على حدة، كانت النتيجة أنّ المؤمنين يبحثون عن حقيقة الدين، لكنهم يصلون إلى تأويل الدين وتفسيره، وهذا الفهم والتفسير تاريخي عصري ونسبي<sup>[٣]</sup>.

[١]- الهرمنيوطيقا، محمّد مجتهد شبستري: ١٤٤.

[٢]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ١٩٥-١٩٦.

[٣]- قبض وبسط ثورريك شريعت، عبد الكريم سروش: ٢٩٠.

## تعدد القراءات

من اللوازم الواضحة لإلقاء الفصل بين الدين وفهم الدين، القول بتعدد القراءات؛ لأن لكل شخص أو لكل تيارٍ فكريٍّ قراءته الخاصة، وهذا ما صرح به شبستري قائلاً: «أنا لا أعتقد أن الدين ينحصر في نوع واحدٍ وقراءةٍ واحدةٍ ثابتة للدين، ففي نظري لا يمكن القول بوجود قراءةٍ دينيةٍ ثابتة هي الصحيحة فقط، إن القراءات الدينية في الأعصار المختلفة يمكن أن تكون متفاوتة...»<sup>[١]</sup>.

أما نصر حامد أبو زيد فإنه يجعل التأويل حركةً مستمرةً بين استخدام أدواتٍ لاكتشاف دلالة النص، وبين استغراق المؤول في أعماق النص لسبر أغواره، وتطور أدوات التحليل تتطور معاني النصوص، وعليه فإن «حركة النص في الزمان والمكان ليست إلا حركة في واقعٍ حيٍّ متطور، واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص»<sup>[٢]</sup>.

ويرى الدكتور سروش أن النص أمرٌ مبهمٌ ذاتاً ويحتمل عدة معانٍ، وتعدد المعاني هذه تنبئ عن بنيةٍ غير متعينة ذاتاً وقابلة لتطبيق معانٍ مختلفة عليها<sup>[٣]</sup>.

## قبليات المفسر

من الأمور التي يناور حولها الخطاب العلماني في تمسكه بالمنهج الهرمنيوطيقي، ما لقبليات القارئ أو المفسر أو المتلقي من دورٍ في عملية الفهم، وهذا الأمر وإن كان مقبولاً بحد ذاته، غير أنه لو تجاوز عن حدوده،

[١]- قراءة بشرية للدين، محمد مجتهد شبستري: ٧٧.

[٢]- مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد: ٢٤٠.

[٣]- قبض وبسط ثغوريك شريعت، عبد الكريم سروش: ١٩١-١٩٢.

فأصبح مدعاةً إلى النسبية وعدم إمكان الوصول إلى الحقيقة، فهو غير صحيح.

وقد أكد شبستري هذا الأمر في أكثر كتبه وبحوثه، وفي أكثر من مكان؛ لذا يُعدّ العمود الفقري لجميع أعماله، فقد قال: «إنَّ كلَّ فهم وتفسير لنصٍّ معيَّن يقوم على أساس رؤية وفرضية مسبقة، وبما أنَّ الرؤى والمفروضات المسبقة للناس في مقام فهم النص متفاوتة ومختلفة، فإنَّ قراءتهم وفهمهم لمعنى النص سيكون متفاوتًا بالتبع، وهذا التفاوت ممَّا لا محيص عنه»<sup>[١]</sup>.

وفي الاتجاه نفسه يذهب الدكتور سروش، حيث يرى أنَّ فرضيات علماء الدين الذهنية حول الإنسان والعالم، لاسيما تلقيهم عن الدين، كلُّ هذه الأمور تؤثر في طريقة فهمهم وتفسيرهم للنص الديني، وهذه الموارد هي التي تسبب الخلاف بين العلماء والمفسرين<sup>[٢]</sup>.

كما أنَّ نصر حامد أبو زيد يشير إلى هذه الخاصية بقوله: «ثاني هذه المتغيرات الأفق المعرفي الذي يتناول العالم المتخصص من خلال النص، فيحاول أن يفهم النص من خلاله، أو يحاول أن يجعل النص يفصح عنه»<sup>[٣]</sup>.

علمًا بأنَّ المبنى الأساس للقول بتعدد القراءات - وقد مرَّ بيانه - هو هذه النقطة، أي إفساح المجال لقبليات المفسر بإعطائها الدور الأبرز في عملية الفهم والتفسير.

### الحوار والجدل

من الأمور التي ركزت عليها الهرمنيوطيقا الفلسفية، ظهور المعنى من

[١]- قراءة بشرية للدين: ١٤، ونحوه الهرمنيوطيقا: ٦، ١٤ وغيرها من الصفحات.

[٢]- قبض ووسط تثوريك شريعت، عبد الكريم سروش: ٢٠٨.

[٣]- مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد: ٩.

خلال الحوار أو الجدل المستمر بين النص والمتلقي، مع الإذعان بتبعية الأسئلة وتغيرها بحسب ظروف المكان والزمان. وهذا الأمر من الأمور الأخرى التي تسبب نسبية الفهم وتعدد القراءات.

يقول حامد نصر أبو زيد: «إنَّ أيَّ قراءةٍ لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءةٌ تبدأ من طرح أسئلةٍ تبحث لها عن إجابات... أنَّ طبيعة الأسئلة تحدّد للقراءة آليّاتها»<sup>[١]</sup>. ويضيف قائلاً: «هكذا تصبح القراءة فعلاً مستمرّاً لا يتوقّف، يبدأ من الحاضر والراهن، وينطلق إلى الماضي والتراث، ثمّ يرتد إلى الحاضر مرّةً أخرى في حركةٍ لا تهدأ ولا يقرّ لها قرار»<sup>[٢]</sup>.

أمّا شبستري فإنّه يطبّق المنهج نفسه على القرآن الكريم، فيقول: «فالأيات لا تنطق من تلقاء نفسها، بل المفسّر هو الذي يطرح السؤال أولاً، ثمّ يتحرى الإجابة عن طريق تفسير الآيات واحدةً تلو الأخرى. فمن أين يأتي المفسّر بسؤاله؟ سؤاله يكتنف قبيّات لم تمنح من القرآن نفسه. وإنّما تستمدّ من العلوم والمعارف المختلفة التي يحملها المفسّر»<sup>[٣]</sup>.

ويضيف قائلاً: «إذا تغيّرت أسئلة المتعاطين مع الوحي وأجوبتهم وتجاربههم ومواقفهم، تغيّرت تبعاً لها تجاربهم وفهومهم للوحي»<sup>[٤]</sup>.

هذه أهمّ المحطّات التطبيقية لدى العلمانيّين المتمسّكين بالمنهج الهرمنيوطيقي لقراءة النصّ الدينيّ، لإعطاء قراءةٍ جديدةٍ تواكب التقدّم والتطوّر الحديث بزعمهم، وهذا ما صرّح به شبستري حيث يصف جهود العلمانيّين قائلاً: «تحرّكوا من خلال الاستفادة من المعارف الجديدة للهرمنيوطيقا على مستوى

[١]- إشكاليّات القراءة، نصر حامد أبو زيد: ٦.

[٢]- م. ن: ٩.

[٣]- الهرمنيوطيقا، شبستري: ٢٩.

[٤]- م. ن: ١٣٨.

إيجاد طريقة لتجديد النظر، وإعادة قراءة التراث، وترميم الحقيقة الموجودة في صلب الدين الإسلامي، لإيجاد حل عملي للتخلص من المأزق»<sup>[١]</sup>.

وكانت الشريعة الإسلامية أول ضحايا هذه العملية، وكأنتها المانع الوحيد أمام التقدم والرقي، فلو أبدلنا مثلاً عقوبة الإعدام والقصاص بالسجن، أو ألغينا الحجاب عن المرأة، لوصلنا مباشرة إلى إمكانية بناء المعامل الكبيرة، والمشاركة الفعالة في التصنيع، واختراع التقنيات الحديثة وغيرها من الأمور التي ينسجها المخيال العلماني بزعمه.

يرى شبستري أنّ الحدود في صدر الإسلام ما كانت تقام على أنّها حق من حقوق الله، بل أنّها كانت آليات رادعة أفرزها المجتمع الجاهلي، وأقرها الإسلام للوصول إلى النظم والعدالة مع تعديل وجهتها، ثم يقول: «إنّه ينبغي النظر إلى جميع الأحكام والمقررات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في الإسلام في سياق مسارها التاريخي، والبحث في المقاصد والغايات التي تتضمنها هذه الأحكام، ولا يمكن إضفاء صبغة الإطلاق عليها، والقول بأنّها شاملة لجميع العصور»<sup>[٢]</sup>.

كما أنّ نصر حامد أبو زيد ينطلق من المنطلق نفسه، ويدعو إلى إعادة النظر في كثير من الحدود والأحكام والتعاليم الشرعية، من قبيل مسألة الرق والعبودية، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، والربا، وما يتعلّق بالجنّ والشيطان والسحر والحسد، الحجاب، وغيرها من الموارد<sup>[٣]</sup>.

[١]- قراءة بشرية للدين: ٢٦.

[٢]- م. ن: ٢٣٧.

[٣]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد: ٢١٥-٢٢٢.

## المبحث الثالث: تحليل ونقد

لقد تطرّقنا في المبحثين السابقين إلى أهمّ الآراء الواردة حول الهرمنيوطيقا والمنهج الهرمنيوطيقي في الغرب من خلال أهمّ رواده، وكذلك الإشارة الإجمالية إلى بعض التطبيقات في العالم الإسلاميّ، وفيما يأتي نحاول تقديم رؤية نقدية وتقويم موضوعي لما مرّ ضمن نقاط:

المنهج الهرمنيوطيقيّ الذي طرحه شلاير ماخر في الحقبة الرومنطيقية يعتمد مجموعة أسس معرفية ونفسية، منها مسألة سوء الفهم بسبب إبهام النصّ والمؤدّي إلى تعدّد القراءات.

وقد وردت في علم الأصول مجموعة طرق للوصول إلى المعنى الحقيقيّ، ومراد المؤلّف أو القائل، منها التبادر أي تبادر المعنى من اللفظ، وهو حجة بحسب العرف العام. كما يُستعان بالأصول اللفظية: كأصالة الحقيقة، وأصالة عدم التقدير، وأصالة الظهور، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وغيرها للوصول إلى مراد المتكلّم الحقيقيّ.

فالمتكلّم العاقل عندما يريد التكلّم، وإيصال المعاني إلى المخاطبين، فإنّه يستعمل الكلمات المتبادرة إلى الذهن والمتوافقة مع العرف العام، وإلا كان الكلام عبثاً، كما أنّه لم يستخدم القرائن في كلامه، فيجري أصل عدم القرينة، كما تجري سائر الأصول اللفظية، ومنها ينتج المعنى، ويصل المخاطب إلى المراد الحقيقيّ.



ثم أن ماخر يعتمد خصوصيات المؤلف النفسية لاستكشاف المعنى عبر اكتشاف شخصية الفرد، وهذا وإن كان صحيحاً على نحو الإجمال، لكنه لا يصح إذا أُريد استعماله على نحوٍ مطلق، مع تقييد المعنى بالوقوف التفصيلي على شخصية المؤلف أو المتكلم، وذلك أن المتكلم - وإن حمل شخصياتٍ مختلفة بين جوانحه - مجبورٌ على استخدام قواعد اللغة العرفية المصادق عليها بين العقلاء لإيصال المعنى<sup>[١]</sup>.

أما بخصوص هايدغر فإنه تطرق إلى الهرمنيوطيقا بنحوٍ عرضي في ذيل اهتمامه الفلسفي العام بالوجود، ومن هذا المنطلق انصبَّ اهتمامه حول أنطولوجيا الفهم، فكان المؤسس للنظرة الفلسفية حول الفهم والمعرفة، متخطياً بذلك الهرمنيوطيقا الرومانطيقية والكلاسيكية.

ومما يؤخذ على موقف هايدغر الهرمنيوطيقي أنه:

أولاً: لم يعطِ تفسيراً واضحاً للهرمنيوطيقا، فتقلبت آراؤه حولها في مراحل مختلفة، ونراه في أحيان كثيرة يكتفي بشرح المعنى اللغوي، والبحث في الجذور اليونانية من دون الوصول إلى نقطةٍ محورية.

وثانياً: إنه يكتفي بالبحث الأنطولوجي حول الفهم، ويدع الباحث الكثيرة التي شغلت أفكار المتقدمين عليه، من قبيل: كيفية الوصول إلى قصد المؤلف، أو كيفية تفسير النصوص، وما هو السبيل عند تعارض التفسيرات المختلفة؟ وغيرها من الأمور المعرفية المطروحة حول الفهم.

ثالثاً: إنه على الرغم من محاولته الابتعاد عن الذهنية، وفسح المجال أمام الوقائع كي تتكلم عن نفسها بمعزلٍ عن المقولات الفلسفية والميتافيزيقية الرائجة آنذاك، فإنه وقع في فخ الذهنية أو الذاتية بنحوٍ آخر؛ لأنه يبحث عن المعنى في أفق ذهن المفسر.

[١]- راجع: نقد و بررسي مباني هرمنوتیکی شلاير ماخر، محمود المرتضوي: ٣٥٠ فما بعد.

رابعًا: ما يذهب إليه في عملية تفسير الفهم يؤول إلى النسبية؛ إذ لا يهتم بمسألة قصد المتكلم أو المؤلف، فتتشكل قراءاتٌ متعددةٌ عرضية.

خامسًا: لم يحدّد هايدغر معايير واضحة لفصل قِليّات المفسّر الصحيحة عن غير الصحيحة، ممّا يفسح المجال أمام القراءات المختلفة وحتى المتضاربة.

سادسًا: لم يضع هايدغر معيارًا للحقّ، إذ كان الحقّ سابقًا ما يتطابق مع الواقع، وجعله هايدغر ما يكشف الوجود عن نفسه، وهذا التفسير للحقّ لا يتوافق مع ما يذهب إليه في أنطولوجيا الفهم؛ لأنّه يرى أنّ الفهم يعتمد فرضيات وقِليّات، وهذا لا يدع مجالًا للوجود كي يكشف عن نفسه كما هو، ومن دون مدخلية أيّ فرضياتٍ وقِليّاتٍ<sup>[١]</sup>.

وعندما نصل إلى غادامير يمكن تسجيل النقاط الآتية حول موقفه الهرمنيوطيقي:

أولًا: إنّ تبعًا لهايدغر ينفي أنّ تكون الحقيقة وصفًا للقضايا، بل يجعل الحقيقة بمعنى الانكشاف، فأيّ معنى ينكشف للمتلقّي فهو حقيقة، وبناءً على هذا فالحقيقة تفقد معناها الأساسي، وتصبح خنثى وعرضة للتفسير المختلفة، من دون وجود محكّ لتشخيص الفهم الصحيح عن غير الصحيح، مضافًا إلى الإبهام الموجود في كلمات غادامير عند تفسير الحقيقة؛ إذ يتمسك تارةً بمنهج هايدغر، وتارةً أخرى يجعل الحقيقة وصفًا للقضايا المفسّرة، كما في كتابه الحقيقة والمنهج. مع أنّه لم يقدّم أيّ دليلٍ على مدّعاها، ويأخذه كأصلٍ موضوعي.

ثانيًا: إنّ هرمنيوطيقا غادامير تؤول إلى نسبية الفهم، لأنّه يجعل الفهم نتيجة اتحاد أفق المتلقّي مع أفق النصّ أو الأثر، وهذا ما يتكرّر دائمًا عند

[١]- راجع: در آمدی بر هرمنوتیک، أحمد واعظي: ١٩٢-٢٠٠، بتصرف.

مختلف المتلقين من دون أن يكون للنص أو الأثر معنى واقعي. وجرّاء هذه النظرة لا يمكن تقييم الآراء والقول بأن هذا صواب وذلك خطأ.

ثالثاً: تدور هرمنيوطيقا غادامير مدار الحوار والجدل والسؤال والجواب، فالسؤال يبدأ من المفسّر أو المتلقّي ويحاكي النص أو الأثر لينتج المعنى في جدل دياكتيكي مستمر، وهذا المبدأ يُعدّ محورياً في هرمنيوطيقا غادامير؛ لأنّه ينتج تعدّد القراءات، وعدم انتهاء عمليّة الشرح والتفسير.

ولكن هذا التشبيه غير صحيح، فعمليّة الفهم تختلف عن عمليّة الحوار بين شخصين، فكثيراً ما أن نقرأ نصّاً أو رسالةً ونفهم معناها من دون حدوث سؤال أو جواب. وقد أورد ريكور أيضاً هذا الإشكال على غادامير. وإنّ دعوى شروع عمليّة الفهم من السؤال، وإنّ الفهم لا يحصل إلا عبر هذه الطريقة، هي دعوى لا دليل عليها، لكنّ غادامير يأخذها أخذ المسلمات من دون أن يستدلّ عليها.

رابعاً: المباني التي تمسك بها غادامير في عمليّة الفهم، توصلنا لا محالة إلى تاريخيّة الفهم، وعدم وجود أيّ معنى أو فهم خارج التاريخ؛ إذ إنّ الفهم يُولد من تلاحم بين أفق الأثر وأفق المتلقّي، وهذا الأمر لم يكن ثابتاً بل يتغيّر بحسب الظروف الزمكانيّة.

ونحن وإنّ نوافق على مدخليّة الظروف الزمكانيّة وقبليّات المفسّر في عمليّة الفهم إجمالاً، لكننا لا نوافق على إطلاق هذا المبنى، وجعله ركيزة أساسيّة في الفهم؛ لأننا مثلاً إذا أردنا أن نفهم نصّاً يونانياً، علينا أن نتعلّم قواعد اللغة لنصل إلى المعاني المتوخّاة، مع مراعاة القرائن والشواهد الحافّة بالكلام أو النص، مضافاً إلى أنّ غادامير لم يقدّم أيّ دليل على مدعاه بل جعله كأصل موضوعي، وبنى عليه آراءه.

وهناك إشكال آخر يرد على هذه النقطة، وهي عدم إمكان فهم الأثر الذي يواجهه المتلقي لأوّل مرّة بحسب زعم غادامير؛ لأنّه لا يمتلك أفقاً سابقاً كي يتحد الأفقان، ولا توجد حوله تفاسير وشروح متعدّدة طيلة التاريخ، كي تضاف إلى المسبقات المعرفيّة لدى المتلقي. وهذا إشكالٌ نقضيّ على غادامير.

وهناك من يستشكل على هذه القاعدة نفسها، أي (قاعدة تاريخيّة الفهم)، فهل هي تاريخيّة أيضاً، فيشملها هذا القانون؟ فإن كان الجواب بالإيجاب، كان بإمكاننا تجاوزها إذ لم تصبح أصلاً ثابتاً بنبي عليه عمليّة الفهم<sup>[١]</sup>.

خامساً: لقد انتقد غادامير في الغرب أيضاً من قبل فلاسفة ومفكرين مختلفين، لاسيّما أصحاب الهرمنوطيقا الكلاسيكيّة أمثال بيتي وهيرش، اللذين ذهبا إلى وجود معنى محوري للنص، ووجود معيار للوصول إلى ذلك المعنى، كما أنّ هابرماس يُعدّ من منتقدي غادامير أيضاً<sup>[٢]</sup>.

عندما نأتي إلى العالم الإسلامي، نرى التأثير الكبير لبعض المفكرين بالمنهج الهرمنوطيقي الفلسفي، لاسيّما في نسخته الغاداميريّة، وقد مرّت نماذج من هذا التأثير في المبحث الثاني، فقد حاولوا تفسير النصّ الديني وفقاً لمعطيات هذا المنهج.

ويرد عليهم أوّلاً: إنّ هذا المنهج ولد في البيئة الغربيّة، وعلى هامش تفسير الكتاب المقدّس، وحلّ المشاكل الموجودة فيه التي لا تتطابق مع العقل السليم والفطرة وبعض معطيات العلم الصحيحة، وليس ذلك ببعيدٍ عن كتاب ابتعد عن ينبوعه القويم، وخطّته أنامل أناسٍ محدودين غير معصومين. وهذا إنّ صحّ على الكتاب المقدّس، فلا يصحّ على القرآن الذي سلم من

[١]- راجع: در آمدی بر هرمنوتیک، أحمد واعظي: ٣٠٥-٣٢٢، بتصرف.

[٢]- للمزيد راجع: هرمنوتیک و نواندیشی دینی، جهانگیر مسعودی: ١٧٨-٢١٥.

الدسّ والتحريف، وهو معجزة خاتم الأنبياء ﷺ الخالدة إلى يوم الدين، فلا يمكن قياسه بأيّ نصّ بشريّ آخر. وهذه نقطة خلافٍ جوهريةٍ بين الخطاب الإسلاميّ، والخطاب العلمانيّ القائل ببشرية النصوص عامّة.

ثانياً: من الغريب أنّ الخطاب العلمانيّ في العالم الإسلاميّ يتمسك بالمنهج الهرمنيوطيقيّ الفلسفيّ، ويتعامل معه كنظريةٍ صحيحةٍ متسلم عليها عند العلماء، وكأنّها آخر ما توصل إليها العلم الحديث، ويترك سائر الآراء الهرمنيوطيقية المعاصرة الغربية التي تندد بهذا المنهج، وتأخذ عليه النسبية والشكوكية، وفوضى المعنى، وتذهب في المقابل إلى القصدية ووجود معايير للوصول إلى مراد المتكلم. وهذا من تناقضات الخطاب العلمانيّ في العالم الإسلاميّ، الذي يجرّ النار إلى قرصه، ويتمسك بالمناهج التي تدعم مشروعه في علمنة الدين، على الرغم من أنّ ادّعاءهم الموضوعية والتجرد في البحث العلمي قد ملأ الخافقين.

ثالثاً: يتصوّر الخطاب العلمانيّ في العالم الإسلاميّ، أنّ تطوّر العلوم يؤثّر على استحصال المعنى، لذا يذهب إلى مدخلية علوم العصر في عملية الفهم ممّا يسبّب نسبية المعاني، والخطأ الذي وقعوا فيه أنّهم حكموا بدخول أو صاف الشيء وعوارضه في المعنى اللفظيّ واللغويّ، والحال أنّها غير داخلية، فمعنى الشمس اللغويّ مثلاً هو نفسه منذ خلق الله الإنسان وإلى يوم القيامة، دون مدخلية أو صاف الشمس، وهل أنّها تدور حول الأرض أو أنّ الأرض تدور حولها، فهذه الأوصاف لم تؤخذ في المعنى اللغويّ المعجميّ، وعليه فمعنى المفردات الواردة في الكتاب والسنة لا تتغيّر، وتبقى على ما وضعت عليه.

والأمر كذلك بخصوص نظرية وضع الألفاظ للماهيات - كما يدعي بعضهم - إذ يتغيّر المعنى بتغيّر النظريات، ولكن هذا غير صحيح أيضاً، إذ يمكن القول بأنّ اللفظ موضوعٌ للماهية بنحو الإجمال أمّا تفاصيل الماهية -

أي تلك الماهية التي لا نملك المعلومات الكافية عن زواياها بالدقة - فهي خارجة عن مدلول الألفاظ، وهذا يعني أن مدلول لفظ الماء هو الإشارة الإجمالية للماهية المجملة التي نعرف مصاديقها البارزة، ومن ثم ففي هذا المعنى الإجمالي لا علاقة للعنصر البسيط [في تعريف الماء] ولا ( $HO^2$ ) أيضاً، بل ولا لأية خصوصية أخرى يمكن أن تُقترح من قبل النظريات المستقبلية.

وبناء عليه، فإن ما نفهمه من لفظ الماء في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ﴾<sup>[١]</sup>. وما كان يفهمه المسلمون الأوائل من هذه الآية في صدر الإسلام هو المعنى نفسه، والتفاوت الوحيد هو أنه من الممكن أن تكون أطلاعاتنا عن الماء غير متوافرة لدى مسلمي صدر الإسلام، وهو تفاوت لا علاقة له بمعنى اللفظ ومدلوله<sup>[٢]</sup>.

رابعاً: يدعي الخطاب العلماني في العالم الإسلامي أن التفسير أو الفهم يتأثر بقبليات المفسر وفرضياته، وعليه تتغير المعاني بتغير المباني، ولكن هذا غير صحيح؛ لأنه ناشئ من الخلط بين فهم النص وقبول النص، فمن الممكن أن يفهم الإنسان نصاً معيناً من دون أن يعتقد به، وعلى سبيل المثال فإن المستشرق المسيحي الذي لا يقبل الإسلام ويعتمد مباني غريبة، يفهم النص القرآني ومراد الآيات ومعناها اللغوي كما يفهمها المسلم المعتقد بها، وهنا قد اختلفت المباني لكن اتحدت المعاني<sup>[٣]</sup>.

خامساً: عندما نرجع إلى نصوص القرآن والسنة، نرى أنها تخالف نسبة المعرفة «فما يُستنتج من مجموعة الآيات والروايات المعتمدة يفيد بطلان

[١]- سورة المؤمنون، الآية: ١٨.

[٢]- القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد، صادق لاريجاني (ضمن كتاب اللاهوت المعاصر) ٦: ٢٠٧-٢١٠.

[٣]- م. ن ٦: ٢١١.

الاتجاه النسبي، وردّه بشكلٍ قاطع، وفي الحقيقة الدين - بفرضياته القبليّة - لا يمكنه القبول بنسبيّة الفهم لدى مخاطبيه وبشكلٍ مطلق»<sup>[١]</sup>.

ومن الآيات المُستشهد بها في هذا المجال قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾<sup>[٢]</sup>، وقوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾<sup>[٣]</sup>. فالهداية والنور والبيان وغيرها من الأوصاف القرآنيّة، كلّها تدلّ على بطلان نسبيّة المعرفة، فأيّ هداية تتحقّق من خلال تطوّر المعاني، وتعدّد القراءات والقول بصحّتها جميعاً؟

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾<sup>[٤]</sup>. «هذه الآية تدلّ بصراحةٍ على أنّ الله تعالى وعن طريق النبي سيقوم بتعليم المسلمين الكتاب والحكمة، فإذا ما كان الفهم البشري في الواقع ناقصاً على الدوام، فكيف يمكن أن نقول: إنّ المسلمين قد تعلّموا الكتاب والحكمة من النبي صلى الله عليه وآله؟»<sup>[٥]</sup>.

سادساً: هناك لعبة حاول أن يخوضها الخطاب العلمانيّ في العالم الإسلاميّ، لتطبيق المنهج الهرمنيوطيقيّ من جهة، وعدم المساس بالنصوص المقدّسة من جهة ثانية، ألا وهي القول بالفصل بين الدين وفهم الدين، فالدين ثابتٌ مقدّسٌ نازلٌ من عند الله تعالى، أمّا التديّن فهو تطبيق الدين بحسب تفسير كلّ شخصٍ عن الدين وفهمه له.

وقد انطلت هذه الخدعة على كثيرٍ من الباحثين، وأصبحت تتردّد في

[١]- القراءات الجديدة للمصادر الدينيّة في مدار النقد، صادق لاريچانيّ: ٦: ٢١٢.

[٢]- سورة المائدة، الآية: ١٥.

[٣]- سورة آل عمران، الآية: ١٣٨.

[٤]- سورة البقرة، الآية: ١٥١.

[٥]- م. ن ٦: ٢١٣.

البحوث والدراسات والمحاضرات بكلّ حماس، وقد نسي أو تناسى أصحاب هذه المقولة، أنّ الالتزام بها ينفي الفائدة من إرسال الرسل، وبعثة الأنبياء بالشرائع والطقوس المختلفة، كما تكون التشريعات الإلهية عبثاً - والعياذ بالله - إذ ما فائدة دينٍ لم يفهم من قبل المتلقّي كما أراده الله تعالى.

نحن نعتقد أنّ الدين جاء لهداية البشر وإيصاله إلى السعادة الدنيوية والأخروية، وهذا يعني وجود رسالة يريد الله إرسالها للبشر عبر الأنبياء للوصول إلى هذه الغاية، ومعنى الرسالة أنّها ذات معنى محدّد، وبالالتزام العملي والنظريّ بها يحصل الفوز، ولكن إذا لم يتمكّن المتلقّي فهم الرسالة - كما يزعم الخطاب الهرمنيوطيقيّ - فأبى فائدة فيها، وكيف يمكن التمسك بها؟!!

ونحن إذ نقول هذا، لا ننكر وجود الخلافات والتيارات الفكرية المتنوعة في العالم الإسلاميّ، والسبب في ذلك يعود إلى المسلمين أنفسهم لا إلى الشريعة، أو الدين، أو الوحي، أو كونه صامتاً فارغاً من المعاني.

بيان ذلك: إذا اعترف الإنسان بالعبودية وأنّ له خالقاً، لا بدّ أن يعترف أيضاً بغائية الخلق، ولأنّه لا يتمكّن من الاتّصال المباشر بالله تعالى لتحقيق تلك الغاية فلا بدّ له من التمسك بالدليل والهادي المعصوم المرسل من قبل الله، والالتزام بالتعاليم المنزلة للوصول إلى تلك الغاية.

وعليه فالرسول هو المبلغ عن الله تعالى المعاني والمفاهيم التي يتلقّاها الإنسان ويلتزم بها، وبهذا تكون كلّ التفاسير والأقوال الأخرى التي لا يؤيّدونها الرسول باطلة، كما كان عند مسيلمة الكذاب وغيره من مدّعي النبوة والاتّصال بالغيب. وهذه المهمة تُلقى بعد الرسول على الإمام المعصوم عليه السلام ليكون هو ميزان الحقّ والتفسير الصحيح للشريعة، وكلّ تفسيرٍ آخر غيره



يكون باطلاً، لتتصل سلسلة الهداية من المبدأ إلى المعاد. وهذا هو أحد مداليل حديث الثقلين المتواتر الوارد بألفاظٍ مختلفةٍ حيث يقول الرسول صلى الله عليه وآله: «أني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً، وأنهما لم يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»<sup>[١]</sup>.

فوجود الرسول ووجود الإمام، هو العاصم عن الوقوع في فخّ القراءات المختلفة؛ إذ هو الذي يعطي التفسير الصحيح، ويكشف المعنى الاصطلاحي للناس، وكلّ التفاسير الأخرى لا بدّ أن تتطابق معه وإلا كانت باطلة. أمّا المعنى اللغويّ فلا يتوقّف على وجود المعصوم، بل يتبع قواعد اللغة والوضع.

سابعاً: إنّ نظريّة فصل الدين عن فهم الدين، تؤول بنا لا محالة إلى نظريّة تعدّد القراءات، والقول بصحّتها جميعاً، وهذه النظريّة كسابقتها باطلة، إذ تجعل الدين عبثاً -والعياذ بالله- فلو «قلنا بتعدّد القراءات للدين، فستكون نتيجة ذلك انتفاء الفارق في حالتي وجود أو عدم وجود الدين. فالدين الذي يحتمل معاني متناقضة، ويخضع لتفسيراتٍ متعدّدة، وبإمكان كلّ شخصٍ فرض رغبته عليه، سيّان وجوده وعدم وجوده»<sup>[٢]</sup>.

كما أنّ تعدّد القراءات يرفع الفاصل بين السُنّة المطلوب اقتفاؤها، والبدعة المأمور بتركها. غير أنّها تبتني على أسسٍ ومبانٍ فلسفيّةٍ أنطولوجيّةٍ مرّت مناقشتها سابقاً.

[١]- حديث الثقلين من الأحاديث المتواترة عند المسلمين وله صيغ متعددة جمعناها في المتن المذكور، للمزيد راجع كتاب حديث الثقلين من إصدارات مركز الأبحاث العقائديّة.

[٢]- تعدّد القراءات، مصباح يزدي: ٩٣.

### ٣. المنهج الماركسي<sup>[١]</sup>

#### المبحث الأول: لمحة تاريخية

ظهرت الماركسيّة في الغرب في القرن التاسع عشر على يد كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣)، وترعرعت ونمت على يد أتباعه، أمثال: أنجلز، ولينين، وستالين وغيرهم من المتحمّسين للماركسيّة. لكنّها كغيرها من المدارس الفكرية الغربية لم تبقَ على وتيرة واحدة، بل شهدت تبدلاتٍ وتغيّراتٍ، أو مدارس كثيرة يكفّر بعضهم بعضاً، ويدّعي لنفسه الخلوّص الماركسيّ، وأمّا غيره فقد انحرف عن الجادة.

ثمّ إنّ ماركس لم يكن مبدعاً للنظرية أو المذهب الماركسيّ، بل لم يكن فيلسوفاً حتّى أنّه لم يدرس الفلسفة إلّا بضع سنواتٍ خلال دراسته الأكاديمية في الجامعة<sup>[٢]</sup>. وقد كانت أكثر الأفكار التي تبناها موجودةً قبله، لكنّه جمعها في منظومةٍ واحدةٍ، وألبسها لباس المشروع الفكريّ المتكامل.

ويمكن الإشارة إلى أهمّ المصادر التي استقى ماركس منها أفكاره فيما يأتي:

١ - الفلسفة الألمانية المتمثلة آنذاك بهيغل، وتلميذه اليساري فيورباخ، إذ أخذ ماركس من الأوّل الجدلية أو الديالكتيك وحوّره بما ينفع منهجه، كما

[1]- Marxism.

[٢]- راجع: مجموعة مؤلّفات الشهيد مطهري (مباحث فلسفة التاريخ)، ١٥: ٢٦٣.

أخذ من الثاني المادّية مع بعض التحوير أيضًا.

٢- الاقتصاد السياسيّ الإنجليزي، فقد كانت إنجلترا من أكثر الدول تقدّمًا في القرن التاسع عشر، وولد فيها جرّاء ذلك الاقتصاد السياسيّ، وهو علم القوانين التي تسيطر على الإنتاج وتبادل الوسائل المادّية للمعيشة في المجتمع الإنساني. وقد انتزع ماركس من هذا النظام الرأسمالي مفهوم فائض القيمة الذي أصبح عمود نظامه الاقتصادي.

٣- الاشتراكية الفرنسيّة، حيث تبلورت لدى فلاسفة فرنسا جرّاء النزعة المادّية حول طبيعة الإنسان، وتأثير البيئة في الطبيعة والمنهج التجريبي، أدّت هذه إلى اشتراكية حديثة، ولدت منها الاشتراكية العلميّة الماركسيّة، وقد أُطلق على الاشتراكية الحديثة بالخياليّة، تميّزًا عن العلميّة<sup>[١]</sup>.

وإذا أردنا أن نرسم خارطة الماركسيّة نقول: إنّها تتكوّن من بنية فلسفيّة، وبنية منطقيّة. أمّا الفلسفيّة فتتقسم إلى كونيّة واجتماعيّة، والفلسفة الماركسيّة الكونيّة تعتمد أصالة المادّة في تفسير العالم، أمّا الفلسفة الاجتماعيّة فهي المادّية التاريخيّة أي أصالة المادّة في الاجتماع، أو أصالة الجوانب المادّية في حياة البشر وتأثيرها في التحوّلات التاريخيّة. أمّا البنية المنطقيّة فهي الجدليّة أو الديالكتيك<sup>[٢]</sup>.

وفيما يأتي نشير إلى أهمّ المحاور والمفاهيم التي تتبناها الماركسيّة:

### الديالكتيك<sup>[٣]</sup>

لقد أخذ ماركس الديالكتيك من هيغل وأعطاه بعدًا مادّيًا، وقد «أخذت كلمة ديالكتيك من الكلمة اليونانيّة (دياليغو) ومعناها المحادثة والمجادلة،

[١]- راجع: أصول الفلسفة الماركسيّة، جورج بوليتزر وآخرون ١: ٢٦٥-٢٦٩.

[٢]- راجع: مجموعة مؤلّفات الشهيد مطهري (مباحث فلسفة التاريخ)، ١٥: ٩٩.

[3]- Dialectic.

وكان الديالكتيك يعني في عهد الأولين، فن الوصول إلى الحقيقة باكتشاف التناقضات التي يتضمّنهما استدلال الخصم، وبالتغلب عليه»<sup>[١]</sup>.

وتتميّز الديالكتيكية الماركسيّة بعدة ميزات:

١- يعدّ الديالكتيك الطبيعة كلّاً واحداً متماسكاً، وأيّ حادثٍ من حوادث الطبيعة لا يمكن فهمه بمعزلٍ عن باقي الحوادث.

٢- إنّ الديالكتيك يرى الطبيعة متحرّكةً في حركةٍ مستمرة، وتشهد حالة تجددٍ وتطورٍ دائمين.

٣- إنّ حركة التطور هذه سريعة، وتحدث بقفزاتٍ من حالةٍ إلى أخرى، وهذه التغييرات ضرورية الوقوع، وهي انتقالٌ من الحالة الكيفيّة القديمة إلى حالةٍ كفيّة جديدة.

٤- إنّ كلّ الأشياء الطبيعيّة تحتوي على تناقضاتٍ داخلية؛ لأنّ لها جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً، والنضال بين هذه المتضادات هو المحتوى الداخلي لحركة التطور، وهو الذي يحوّل التغييرات الكميّة إلى تغييراتٍ كفيّة<sup>[٢]</sup>.

فهذا الجدل المادّي هو المحرّك للأشياء من داخلها من دون أن تحتاج إلى محرّكٍ ميتافيزيقيّ آخر<sup>[٣]</sup>.

وعليه فقد حاولت الماركسيّة تطبيق الديالكتيك على الصعيد الاجتماعي واستعملته في تحليل الأحداث التاريخيّة، فالتناقض الطبقيّ في المجتمع إنّما هو تناقضٌ ديالكتيكيّ، بمعنى أنّ كلّ شيءٍ يحتوي في أعماقه على تناقضاتٍ وأضداد، وبهذه التناقضات يتطور المجتمع ويتحرّك بنحوٍ قهريّ، لا بقوةٍ

[١]- المادّيّة الديالكتيكية، ستالين: ٢٢.

[٢]- المادّيّة الديالكتيكية، ستالين: ٢٣-٣٣.

[٣]- نقدي بر ماركسيسم، مرتضى مطهري: ٣٢.

ميكانيكيّة أو قوّة خارجيّة تدفعه من ورائه، بل بسبب التناقضات التي تنمو في صميمه وتنفجر<sup>[١]</sup>.

### المادّية التاريخية<sup>[٢]</sup>

تُعَدُّ المادّية التاريخية في جوهرها رؤيةً اقتصاديّةً للتاريخ، كما أنّها في الوقت نفسه رؤيةٌ تاريخيّةٌ للاقتصاد أيضًا<sup>[٣]</sup>.

لقد ولدت آراءٌ ونظريّاتٌ كثيرةٌ حاولت تفسير التاريخ والإنسان، غير أنّ الماركسيّة حدّدت ذلك بالعامل الاقتصادي حصراً، فهو عندها المحرّك الحقيقي للبشريّة في ميادين الحياة كلّها «فالماركسيّة تعتقد أنّ الوضع الاقتصادي لكلّ مجتمع، هو الذي يحدّد أوضاعه الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة والفكريّة، وما إليها من ظواهر الوجود الاجتماعي»<sup>[٤]</sup>.

ولقد لخصّ الشهيد الصدر الأدلّة التي تستند إليها المادّية التاريخية في ثلاثة أدلّة:

### الدليل الفلسفيّ

إنّ خضوع الأحداث التاريخية لمبدأ العلّيّة الذي يحكم العالم أجمع، يدعونا إلى التساؤل عن سبب التطوّرات التاريخية في المجتمع، إذ إنّها لم تكن فطريّة، ولم تحصل صدفة، فالبحث عن السبب والعامل الأساسي لهذه التغيّرات هو الذي يشكّل الدليل الفلسفيّ على المادّية التاريخية التي تنتهي إلى العامل الاقتصادي.

[١]- راجع: اقتصادنا، محمّد باقر الصدر: ٥٦.

[2]- Historical Materialism.

[٣]- راجع: مجموعة مؤلّفات الشهيد مطهري (مباحث فلسفة التاريخ)، ١٥: ٣٧٣.

[٤]- اقتصادنا، محمّد باقر الصدر: ٤٤.

## الدليل السيكولوجي

إنّ ظهور الفكر في الإنسان متأخّر عن الظواهر الاجتماعيّة، بمعنى أسبقية الكيان الاجتماعيّ على الفكر، وعليه لا يمكن للأفكار أن تفسّر الظواهر الاجتماعيّة؛ لأنّها متأخّرة كما قلنا، فلا يبقى حينئذٍ إلا العامل المادّي ليقوم بتفسير الكون والظواهر الاجتماعيّة، والعامل المادّي هذا هو وسائل الإنتاج والاقتصاد. ودليلهم على ذلك أنّ الأفكار وليدة اللغة، وليست اللغة إلاّ ظاهرة اجتماعيّة، وبهذا يثبت المطلوب.

## الدليل العلمي

إنّ التفسير العلميّ للمجتمع، يبدأ أوّلاً بالفرضيّة، ثمّ عليه أن يبرهن على مدعاه وينفي إمكان أيّ تفسيرٍ آخر، وما لم يحصل هذا لم يكن التفسير المدعى علميًّا، وهذا ما تدّعيه الماركسيّة لنفسها، إذ إنها تفسّر الظواهر الاجتماعيّة بالعامل الاقتصادي، وعن طريق الجدليّة المادّية التي أشرنا إليها قبل قليل، وقد اعتمد الماركسيّون الملاحظة لتعميم هذا الحكم، أي ملاحظة مدّة معيّنة من حياة أوروبا وإنكلترا تكفي لتعميم الحكم والوصول إلى يقينٍ علميٍّ بعاملية الاقتصاد في المجتمع<sup>[١]</sup>.

## الاشتراكية<sup>[٢]</sup>

على الرغم من أنّ إنجلز يفسّر الاشتراكية بأنّها «تهتم بتنظيم المجتمع وبعلاقة الإنسان بالإنسان»<sup>[٣]</sup>. فإنّه يرى بعد ذلك أنّ ليس لها مفهومٌ ثابت، بل يمكن أن تعني كلّ شيءٍ ولا شيءٍ في آنٍ معاً، والسبب في ذلك كما يراه أنّ

[١]- اقتصادنا، محمّد باقر الصدر: ٧٠-٩٢ بتلخيص وتصرّف.

[2]- Socialism.

[٣]- مبادئ الشيوعيّة، إنجلز: ٥٢.

الجميع يحاولون أن يلجؤوا إليها. وعليه فالاشتراكية المقبولة هي الاشتراكية العلمية، وهي التي وُلدت من رحم المادية الجدلية، وانتهت عند تطبيقها في المجتمع إلى المادية التاريخية التي تعتمد العامل الاقتصادي والقوة الإنتاجية في تفسير المجتمع.

ويخصّ الشهيد صدر أركان الاشتراكية الأساسية ضمن النقاط الآتية:

- ١- محو الطبقيّة وتصفية حساباتها نهائياً بخلق المجتمع اللاطبقي.
- ٢- استلام البروليتاريا للأداة السياسية بإنشاء حكومة قادرة على تحقيق المجتمع الاشتراكيّ.
- ٣- تأمين مصادر الثروة ووسائل الإنتاج الرأسمالية في البلاد، واعتبارها ملكاً للجميع.
- ٤- قيام التوزيع على قاعدة: من كلِّ حسب طاقته، ولكلِّ حسب عمله<sup>[١]</sup>.

#### الشيوعية<sup>[٢]</sup>

يعرّف إنجلز الشيوعية بأنها «نظام يجب على أساسه أن تتحوّل الأرض إلى ملكية عامة لجميع الناس، وينبغي على كلِّ إنسانٍ فيه أن يعمل (يبتج) حسب طاقاته، ويتمتع (يستهلك) حسب إمكانياته»<sup>[٣]</sup>.

والملكية الجماعية عند إنجلز تقوم على أساسين: ١- توفير كميات ضخمة من القوى المنتجة، والمواد المعيشية التي يجري إنتاجها بتطوير الصناعة، وزراعة الأرض، والتجارة. ٢- وجود مبادئ ثابتة لا تحتاج إلى برهانٍ في

[١]- اقتصادنا، محمّد باقر الصدر: ٢٢٧.

[2]- Communism.

[٣]- مبادئ الشيوعية، إنجلز: ٥١-٥٢.

وعِيَّ كُلِّ إنسان، مثل إنَّ كُلَّ إنسان يطمح أن يكون سعيداً<sup>[١]</sup>.

وقد لخص ستالين مميزات المجتمع الشيوعي من مجمل تعاليم ماركس وإنجلز ولينين بما يأتي:

١- لن يكون هناك ملكية خاصة لآلات الإنتاج ووسائله، بل ستكون ملكية اجتماعية جماعية.

٢- لن يكون هناك طبقات ولا سلطة دولة، بل سيكون هناك عمال في الصناعة والزراعة يديرون أنفسهم بأنفسهم اقتصادياً كجمعية حرة للعمل.

٣- سيعتمد الاقتصاد القومي المنظم حسب مخطط موضوع على تقنية عليا، سواء في ميدان الصناعة أم ميدان الزراعة.

٤- لن يوجد فرق بين المدينة والقرية، بين الصناعة والزراعة.

٥- ستوزع المنتجات حسب مبدأ الشيوعيين الفرنسيين القدماء، وعلى الفرد أن يؤدي حسب طاقاته وأن ينال حسب حاجاته.

٦- سيستفيد العلم والفنون من ظروف مواتية كفاية لبلوغ فتحتها الكامل.

٧- سيصبح الفرد حراً حقاً بعد أن تخلص من هم خبزه اليومي، وأن يحاول إرضاء «جباري هذا العالم»<sup>[٢]</sup>.

## الدين

من الأمور المهمة التي أثارت جدلاً كثيراً، موقف الماركسية من الدين، والماورائيات عموماً، يرى إنجلز أن «بفضل تقدم العلوم الطبيعية ذاتها، غدت النظرة الميتافيزيقية غير ممكنة فيها»<sup>[٣]</sup>.

[١]- مبادئ الشيوعية، إنجلز: ٥٥.

[٢]- راجع: أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر وآخرون ٢: ١١٥.

[٣]- ديالكتيك الطبيعة، إنجلز: ٢٣.



أمّا بخصوص الدّين فترى الماركسيّة أنّ التّصوّرات الدّينيّة تتّصف بالللاواقعيّة والغيبية في عكس العالم الواقعي، والقول بعجز الإنسان في مجابهة سيطرة المحيط الموضوعي، وهو يقدّم حلولاً غيبيةً بدل الحلول الواقعية، ويصرف أذهان الناس عن الصراع الطبقيّ نحو مفاهيم الخلود والجزاء الأخروي، كما أنّه يصنع الأنظمة القائمة بالطابع الرّباني، وأنّ الأديان تهدف إلى الدفاع عن الاستغلال، وإلى تحدير الطبقة العاملة<sup>[١]</sup> كما يراه لينين.

وموقف لينين هذا مأخوذٌ من ماركس الذي كان يرى أنّ الإنسان هو الذي يصنع الدّين، وليس الدّين هو الذي يصنع الإنسان، وأنّ الدين أفيون الشعب<sup>[٢]</sup>.

إنّ المبادئ التي تعتمدها الماركسيّة في تفسير الدين، يمكن تلخيصها ضمن النقاط الآتية:

١- إنّ الصور البدائيّة عن الديانة، تعكس عجز الإنسان أمام القوى الطبيعيّة، وهذا العجز يتعلّق بنموّ الإنتاج الضعيف، كما أنّه عجزٌ أمام الظواهر الاجتماعيّة التي تتعلّق بالاضطهاد الطبقيّ وفقدان الأمل، وضعف الوعي الاجتماعيّ.

٢- إنّ الديانة تقدّم تفسيراتٍ خياليّةً غير علميّة، فتعمل على ستر الواقع، والمحافظة على النظام الموجود، غير أنّ انتصار الاشتراكية وضع حدّاً لسيطرة الطبقات الرجعيّة، ففقدت الديانة قاعدتها الاجتماعيّة<sup>[٣]</sup>.

فبعد أن زعمت الماركسيّة أنّ الدين مخلوق الإنسان، حاولت كعادتها إرجاع أسباب ظهوره إلى عوامل ماديّة اقتصاديّة، وعليه «فالواقع السيّء

[١]- أصول الفلسفة الماركسيّة اللينينيّة، المادّية التاريخيّة، مجموعة مؤلّفين: ١٤٦-١٤٧.

[٢]- حول الدين، ماركس وأنجلز: ٣٣-٣٤.

[٣]- أصول الفلسفة الماركسيّة، جورج بولتيزر ١: ١٦٥-١٦٧ بتلخيص وتصّرف.

الذي تعيشه الطبقة المضطهدة في المجتمع الطبقي، تفجر في ذهنيها البائسة الأفكار الدينية، لتستمد منها السلوة والعزاء»<sup>[١]</sup>.

### الثورة الاجتماعية<sup>[٢]</sup>

لقد استهوى هذا المبدأ كثيراً من شعوب العالم المسحوقة، وكان له الأثر الأبرز في اعتناق الماركسيّة، فالشعوب المظلومة والمضطهدة آمنت بهذا المبدأ وإن لم تعلم معناه وأسسها الفكرية، غير أنها رأّت فيه خلاصاً، ونهايةً لآلامها.

الثورة الاجتماعية تعني «أسلوب الانتقال من تشكيلة اقتصادية اجتماعية ولى عهدها، إلى تشكيلة أكثر تقدّمية، إنّها انقلابٌ نوعيٌّ جذريٌّ في مجمل بنية المجتمع الاقتصادية الاجتماعية»<sup>[٣]</sup>.

والثورة هذه نزاعٌ بين القوى المنتجة والعلاقات الإنتاجية، وهي تختلف عن الارتقاء الاجتماعي الذي يعتمد التدرّج، كما تختلف عن الإصلاح الذي يهدف إلى تغييراتٍ جزئية.

والثورة مقولةٌ تاريخيةٌ «تبدأ بتفّسخ النظام المشاعي البدائي، وتنتهي بظهور التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية الشيوعية. وقد كانت هذه الفترة كلّها مملأى بالصراع الطبقي الحادّ، وبالثورات الاجتماعية المتعدّدة والمتنوّعة مضموناً وشكلاً»<sup>[٤]</sup>.

وقد شهد التاريخ أربعة أنماط من الثورات بحسب الزعم الماركسيّ:

[١]- اقتصادنا، محمّد باقر الصدر: ١١٣.

[2]- Social Revolution.

[٣]- أصول الفلسفة الماركسيّة اللينينيّة المادّية التاريخية، مجموعة مؤلّفين: ٢٥٣.

[٤]- م. ن: ٢٥٨.

- ١- الثورة الاجتماعية التي أطاحت بالنظام المشاعي البدائي، وأرست مكانه النظام الاقتصادي الاجتماعي العبودي.
- ٢- الثورة التي حوّلت النظام العبودي إلى الإقطاعي.
- ٣- الثورة البورجوازية التي أطاحت بالإقطاعية، وأقامت سيطرة الرأسمالية.
- ٤- الثورة الاشتراكية التي ظهرت للحدّ أمام الرأسمالية، وتقديم البديل وهو الشيوعية<sup>[١]</sup>.

هذه أهم المفاهيم والنظريات التي تطرقت إليها الماركسية، وتم تطبيقها في الواقع العملي كمنهج فكري يروم تفسير الكون على وفق هذه المبادئ زاعماً لنفسه أنه التفسير العلمي الوحيد الذي تمكّن من رصد هذه الظاهرة، ورمى باقي المدارس بالمثالية والخرافية.

---

[١]- أصول الفلسفة الماركسية اللينينية المادية التاريخية، م.س: ٢٥٨-٢٦٠.

## المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي

لقد استهوى المنهج الماركسيّ كثيرًا من النخب في العالم الإسلاميّ والعربي، فظهرت تياراتٌ مختلفة، ولعلّ هذا المنهج هو من أقدم المناهج الوافدة وأوسعها تأثيرًا، وإنّ فقد بريقه في العقود الأخيرة لا سيّما بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، فكما كان لتأسيس الدولة الماركسيّة في روسيا الدور البارز في توسيع نطاق الماركسيّة في العالم، فإنّ انكسار الماركسيّة في روسيا أدّى إلى اندحار الفكر الماركسيّ في العالم بشكلٍ كبير.

هناك عوامل عدّة أدّت إلى تفشيّ الفكر الماركسيّ ومنهجه المادّي في العالم الإسلاميّ، ربّما يكون أهمّها الدعوة إلى مساندة المظلومين والطبقة المسحوقة، ومكافحة الاستعمار البريطاني والفرنسي، وقد ارتسم آنذاك في أذهان النّاس أنّ «الحكومة البلشفيّة هي حكومة الفقراء»<sup>[١]</sup>.

ونحن هنا لا يهّمنا كثيرًا تاريخ الحركة الشيوعيّة والماركسيّة في العالم الإسلاميّ، بل نرنو إلى تسليط الضوء على كيفيّة تعامل النّخب في العالم الإسلاميّ العربي مع المنهجية الماركسيّة في تفسير الدين والموقف منه.

وفي نظرةٍ إجماليّةٍ إلى الخارطة الثقافيّة والاجتماعيّة في العالم الإسلاميّ، نرى انقسام المؤيدين للمنهج الماركسيّ أو المتأثرين به إلى ثلاثة تياراتٍ كبرى:

[١]- العراق الحزب الشيوعي، حتّا بطاطو ٢: ٧٨.

- ١- التيار المؤيد للماركسيّة المادّيّة بأجمعها.
- ٢- التيار التوفيقيّ (اليساري-القومي).
- ٣- التيار الإسلاميّ.

### ١- التيار المؤيد

التيار المؤيد للمنهجية الماركسيّة في تفسير الكون ينقسم إلى أحزاب وإلى أشخاص، فالأحزاب مثل حزب البعث الذي حاول دمج القوميّة والشيوعيّة، فإنّ ميشيل عفلق مؤسس الحزب لم يكن ينظر «إلى الاشتراكيّة على أنّها نظامٌ اقتصاديٌّ فقط، بل اعتبرها أهمّ من ذلك، أي مجموعة من القيم التي تهدف إلى تحقيق كرامة الإنسان عن طريق مشاركته في نشاطات المجتمع، وتأمين حد أدنى لمعيشته»<sup>[١]</sup>.

كما قد ورد في بيان المؤتمر الأوّل للحزب الشيوعي العراقي عام ١٩٤٥م في الفقرة الخامسة منه: «إنّ الحزب الشيوعي العراقي يدين بالتعاليم الماركسيّة اللينينيّة، وأهدافه البعيدة هي عين أهداف الأحزاب الشيوعيّة العالميّة، كما بينها معلّمو الاشتراكيّة العلميّة، وإنّ نظرتهم إلى الكون، وإلى جميع القضايا الاجتماعيّة مادّيّة دياكتيكيّة مستقاة من تلك التعاليم الثوريّة التي برهنت الحياة على صوابها...»<sup>[٢]</sup>.

وكذلك الأمر لدى الحركة الناصريّة في مصر، إذ كانت ترى تقدّم الاشتراكيّة العربيّة على القوميّة العربيّة، وأنّها تمثّل الشكل النهائي للنظام المصريّ<sup>[٣]</sup>.

أمّا الأشخاص فمنهم من أعلن إلحاده جهاراً، ومنهم من تبنّى الفكر الماركسيّ بتفاصيله، ولم يعلن عن موقفه الدينيّ، وتركه مسكوتاً عنه.

[١]- الاتجاهات السياسيّة في العالم العربي، مجيد خدوري: ١٦٨.

[٢]- راجع: (نصف قرن على تكفير الشيوعيّة)، مجلّة الموسم، العدد ٨٩، عام ٢٠١١، ص ١٢.

[٣]- الاتجاهات السياسيّة في العالم العربي، محمّد خدوري: ١٧٤.

من هؤلاء سلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨) الذي نشر كتاباً تحت عنوان الاشتراكية وجعله بحسب زعمه «خميرة تختمر بها الأفكار إلى حين تستعد البلاد للاشتراكية»<sup>[١]</sup>.

كما أنه نظر إلى الاشتراكية وهي تكتسح الغرب، وقد قبضت على الفكر السياسي، ولم يبق لها إلا أن تتسلم دفة الحكم، وذلك بزعمه نتيجة حتمية لأزمة النظام الرأسمالي، مستشهداً بمقولة ماركس: «لا تجهدوا أنفسكم في الدعوة إلى الاشتراكية؛ لأنها آتية بعد هذا النظام كما يأتي الليل بعد النهار»<sup>[٢]</sup>. وقد مرّ موقف سلامة موسى الماديّ البحت، وتبنيه للنزعة التجريبية في المنهج العلميّ.

ومنهم حسين مروة (١٩١٠-١٩٨٧) الذي انسلخ من زيّه الدينيّ والتحق بالماركسيّة، وأصبح من القياديين في بيروت، وقد اشتهر بكتابه (النزعات المادية)، الذي حاول فيه تظهير الجوانب المادية في التراث الإسلاميّ نصرَةً للماركسيّة بزعمه، وقد قال في مقدّمة كتابه: «إنّ المنهج الماديّ التاريخي هو وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخيّة، واستيعاب قيمه النسبيّة»<sup>[٣]</sup>.

ويضيف قائلاً: «إنّ التبصّر العلمي الموضوعي في قضية تقويم التراث القومي الفكري واستيعابه بروح عصرنا حقاً، لا بد أن يصل إلى الاعتراف بأنّه لا يمكن حلّ هذه القضية حلّاً صحيحاً إلا على أساس الأسلوب الماركسي - اللينيني»<sup>[٤]</sup>.

وإلى هذا الاتجاه نفسه ذهب طيب تيزيني (١٩٣٤-٢٠١٩) حيث بدأ بالبحث في الجوانب المادية في الفلسفة الإسلاميّة في كتابه (مشروع رؤية

[١]- الاشتراكية، سلامة موسى / المقدّمة.

[٢]- م. ن: ٢١.

[٣]- النزعات المادية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، حسين مروة ١: ٨.

[٤]- م. ن: ١٦.

جديدة للفكر العربي)، وأكد لزوم التمسك بالمادّية الجدليّة في فهم الواقع العربي<sup>[١]</sup>. ولزوم كتابة التاريخ العربي من جديد وفقاً لتلك المبادئ، إذ يقول: «إنّ ملامح الانتقال من المجتمع الإقطاعي الرأسمالي المتخلف والقاصر إلى المجتمع الاشتراكيّ الجديد، التي يصرّ قطرنا وأقطارٌ عربيّةٌ أخرى على تعميقها والسير فيها بنجاح.. يضع أمام المفكرين العرب مهمّةً معقّدةً وذات أبعادٍ شاملة، تقوم على كتابة تاريخنا من جديد، وعلى ضوء أعمق التطوّرات في هذا الحقل»<sup>[٢]</sup>.

وهذا هو سرّ فشل المستشرقين والباحثين العرب عند تيزيني، فهم تناولوا التراث بمنظارٍ مثاليّ أو غيبيّ ساذج<sup>[٣]</sup>، كما أنّه يرى سبب ذلك الفشل في أمرين:

«الأوّل: اجتماعيّ سياسيّ موضوعيّ، وهو أنّهم لم يستطيعوا تجاوز التواطؤ التاريخي الذي انعقد بين الذهنيّة الأيديولوجيّة الإقطاعيّة والأخرى البرجوازيّة تجاوزاً فكريّاً، فظلّوا على هذا الطريق انتقائيّين معتدلين مساومين...

أمّا العامل الثاني فهو ذاتيّ معرفيّ كمن في كون المفكرين أولئك لم يستطيعوا الاقتراب من المنهج المادّي التاريخيّ في بحث المجتمع والتاريخ الإنساني»<sup>[٤]</sup>. وهذا ما يحاول أن يقدّمه هو في مشروعه الفكري هذا وغيره، ولا يفوتنا أنّ ننوّه بأنّه قرأ ابن خلدون والمقرّيزي قراءةً ماركسيّة، فرأى أنّها طرحا التاريخ من وجهة نظرٍ مادّيّة تاريخيّة<sup>[٥]</sup>.

والقائمة تطول بذكر أسماء أهم الأشخاص الذين تبنّوا الفكر الماركسيّ

[١]- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، طيب تيزيني: ١٢-١٣.

[٢]- م. ن: ١٢٥.

[٣]- م. ن: ١٢٧.

[٤]- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، طيب تيزيني: ١٢٩-١٣٠.

[٥]- م. ن: ١٣٤ وللמיד: ٣٩٣-٣٩٤، ٣٩٩-٤٠٠.

المادّي بحذافيره، أمثال عبد الله العروي حيث يقول إنّ «اللجوء إلى ماركس لا مفرّ له»<sup>[١]</sup>. وقد حاول رسم مشروعه على التاريخانية. ومن طريف ما ذهب إليه جمع الليبرالية والماركسية إذ يقول: «إنّي تكلمت... على استيعاب المرحلة الليبرالية، وعلى إمكانية استيعابها تحت غطاء الماركسية. وهذا بالضبط هو مضمون الماركسية الموضوعية أو التاريخانية»<sup>[٢]</sup>. والتاريخانية هذه هي حاجة المثقّف العربي، التي اكتشف في ضوءها ماركس كما يزعم العروي<sup>[٣]</sup>.

وكذلك كريم مروة حيث يقول: «مرجعيتي الفكرية التي أسهمت في تكويني خلال ما يزيد عن نصف قرن من الزمن هي الماركسية»<sup>[٤]</sup>. كما أنّه يرى سبب فشل مشروع الاصطلاح الديني، كان سلطة المؤسسات الدينية التي تحمل اسم الدين تعسّفاً، وكذلك سلطة الأجنبي<sup>[٥]</sup>.

ويقول بخصوص ماركس إنّهُ أوّل من قدّم للبشرية مشروعاً فكرياً اقتصادياً وسياسياً، ويعد اختراقاً جديداً في حركة التاريخ وحدّ فيه الفكر مع الحركة من أجل تغيير العالم، وتحرير الناس من كلّ القيود التي أخضعوا لها منذ بداية التاريخ، وعليه فإنّ كريم مروة يتبنّى هذا الفكر ويقول: «فكر ماركس إذن الذي استخلصه من قراءة معمّقة لحركة التاريخ الفكرية والسياسية والاجتماعية والفلسفية... هو الفكر الذي نحاول أن نستلهم منه اليوم في صياغة مشروعنا المستقبلي المعاصر»<sup>[٦]</sup>.

ومنهم أيضاً صادق جلال العظم الذي حارب الفكر الديني علانية بروح إلحادية وماركسية، إذ رأى أنّ «الأيدولوجية الدينية... هي السلاح النظريّ

[١]- أزمة المثقّف العربي، عبد الله العروي: ١٤٢.

[٢]- الأيدولوجيا العربية المعاصرة، عبد الله العروي: ١٧.

[٣]- العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي: ١٧٧.

[٤]- أفكار حول تحديث المشروع الاشتراكي، كريم مروة: ٢٠.

[٥]- م. ن: ٢٣.

[٦]- أفكار حول تحديث المشروع الاشتراكي، كريم مروة: ٢٨.



الأساسي والصريح بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة، ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدمية في الوطن»<sup>[١]</sup>.

أنه يرى أن الماركسية العلمية، أهم نظرية شاملة صدرت في العلوم الاجتماعية والاقتصادية في العصور الحديثة<sup>[٢]</sup>، كما «أن المادية الديالكتيكية هي أنجح محاولة نعرفها اليوم في صياغة صورة كونية متكاملة تناسب هذا العصر وعلومه»<sup>[٣]</sup>.

ومنهم أيضًا ياسين الحافظ (١٩٣٠-١٩٧٨) الذي كان يرى أن «المنهاجية الماركسية تمدنا بأدوات ناجعة في نقد وتحليل الأيديولوجيات الدينية في المجتمع العربي، وخاصة دورها في لي وتأخير الوعي العربي، وبالتالي عرقلة تكوّن وعي عربي مطابق للواقع العربي»<sup>[٤]</sup>.

علمًا بأن هذا التيار الطويل والعريض لم يبق على وتيرة واحدة، بل شهد انشقات وتفرعات كثيرة، مما حدا ببعضهم إلى القيام بعملية إصلاحية داخل الفكر الماركسي لإرجاعه إلى حدّ نصابه - بزعمه - من قبيل أعمال مهدي عامل، أي حسن حمدان (١٩٣٦-١٩٨٧)، إذ حاول القيام (ضد ما لحق بالنظرية الماركسية من تشويه وانحراف في ممارسات الحركة الشيوعية العربية أو بعض أحزابها)<sup>[٥]</sup>.

أو ما قام به سلامة كيلة (١٩٥٥-٢٠١٨) في نقده لتحويل الماركسية إلى لاهوت جديد، ولزوم الرجوع إلى الماركسية الأولى<sup>[٦]</sup>، كما يشكو من أن ما

[١]- نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم: ٧.

[٢]- م. ن: ٢٩-٣٠.

[٣]- م. ن: ١٤٥.

[٤]- الأعمال الكاملة لياسين الحافظ: ١٢٣٥.

[٥]- مقدمات نظرية، مهدي كامل: ١١.

[٦]- راجع: بصدد المنهجية الماركسية جدل مادي أم لاهوت، سلامة كيلة، مجلة دراسات عربية، العدد ٥ و٦، عام ١٩٩١، ص ٨١.

جاء به ماركس وبات يُعرف بالماركسيّة، قد تحوّل إلى ماركسيّات «كلُّ يعتقد أنّه الماركسيّة الصحيحة وغيرها تحريفًا وخروجًا عن الماركسيّة هذه». لذا حاول أن يفكك هذه الماركسيّات الرائجّة، من أجل العودة إلى ماركس<sup>[١]</sup>.

## ٢. التيار التوفيقيّ (اليساري-القومي)

ظهر التيار التوفيقي كردّ فعل أمام التيار المؤيد للماركسيّة بجميع مبادئه التي تسوق الإنسان إلى الإلحاد لا محالة. وقد حاول التيار التوفيقي الجمع بين مبادئ الماركسيّة الأساسيّة مع الحفاظ على الدين وعدم الخروج منه، ولكن بتأويل الدين طبقًا لتلك المبادئ.

فعندما يراجع الإنسان ما كتبه هذا التيار، يراه مليئًا بالمفاهيم والمصطلحات الماركسيّة، كالطبقيّة، والثورة، والتقدّم، ونفي البرجوازيّة، والجدليّة، وغيرها من المفاهيم، مع سعي حثيث لتطبيقها على الإسلام، بل تأويل الإسلام وفاقًا لها، للخلاص من الرجعيّة بزعمهم.

وهذا التيار يضمّ بين جنبه كثيرًا من النخب والباحثين بمختلف توجهاتهم الفكرية وانتماءاتهم السياسيّة، فدخل فيه دعاة اليسار الإسلاميّ، كما يدخل القوميّ العلمانيّ.

وربّما يكون حسن حنفي من أهمّ المتحمّسين لتيار اليسار الإسلاميّ، حيث كرّس جهده على تظهير المفاهيم الثوريّة في الدين، أو تأويل الدين تأويلًا ثوريًا، إذ يقول: «مهمّة اليسار الإسلاميّ هي الكشف عن العناصر الثوريّة في الدين، أو إن شئنا بيان أوجه الاتفاق بين الدين والثورة، أو بلغة ثالثة تأويل الدين على أنّه ثورة»<sup>[٢]</sup>. ويضيف قائلاً: "ومن ثمّ فتوحيدنا هو لاهوت الأرض، ولاهوت الثورة، ولاهوت التحرر، ولاهوت التنمية

[١]- الماركسيّة الجديدة، سلامة كيلة: ٥-٦.

[٢]- عنه: الفكر العربي المعاصر، إيزابيت كساب: ٢٧٠.

ولاهوت التقدّم، كما هو الحال في عديد من الثقافات المعاصرة في البلاد النامية التي نحن جزء منها<sup>[١]</sup>.

ومن معالم هذه الثورة اليسارية التأويلية الانتقال الآتي:

- ١ - نقل المركز من الله إلى الإنسان.
- ٢ - من الأمير والرئيس والإمام إلى الشعوب والجماهير.
- ٣ - من الجبرية والقضاء المسبق إلى الحرية وخلق الأفعال.
- ٤ - من الإيمان والنظر إلى العمل والممارسة، إذ إنّ القدماء قد فهموا العالم، وقد آن الأوان لنا أن نغيّره<sup>[٢]</sup>.

وقد تجلّى هذا الاتجاه، وتطبيق هذه المبادئ بشكل واضح في خماسيته (من العقيدة إلى الثورة)، إذ العنوان بمفرده يدلّ على محتواه، أي تأويل أصول الدين والعقيدة تأويلاً ثورياً، ويكثر في الكتاب استعمال مفاهيم ومصطلحات ماركسيّة، من قبيل قوله: «إنّ الصفوة المختارة، ليست أسرة القائد ولا قبيلته ولا أصحابه، بل هي آية طليعة ثورية في أيّ زمانٍ وفي أيّ مكان...»<sup>[٣]</sup>. وقوله: «إذا كانت بعض المقدمات الإيمانية القديمة تبدأ فقط باسم الله الرحمن الرحيم، فإننا نبدأ باسم الأمة»<sup>[٤]</sup>.

كما أنّه يدعو إلى التأسيس العقلي للعلم الذي يقوم على ارتباط التوحيد بالعمل، والله بالأرض، والذات الإلهية بالذاتية الإنسانية، والصفات الإلهية بالقيم الإنسانية، والإرادة الإلهية بالحرية الإنسانية، والمشئة الإلهية بحركة التاريخ؛ وذلك لأنّه: «ليس المهم فهم العالم كما كان عند القدماء، بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه»<sup>[٥]</sup>.

[١]- التراث والتجديد، حسن حنفي: ١٣٩.

[٢]- دراسات فلسفية، حسن حنفي: ١٤٥-١٤٨.

[٣]- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١: ١٦.

[٤]- م. ن ١: ٣٠.

[٥]- م. ن ١: ٣١-٣٢.

كما أنه يؤيد مقولة الماركسيّة حول الدين بأنّه أفيون للشعب، فيما لو لم يستخدم بمعناه الثوريّ، وعليه فالدين في المجتمعات النامية سواء استخدم من قبل الناس أم السلطة فهو من أسباب الاغتراب عند حسن حنفي: «الحديث عن الله في المجتمعات النامية في الغالب نقصٌ في الوعي بالواقع إذا كان من الناس، وتستر على الواقع إذا كان من السلطة السياسيّة»<sup>[١]</sup>.

ومن هذا التيار أيضًا يمكن أن نشير إلى الدكتور علي شريعتي، فإنّه في شبابه التحق بتيار (الاشتراكيّون الموحدون) الذين تمسّكوا بمبادئ الماركسيّة في الاقتصاد والثورة والعدالة الاجتماعيّة وما شاكل، مع الحفاظ على التديّن ومبادئ الإسلام أيضًا ولكن برؤيةٍ ثوريّةٍ ومناضلة. فقد تأسّس هذا التيار عام (١٣٣٢ش) في إيران بقيادة محمّد نخشب، وقد التحق بهم شريعتي وأسس فرعًا للحزب هذا في مدينة مشهد، وفي تلك المدّة ترجم كتاب (أبو ذر الغفاري) تأليف عبد الحميد جودة السحار، الذي فسّر مواقف أبي ذر تفسيرًا ماركسيًا، ومن الطريف أن حسن البنا كتب في مقدّمة الكتاب هذا: «وبين يدي القارئ بحثٌ علميٌّ دقيقٌ في الاشتراكيّة الإسلاميّة، يجلو هذه الحقيقة ويؤكدّها»<sup>[٢]</sup>.

وقد كتب شريعتي في إحدى مقالاته «أنّ النظام الاجتماعيّ والاقتصاديّ الإسلاميّ يبتني على الاشتراكيّة العلميّة»<sup>[٣]</sup>.

وقد اشتدّت النزعة الاشتراكيّة عند شريعتي، أيام إلقاء دروسه حول معرفة الإسلام في حسينيّة الإرشاد بطهران، فقام بتأويل قصّة هابيل وقابيل، والإمام الحسين عليه السلام، وتحليل زيارة وارث وغيرها من الأمور وفقًا لتلك المبادئ.

إنّ مواقف شريعتي هذه أثارت حفيظة العلماء، وقد انبرى الشهيد مطهري

[١]- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي: ١: ٨٤، والهامش رقم (٥٩) في الصفحة نفسها.

[٢]- أبو ذر الغفاري، جودة السحار: ٤ (مقدّمة حسن البنا).

[٣]- عنه في: جريانها وسازمانهاى مذهبي سياسى إيران، رسول جعفریان: ٩٩.

لنقد مواقف شريعتي الاشتراكية، كما أنه انسحب من حسينية الإرشاد للسبب نفسه. علمًا بأن مواقف شريعتي تجاه الاشتراكية، كانت في جوانبها الثورية والاجتماعية دون العقدية؛ لأنه كان من الناقدين لماركس في الجانب الديني<sup>[١]</sup>.

ومن بين أولئك المتحمسين لليسار الإسلامي، وتأويل الدين تأويلاً اشتراكياً، يمكن أن يشار إلى زاهر الخطيب الذي يدور كتابه (الفهم الثوري للدين والماركسية) في المدار نفسه، فإنه يريد أن يفهم الإسلام من زاوية ماركسية، ليعطيه الدور الثوري، وعليه يدعو الدعاة الثوريين والمسلمين المقهورين، القيام باستنباط المفهوم الثوري من القرآن<sup>[٢]</sup>.

كما أنه طرح خمس مسائل أساسية في الفكر الماركسي، وقام بحشد الآيات والشواهد الإسلامية لتأييدها، وهي:

- ١- مقولة الصراع الطبقي.
- ٢- العنف الثوري المنظم.
- ٣- الطبيعة البروليتارية لقيادة قوى الثورة.
- ٤- محور الملكية البرجوازية، وشيوعية وسائل الإنتاج.
- ٥- موضوع الإيمان<sup>[٣]</sup>.

علمًا بأن هذين الشخصين (حنفي وشريعتي) يُعدّان من أبرز دعاة اليسار الإسلامي، أما موضوع القومية فقد التحق بها كثيرٌ من المتأثرين بالمنهج الماركسي، كل واحدٍ منهم بحسبه، فهناك من تأثر بالجانب الجدليّ كمحمّد شحرور، حيث خصّص فصلاً مستقلاً في كتابه حول جدل الكون

[١]- عنه في: جريانها وسازمانهاى مذهبي سياسى إيران: ٣٠٦-٣٠٩.

[٢]- الفهم الثوري للدين والماركسية، زاهر خطيب: ٢٩.

[٣]- الفهم الثوري للدين والماركسية، زاهر خطيب: ٣٢.

والإنسان<sup>[١]</sup>، أو كالجبري الذي تأثر بالماركسيّة في الجانب النقدي<sup>[٢]</sup>، وكذلك مباحث فلسفة التاريخ<sup>[٣]</sup>.

أمّا نصر حامد أبو زيد، فهو الآخر الذي تبني النزعة الماركسيّة في تحليل بعض المفاهيم الإسلاميّة، وفي ذلك يقول أحد الباحثين: «ونحن نزعم - وسنقيم على ذلك الأدلّة والبيّنات - أنّ الأستاذ الدكتور نصر حامد أبو زيد قد نظر بهذا المنظار المادّي الماركسيّ، وهو يحلّل القرآن الكريم، والنبوّة والوحي، والعقيدة والشريعة، وتاريخيّة النصوص»<sup>[٤]</sup>.

ومن الشواهد على ذلك دفاع أبو زيد عن الماركسيّة أمام الخطاب الديني، فقد اعترض عليه في تسويته بين الماركسيّة والإلحاد، كما أنّه يفسّر السياق الذي قال فيه ماركس (الدين أفيون الشعب) بأنّه موجّه «إلى الفكر الديني والتأويل الرجعي للدين، لا إلى الدين ذاته»<sup>[٥]</sup>. كما يتأسّف على أنّ الفكر الدينيّ أهدر قيمة (الجدل) الذي «يُعدّ من أسس الفكر الماركسيّ ومن أولويّاته»<sup>[٦]</sup>.

ومن جهة أخرى يعترض على الفكر الديني بأنّه يمقت مصطلحات ومفاهيم من قبيل الأيديولوجيّة والجدليّة؛ لأنّها من إنتاج الفكر الماركسيّ، ولمّا كانت الشيوعيّة مذهباً إلحادياً، فهذا الحكم ينتقل إلى تلك المصطلحات أيضاً لتصبح ملحدّة، ومن تكلم بها فهو كافرٌ ملحد<sup>[٧]</sup>.

[١]- الكتاب والقرآن، محمّد شحور: ٢١٧ فما بعد.

[٢]- التراث والمنهج، نايلة أبي نادر: ٢٦٨.

[٣]- تجديد المنهج، طه عبد الرحمن: ٣٤.

[٤]- التفسير الماركسي للإسلام، محمّد عمارة: ٢٦.

[٥]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد: ٣٦-٣٧.

[٦]- م. ن: ٣٨.

[٧]- التفكير في زمن التكفير، نصر حامد أبو زيد: ١٣٦.

ومن الشواهد على ذلك أيضًا تأكيد أبو زيد على الواقع، وأنه يحمل في طياته النقيض، فإنه يقول في تفسير حياة رسول الله ﷺ: «لقد كان محمد جزءاً من الواقع والمجتمع... أن الواقع الذي ينتمي إليه محمد، ليس بالضرورة هو الواقع السائد المسيطر، فالواقع - أي واقع كان - يحتوي في داخله وفي بنائه الثقافي على نمطين من القيم: النمط السائد المسيطر، ونمط القيم النقيض الذي كان ضعيفاً خافت الصوت، لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد. وليس هذان النمطان من القيم إلا تعبيراً عن قوى اجتماعية، وعن صراعات اقتصادية واجتماعية»<sup>[١]</sup>.

وفي مقولة أخرى أكثر صراحةً يقول: «إن الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة، جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى»<sup>[٢]</sup>.

فالصراع هو صراعٌ طبقيٌّ اقتصاديٌّ، حتى أن العرب في بحثهم عن دين إبراهيم، كانوا يهدفون إلى الحصول على هوية عربية خاصة، وكانت هذه الهوية محفوفة بمخاطر عدّة، و «أهم هذه المخاطر هو الخطر الاقتصادي النابع من ضيق الموارد الاقتصادية»، ويتعدى الأمر ليصل إلى قوله إن جميع الصراعات والحروب إنما هي «حروب و صراعات ذات جذور اقتصادية»<sup>[٣]</sup>.

ومن محوريات الواقع وتقدمه على الفكر وصياغته للثقافة والاجتماع - كما عند الماركسيّة - ينطلق نصر حامد أبو زيد ليجعل القرآن والحديث من نتاج الواقع، فالقرآن نصٌ لغويٌّ و «أن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثمّ انتماؤه إلى ثقافة البشر»<sup>[٤]</sup>. وعليه لا بدّ البدء بالثقافة والواقع في دراسة النص، «ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم

[١]- مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد: ٦٠.

[٢]- م. ن: ٩.

[٣]- م. ن: ٦٣.

[٤]- مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد: ٢٤.

علمي لظاهرة النص»<sup>[١]</sup>. وهذا الفهم العلمي للقرآن يسميه نصر حامد بالديالكتيك الصاعد، يبدأ من الواقع ومن الحسي والعيني<sup>[٢]</sup>.

### ٣. التيار الإسلامي

لم يختلف هذا التيار عن الذي قبله كثيراً، وربما يكون السبب في تصنيف هذا القسم بشكل مستقل، محاولته لأسلمة المبادئ الاشتراكية والماركسيّة، على خلاف القسم الثاني الذي حاول مَرَكسة المبادئ الإسلامية، وإلباسها لباس الاشتراكية، فالثاني ينطلق من منطلق ماركس ليفهم الإسلام، أما الثالث - وهو هذا التيار - ينطلق من منطلق الإسلام ليفهم الاشتراكية والماركسيّة، بل إنّه يرى أنّ الإسلام قد سبق الاشتراكية في تقديم مبادئ إنسانية، تدعو إلى مكافحة الفقر، ونصرة المظلوم، وغيرها من المبادئ الأخرى.

وبهذا الخصوص يمكن أن نشير إلى الشيخ مصطفى السباعي (١٩١٥ - ١٩٦٤) مؤسس حركة الإخوان المسلمين في سوريا، الذي ألف كتاب (اشتراكية الإسلام)، وذهب فيه إلى أنّ الإسلام أقام «أول مجتمع اشتراكي في العالم»<sup>[٣]</sup>. ويرى بأنّه «قد سُميت القوانين والأحكام التي جاءت في الإسلام لتنظيم التملك، وتحقيق التكافل الاجتماعي باشتراكية الإسلام»<sup>[٤]</sup>. كما يرى أنّ الاشتراكية «نزعة إنسانية تتجلى في تعاليم الأنبياء، ومحاولات المصلحين منذ أقدم العصور»<sup>[٥]</sup>.

أنّ السباعي يرى أنّ أدوات الإصلاح، ورفع محتوى الحياة الاجتماعية،

[١]- مفهوم النصّ، نصر حامد أبو زيد: ٢٤.

[٢]- م. ن: ٢٦.

[٣]- اشتراكية الإسلام، مصطفى السباعي: ٩.

[٤]- م. ن: ٦.

[٥]- اشتراكية الإسلام، مصطفى السباعي: ٦.



موجودٌ في «تشريعنا وتراثنا الحضاري بأكمل وأتمّ مما عند الغربيين»<sup>[١]</sup>، ويرى وظيفته كشف هذه المبادئ وتظهيرها.

لذا نراه يقول: «إنّ هدف الاشتراكيّة - على اختلاف مذاهبها - هو منع الفرد من استغلال رأس المال للإثراء على حساب الجماهير وبؤسهم وشقائهم، وإشراف الدولة على فعالية الفرد الاقتصادية ومراقبتها له، وتحقيق التكافل الاجتماعيّ بين المواطنين، بحيث تمحى مظاهر الفاقة والحرمان، وتفاوت الثروات تفاوتاً فاحشاً يقترن فيه الجوع والفقر والمرض والمهانة، بجانب الترف والرفاهية والقسوة والانحلال الخلقي. وهذا الهدف لا أعتقد أنّ واحداً ممّن يعرف الإسلام ويفهم روحه على وجهها الصحيح، ينكر أنّ الإسلام وضعه نصب عينيه في كلّ تشريعه، ووضع له من التشريع ما يكفل تحقيقه على أحسن حال»<sup>[٢]</sup>.

وبناءً على هذا يرى السباعي أنّ المبادئ التي أعلنها الإسلام لاشتراكيّته السمحاء قد طبّقت في عصر الرسول ﷺ والخلفاء، وأنها نجحت في إيجاد:

- ١ - دولة اشتراكيّة من الطراز الذي لا يعرفه التاريخ القديم.
- ٢ - دولة اشتراكيّة لم تبلغ ذروة نبلها دولة اشتراكيّة ما في عصرنا الحديث.
- ٣ - مجتمع اشتراكيّ تحقّق به حلم الفلاسفة، وآمال الأنبياء الذين سبقوا محمّد ﷺ، لكنّه عليه السلام نجح في إيجاد هذا المجتمع بأروع مما كان يحلم به أولئك الفلاسفة والأنبياء.
- ٤ - أجيال من الاشتراكيين الإنسانيّين الربانيّين، الذين جمعوا بين العمل للدنيا والعمل للآخرة، وحب الكسب مع حب الإنفاق، وأكل الطيبات مع تحمّل الجوع وشظف العيش، والانغماس في الدنيا وعدم التلوّث بها.

[١]- اشتراكيّة الإسلام، مصطفى السباعي: ٨.

[٢]- م. ن: ٧.

ثم يقول: «وهذا وحده يكفي في رأينا برهاناً لا يُردّ على نجاح الإسلام في اشتراكه المثالية الواقعية، ممّا لم يحصل مثله لدينٍ ولا لدعوةٍ ولا لحركةٍ إصلاحيةٍ في تاريخ الإنسانية قديمها وحديثها»<sup>[١]</sup>.

ويذهب الغلو بالسباعي بعيداً نصرةً لاشتراكية الإسلام، ليقول من دون التفات منه إلى مداليل كلماته، وما تحمله من معانٍ ولوازم خطيرة: «من الصّدّ عن دين الله، والظلم لشريعة الإسلام وللحق، أن ننكر القول باشتراكية الإسلام، أو نتجنب هذه التسمية»<sup>[٢]</sup>.

وقد اتّبع الداعية الإسلاميّ الشيخ محمّد الغزالي الأسلوب نفسه، حيث قال: «الإسلام الذي ندعو إليه، هو إسلام محمّد بن عبد الله، أعظم مقرّر للاشتراكية الاجتماعية، والديمقراطية السياسية في الأرض»<sup>[٣]</sup>.

وقال في مقام الردّ على بعض الماركسيين في قولهم إنّ الدين ألعوبة بيد الرأسماليين: «كيف وهو دينٌ يخذلنا [أي الرأسمالية] ويناصر الطبقات الكادحة... والاشتراكية الإسلامية التي تستبعد الطبقات المترفة، وتأبى وجود أيّ أثر للجوع والجهل والهوان، لا يمكن البتّة أن توصف بأنها تقنع العمّال بحب ظالمهم والخنوع لمستغليهم»<sup>[٤]</sup>.

وبعد عرضه لمبادئ الإسلام الاشتراكية في الدفاع عن حقوق المظلومين وفي النظام الاقتصادي والمالي، يختم كتابه بقوله: «إنّ الإسلام أخوةٌ في الدين، واشتراكيةٌ في الدنيا»<sup>[٥]</sup>.

[١]- اشتراكية الإسلام، مصطفى السباعي: ١٨٠.

[٢]- م. ن: ٧.

[٣]- الإسلام والمناهج الاشتراكية، محمّد الغزالي: ١٧.

[٤]- م. ن: ٢١٢.

[٥]- م. ن: ٢١٧.

## المبحث الثالث: تحليل ونقد

لقد انحسر التيار الماركسيّ ومنهجه عن الفضاء العالمي بشكل عامّ، لاسيّما بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، ممّا أدّى إلى فشل عام وتراجع للمدّ الشيوعي والفكرة الاشتراكيّة، بل حاولت الاشتراكيّة التلوّن بلون المعاصرة واللبرلة كما حاول عبد الله العروي تطبيقه، وقد مرّ كلامه في ذلك.

وبانحسار المدّ الماركسي في العالم، تمّ انحساره في العالم الإسلاميّ أيضًا، فلم نجد له نشاطًا بارزًا في العقود الأخيرة، نعم ربّما بقي منه الشعارات الثوريّة، ومناهضة الاستعمار، وتحرير الطبقة الكادحة وما شاكل، أمّا الماركسيّة كنظريّة شاملةٍ أحاديّة لتفسير الكون بها فيه من تغيراتٍ وتلوّناتٍ فقد ولّى زمانها.

ولكن على الرغم من هذا لا بدّ من تقديم نقدٍ إجماليّ للأسس والمباني التي قام عليها المذهب الماركسيّ ومنهجه المادّيّ، وفاءً لمنهجية هذه الدراسة أوّلاً، وتنبهًا لمن ما زال يعيش في حلم الماركسيّة ومدّيتها الفاضلة الفاشلة، إذ بنقد الأسس والمباني تنهار النظريّة ويبطل منهجها، وبتبعه يخسر المتمسكون به في العالم العربيّ.

وعليه نلخص النقد للمنهج الماركسيّ ضمن النقاط الآتية:

١- يتَّهم المنهج الماركسيّ سائر المناهج والمدارس الفكرية بالمثالية، وبأنها تعيش في حلم طوباويّ، ولم تتمكّن من تفسير العالم تفسيراً واقعياً. ولو ننظر إلى المنهج الماركسيّ، وما يدّعيه من تدرّج البشريّة إلى الشيوعيّة، نراه يقع في الإشكال نفسه؛ لأنّه يحلم بوصول البشريّة إلى مدينة الشيوعيّة الفاضلة، وهي نظرةٌ خياليّةٌ طوباويّةٌ بامتياز.

يقول كارل مانهايم بهذا الخصوص «تتفق الاشتراكية مع اليوتوبيا الليبرالية، بمعنى أنّها يؤمنان أنّ عالم الحرّية والمساواة سوف لا يظهر إلى حيز الوجود إلّا في المستقبل البعيد»<sup>[١]</sup>.

كما أنّ تدرّج البشريّة وتكاملها من طبقةٍ إلى طبقةٍ على نحو الثورة الاجتماعيّة، محلّ إشكال أيضاً، ولا يتطابق مع الواقع.

إنّ ماركس أخطأ في تعميم قانون الثورة على تاريخ البشريّة أجمع، فهو قاس حالةً زمنيّةً ومكانيّةً خاصّةً كان يعاصرها، وعمّمها على كلّ التاريخ، ونحن نرى أنّ تلك الظروف قد زالت ولم يتحقّق حلم ماركس، فنرى أنّ الماركسيّة أخذت في الغرب الطابع الديمقراطيّ الإصلاحي، كما توجد نماذج أخرى شهدت التغيّر من دون ثورةٍ أو تكوين طبقاتٍ متضادّة.

٢- إنّ الماركسيّة تحاول أن تفسّر الكون بما فيه لاسيّما التاريخ تفسيراً مادياً، يعتمد قوى الإنتاج والاقتصاد، والحال أنّ المادّيّة الفلسفيّة تأبى هذا الانحصار؛ لأنّها تنظر إلى الكون نظرةً مادّيّةً بحثيةً، ولا يفرق لها أن يبدأ تفسير الكون والتاريخ بأيّ حلقةٍ مادّيّةٍ من الحلقات، سواء كانت الأفكار أم الاجتماع أم الاقتصاد أم غيرها، وعليه فإنّ «الاتّجاه المادّي في الفلسفة الذي يفسّر الإنسان والطبيعة تفسيراً مادياً، لا يحتم مفهوم الماركسيّة عن التاريخ، ولا يفرض النزول بالإنسان إلى درجةٍ ثانويّةٍ في السلّم التاريخي، واعتباره

[١]- الأيديولوجيا واليوتوبيا، كارل مانهايم: ٢٨٨.

عجينة رخوة تكيفها أدوات الإنتاج كما تشاء»<sup>[١]</sup>.

٣- لقد تبنت الماركسيّة الديالكتيك بشكل كبير، واعتمدته في تفسير التاريخ وحركة العالم، بمعنى أنّ التطور ينشأ من تناقضاتٍ داخليةٍ صرفةٍ من دون حاجةٍ إلى أيّ شيءٍ من خارج الدائرة، ومن هنا ينشأ تناقضٌ في الفكر الماركسيّ؛ لأنّه يعتمد نظام العلّية أيضاً، بمعنى أنّ الاقتصاد وقوى الإنتاج، علّةٌ مركزيّةٌ لكلّ تطوّر، وهذا يعني عدم الاكتفاء بالتناقض الداخلي، ولزوم الاحتياج إلى قواعد أخرى خارج الظاهرة، وبهذا يقول السيّد الصدر: «إنّها لم تنجُ بصورة نهائيةٍ من التذبذب بين تناقضات الديالكتيك وقانون العلّية، فهي بوصفها ديالكتيكيةً تؤكد أنّ النموّ والتطوّر ينشأ عن التناقضات الداخلية، فالتناقض الداخلي هو الكفيل بأن يفسّر كلّ ظاهرةٍ من ظواهر الكون، دون حاجةٍ إلى قوّةٍ أو علّةٍ خارجيّة، ومن ناحيةٍ أخرى تعترف بعلاقة العلة والمعلول، وتفسّر هذه الظواهرات أو تلك بأسبابٍ خارجيّة، وليس بالتناقضات المخزونة في أعماقها»<sup>[٢]</sup>.

ثم إنّ الجدليّة الماركسيّة تعتمد أربعة أسسٍ لا تسلم من النقد، وهي:

#### أولاً: حركة التطوّر.

ترى الماركسيّة أنّ الطبيعة في حركةٍ مستمرّة، وتتهم الميتافيزيقا بأنّها لا تعتقد بالحركة وترى الطبيعة ساكنة. والصحيح أنّ النظرة الفلسفيّة تعتقد بحركة الطبيعة أيضاً، لكنّها لم تفسّر الحركة بقانون التّضاد أو التناقض الماركسيّ، بل بقانون القوّة والفعل، بمعنى تطوّر الشيء في درجات الوجود، فالقوّة والفعل متشابكان في جميع أدوار الحركة «فالوجود في كلّ دورٍ من أدوار سيره التكامليّ، يحتوي على درجةٍ معيّنةٍ بالفعل، وعلى درجةٍ أرقى منه

[١]- اقتصادنا، محمّد باقر الصدر: ٥٦.

[٢]- اقتصادنا، محمّد باقر الصدر: ٥٧-٥٨.

بالقوة، فهو في اللحظة التي يتكيف فيها بتلك الدرجة يسير في اتجاه متصاعد، ويتخطى درجته الحاضرة»<sup>[١]</sup>.

ولولا هذا لما أمكن للحركة أن توجد، ولم يتمكن التضاد من إيجاد الحركة؛ إذ «إنّ درجتين من الحركة لو كانتا موجودتين بالفعل في مرحلة معينة منها، لما أمكن التطور وبالتالي لجمدت الحركة؛ لأنّ الحركة انتقال للموجود من درجة إلى درجة، ومن حدّ إلى حدّ، فلو كانت الحدود والنقاط كلها مجتمعة بالفعل، لما وجدت الحركة، فمن الضروري ألا تُفسر الحركة إلا على ضوء مبدأ التناقض»<sup>[٢]</sup>.

### ثانياً: تناقضات التطور.

وهو يعني تطوّر الأشياء عبر التناقضات الداخليّة، ولهذا رفضت قانون عدم التناقض المنطقيّ نصرّة لتحقيق المادّيّة المزعومة، علماً بأنّ كلّ محاولة دياكتيكيّة لنفي قاعدة (عدم التناقض) إنّما هي محاولة بدائيّة قائمة على عدم فهم القاعدة فهماً صحيحاً.

ومن الطريف أنّ الماركسيّة عند نفيها لقاعدة (عدم التناقض) تتمسك بها بصورة لا شعوريّة، «فإنّ الجدليّ حين يؤمن بالتناقضات الجدليّة، وبالفسير الديالكتيكيّ للطبيعة، يجد نفسه مضطراً إلى رفض مبدأ عدم التناقض، ومن الواضح أنّ هذا ليس إلاّ لأجل أنّ الطبيعة البشريّة لا يمكن أن توفّق بين السلب والإيجاب معاً، بل تشعر ذاتياً بالتعارض المطلق بينهما، وإلاّ فلماذا رفضت الماركسيّة مبدأ التناقض واعتقدت بطلانه؟ أليس ذلك لأنّها آمنت بالتناقض، ولا يسعها أن تؤمن بعدمه ما دامت آمنت بوجوده»<sup>[٣]</sup>.

[١]- فلسفتنا، محمّد باقر الصدر: ٢٣٦.

[٢]- فلسفتنا، محمّد باقر الصدر: ٢٣٧.

[٣]- م. ن: ٥٦.

وقد مرّ بنا في النقطة الأولى أنّ اجتماع الضدّ والنقيض في وحدةٍ واحدةٍ غير ممكنٍ، ومدعاة إلى عدم الحركة.

### ثالثاً: قفزات التطوّر.

ترى الماركسيّة أنّ حركة التاريخ ليست بطيئةً تدريجيّةً، بل هي على نحو المفاجئة والقفزات التي تتغيّر فيها الكميّة إلى الكيفيّة. والسبب في اعتماد هذه النقطة أنّ الماركسيّة تعتمد الثورة، والمبدآن اللذان مرّا لم يؤمّنا مفهوم الثورة، بل يعتمدان الحركة والتطوّر بطيء؛ لذا أضافت قانون آخر هو قانون (قفزات التطوّر)، واستشهدت بأمثلة عدّة لتأييد ذلك.

ونحن إذ نؤيّد هذا القانون إجمالاً، نرفض صفة الإطلاق المزعوم له في الفكر الماركسيّ؛ إذ هذا القانون لا يجري دائماً بكيفيّة واحدة، ولا تكفي عدّة أمثلة لإصدار حكمٍ عامٍّ، وقانونٍ فلسفيّ كليٍّ، كما يمكننا سوق أمثلةٍ أخرى لم تشهد القفزات كنموّ الشجرة من البذرة، فهي حركة نموّ تدريجيّة، وعليه فالتطوّر كما قد يحصل بالقفزة في بعض الشواهد الطبيعيّة، قد يحصل بالتدرّج أيضاً في بعضها الآخر<sup>[١]</sup>.

### رابعاً: الإقرار والارتباط العام.

ويعني أنّ الطبيعة كلّ واحدٍ متماسكٌ، ترتبط فيها الأشياء ارتباطاً عضوياً ويتعلّق أحدها بالآخر، ويكون بعضها شرطاً لبعضٍ بصورةٍ متقابلة، إذ إنّها إذا انفصلت لا يمكن إجراء الديالكتيك عليها.

ولكن يرد عليه أنّ مبدأ الارتباط العام قد سبقت الميتافيزيقا الديالكتيك فيه؛ لأنّها ترسم نظام الكون على ارتباط العلّيّة والمعلوليّة، والتأثير والتأثر المتقابل بين الأشياء، وهذا يعني عدم إمكان عزل الحادثة عن محيطها

[١]- فلسفتنا، محمّد باقر الصدر: ٢٨٣ فما بعد.

وشروطها، «فليس الاعتقاد بالارتباط العامّ إذن وقفاً على الديالكتيك، بل هو ممّا يؤدّي إليه حتماً الأسس الفلسفيّة التي شيّدتها الميتافيزيقا في بحوث العليّة وقوانينها»<sup>[١]</sup>.

وعليه فقد سقط هذا الأصل من الاعتبار، ولا يمكن التعويل عليه بنحوٍ مطلق، نعم ربّما يمكن التعويل عليه والاستفادة منه في نطاقه الخاصّ، وفي بعض الموارد، أمّا محاولة جعله نظريّة تفسيرية للعالم بما فيه فمحلّ إشكال، ويرد عليه ما ذكرناه قبل قليل.

إنّ المادّيّة التاريخيّة التي تعدّ من أهمّ المباني الفكرية في المنهج الماركسيّ، تعاني من نقاط ضعفٍ كثيرة، ولا تصمد أمام النقد، فإنّه يرد عليها:

أولاً: إنّ المادّيّة التاريخيّة إذ تفسّر الأفكار والمعرفة الإنسانيّة تفسيراً اقتصادياً متغيّراً بتغيّر ظروف الإنتاج، تقع في نسبةٍ معرفيّة كبيرة، إذ لا مطلق حينئذٍ، وسيكون كلّ شيءٍ متغيّراً بتغيّر الظروف الاقتصاديّة، وهذا قانونٌ عامٌّ وثابتٌ «وبالرغم من وصول الماركسيّة إلى هذه النتيجة في تحليلها الاجتماعي، أبت أن تطبّق هذه النتيجة على نظريّتها التاريخيّة بنفسها، فنادت بالمادّيّة التاريخيّة كحقيقةٍ مطلقةٍ، وأعلنت على قوانينها الصارمة، بوصفها القوانين الأبديّة التي لا تقبل التغيّر والتعديل...»<sup>[2]</sup>.

ثانياً: إنّ المادّيّة التاريخيّة تعتمد أدلّة فلسفيّة، وسيكولوجيّة، وعلميّة، وهذه الأدلّة غير تامّة وقابلة للنقاش.

إنّ الدليل النفسي لإثبات المادّيّة التاريخيّة يعتمد قانون العليّة - كما تقدّم ذكره - ويرى أنّ علّة تفسير الظواهر الاجتماعيّة هو العامل الاقتصادي، وقوى الإنتاج. ويرد عليه أنّنا لو سألنا عن سبب تطوّر قوى الإنتاج، لقال لنا

[١]- فلسفتنا، محمّد باقر الصدر: ٢٩٣.

[٢]- اقتصادنا، محمّد باقر الصدر: ٦٥.



الماركسيّ أنّ السبب هو قوى الإنتاج بمعنى أنّها هي التي تطوّر نفسها، فقوى المنتجة تولّد الأفكار، والأفكار تطوّر القوى المنتجة، وعليه فإذا كان هذا التفسير جائزاً عند الماركسيّ من وجهة نظر فلسفيّة، فلماذا لا يطبّقه في تفسير الوضع الاجتماعيّ؟! بمعنى أنّ الوضع الاجتماعيّ للإنسان ناتجٌ عن تجربته الاجتماعيّة في ممارسة الحياة «فوعي الإنسان العلمي للكون ينمو باستمرارٍ من خلال التجربة الطبيعيّة، وتنمو بسبب التجربة الطبيعيّة وقواها المنتجة نفسها، وكذلك وعي الإنسان العملي للعلاقات الاجتماعيّة ينمو باستمرارٍ من خلال التجربة الاجتماعيّة، وتتطوّر بسببه التجربة الاجتماعيّة نفسها، وعلاقتها السائدة»<sup>[1]</sup>. وعليه فلا حاجة إلى قوى الإنتاج.

أمّا الدليل السيكلوجي القائل بتأخّر الأفكار وعن الظواهر الاجتماعيّة، فالمجتمع ناشئٌ من عوامل ماديّة دون الأفكار، إذ الأفكار وليدة اللغة، وليست اللغة إلّا ظاهرة اجتماعيّة. ويرد عليه أنّ جعل اللغة أساس الفكر محلّ إشكال، وذلك «أنّ اللغة بوصفها ظاهرة اجتماعيّة، إنّما نجمت عن إحساس الإنسان خلال العمل الاجتماعيّ المشترك، بالحاجة إلى ترجمة أفكاره والإعلان عنها، وليست هي التي خلقت الإنسان كائنًا مفكرًا»<sup>[2]</sup>.

أمّا الدليل العلميّ فإنّه يكون صائبًا فيما لو تمكّن من دحض جميع الآراء والفرصيات الأخرى، مضافاً إلى أنّ المنهج العلميّ في البحث التاريخيّ يختلف عنه في البحث عن العلوم الطبيعيّة في المادّة التي يقوم عليها الاستنتاج، وفي الدليل الذي يدعم ذلك الاستنتاج. وعليه فالتاريخيّ لا يمكنه أن يعتمد التجربة بمعناها العلمي، ولم يبق له سوى الملاحظة التي تحاول أن تستوعب أكبر قدرٍ ممكنٍ من أحداث التاريخ لتعطي حكماً عامّاً لها.

وعليه فإنّ الماركسيّة حينها وضعت مفهومها الخاصّ عن التاريخ، لم تملك

[١]- اقتصادنا، محمّد باقر الصدر: ٧٦.

[٢]- م. ن: ٨٣.

سنداً علمياً إلا الملاحظة الجزئية الزمكانية المصاحبة لنقطة معينة من تاريخ أوروبا، وحاولت تعميم تلك التجربة على نطاق تاريخ البشرية أجمع، وعليه فإن «سيطرة عامل معين على مجتمع في فترة خاصة، لا يكفي للتدليل على سيطرته الرئيسة في كل أدوار التاريخ وفي كل المجتمعات»<sup>[١]</sup>.

ثالثاً: يوجد تناقض بين الالتزام بالمادية التاريخية، والديالكتيك؛ إذ المادية التاريخية تجعل الاقتصاد الفاعل المباشر في الأبنية الفوقية، وكأنه علة العلة، لكن الديالكتيك تخالف هذه القطعية، إذ تبتني على التضاد والتناقض من دون إعطاء أولوية لأحد الطرفين<sup>[٢]</sup>.

يوجد تناقض واضح في المنهج الماركسي بين النظرية والتطبيق؛ إذ اقتضت النظرية ظهور المجتمع الاشتراكي بادئ ذي بدء في أمثال بريطانيا، غير أنها لم تطبق، وبقيت بريطانيا إلى اليوم غير اشتراكية، كما أنها طبقت النظرية في مجتمعات أخرى من دون أن تؤدي النظرية إلى إمكان قيامها هناك كما هو الحال في روسيا، وعليه لا يمكن اعتماد منهجية متخاذلة كهذه<sup>[٣]</sup>.

حاول المنهج الماركسي تفسير الدين تفسيراً مادياً اقتصادياً، «فالواقع السيئ الذي تعيشه الطبقة المضطهدة في المجتمع الطبقي، تفجر في ذهنيها البائسة الأفكار الدينية، لتشهد منها السلوة والعزاء»<sup>[٤]</sup>.

ويرد عليه أن للدين جذوراً عميقة في تاريخ البشرية، حتى أن المجتمع البدائي الذي تعتقد الماركسية بعدم وجود طبقات فيه، قد شهد ممارسات دينية، فالدين يسبق الطبقة، وحتى بعد مجتمع الطبقات - على حد تعبيرهم - نرى عدم اقتصار الدين فيها على طبقة الفقراء والمساكين، بل تعدى ليطمعتناقه من قبل الطبقات العليا في المجتمع؛ وعليه فلا يمكن إعطاء تفاسير

[١]- اقتصادنا، محمد باقر الصدر: ٩٣.

[٢]- مجموعة مؤلفات الشهيد مطهري، (مباحث فلسفة التاريخ)، ١٥: ٣٧٥.

[٣]- للمزيد راجع: نقض أوام المادية، محمد سعيد رمضان البوطي: ٢٤٣.

[٤]- راجع اقتصادنا، محمد باقر الصدر: ١١٣.

مادّية لما منشأه غيبّي لاهوتيّ، وهذا ما لم يتمكّن المذهب الماركسيّ وسائر المذاهب المادّية من هضمه وفهمه.

يرد على الاتجاه التوفيقيّ في العالم الإسلاميّ، أنّه انخدع بشعارات المنهج الماركسيّ الداعي إلى المطالبة بحقوق الضعفاء، والوصول إلى مدينة فاضلة عادلة، ومكافحة أنواع الاضطهاد والاستعمار وغيرها من الدعايات البرّاقة التي تستهوي قلوب الناشئة، لاسيّاً أنّهم لم يطلعوا على ما في دينهم من قيم العدالة والحرّية والمساواة، مضافاً إلى ما كان يرون من تخلف عامّ في البلدان الإسلاميّة، ممّا أدّى بإلقاء اللوم على الدين والتراث، لذا اتّجهوا إلى حالة توفيقيّة بين الالتزام بالإسلام، ومحاولة تأويله وفقاً للمنهج الماركسيّ، للوصول إلى التقدّم والخروج من التخلف بزعمهم.

والحال أنّهم لو استقوا الدين من ينبوعه، لما وقعوا في هكذا حيرة، ولو تمسّكوا بالثقلين - كما أمرهم رسول الله ﷺ - لاهتدوا. ثمّ إنّ بريق تلك الدعايات قد ذهب، والاشتراكية قد انحسرت، بل فقدت أكبر داعم لها، أي الاتحاد السوفياتي، فلو كانت تلك الأسس والمناهج صحيحة لما انهارت، ولحققت التقدّم والرقى لنفسها، ولكن هيهات ففاقد الشيء لا يعطي.

على الرغم من اعتقادنا بوجود مبادئ إنسانيّة وأخلاقيّة تنادي بالمساواة والحرّية والعدالة الاجتماعيّة في الإسلام، فإنّنا لا نرتضي حصر تفسير الإسلام بهذه المبادئ ومحاولة تطبيقها على المبادئ الاشتراكية؛ إذ الإسلام بوصفه ديناً عالمياً أوسع من هذا نطاقاً، وله وجوه متعدّدة تشمل حياة الإنسان أجمع، إذ إنّ من لدن حكيمٍ عليمٍ بحوائج الإنسان ونواقصه، فالدين خطةٌ شاملة لجميع البشريّة، وليس لطبقةٍ دون طبقةٍ أو فئةٍ دون فئة، وعليه فما ذهب إليه بعض الباحثين في التيار الإسلاميّ لتظهير هذه الجوانب في الإسلام، وإطلاق اشتراكية الإسلام عليها، فإنّه في غير محلّه، إذ هو تحجيم لدور الإسلام ورسالته الخالدة.

## ٤. المنهجية التاريخية<sup>[1]</sup>

### المبحث الأول: لمحة تاريخية

المنهج التاريخي بمعناه اللغوي - أي دراسة تسلسل أحداث التاريخ من خلال الوثائق والوقائع - له تاريخٌ طويل، وقد اعتنى به فلاسفة الإغريق ومفكروهم، فضلاً عن غيرهم.

أما المنهجية التاريخية بمعناها الاصطلاحي، فهي وليدة عصر الحداثة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ونظرًا لاختلاطها مع مجموعة تياراتٍ فكريةٍ متنوّعةٍ بل متضاربة؛ لم تثبت على تعريفٍ واحدٍ عند الجميع، فهي تتمزج مع الماركسيّة من جهة، ومع الهرمنيوطيقا من جهةٍ أخرى، كما أنّها كانت أداةً بيد بعض المفكرين لنقد الماركسيّة، مثلما فعل كارل بوبر، وستتطرق إليه لاحقاً.

وتوجد مشكلةٌ أخرى، تتمثل في ترجمة مصطلح (historicism) إلى العربية، ممّا يسبّب كثيراً من التشويش؛ فهناك من ترجمها التاريخية، وآخر التاريخية، وثالث المذهب أو النزعة التاريخية، وهكذا، كما ذهب بعضهم إلى التفرقة بين التاريخية والتاريخانية، كما سيأتي. وعليه لا بدّ من الإشارة في تعريفها إلى الأقوال المختلفة.

فقد ترجمها صليبا بقوله: «والتاريخية هي القول أنّ الأمور الحاضرة ناشئةٌ

[1]- Historicity.

عن التطوّر التاريخي، ويُطلق هذا اللفظ أيضًا على المذهب القائل إنّ اللغة والحق والأخلاق، ناشئة عن إبداع جماعي، لا شعوري ولا إرادي. ويرى أصحاب هذا المذهب أيضًا أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية، لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط ربّما وجدناها خاطئة أو منكرة، ولكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه وجدناها طبيعية وضرورية»<sup>[١]</sup>.

أمّا عند مراد وهبة فهي: «وجهة نظرٍ تلتزم عرض المفاهيم العلمية من حيث تطوّرها عبر التاريخ، وهي جزءٌ جوهريٌّ من المنهج الديالكتيكي. ثمّ يذكر تعريف موسوعة لالاند ويقول: [مذهب يقرّر أنّ القانون من نتاج العقل الجمعي، ولهذا فإنّ العرض التاريخي لازم لدراسة القانون]»<sup>[٢]</sup>.

أمّا عبد المنعم حفني فقد نقل تعريفها عند مجموعة من فلاسفة الغرب قائلاً: «منهجٌ ونظريّةٌ شاملةٌ في الحياة، فسرها ترولينش ومانهايم ودلتاي وفندلبانت وريكرت وكروتشه، بأنّها وجهة النظر التي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان، باعتباره الكائن الوحيد الواعي، ومن ثمّ لا يكون هناك مجالٌ للحديث عن أيّ معرفةٍ أو خبرةٍ إلا بالنسبة إلى الإنسان، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد»<sup>[٣]</sup>.

أمّا كارل بوبر فإنّه ينطلق من منطلق الدفاع عن البناء الاجتماعي العقلائي والإصلاح الديمقراطي للمجتمع على وفق (هندسة اجتماعية متدرّجة)، ويضع كلّ الفلسفات والتيارات الأخرى التي تخالف هذا الاتجاه في خانة

[١]- المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١: ٢٢٩.

[٢]- المعجم الفلسفي، مراد وهبة: ١٥٥.

[٣]- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم حفني: ٨٧١.

التاريخية التي ينتقدها إذ تدعو إلى «الهندسة الاجتماعية اليوتوبية»<sup>[١]</sup>.

وذلك أنه يعتقد بأن هذه الفلسفات والمناهج، تخالف المنهج العلمي إذ تقدم تنبؤات تاريخية شاملة؛ لأن «المستقبل يعتمد علينا ولسنا معتمدين على أي ضرورة تاريخية»<sup>[٢]</sup>. فالفلسفات التي ترى أن مهمة العلم التنبؤ بالمستقبل، أو تزعم أنها اكتشفت قوانين التاريخ التي تمكّنهم من التنبؤ بمسار التاريخ، فهذه كلها تاريخية عند بوبر، وحتى التنبؤات الدينية عن المستقبل تدخل في سياق التاريخية المرفوضة عند بوبر<sup>[٣]</sup>.

وحصيلة رأي بوبر حول التاريخية، أن «الاعتقاد بالمصير التاريخي مجرد خرافة، وأنه لا يمكن التنبؤ بمجرى التاريخ الإنساني بطريقة من الطرق العلمية أو العقلية»<sup>[٤]</sup>.

وبعد هذا العرض الموجز والضروري لرأي بوبر، فإن التاريخية عنده تعني: «طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية تفترض أن التنبؤ التاريخي هو غايتها الرئيسية، كما تفترض إمكان الوصول إلى هذه الغاية بالكشف عن القوانين أو الاتجاهات أو الأنماط أو الإيقاعات التي يسير التطور التاريخي وفقاً لها»<sup>[٥]</sup>.

إذاً فهناك منهجية تاريخية، تدعي الوقوف على قوانين عامة تفسر بها الاجتماع وتنبأ بمصيره المستقبلي كما يذهب إليه الاتجاه الماركسي، وهذا ما عناه بوبر، وهناك منهجية تاريخية أخرى تعني أن العقائد والأفكار متأثرة

[١]- المجتمع المفتوح وأعداؤه، كارل بوبر ١: ١٢.

[٢]- م. ن ١: ١٤.

[٣]- م. ن ١: ٢٧.

[٤]- عقم المذهب التاريخي، كارل بوبر: ٣.

[٥]- م. ن: ١١.

بمحيطها التاريخي ووليدة له، وهذا الاتجاه هو الذي نعنيه هنا في بحثنا هذا. تعتمد التاريخية على مباني أنطولوجية وأثروبولوجية وإبستمولوجية، فهي لا تعتقد بوجود مبادئ وجودية عامة شاملة تكون مقياساً لتفسير الحوادث والوقائع؛ لأنّ الإنسان عندها في سيرورة دائمية وحركة متغيرة لا ثبات لها، كما أنّ المعرفة تكون نسبية تابعة لظروف الزمان والمكان.

ويُعدّ فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) أوّل مفكّر في الغرب بلور مفهوم التاريخية "أي ينصّ أنّ البشر هم الذين يصنعون التاريخ، وليس القوى الغيبية كما يتوهمون، فالتاريخ كلّ بشريّ من أقصاه الى أقصاه"<sup>[١]</sup>.

ويمكن تلخيص أهمّ المباني والأسس التاريخية ضمن النقاط الآتية:

- ١- نفي الطبيعة الثابتة للإنسان، والاعتقاد بأنّ طبيعة الإنسان سيّالة وتابعة للظروف الزمكانية.
- ٢- نفي الحقوق الثابتة والعامّة والطبيعية للإنسان، وهذا المبنى هو حصيلة المبنى الأوّل ونتجّ منه.
- ٣- المعارف والعقائد والقوانين كلّها تاريخية، تتبع ظروف الزمان والمكان الخاصّة بكلّ حقبة.
- ٤- يتفرّع من النقطة أعلاه، عدم إمكانية وضع قانون ثابت وعام، أو الحكم بثبات المعارف وعدم تغييرها.
- ٥- القول باختلاف العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، وعدم إمكان تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية<sup>[٢]</sup>.

ومن هذا المنطلق يتقارب المنهج التاريخي مع المنهج الهرمنيوطيقي والمنهج

[١]- راجع: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد اركون: ٤٧، الهامش.

[٢]- هرمنوتيك ونواندشبي ديني، جهانكير مسعودي: ١٢٧-١٢٩.

الماركسيّ. يتمسك غادامير في الوصول إلى الفهم بالتاريخية، ويجعل عملية الفهم مقترنة بالظروف الزمانية والمكانية، كما أنّ الماركسية في تمسكها بالمادية التاريخية، تفسّر التاريخ على وفق متغيرات المجتمع، وتعتمد بالأساس عامل الإنتاج والاقتصاد، فكلا المنهجين: الهرمنيوطيقيّ والماركسيّ، يعتمدان التاريخية اعتماداً أساسياً.

والمنهجية التاريخية التي تعتمد هذه المباني والأسس، عندما تتجه نحو الدين تحاول تطبيق تلك المباني على الدين، وتتعامل معه كأبي ظاهرة طبيعية أخرى. فالقرآن يصبح تاريخياً ووليد عصره، كما أنّ النبيّ أيضاً تاريخيٌّ محكومٌ بظروفه الزمانية والمكانية، وبطبيعة الحال تكون أحكام الشريعة تاريخيةً أيضاً، ووليدة الظروف الاجتماعية الخاصة المحيطة بعصر النزول.



## المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي

لقد وجد الخطاب العلماني في العالم الإسلامي ضالته في المنهجية التاريخية، إذ يُعدّ هذا المنهج - بعد المنهج الهرمنيوطيقي - من أهم أدوات تغريب القراءة الدينية وعلمنة الخطاب الديني؛ لأنّه لا ينكر الدين أو النصوص والمعتقدات الدينية فلا يوقع نفسه في خانة الإلحاد، هذا من جهة، لكنّه من جهة أخرى يفقد النصوص محتواها الرسالي، وصلاحيّتها الزمكانيّة، وفاعليّتها الاجتماعيّة؛ فيصبح النصّ نصّاً جامداً منبعثاً من ظروفه الزمكانيّة التاريخيّة، وغير قابل للتطبيق خارج نطاق ظرفه النزولي، وهذا هو السرّ في إقبال العلمانيّين في العالم الإسلاميّ المعاصر على هذا المنهج.

وهذا الخصوص يقول محمّد أركون: «إنّ مهمّة التأويل الفلسفيّ لا تكمن في إبراز تاريخيّة الآيات القرآنيّة المذكورة فقط، بغية تعليق أو إلغاء تطبيقها في السياق الحديث، من المعلوم أنّ هذه الاستراتيجية التأويليّة طبّقها بعض الشراح والمفسّرين المسلمين المعاصرين الذين يريدون تطوير بعض النقاط المتعلّقة بقانون الأسرة على وجه الخصوص، وفي الوقت نفسه يريدون الحفاظ على مكانة القرآن بصفته وحيّاً إلهياً لا يمكن تجاوزه»<sup>[١]</sup>.

ويرى باحث آخر أنّ الطريق الوحيد لتحرير العقل الإسلاميّ من مثلث

[١]- قراءات في القرآن، محمّد أركون: ٥٣١.

الأسر: أي الغيبة الساذجة، والأسطورية المقيّمة، والعاطفيّة البلهاء، هي «تنشئة الوعي بالشكل التاريخي للعلوم الإسلامية»<sup>[١]</sup>. ويرى أن الإصلاح الديني يمرّ عبر تحرير النصوص المقدّسة، «ولا تحرير لتلك النصوص بدون قراءة وفيّة لحظتها التاريخيّة»<sup>[٢]</sup>.

ويأتي ثالثٌ ليقول إنّ الظاهرة الدينيّة «ظاهرة تاريخيّة يحتاج فهمها إلى مقارنة تاريخيّة تنظر إليها في سيرورتها الواقعيّة لا في انبائها النصّي فحسب»<sup>[٣]</sup>. وعليه يلزم احترام التاريخيّة لمحوريّتها في الإسلاميات النقديّة<sup>[٤]</sup>.

ولا يسعنا متابعة كلّ من طبّق المنهج التاريخي في الفكر الإسلامي؛ إذ هم كثر، ولكن سنشير إلى بعض النماذج التي طبّقت المنهج التاريخي في قراءة الخطاب الديني في مجال ضرورة التاريخيّة، وتاريخيّة الإسلام والدين بنحو عامّ، وتاريخيّة القرآن، وتاريخيّة الشريعة، وتاريخيّة التراث الديني عمومًا.

#### ١- التاريخيّة: التعريف والضرورة

رغم تداخل مصطلح التاريخيّة والتاريخانيّة وترادفهما، فإنّ أركان يفصل بين الاصطلاحين، ليرى أنّ التاريخيّة تتيح لنا أن نبقي دائمًا في مستوى التساؤل، في حين أنّ التاريخانيّة تغدّي الوهم بوجود اتّجاه محددٍ أو معنى وحيدٍ ومعروفٍ للتاريخ<sup>[٥]</sup>.

ويعقب قائلاً: «إنّ تمييزنا بين التاريخانيّة والتاريخيّة يأخذ هنا أهميّة خاصّةً ونموذجيّة؛ ذلك أنّه في الحالة الأولى (حالة التاريخانيّة)، فإنّ الأمر يتعلّق

[١]-العقل الإسلامي، عز الدين عناية: ٢٠.

[٢]-م. ن: ٣٨.

[٣]-الديني والدينيوي، عبد الإله بلقزيز: ١١.

[٤]-م. ن: ٢٣.

[٥]-الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، محمّد أركون: ١١٧.

بمنهج تكنولوجي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل، تُقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع، وأما في الحالة الثانية فإننا نجد أن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة، تتساءل - بالإضافة إلى ما سبق - عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها، وعن الوسائل التي تمكّنها من السيطرة على هذه القوى. أن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمرٌ يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخية عادةً، أو تتجنبه باحتقار... أي كل القوى التي حرّكت التاريخ الكبير، والتي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها»<sup>[١]</sup>.

ومن هذا المنطلق ينتقد أركون جميع أنواع التاريخانية، سواء كانت ميتافيزيقية أم وضعية أم قومية أم جمالية فنية؛ وذلك لأنّ الهدف منها «التبرير لقيم دينية أخلاقية، أو سياسية، وحتى ثقافية وتأصيلها، وذلك عن طريق التلاعب بالتاريخ، وتوجيهه في اتجاهٍ خطيٍّ مستقيمٍ ومتواصل»<sup>[٢]</sup>.

فالتاريخية التي يدعو إليها أركون، تاريخية ما بعد حداثوية لا تعتقد بوجود أيّ ثباتٍ وإطلاق، بل تتجه نحو النسبية والفوضى الهرميوطيقية، وهو يعترف بهذا ويرى أنّ هذه القراءة تسبّب ردود فعل عنيفة من قبل الخطاب الإسلامي، بل تسبب تشظيًّا أو انفجاراً فيه<sup>[٣]</sup>. ويصرّح أركون بما تحوي التاريخية من فوضى ونسبية قائلاً: «إنّ تاريخيتنا هي بالضبط نسيجٌ من العلامات والرموز التي نستثمر فيها رغائبنا وهلوساتنا وطوباوياتنا

[١]- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون: ١٢٣. وذكر هاشم صالح في هامش ١٤ ص ١٣٩ بأنّ أركون يريد تجاوز التاريخانية إلى التاريخية التي تسمح وحدها بتجاوز الاستخدام التكنولوجي أو القومي والأيدولوجي للتاريخ.

[٢]- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون: ١١٧.

[٣]- م. ن: ١١٩-١٢٠.

ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا»<sup>[١]</sup>.

وبعبارة أخرى فإنَّ التاريخيَّة هي: «التحوُّل والتطوُّر، أي تحوُّل القيم وتغيُّرها بتغيُّر العصور والأزمان، فما كان محظورًا سابقًا قد يصير مباحًا حاليًّا»<sup>[٢]</sup>.

أمَّا طريقة عمل هذه التاريخيَّة فيقول بأنَّها: «تُخضع كلَّ نظام لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق، من أجل الكشف عن البنيات التحتيَّة المدفونة التي انبثت عليها الحقائق السطحيَّة الظاهرة، وهذه المرَّة لا يمكن استثناء أيِّ نظام من أنظمة الحقيقة بحجَّة أنَّه إلهيٌّ منزَّل، وغيره بشريٌّ زائل، أو دنيويٌّ عرضيٌّ، فجميع التراثات الدينيَّة سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق»<sup>[٣]</sup>.

أمَّا نصر حامد أبو زيد فإنَّه يشكو من تناسي البعد التاريخي في معالجة النصوص، ويقصد بالبعد التاريخي ما «يتعلَّق بتاريخية المفاهيم التي طرحها النصوص من خلال منظوقها، وذلك نتيجة طبيعيَّة لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص»<sup>[٤]</sup>.

ويضيف قائلاً: «إنَّ النصوص - دينيَّة كانت أم بشريَّة - محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينيَّة لا يُخرجها عن هذه القوانين؛ لأنَّها تأسست منذ تجسّدت في التاريخ واللغة، وتوجَّهت بمنظوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخيٍّ محدّد، أمَّا محكومة بجدليَّة الثبات والتغيُّر، فالنصوص

[١]- الفكر الإسلامي، قراءة علميَّة، محمّد أركون: ١٢١.

[٢]- قراءات في القرآن، محمّد أركون.

[٣]- القرآن، محمّد أركون: ١٠.

[٤]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد: ٨٨.

ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم»<sup>[١]</sup>.

كما يرى نصر حامد أبو زيد بأننا لو تركنا المنهج التاريخي، لوقعنا في شرك الأسطورة؛ لأنّ الواقع التاريخي هو الأصل ومنه تكوّن النص، كما أنّ الواقع أثر في صياغة النصّ ومفاهيمه، وتتجدّد هذه المفاهيم من خلال حركة الواقع بفعاليّة البشر، وعليه فإنّ «إهدار الواقع لحساب نصّ جامد ثابت المعنى والدلالة يحوّل كليهما إلى أسطورة، يتحوّل النصّ إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي... ويتحوّل الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات، وإضفاء طابع نهائيّ عليها تأسيساً على مصدرها الغيبي، ثمّ محاولة فرض المعنى الثابت الأزليّ المفترض على الواقع الاجتماعيّ الإنسانيّ. والنتيجة الحتمية لذلك: إهدار النصّ والواقع معاً، واستبدال الأسطورة بهما»<sup>[٢]</sup>.

وليعلم أنّ تاريخية أبو زيد تعتمد العقل واللغة، أمّا العقل «لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية، بل هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة»<sup>[٣]</sup>، فهو ضدّ الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة، بل يتعامل مع النصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائماً للاكتشاف والفحص والتأويل، وعليه «نريد الاحتكام إلى العقل الذي يردنا إلى البعد التاريخي للنصوص»<sup>[٤]</sup>.

أمّا اللغة، فالنصوص لما كانت أبنية لغوية، واللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة وتصاغ مفاهيم جديدة؛ لذا «فمن الطبيعي بل والضروري

[١]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد: ٨٩.

[٢]- م. ن: ١٠٦-١٠٧.

[٣]- م. ن: ١٠٨.

[٤]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد: ١٠٩.

أن يُعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدمًا، مع ثبات مضمون النص»<sup>[١]</sup>.

أما عبد المجيد الشرفي فيعتمد الخاتمة لإثبات التاريخية، وكأنّ عدم القول بالتاريخية يخالف الهدف الإلهي من ختم النبوة<sup>[٢]</sup>.

## ٢. تاريخية الدين - الإسلام

إنّ أول محطّة لهذه التاريخية الشاملة هو الدين بنحو عام والإسلام بنحو خاصّ والقول بتاريخيتها، فمحمد أركون بعد أن يذكر ضرورة التكلّم عن التاريخية بشكلٍ واعٍ ومعقولٍ في المجال الإسلاميّ، يقول: «ينبغي وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثمّ تتبّع مصير الدين الذي هو أحد مكوناتها»<sup>[٣]</sup>. فهو يجعل الدين أحد مكونات المجتمع، تلحقه التاريخية تبعًا لتاريخية المجتمع.

ويعترض أركون على الخطاب الإسلاميّ المعاصر؛ لأنّه مزج بين الأسطورة والتاريخ، ويتأسّف أنّه لم يدرك الغرب الذي اتخذ المنهجية التاريخية في القرن التاسع عشر، وتوصّل إلى تهميش العامل الديني، بل طرده نهائيًا من ساحة المجتمع<sup>[٤]</sup>.

كما أنّه يرى أنّ الوحي قد أغلق نهائيًا بعد موت النبي ﷺ، ولكن استمرّ شرحه وتفسيره وترجمته إلى معايير أخلاقية قانونية، ويستنتج من ذلك «أنّ

[١]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد: ١١٠.

[٢]- الإسلام بين الرسالة والتاريخية، عبد المجيد الشرفي: ٩١-٩٥.

[٣]- الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون: ١٢٠.

[٤]- م. ن: ٦٨.

الأمة تولد الإسلام أو تنتجه كتراثٍ حيٍّ»<sup>[١]</sup>.

ثم إنَّ المفكر الباكستاني شهاب أحمد، وضع كتابًا ضخماً وأسماه (ما الإسلام) حاول فيه دراسة الإسلام من وجهة نظرٍ تاريخيةٍ غير لاهوتية: «ما أسعى إليه هو أن يعكس منطوق كلمة إسلام الظاهرة التاريخية والبشرية التي يمثلها الإسلام في ثراء معناه وتعقيدته... أريد أن أعرف القارئ بما مثله الإسلام باعتباره حقيقةً إنسانيةً في مجرى التاريخ»<sup>[٢]</sup>.

أمَّا عبد المجيد الشرفي فإنه يرى أيضاً تاريخية الإسلام؛ لذا يحاول أن يطبّق عليه المناهج الحديثة، ويقرأه قراءةً تنأى عن النظرة الماهوية التي تقدّم الإسلام على أنه حقائق ثابتة ونهاية لا تقبل النقاش، ومن هذا المنطلق يقول الشرفي: «ومن شأن هذا المنهج أن يحمل المؤمنين على إعادة النظر في مسلّماتهم، أو في ما يعتقدون أنه من ثوابت الدين... فأبيّ موقفٍ يتشبّث صاحبه بفهم معيّنٍ يعتبره الصواب دون غيره... إنّما يؤدي إلى شطب الآخر، وإلى إضفاء الإطلاقيّة على ما هو بطبيعته نسبيّ؛ لأنّه من تأويل البشر، ومرتبطة بالظروف التاريخية التي حصل فيها ذلك التأويل»<sup>[٣]</sup>.

وعليه فإنّ هذه الرسالة مزيجٌ من ثقافة القرن السابع الميلادي في مكّة والحجاز والجزيرة العربية ومنطقة الشرق الأدنى كلّها، فالحديث فيها عن الجن، والشيطان، والهبوط من الجنّة، وغيرها من الظواهر الميثية «مستمدة من تلك العناصر التي تبدو اليوم بعيدة عن المفاهيم والتصوّرات الحديثة»<sup>[٤]</sup>.

[١]- الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمّد أركون: ٢١.

[٢]- ما الإسلام، شهاب أحمد: ٢٣.

[٣]- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي: ١٥.

[٤]- م. ن: ٤٥.

### ٣. تاريخية القرآن

إن الدين بنحو عام، والإسلام بنحو خاص إذا كانا تاريخيين، فبطبيعة الحال سيكون القرآن تاريخياً أيضاً، ولعل أقدم من تعرّض لتاريخية القرآن المفكر الهندي فضل الرحمن، الذي ذهب إلى أن القرآن هو الردّ الإلهي الذي جاء عن طريق عقل النبي ﷺ على الوضع الاجتماعي والأخلاقي في الجزيرة العربية، كما أنه ردّ لمعضلات المجتمع المكي التجاري والوثني، ومن هنا «يأتي القرآن بفكرة الإله الواحد الذي يعتبر الناس كافة مسؤولين تجاهه، كما يأتي بهدف يقضي بالتصدي للتفاوت الاجتماعي الاقتصادي الكبير... وعلى ضوء هذا نرى أن القرآن وتكوّن الأمة الإسلامية قد تما على خلفية الوضع التاريخي الاجتماعي، وما القرآن سوى الردّ على هذه الوضعية، وهو في الجزء الأكبر منه يتألف من تعاليم أخلاقية، دينية واجتماعية، تجيب على معضلات معينة تمت مجابتهها في وضعيات تاريخية ملموسة»<sup>[١]</sup>.

ثم يأتي دور محمد أركون فيتوسّع في استعمال المنهجية التاريخية ويطبقها على القرآن بنحو عام، كما يولي عناية خاصة بسورة التوبة لاسيما آية السيف ليعالجها معالجة تاريخية<sup>[٢]</sup>.

يرى أركون أن مسألة القرآن والتاريخية، تشكل نقطة انطلاق من أجل الافتتاح المنهجي للعقلية العلمية في الفكر الإسلامي. ولأجل الوصول إلى تاريخية القرآن، يرى لزماً عليه الخوض في مناقشة ثلاثة مفاهيم:

- ١- مفهوم الدوغمائية، وكيفية اشتغال الروح الدوغمائية.
- ٢- مسألة المرور من مرحلة الفكر الأسطوري إلى مرحلة الفكر التاريخي الواقعي.

[١]- الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن: ١٤-١٥.

[٢]- راجع: الفكر الإسلامي: ٩٠، تحرير الوعي: ١٧٤، القرآن: ٥٠، وغيرها من كتبه.



### ٣- فلسفة اللغة<sup>[١]</sup>.

فالقراءة القرآنية عند أركون: «تعتمد على المكانة التي نوليها للتاريخية من أجل تفسير كل فترة الوحي والممارسة النبوية»<sup>[٢]</sup>. وتاريخية الآيات القرآنية تعني عند أركون: «أن ما يُدعى بالوحي، هو عبارة عن صيرورة متواصلة مرتبطة بحاجيات خاصة تظهر من يوم إلى يوم في حياة الطائفة الوليدة لتلبية هذه الحاجيات، أو حلّ تلك المشاكل الطارئة»<sup>[٣]</sup>. والخلاصة أن رؤية أركون هي: «تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته، وعمله بطريقة معينة ومحددة»<sup>[٤]</sup>. ويؤكد ذلك قائلاً: «ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي، أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ»<sup>[٥]</sup>. ويتأسف أركون أن المسلمين طمسوا تاريخية القرآن حينما حكموا بأنه غير مخلوق، فقال: «إنه فقد طابعه التاريخي تماماً لكي يصير كتاباً سماً وياً خالصاً لا علاقة له بالحسيثيات التاريخية الأرضية»<sup>[٦]</sup>.

ويتمسك نصر حامد أبو زيد بتاريخية القرآن أيضاً، ويستعين لإثبات مراده تارةً بنظرية خلق القرآن لدى المعتزلة، فيقول: «إن مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية، ترتبط

[١]- الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون: ١٢٤-١٢٥.

[٢]- م. ن: ٢١.

[٣]- التشكيل البشري للإسلام، محمد أركون: ٨٩-٩٠.

[٤]- الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون: ٢١٢.

[٥]- القرآن، محمد أركون: ٤٨.

[٦]- قراءات في القرآن، محمد أركون: ٥١٧.

أساسًا بالبعد الإنساني... أن الخطاب الإلهي خطابٌ تاريخيٌّ، وبما هو تاريخيٌّ فإنَّ معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، أنه لا يتضمَّن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسته الإله»<sup>[١]</sup>.

وتارةً أخرى يتمسك بالنسخ لإثبات التاريخية، فيقول: «تعد ظاهرة النسخ التي أقرَّ العلماء بحدوثها في النصِّ، أكبر دليلٍ على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع»<sup>[٢]</sup>.

ثم من وجهة نظرٍ أخرى يفرِّق أبو زيد بين منطوق القرآن ومفهومه ليصل إلى التاريخية المنشودة، فيقول في ذلك: «إنَّ القرآن نصٌّ دينيٌّ ثابتٌ من حيث منطوقه، لكنَّه من حيث يتعرَّض له العقل الإنساني يصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات، أنه يتحرَّك وتتعدَّد دلالاته. إنَّ الثبات من صفات المطلق المقدَّس، أمَّا الإنساني فهو نسبيٌّ متغيِّر. والقرآن نصٌّ مقدَّسٌ من ناحية منطوقه، لكنَّه يصبح مفهوماً بالنسبيِّ والمتغيِّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوَّل إلى نصِّ إنسانيٍّ يتأنسن... النصُّ منذ لحظة نزوله الأولى -أي مع قراءة النبيِّ له لحظة الوحي- تحوَّل من كونه نصًّا إلهياً وصار فهماً نصًّا إنسانياً لأنَّه تحوَّل من التنزيل إلى التأويل. إنَّ فهم النبيِّ للنصِّ يمثل أولى مراحل حركة النصِّ في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنصِّ على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية. إنَّ مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث أنه يطابق بين المطلق والنسبي... أنه زعمٌ يؤدي إلى تأليه النبيِّ، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً، والتركيز على حقيقة كونه نبياً»<sup>[٣]</sup>.

[١]- النصُّ السلطنة الحقيقية، نصر حامد أبو زيد: ٣٣.

[٢]- مفهوم النصِّ، نصر حامد أبو زيد: ١١٧.

[٣]- نقد الخطاب الدينيِّ، نصر حامد أبو زيد: ٩٩-١٠٠.

#### ٤. تاريخية الشريعة

بعد أن أثبت الخطاب العلماني تاريخية القرآن وعدم ثبات وإطلاق مفاهيم القرآن، تصبح الشريعة تاريخيةً تلقائياً أيضاً. فتاريخية الشريعة عند أركون تعني التغيير والتحول في القيم بتغير العصور والأزمان «فما كان محظوراً سابقاً قد يصير مباحاً حالياً»<sup>[١]</sup>. كما أنه ينتقد الحركة الثقافية التي أدت إلى «اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره»<sup>[٢]</sup>.

ويلقي اللوم على علماء الأصول؛ لأنهم جعلوا القانون المبلور والمنجز في الواقع، كقانونٍ مقدسٍ ومتعالٍ لا بشري: «وقد نتج عن هذه العملية الكبرى، أن القانون الوضعي في منشئه وأصله إلى حد كبير، يستمر عرضه وتقديمه وتطبيقه باسم الشريعة، وكأنه قانون إلهي»<sup>[٣]</sup>.

أما عبد المجيد الشرقي فإنه يرى أن تفاصيل العبادات والمعاملات لم تكن سوى «أثر لمتعضيات الاجتماع في عصر الرسول، وفي البيئة الحجازية البسيطة في طرق عيشها وفي العلاقات بين أفرادها، دون غيرها من البيئات ولا سيما الحديثة منها في مشارق الأرض ومغاربها»<sup>[٤]</sup>.

كما يرى «أن إضفاء القداسة على المعاملات الدنيوية في ظرفٍ تاريخيٍّ معين، سيكون ذا أثر بعيدٍ في كبح تطور المجتمعات الإسلامية عندما تغيرت ظروفها، واستدعت أسساً أخرى في التعامل بين مكوثاتها»<sup>[٥]</sup>.

ثم يذهب بالشرقي الشطط بعيداً، ليرى أن المسلم غير ملزم بتطبيق الصلاة

[١]- قراءات في القرآن، محمد أركون: ٢٤٠.

[٢]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون: ٢١.

[٣]- م. ن: ٢٢، وأيضاً: الفكر الإسلامي قراءة علمية: ١٠٩.

[٤]- الإسلام بين الرسالة والتاريخية، عبد المجيد الشرقي: ٦١.

[٥]- م. ن: ١٤٧.

كما كانت على عهد رسول الله ﷺ، ويرى أنّ الزكاة تعني التضامن بين الأغنياء والفقراء، والتعويض عن الصوم بالإطعام للفقراء، والحجّ فيه رواسب من الفترة الجاهليّة، ويحقّ للمسلم أن يتوقّف في بعض طقوسه كالرجم مثلاً<sup>[١]</sup>.

وبهذه الطريقة يخرج الشرفي بنتيجة لزوم تغيير العلوم الدينيّة وفقاً لمطالبات العصر ويقول: «ولئن كانت منظومة العلوم الإسلاميّة منظومةً متكاملةً تستجيب لظروف المجتمعات القديمة وقيمها، فإنّه لا مناص من إعادة بنائها على أسسٍ جديدةٍ ملائمةٍ لظروف العصر وقيمه. ولعلّ من أهمّ هذه الأسس اعتبار المسلم مثل أيّ إنسانٍ آخر، صاحب حقوق غير قابلةٍ التصرف فيها أو المساومة عليها، هي التي يمثلها بالخصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وسائر المعاهدات الدوليّة التي أكملته»<sup>[٢]</sup>.

فهي دعوةٌ صريحةٌ باعتماد منشور حقوق الإنسان لاستنباط الأحكام الشرعيّة، بدل الاعتماد على الكتاب والسنة، وإلغاء أبواب العبادات والمعاملات والحدود في الفقه، وإحلال إسلام الحداثة محلّ إسلام الرسالة.

## ٥. تاريخيّة التراث

إذا كان الدين، والقرآن والشريعة مصبوغاً بصبغة التاريخيّة، فالتراث الإسلاميّ تاريخيّ أيضاً بطريق أولى، وقد وجد الفكر العلمانيّ مساحةً جيّدةً في التراث ليطبّق فيه مختلف المناهج الغربيّة.

يرى محمّد أركون أنّ الحداثة قد ألحّت على تاريخيّة الحقيقة، كما أنّ العولمة فتحت مناخاً جديداً لإخضاع جميع الأنظمة للحفر الأركيولوجي العميق من دون استثناء بين الأنظمة الإلهيّة وغيرها، وعليه «فجميع التراثات الدينيّة

[١]-الإسلام بين الرسالة والتاريخيّة، عبد المجيد الشرفي: ٦٢-٦٥.

[٢]-م.ن: ٢٠٠.

سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي، والحفر الأركيولوجي في الأعماق»<sup>[١]</sup>.

يذهب نصر حامد أبو زيد في الاتجاه نفسه، إذ يرى أنّ التراث «ليس له وجود مستقل عن واقع حيّ يتغيّر ويتبدّل... التراث إذاً هو مجموعة التفسير التي يعطيها كلّ جيل بناء على متطلّباته... ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغيّر، بل هو مجموع تحقّقات هذه النظريات في ظرفٍ معيّن، وفي موقفٍ تاريخيّ محدّد، وعند جماعةٍ خاصّةٍ تضع رؤيتها، وتكوّن تصوّراتها للعالم»<sup>[٢]</sup>.

ويؤكّد ذلك في مكانٍ آخر ويقول: «أصبح في حكم الحقائق المسلّم بصحتها أنّ الفكر البشري - أيّ فكرٍ بما في ذلك الفكر الديني - نتاجٌ طبيعيٌّ لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره»<sup>[٣]</sup>. ويؤكّد الجابري هذا الرأي قائلاً: «إنّ التراث هو ما تراكم عبر التاريخ الفعليّ للأمم الإسلامية، وهو مجموع أنواع الفهم الذي كوّنه المسلمون لأنفسهم عن عقيدتهم وواقعهم وتاريخهم»<sup>[٤]</sup>.

هذه نبذة مختصرة عن تطوّر المنهجية التاريخية في الخطاب العربي المعاصر، وكيفية تطبيقها على الخطاب الديني، والشواهد كثيرة، والاجترار مستمر، لكننا اكتفينا بذكر ناهج لأبرز المتتمين إلى هذه المنهجية في عالمنا الإسلامي.

[١]- القرآن، محمّد أركون: ١٠.

[٢]- مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد: ١٦.

[٣]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد: ١٩٥.

[٤]- التراث والحداثة للجابري: ١٠٦.

## المبحث الثالث: تحليل ونقد

١- إنَّ المنهجية التاريخية ليست صحيحةً مائة بالمائة، كما أنَّها ليست باطلةً مائة بالمائة، بل الصَّحَّة والخَطَأُ يطرأُ عليها بحسبِ موردِ الاستخدام، ونحن نؤيِّدُ تاريخيةً كثيرًا من التقاليد والأعراف والآراء والمعتقدات، ونرى أنَّها وليدةُ ظرفها الخاصِّ، لكنَّ إخراجَ التاريخية من حدودها المرسومة لها، واستخدامها فيما ليس لها سبيلٌ إليه، غير صحيح؛ إذ ما يتجاوز حدود المادة والطبيعة ويدخل في سلك المغيَّبات، لا يمكنٌ للتاريخية الخوض فيه، ولا تنتج سوى الخطأ والضلال.

٢- أنطولوجياً ينقسم الوجود في الفكر الدينيِّ إلى عالم الغيب وعالم الشهادة، والفكر الماديِّ بعد ما اقتصر على عالم الشهادة والمادة والطبيعة من جهة، ورأى تمسك الناس بالغيبيَّات، كما رأى أموراً خارج نطاق المادة، طفق يبحث عن آلياتٍ لتفسير هذه الأمور، فالتجأ إلى المنهجية التاريخية حيث تخلصه من المأزق الذي وقع فيه.

أمَّا الفكر الدينيِّ الذي ثبت له بالأدلة العقلية والنقلية وجود عالم الغيب أيضاً، وأنَّ الإنسان مدعوٌ للتهيؤِ لعالم الخلد، وأنَّ البشرية تخضع لخالقٍ حكيمٍ عليمٍ، لا يمكنه أن يركن إلى المنهجية التاريخية ليطبِّقها على معطيات عالم الغيب.

٣- أنثروبولوجياً يذهب الفكر الدينيِّ إلى وجود بعدين في الإنسان: البعد الروحيِّ والبعد الماديِّ، فهو ببعدهِ الروحيِّ لا بدُّ أن يتَّصل بالغيب

ويتغذى منه، لاسيما بعد علمنا بأن الأصيل في الإنسان هو بعده الروحيّ دون المادّي، لكنّ المنهجية التاريخية تهمل البعد الروحيّ، وتقتصر على البعد المادّي، وتفسّر جميع شؤون الإنسان الدينية وغير الدينية بالتفسير المادّي التاريخي.

٤- إستمولوجياً يعتقد الفكر الديني بوجود مفاهيم ثابتة عابرة للزمان والمكان، وهي المفاهيم المحوريّة التي تؤسّس للحياة السعيدة في الدارين، وفي ضوئها يتم تبيين القوانين المستقاة من الغيب بوساطة الرسول أو الإمام المعصوم. ومن دون هذه المفاهيم الثابتة لا يمكن الوصول إلى مراد الشريعة، ولن يصل الإنسان إلى سعادته المنشودة. كما أنّ القول بالتاريخية يؤدّي إلى النسبية المعرفية الشاملة، وهذه النسبية الشاملة تأكل نفسها أيضاً وتلقي بظلالها على قانون التاريخيّة التي يتبنّاها الخطاب الحداثي، ويتّخذها كقانونٍ عامٍّ وثابت.

٥- لم تكن المنهجية التاريخية هي المنهجية السائدة في الغرب، ولم تكن متسالمًا عليها، بل إنّها كسائر المدارس والتيارات الفكرية لها من يدعو إليها، ولها من يخالفها، شأنها شأن سائر الآراء والنظريات، وقد تمّ الاعتراض على التاريخيّة وإنكارها من باحثين ومفكرين مختلفين عدّة، سواء من المنتمين إلى الفكر الديني أم غير المنتمين.

يعدّ كارل بوبر من المتحمّسين لنقد التاريخيّة، وكتب كتاباً سمّاه (عقم المذهب التاريخي)، بيّن فيه «أنّ هذا المنهج منهجٌ عقيمٌ، أي لا يؤتي أيّ ثمار»<sup>[١]</sup>. وله «تأثير عنيد خبيث في فلسفة المجتمع والسياسة»، وأنّه «يعاني من نقصٍ متأصلٍ فيه، ولا سبيل إلى إصلاحه»<sup>[٢]</sup>.

ومن المنتقدين للتاريخيّة أيضاً روي كلوزر، الذي ذهب إلى أنّ التاريخيّة

[١]- عقم المذهب التاريخي، كارل بوبر: ٥.

[٢]- م. ن: ٧.

تنقض نفسها - كما قلنا - لأنها تفتي من جهة بعدم وجود أيّ ثباتٍ وإطلاقٍ، وترى لنفسها وللأدلة التي تقام لإثباتها، الثبات والعموميّة والإطلاق، فلو كانت التاريخية صادقةً لشمّلت نفسها، وشمّلت قوانينها<sup>[١]</sup>.

ومنهم أيضًا كارل بيج الذي رأى أنّ التاريخية تؤوّل إلى العدميّة، فكما أنّ العدميّة تؤوّل إلى الفوضى وعدم الاعتقاد بثبات شيء، فكذلك التاريخية تؤوّل إلى الفوضى من خلال الالتزام بنسبيّة جميع المعارف وعدم ثباتها<sup>[٢]</sup>.

وعارض ليو اشتراوس التاريخية؛ لأنها تنفي الحقّ الطبيعيّ الذي يذهب إليه اشتراوس، فهي إذاً "تقوّض أسس الحقّ الطبيعيّ بنفي وجود الحقيقة، يتعيّن على الفكر الإنساني بلونها"<sup>[٣]</sup>.

٦- إنّ القول بتاريخية الدين يلغي هدف البعثة، وإرسال الرسل، ويجعلها عبثاً؛ إذ ثبت في محله - ونأخذه هنا كأصل موضوعي - أنّ الله تعالى هو الذي له صلاحية سنّ القوانين البشريّة بما يسعدهم في الدنيا والآخرة، وهذه القوانين لا بدّ أنّ تكون ثابتةً ومطلقةً لاسيما بخصوص النبي الخاتم، الذي تنسّد باب النبوة بعده، ممّا يستدعي أنّ تكون شريعته مستمرةً وثابتةً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

فتاريخية الدين لاسيما الإسلام، وحصره بحقبته الزمنية الخاصة، والحكم عليه بأنّه نتاج الظروف الزمانية والمكانية التابعة لبيئة المجتمع العربي آنذاك، لم تحكّم على عبثية الرسالة فقط، بل تلغي الألوهية رأساً؛ إذ البشر لا يحتاج عملاً إلى إله يسدّد خطاه، ويسنّ له القوانين التي لا يرقى إليها بمفرده، بل أنّ ظروف المجتمع هي التي تولّد القوانين بحسب الحاجة، وبحسب العرف العلميّ والمعرفي لكلّ فترة، وهذا ما يتقاطع نهائياً مع الفكر الدينيّ، والهدف

[١]- راجع: فهم در دام تاريخي نكري، محمد عرب صالحى: ٩٣-٩٧.

[٢]- م. ن: ١٠٥.

[٣]- نقد التاريخية عند كارل بوبر وليو اشتراوس، منير الكشوش، مجلة أوراق فلسفية، العدد ٢١، ص ١٨٩.



من الخلق، ويؤول إلى المادّية البحتة. فمن أراد أن ينسلخ من الدين فلا حرج عليه في التمسك بالتاريخية، غير أن المؤمن الملتزم بدينه ومبادئه لا يمكنه التمسك بالتاريخية.

٧- إن القول بتاريخية القرآن قد يُراد به أنه مدوّن من قبل النبي ﷺ رأساً من دون أن يكون وحيًا، وهذا ما لم يجرؤ على التفوّه به أحدٌ من الحدّاثين، إلّا إذا أراد أن يعلن إلهاده جهارًا، وقد يراد به أنه مع كونه منزلاً من عند الله تعالى، غير أن المتلقّي له بشرٌ، وإن كان نبياً، وعليه يدخل في حيّز البشرية والتاريخية، وقد مرّ استدلالهم لإثبات ذلك تارةً بمسألة خلق القرآن، وتارةً أخرى بأسباب النزول، وثالثةً بمسألة النسخ، وكلّ ما ذهبوا إليه بعيدٌ عن مرماهم.

أمّا مسألة خلق القرآن فهي لا تنفع المنهجية التاريخية لا من قريب ولا من بعيد، إذ إنّها مسألة كلامية دارت بين المعتزلة والأشاعرة مردّها إلى مسألة الصفات، ومنها صفة الكلام هل هي عين الذات أم زائدة عليها، فإذا كانت عين الذات فمعناها قدمها بقديم الله تعالى، ولما كان القرآن كلام الله تعالى، فحصل الخلط من هنا، فصحيح أن القرآن كلام الله ووحيه، لكنّه في تجسّده يصبح من صفات الفعل، وهو غير الكلام الذي من صفات الذات، وبمعزلٍ عن هذا الجدل الكلامي، فإنّ المعتزلة والأشاعرة كليهما يتفقان على أنّ مفاهيم القرآن وتعاليمه أصولٌ ثابتةٌ جاءت لسعادة البشرية، وينفيان التاريخية المزعومة لدى الحدّاثين المعاصرين في العالم الإسلاميّ.

أمّا مسألة النسخ فهي كذلك أيضًا، فنسخ بعض الآيات بحسب الظروف والمصالح الخاصّة، لا تعني تاريخية جميع الآيات القرآنية وعدم ثباتها، وهذه مغالطة الجزء والكلّ التي وقع فيها الخطاب الحدّاثي.

وقد غاب عن الخطاب الحدّاثي أنّ الأحكام على نوعين: نوع دائميّ، ونوع آخر مؤقت، وتوقيت بعض الأحكام ربّما يكون ظاهرًا ومذكورًا في القرآن،

وربما يكون مستورا لم يظهر للناس إلا بعد نسخه، فالأحكام المنسوخة إنما هي أحكام مؤقتة منذ البداية، غير أن الناس لم يطلعوا على ذلك، وتبين لهم بعد النسخ، وعليه فلا مجال للتاريخية في التمسك بالنسخ لإثبات مدعاها. أما روايات أسباب النزول فهي لا تدعم المنهجية التاريخية أيضا؛ لأنها وإن وردت في موارد ومصاديق خاصة، لكنها قابلة للتعميم، بمعنى أن الله تعالى أراد أن يبين الحكم العام وإن كان المورد خاصا، فكل من حصلت له الظروف نفسها، فحكمه هكذا.

ثم إن هناك شواهد وأدلة عدة تنفي التاريخية القرآنية المزعومة، منها آيات التحدي، فإنها عامة ومطلقة، ولا تختص بزمان دون زمان، وهي دليل صدق النبوة، ولو قيدها بوقت خاص، وأجرينا عليها المنهجية التاريخية، لبطلت الرسالة لوقتنا الراهن.

مضافا إلى أن إطلاق بعض آيات الأحكام، تعني استمرارية صلاحيتها وعدم تاريخيتها كما في آيات الصوم مثلا: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾<sup>[١]</sup>. كما أن حديث الثقلين المتواترة عند المسلمين يدل على نفي التاريخية، إذ يقول الرسول ﷺ: «أني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبدا». فنفي الضلال الأبدي بالتمسك بالثقلين ينفي المنهجية التاريخية، إذ أي فائدة في التمسك بمجرد نصوص فارغة منزوعة المحتوى جاءت لسد حوائج تاريخية ماضية، ولا تستمر عبر الزمان والمكان، وعليه فصحة حديث الثقلين بل تواتره دليل على خطأ المنهجية التاريخية في تعاطيها المادي مع النصوص المقدسة ومع القراءة الدينية.

٨- من خلال ما ذكرنا في نفي تاريخية القرآن وأحكامه، يعلم أيضا نفي التاريخية في الشريعة؛ إذ الأحكام المشرعة تبني على مصالح ومفاسد

[١]- سورة البقرة، الآية: ١٨٣.

حقيقية، ربّما يجهلها الإنسان كما يجهل حكمة كثير من الأمور في الكون، حيث تنكشف له الأمور بالتدرّج.

ثم إن أصل بعض الأحكام ورد ذكره في القرآن بشكل مطلق من دون تقييد بزمان ومكان، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾<sup>[١]</sup>. أو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾<sup>[٢]</sup>. فهذه الآيات وأمثالها تدلّ على إطلاق حكمها بطبيعة اللغة العربية، فهي أحكام ثابتة ودائمة لا تخصّ زماناً من دون زمان.

هذا فضلاً عن الروايات الكثيرة الواردة في هذا المضمار، من قبيل قول رسول الله ﷺ في حجة الوداع كما ورد عن الإمام الباقر عليه السلام: «يا أيها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»<sup>[٣]</sup>.

وقد ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «إننا وجدنا كل ما أحل الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقائهم، ولهم إليه الحاجة لا يستغنون عنها، ووجدنا المحرم من الأشياء لا حاجة للعباد إليه، وجدناه مفسداً داعياً إلى الفناء والهلاك»<sup>[٤]</sup>.

فثبات الأحكام لنيل سعادة الدارين، وتبعيتها للمصالح والمفاسد الحقيقية، تنفيذ تاريخية الشريعة. أمّا مسألة تطبيق الشريعة في العصر الحاضر، فهو خارج عن موضوع الرسالة هذه وله مجال آخر، ولا يضر أصل المطلب، أي نفي التاريخية والقول باستمرارية الشريعة.

٩- عندما نصل إلى تاريخية التراث، يجد الخطاب العلماني مناخاً خصباً للسباق؛ إذ اختلاف المدارس والأفكار والآراء التي كونت التراث المتولّد

[١]- سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.

[٢]- سورة المائدة، الآية: ٩٠.

[٣]- الكافي، الكليني ٢: ٧٣.

[٤]- بحار الأنوار، المجلسي ٦: ٩٥.

على هامش النصّ الديني، تساعد على القول بالتاريخية. وليعلم أنّ التراث ترانان: التراث المتولد على هامش النصّ الديني لمحاولة شرحه وتفسيره كالتراث الفقهي والتفسيري، والتراث العام الذي لا علاقة له بالدين والنصّ الديني كالفن والفلكور والتقاليد والعادات المختلفة، نعم ربّما يتم فيه مراجعة النصّ الديني لمعرفة الحرمة أو الإباحة فقط، من دون أن يكون بصدد شرح النصّ الديني وتفسيره.

وعليه فلا شكّ في أنّ التراث بالمعنى الثاني تاريخي، إذ تختلف العادات والسلوك والتقاليد في الأزمان المختلفة، إنّما الخلاف في التراث بالمعنى الأوّل، فهل هو تاريخي أيضاً، جملةً وتفصيلاً، أم لا بدّ من التفصيل.

إنّ السبب الذي دعا العلمانيين إلى القول بتاريخية التراث الديني، ما شاهدوه من كثرة الأقوال والمدارس والمذاهب المختلفة والمتناقضة عند المسلمين، ممّا حفّزهم إلى التمسك بالتاريخية، ولكن لا بدّ من تفكيك هذه الخلافات والمدارس، والحفر في مبانيها وأسسها للوقوف على أسباب هذه الخلافات، وهل إنّها صحيحة وفي محلّها أم خاطئة وفي غير محلّها، وإنّ التمسك بها غير صحيح.

وهذا شأن أيّ بحثٍ علميٍّ آخر ولا يخصّ بالمجال الديني، فإننا نجد الخلاف نفسه، وتعدّد الأقوال في سائر المدارس الوضعية وغير الوضعية، فلا تكاد تجد قولاً واحداً مقبولاً لدى الجميع، والباحث الحصيف لا بدّ أن يقوم بعملية بحثية شاقّة للوصول إلى الحقيقة، إلّا إذا كان من الشكاكين الذين لا يعتقدون بأيّ حقيقة. هذا أوّلاً.

أمّا ثانياً فعلى الرغم من هذه الخلافات الكثيرة، توجد مشتركات كثيرة أيضاً بين المسلمين، لم يشر إليها الخطاب العلماني، فالمشركات تدلّ على فهم مشترك واستنباط متّحد من بعض النصوص الدينية، فلا اختلاف بين المسلمين في أصل وجوب الصلاة أو الزكاة أو الحج أو في تفسيرها،

نعم الخلاف موجود بين المذاهب في الجزئيات، ولا علاقة له بالتاريخية بل يتبع عملية الاستنباط، والمباني التي يعتمدها الفقيه في تصحيح الأحاديث وتضعيفها.

وهناك شيء محوريٌّ آخر يُعدّ من صميم الإسلام، وقد تمسّكت الإمامية به من دون سائر الفرق، وهو محورية الإمام المعصوم عليه السلام، الذي يكون قوله، وفعله، وتقريره، وتفسيره للنصّ الديني هو الحجّة المتبعة. وبوجود الإمام المعصوم في كلّ زمانٍ تنسّد الأبواب أمام التاريخيّة والهرمنيوطيقا وسائر المناهج النسبية، وهذا هو مفاد حديث الثقلين أيضًا، إذ بالتمسك بالقرآن والإمام المعصوم يتخلّص الإنسان من الضلال المعرفي والعقدي والاجتماعي وغيره. فالله تعالى عالمٌ منذ الأزل بتركيبة ذهن الإنسان، وكيفية تلقّيه للمعارف والمؤثرات الثقافية والبيئية والسياسية والاقتصادية التي تتحكّم في مساره المعرفي والعلمي وتكوينه الفكري؛ لذا جعل له شاخصًا وعلماً هاديًا على مرّ العصور والدهور، ليطبّق نفسه ويزنها به كي لا يحد عن الطريق، وهذا الشاخص هو الإنسان الكامل المعصوم المتمثل بالأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام.

فلا مجال للتاريخية هنا إذ التراث الديني المؤيّد من قبل المعصوم هو الصحيح وما عداه باطل، أمّا ما هو السبيل في عصر الغيبة فله حديث آخر لا يتوافق مع موضوع الرسالة هذه، ولا بدّ من تخصيص دراسةٍ مستقلّةٍ به. ولكن ربما يقال في مقام الإجابة أولاً: بأنّ كلامنا هنا يتعلّق بأصل النظرية وعالم الثبوت حيث إنّ الله قدّر ذلك هكذا ليأمن الناس من الوقوع في الفوضى الدلالية، وتشبهه عليهم سبل الهداية. وثانيًا طبقًا لقاعدة اللطف فإنّ وجود المعصوم بحدّ ذاته لطف، وتصرفه لطفٌ آخر، وعدمه منّا، بمعنى أنّ التبعة في الحرمان من الوجود الظاهري للمعصوم يكون على عاتق الأمة، لأنّها بسوء صنيعها تركته وأغلقت على نفسها باب الهداية ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْت

أَيَّدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ<sup>[١]</sup>. وثالثاً ذكر علماء الكلام أنّ المعصوم يجب عليه إظهار الحقّ عند مفترق الطرق، وعندما يخاف على الأمة من الضلال، فهنا يأتي دور المعصوم الغائب عليه السلام يظهر الحقّ بالطرق التي يراها مناسبة، وذلك من خلال تضمّن قوله باقي الأقوال المطروحة كما ورد شرحه في أصول الفقه، فكما أنّ زمن الظهور يعم الضلال والفساد في العالم، فإنّ زمن ظهور القول الحقّ الجزئيّ سيكون عند حيرة الناس أمام مفترق الطرق المعرفيّة، فيظهر القول الحقّ ضمن الأقوال الموجودة في الساحة ويمكن التعرّف عليه من خلال قوّة برهانه ومطابقة مع الوجدان السليم، والفطرة والعقل القويم. وللتفصيل مجال آخر.

[١]- سورة الأنفال، الآية: ٥١.

## ٥. المنهج الأنثروبولوجي<sup>[١]</sup>

### المبحث الأول: لمحة تاريخية

#### التعريف

الأنثروبولوجيا (Anthropology) هي علم دراسة الإنسان طبيعياً واجتماعياً وحضارياً، والمصطلح منحوت من كلمتين يونانيتين (-Anthro pos) وتعني الإنسان، و (Logos) وتعني العلم، فيكون المعنى منها علم الإنسان<sup>[٢]</sup>.

والأنثروبولوجيا بوصفها علماً ولدت في القرن التاسع عشر الميلادي في الغرب، لكن تطبيقاتها ومعانيها الجزئية تختلف من بلدٍ غربيٍّ إلى آخر؛ ففي أميركا تعني الأنثروبولوجيا دراسة الإنسان من الناحيتين العضوية والثقافية، مع إضافة دراسة حضارات ما قبل التاريخ، ودراسة اللغات وما شاكل. أمّا في أوروبا فإنها ظهرت أولاً لدراسة التاريخ الطبيعي للإنسان.

وما يصطلح عليه الأميركيون بالأنثروبولوجيا الثقافية، يعدّه الفرنسيون أنثولوجيا ويدرسونها تحت مظلة علم الاجتماع، ومن دون إدراج اللغات والحضارات القديمة (الأركيولوجيا) فيها. أمّا في الأتحاد السوفياتي ودول شرق أوروبا، فإنهم يستخدمون الأثنوجرافيا، وهي تعني بدراسة التنظيم

[1]- Anthropological Method.

[٢]- قاموس الأنثروبولوجيا، شاعر مصطفى سليم: ٥٦.

الاجتماعي للمجتمعات البدائية، ثم كيفية تحوّلها إلى دولٍ جديدةٍ، وما يطرأ عليها من تحولاتٍ طبقيةٍ<sup>[١]</sup>.

وبسبب وجهات النظر المختلفة هذه، ربّما يحصل تفاوتٌ بين المفكرين الأنثروبولوجيين في رسم حدود هذا العلم، وعدم اتّفاق على تحديد معالمه العامّة وتعريفه ونطاق عمله؛ إذ لكلّ تيّارٍ ومذهبٍ فكريٍّ أن يرسم لنفسه نظريّةً أنثروبولوجيّةً خاصّةً، تتوافق مع بيئته الثقافية والاجتماعيّة والدينيّة، طالما أن المصطلح موسّعٌ يشمل جميع هذه الأمور؛ لأنّه علم دراسة الإنسان بكلّ شؤونه، وإن لم يكن هكذا في بداياته، فهو كغيره من المفاهيم والمصطلحات محكوم بتطوّر العلوم.

### وظيفة الأنثروبولوجيا

ظهرت الأنثروبولوجيا لتجيب على سؤالٍ رئيسٍ، وهو: كيف يستطيع أناسٌ ذوو مظاهر جسميّة متباينة، ولغاتٍ لا يفهم متكلّموها بعضهم بعضاً، وطرقٍ متنافرةٍ في العيش، أن يتعايشوا سلمياً؟

ويتفرّع من هذا السؤال الرئيس أسئلة فرعيّة عدّة، منها: ما الأساس العام المشترك بين أفراد القبائل والأوطان المختلفة؟ وما الفروق الموجودة بينهم؟ ما سبب تلك الفروق، وما مدى عمق تلك الفروق؟ ما الطريق الذي سلكه الإنسان بوصفه كائنًا حيًّا وحضاريًّا في تطوّرهِ؟ هل هناك أيّة أسسٍ أو قوانين عامّةٍ تتحكّم في ذلك التطوّر؟ ما العلاقة الحتميّة - إن وجدت - بين الصفات الطبيعيّة للإنسان، واللغة، والعادات في ماضيه وحاضره؟<sup>[٢]</sup>.

الإجابة عن هذه الأسئلة، وغيرها من الأسئلة الكثيرة المتعلّقة بسلوك

[١]- راجع: قصة الأنثروبولوجيا، حسين فهميم: ١٣-١٦.

[٢]- راجع: الإنسان في المرأة، كلايد كلوكهون: ١-١١.



الإنسان الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي، هي التي كوّنت هذا العلم، وطوّرتَه إلى اتجاهاتٍ ومدارسٍ مختلفة، حاولت كلُّ واحدةٍ منها الإجابة عن تلك الأسئلة بما يتوافق مع بيئتها الثقافية والعلمية والطبيعية.

### أهمية الأنثروبولوجيا

لم تكن الأنظار تتّجه نحو الأنثروبولوجيا في بداياته الأولى، لكن بمرور الزمن وتطوّر العلوم وتوسّع البشرية في شتى المجالات، بات الاهتمام بهذا العلم كبيراً. لاسيّما أنه يمتزج ويضاف إلى كثيرٍ من العلوم، وبإمكانه أن يفتح لها آفاقاً جديدة. فنرى ظهور أنثروبولوجيا الفن، والتنمية، والفلسفة، والجغرافيا، والدين، وغيرها، ممّا يكشف لنا سعة نطاق الأنثروبولوجيا.

وهذا ما تنبأ به كلايد كلاكهون من أن الأنثروبولوجيا ستؤدّي دوراً رئيساً في تكامل العلوم البشرية، إذ قال في ذلك: «فعلم الإنسان الجامع يجب أن يحتوي على قابليّاتٍ وعنايةٍ ومعرفةٍ إضافية، ولا بدّ أن تمتزج بعض أوجه الدراسات النفسية والطبيّة والحياتيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والجغرافيّة البشريّة بالدراسات الأنثروبولوجيّة مكوّنةً علماً واحداً عامّاً، كما يجب أن يستعمل هذا العلم الطرق التاريخيّة والإحصائيّة في البحث، وأن يستنبط المادّة العلميّة من علم التاريخ وغيره من العلوم الإنسانيّة»<sup>[١]</sup>.

### أقسام الأنثروبولوجيا

تنقسم الأنثروبولوجيا إلى قسمين رئيسين: الأنثروبولوجيا الطبيعيّة أو الإحيائية، والأنثروبولوجيا الثقافيّة أو الاجتماعيّة.

ففي الأنثروبولوجيا الطبيعيّة يتمّ الاهتمام بالمسائل الوراثيّة والفلسفيّة

[١]- الإنسان في المرآة، كلايد كلوكهون: ١-٢.

والتشريح والأحياء، وكل ما يخص تطور الإنسان بايولوجياً. أمّا الأنثروبولوجيا الثقافية فهي المهتمّة بدراسة علاقات الإنسان مع نفسه ومع الآخرين ومع البيئة، للوقوف على سلوكه، واستكشاف الروابط والعلاقات التي تحكمه، وما تنتج من أعمال ثقافية واجتماعية مختلفة<sup>[١]</sup>.

### تاريخ الأنثروبولوجيا

الأنثروبولوجيا بوصفها مفهوماً مورس منذ زمن قديم، والغرب كعاداته يحاول إرجاع كل الأمور إلى عصر الإغريق، وبهذا الخصوص — أي دراسة الإنسان — يشيرون إلى هيرودتس (٤٨٤-٤٢٥ ق.م) الذي قام برحلات استكشافية، واكتسب معرفة جيّدة عن العديد من الشعوب الأخرى، ودون مشاهداته عن تلك الشعوب في المأكل والملبس وطريقة العيش، ممّا يعدّ اللبنة الأولى لعلم الأنثروبولوجيا الحديث<sup>[٢]</sup>.

أمّا الأنثروبولوجيا كمصطلح فقد وقع الخلاف في زمن ظهوره، «إذا قيّدنا أنفسنا بالأنثروبولوجيا كفرع من فروع المعرفة العلمية، يمكن للبعض أن يتعقّبها بالعودة إلى عصر التنوير الأوروبي خلال القرن الثامن عشر. ادّعى البعض أنّ الأنثروبولوجيا لم تبرز كعلم حتى خمسينيات القرن التاسع عشر، مع ذلك جادل آخرون أنّ البحث الأنثروبولوجي بمعناه المعروف في الوقت الحاضر استهلّ فقط بعد الحرب العالمية الأولى»<sup>[٣]</sup>.

وإذا أردنا أن نرجع إلى عصر الأنوار، فالأنظار تتجه جميعاً نحو فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) الذي وضع مخططاً كونياً للتطور الاجتماعي ضمن أربع مراحل: ١- الحالة البهيمية ٢- عصر الآلهة ٣- عصر الأبطال ٤- عصر

[١]- للمزيد راجع: دراسة الأنثروبولوجيا، بيرتي ج. بيلتو: ١٨ فما بعد.

[٢]- تاريخ النظرية الأنثروبولوجية، توماس هايلاند: ١٢.

[٣]- م.ن: ١١.

الرجال. وعليه «كان فيكو الرائد الإيطالي في فرنسا عندما أخذت الخطوات الأولى باتجاه إنشاء الأنثروبولوجيا كعلم»<sup>[١]</sup>.

وقد أسهم كثيرٌ من المفكرين في بلورة هذا الحقل العلمي، من قبيل مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥)، الذي حاول في كتابه الرسائل الفارسية في نقد مجتمعه الفرنسي عن لسان الغير، وهي تقنية استخدمها علماء الأنثروبولوجيا لاحقاً، لوصف المجتمع من وجهة نظر شخصٍ خارجي. وكذلك يمكن الإشارة إلى جماعةٍ من المثقفين المثاليين الشباب في فرنسا بقيادة الفيلسوف دنيز ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤)، وعالم الرياضيات جان لي روند أليمبيرت (١٧١٧-١٧٨٣)، الذين كان هدفهم أن يجمعوا بمقدار ما يستطيعون المعرفة في نظامٍ يسعى لزيادة تقدم العقل والتطور والعلم والتكنولوجيا<sup>[٢]</sup>.

وقد تطور علم الأنثروبولوجيا أبان الحرب العالمية الأولى، وقد أسهم في بلورته أربعة أفراد بارزين، وهم كلٌّ من: فرانز بوا (١٨٥٨-١٩٤٢)، وبرونسلاف مالينوفسكي (١٨٨٤-١٩٤٢)، و أ. آر. رادكليف براون (١٨٨١-١٩٥٥)، ومارسيل موس (١٨٧٢-١٩٥٠).

ولم يكن بين هؤلاء الأربعة برنامجٍ مشترك، بل «كانت هناك اختلافاتٌ منهجيةٌ ونظريةٌ مهمةٌ بين المدارس التي أوجدوها، والتي قد يتم تعقبها حتى اليوم في الأنثروبولوجيا الفرنسية والبريطانية والأميركية»<sup>[٣]</sup>.

ونحن هنا في هذه العجالة لا نروم الخوض في تفاصيل الأنثروبولوجيا، إلا بمقدار ما يخص بحثنا في هذه الدراسة، وهو تأثير المنهج الأنثروبولوجي في القراءة الدينية في العالم الإسلامي، وإلا فالأنثروبولوجيا تنقسم وتتوسع

[١]- تاريخ النظرية الأنثروبولوجية، توماس هايلاند: ٢٤.

[٢]- م. ن: ٢٥.

[٣]- م. ن: ٦٣.

بحسب الدول الغربية الكبرى كما مرّ، فهناك أنثروبولوجيا بريطانية، وفرنسية، وألمانية وأميريكية، يختلف بعضها عن بعضها الآخر في المسارات العامّة والخاصّة<sup>[١]</sup>.

### الأنثروبولوجيا والدين

في البدء لابدّ أن نشير إلى أنّ مصطلح الأنثروبولوجيا الدينية يثير «قضية أكثر بكثير من تسمية الأنثروبولوجيا السياسيّة أو الاقتصاديّة إلخ، في نظر العلوم الدينيّة التي تبحث في الثوابت الأنثروبولوجيّة للوجود البشري عن آثار إنسانٍ متديّن بطبعه، وعن دلائل حالة دينيّة متجدّرة نهائيّاً في الإنسان»<sup>[٢]</sup>.

والأمر كما ذكره أ. ماري أعلاه؛ إذ نظرة المنهج الأنثروبولوجي للدين ليست كنظرة أصحاب الديانات السماويّة التي تعتقد بنظام الخلقة والألوهيّة، فقد ذهب الأنثروبولوجي غيرتز إلى أنّ الدين منظومة ثقافيّة<sup>[٣]</sup>، وهذا ما يعترف به باحث آخر حيث يقول: «لا تقتصر أنثروبولوجيا الدين على وصف الأمور الدينيّة وتفنيدها وتصنيفها، بل ترى أنّ الدين جزء من الثقافة، ويبحث عن تفسير وأوجه الشبه والاختلاف بين المظاهر الدينيّة في المجتمعات المختلفة، دون أن تميّز مؤسسة التوحيد التي شكّلت ضمائرنا في الغرب، ولا يقتصر ذلك فقط على دراسة العهود القديمة أو العالم الثالث، بل يهتم أيضًا بالطقوس النيباليّة، والأساطير الأفريقيّة في غينيا، والشامانيّة السيبيريّة، وسحرة إقليم بريطانيا، وتركّز الأنثروبولوجيا على المجتمعات صغيرة الحجم ذات الثقافة المحدودة والعتيقة أحياناً، والتي ينصهر فيها العادات القبليّة والدين»<sup>[٤]</sup>.

[١]- للمزيد راجع: الأنثروبولوجيا حقل علمي واحد وأربع مدارس، فريدريك بارث وآخرون.

[٢]- معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا، إعداد بيار بونت: ٢٠٦.

[٣]- م. ن: ٢٠٨.

[٤]- الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة للأديان، كلود ريفير: ٢٠.

هذه النظرة الاختزالية للدين، لا تقتصر على الأنثروبولوجيا، بل هي نتيجة جميع الدراسات الإنسانية والاجتماعية المادية التي انقطعت عن الغيب واتجهت نحو المادة والطبيعة، وأرجعت جميع الأمور إليها. وليس الدين بمعزلٍ عن هذا التوجّه المادّيّ الصرف ففي «بداية القرن العشرين اعتقد علماء النفس والفلسفة أنّهم أوضحوا أنّ الدين البدائي الذي يسود فيه معنى العجيب والغامض والخارق، قد نشأ من الاندهاش المخلوط بالخوف المؤثّر على الخيال الذي يجسّد في كائنات أسطورية رغائبنا واحتياجاتنا»<sup>[١]</sup>.

علمًا بأنّ أنثروبولوجيا الأديان تنطلق من جيمس فريزر (١٨٥٤-١٩٤١)، الذي وضع اللبنات الأولى لهذا الفرع، فقد اهتمّ بتجميع العادات والطقوس القديمة من مختلف نقاط العالم.

ثمّ استمرّت أنثروبولوجيا الدين واستعانت بكلّ ما له صلة بالدين من علم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، ونحو ذلك، وطرحت أسئلةً محوريةً تدور حول: ما هي الديانة الأكثر بساطة؟ هل الأصل ديانة التوحيد أم تعدّد الآلهة؟ هل يوجد تصوّر متطوّر يتجاوز فكرة الدين ويكون على المستوى العالمي؟ هل ترتبط المشاعر دائمًا بالشعيرة؟ هل المجهول الغامض سابقٌ لفكرة الإله؟ هل توجد ديانةٌ غير تلك التي تستند إلى تقاليد؟ هل تعدّ الأديان الساموية أرقى من الديانات الأخرى؟<sup>[٢]</sup>.

هذه الأسئلة وغيرها هي التي شغلت أنثروبولوجيا الدين، وللإجابة عليها ظهرت مجموعة مصطلحات، تمّ إرجاع نشأة الدين إليها، وفيما يأتي نشير إلى أهمّها:

[١]- الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، كلود ريفيير: ٧٣.

[٢]- م. ن: ٣٣.

## ١- الأسطورة

يرى الأنثروبولوجي أنّ الأديان تحتوي على مجموعة عقائد، وهو لا يعنيه تفسير هذه العقائد؛ فإنّها ملقاةً على عاتق رجال الدين، بيد أنّه يولي اهتمامًا خاصًا بشأن ما يسبق ظهور هذه العقائد، وهي الأساطير بزعم الأنثروبولوجي، وعليه يقول: «لا وجود لدين دون إيمان المجتمع بالأساطير». فالأسطورة تقوم بتحديد «الرموز الخاصّة بالدين، والآباء، والأخلاق، والاقتصاد التي يجب أن يلتزم بها أفراد المجتمع، كما تشمل القيم والمعارف التي تحدّد هويّة أيّ جماعة»<sup>[١]</sup>.

كما أنّهم يرون أنّ وظيفة الأسطورة هي: ١- وظيفة نفسية لتجاوز التناقضات بالسموّ بها ٢- وظيفة إدراكية بإعطاء معنى النظام القائم من خلال التنسيق ٣- وظيفة تربوية من خلال التزويد بمبادئ وأمثلة بهدف الوعظ ٤- وظيفة اجتماعية سياسية بتشريع السلطات والتنظيم الاجتماعي<sup>[٢]</sup>.

أمّا المواضيع الأسطورية التي تتناولها الأسطورة فهي: أصل الآلهة، خلق العالم، ميلاد المكان والزمان، ظهور الرجال والنساء على الأرض، أصل الموت، خلق المدينة أو الأعراف، المكانة التي تنسب إلى الإنسان، الملعونون، العالم الآخر وجغرافية الجحيم<sup>[٣]</sup>.

فالأسطورة كما ترى تشغل حيزًا واسعًا من الفكر الأنثروبولوجي الديني، حيث تحاول تفسير المنظومة الكونية وفقها، وجعلها الجذر الأساسي للدين بمنأى عن الله الخالق القادر.

[١]- الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، كلود ريفير: ٩٩.

[٢]- م. ن: ١١١-١١٢.

[٣]- م. ن: ١٣٥-١٣٧.

## ٢. الطوطم

وله أهمية خاصة في الأنثروبولوجيا أيضاً، والطوطم «لفظٌ منقولٌ عن قبيلة الفونكين ويقصد لغويًّا... فئات أنواع الحيوانات والنباتات المستخدمة لإعطاء اسم لعشيرة ما، ثم أصبح شيئاً يقصد به الانتماء مشيراً إلى المشترك الديني بين أولئك الذين يحملون اسم الرمز (طوطم) نفسه، ويقَدِّسونه ويعترفون به سلفاً لهم. والطوطم هو شعارٌ يرسم على أعمدةٍ وأسلحةٍ، أو على الجسد وحيوان أو شيء تسمى به العشيرة، ويكون ذا صلةٍ بأحد الجدود الأسطورية لها، وهو أساس بعض المحرمات الغذائية والجنسية على وجه الخصوص»<sup>[١]</sup>.

## ٣. التابو

وهو مستعارٌ من اللهجة البولينية، ويقصد به عملية منع ذات سمةٍ مقدسةٍ متصلة بكل ما هو محرّم، سواء أكان التحريم بسبب القدسية أم لأنّه نجس، ويستتبع كسر التابو عن قصدٍ أو غير قصد، دنس شخصٍ، أو كارثة طبيعية أو مصيبة اجتماعية. ويشمل التابو الأفعال، والأشخاص، والأشياء، والكلمات، من قبيل المحرمات الغذائية، والقتل، والعلاقات الجنسية، والرؤساء والملوك، والأسلحة، والكلمات، والمشاعر وغيرها<sup>[٢]</sup>.

## ٤. المقدّس

ويُقصد به التفوق والسموّ والعظمة المطلقة للإله لكماله وقدرته، كما يُطلق القدّيس على من ارتقت طاقته البشرية، وأصبح مظهرًا من مظاهر العمل الإلهي. ويتنشر مفهوم المقدّس في الطبيعة كالحجر والشجرة المقدّسة، وفي

[١]- الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، كلود ريفير: ٥٨.

[٢]- م. ن: ٦٣.

العالم السماوي كالألهة والملائكة، وفي التاريخ الاجتماعي كالسلف المقدس، وعند الفرد كالصوفي والقديس<sup>[١]</sup>.

### ٥. الشعيرة

الشعيرة هي «مجموعة من الأفعال المتكررة والمقننة التي تكون غالباً وقورة، ولها نظام تأدية شفهي أو حركي، ومحملة بالرمزية، وقائمة على الإيمان بالقوة الفعالة للقدرة العليا التي يحاول الإنسان أن يتصل بها بغرض الحصول على نتيجة مرجوة»<sup>[٢]</sup>.

توجد علاقة متبادلة بين الأسطورة والشعيرة على الرغم من أن هذه العلاقة معقدة ومتنوعة)، ونحن «نستطيع أن نتخيل الطقوس على أنها تصوير تمثيلي لنماذج موجودة في أساطير إلياد، أو الأساطير كمبررات مصورة للطقوس كانت موجودة في الماضي»<sup>[٣]</sup>.

وسواء أكانت الشعيرة تمثيلاً عملياً للأسطورة أم لم تكن، فإن لها دوراً بارزاً في التحليل الأنثروبولوجي؛ لأنها أساس التدين، وتكشف عن مدى التزام طبقات المجتمع بالدين.

وخلاصة الأمر أن الأنثروبولوجيا كمنهج لقراءة الدين وتفسيره، تقتصر على تفسيره مادياً منقطعاً عن الغيب، مع إرجاع جميع المعالم الدينية إلى حالات نفسية أو اجتماعية ظهرت في ظروف خاصة.

[١]- الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، كلود ريفير: ٤٠.

[٢]- م. ن: ١٥٠.

[٣]- م. ن: ١٤٣.



## المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي

لم يمض طويلاً على دخول المنهج الأنثروبولوجي في العالم الإسلامي المعاصر، على الرغم من سبق وجوده في الغرب منذ القرن التاسع عشر، وربما يعود سبب ذلك إلى الاختلاف الحاصل في الغرب حول مدة تكوّن هذا العلم، ولو صحّت الأقوال الذاهبة إلى ظهوره بعد الحرب العالمية الأولى، لأمكن فهم سبب تأخر دخوله إلى العالم الإسلامي إلى الستينيات من القرن العشرين<sup>[١]</sup>.

ومهما يكن من أمر، فقد حاول لفيف من المفكرين العلمانيين في العالم الإسلامي استخدام هذا المنهج وتطبيقه على الدين والتراث، ولعلّ من أبرز هؤلاء المفكرين والمؤرخين محمد أركون، وحسن حنفي، وهشام جعيط. وقد طبّق هؤلاء الأنثروبولوجيا على مساحاتٍ واسعة شملت الدين والقرآن والوحي والتراث والسيرة، وغيرها من الموارد، وفيما يأتي نشير إلى أهمّ تلك التطبيقات:

### ١- الالتزام بالأنثروبولوجيا

يُعدّ محمد أركون من المتحمّسين للمنهج الأنثروبولوجي؛ لأنّ هذا المنهج يخدمه في تقويض أركان الفكر الدينيّ السائد، للوصول إلى كسر التابوهات والمقدّسات ووضعها تحت طاولة النقد والتشريح والتجريح، إنّه يدعو بكلّ

[١]- لقد حدّد هذا التاريخ أبو بكر باقادر في: الأنثروبولوجيا في الوطن العربي: ٢٥.

وضوح إلى بلورة الأنثروبولوجيا وتطبيقها على الوحي والكتابات المقدسة، ويفصح عن النتيجة التي يتوخاها من هذا التطبيق ويقول: «سيتيح لنا ذلك أخيراً أن نتنهل، ونتجاوز كلّ التابوهات والمحرمات المزعومة خطأً أنّها مقدّسة»<sup>[١]</sup>.

ولم يكتفِ أركون بالدعوة إلى هذا المنهج، بل كان يلحّ على ذلك، ويكرّر الدعوة إليه في شتى كتبه ومحاضراته ولقاءاته، ويعلل ذلك قائلاً: «فقد ألححتُ، ومنذ سنواتٍ عديدةٍ على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجي وتدريسه، فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير: أي على مستوى مصالح الإنسان، أيّ إنسانٍ كان، وفي كلّ مكان. كما أنّ العلم الأنثروبولوجي يعلّمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحةٍ متفهّمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوّة والسلطة، ثمّ تفضيل السّلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي، وإذا تمّ الإجماع الكامل على هذا التوجّه المعرفي، فلا بدّ أن نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينيّة عن طريق إعادة القراءة لما قدّمه الخطاب الديني عامّة، والخطاب النبويّ الخاص بأهل الكتاب من القصص... أضف إلى ذلك كلّ أنّ علم الأنثروبولوجيا الحديث يمارس عمله كنفدٍ تفكيكيٍّ وعلى صعيدٍ معرفيٍّ لجميع الثقافات البشريّة المعروفة»<sup>[٢]</sup>.

ويدعو تارةً أخرى ويقول: «ينبغي أن نفتح على العالم، على الثقافات الأخرى والتراثات الدينيّة الأخرى، ليس من أجلها فحسب، بل كذلك من أجلنا نحن لكي نفهم أنفسنا وتراثنا بشكلٍ صحيح. وحدها منهجيّة الأنثروبولوجيا الدينيّة يمكن أن تساعدنا على ذلك»<sup>[٣]</sup>.

[١]- قراءات في القرآن، محمّد أركون: ٢٤.

[٢]- القرآن، محمّد أركون: ٦-٧.

[٣]- نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، محمّد أركون: ٣٩٨.

## ٢. الدين

إنَّ الأثر و بولوجيا تجعل الدين - كما مرّ - منتجاً ثقافياً تبحث عنه ضمن بحثها للثقافة، وقد اقتبس الخطاب العلمانيّ العربيّ هذه الرؤية، وحاول تطبيقها على الدين وعلى الظاهرة الدينية، وتكاد تتفق كلمتهم على ذلك.

فهذا نصر حامد أبو زيد يقول: «إنَّ النصّ في حقيقته وجوهره منتجٌ ثقافيّ، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً... أنّ ألوهية مصدر النصّ لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثم انتفاءه إلى ثقافة البشر... بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النصّ بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الأمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النصّ»<sup>[١]</sup>.

أمّا أركون فإنّه يدعو إلى «أرضية الفهم التاريخي، والمعرفة العلمية النفسانية الاجتماعية، والنقد الأثرولوجي للظاهرة الدينية»<sup>[٢]</sup>.

وينحو هشام جعيط المنحى نفسه، فيقول: «إنَّ الدين يدخل في مجال الثقافة بالمعنى الأعم؛ لأنّه يأتي بأفكارٍ ومعتقداتٍ، وهو منغمسٌ بالضرورة في الوسط الذي نبع منه ويتّجه معاً إلى تغيير أسس الثقافة في ميدانٍ حسّاسٍ جدّاً، يلفّ الحياة الإنسانية... إنَّ المنهج الأثرولوجي المسقط على الماضي أي التاريخي يبرز مفهوم الثقافة كبنية عامّة مركّزة على مؤسّساتٍ حياتية تندسّ في أعماق المجتمع، والدين ذاته من أهمّ هذه المؤسّسات»<sup>[٣]</sup>.

[١]- مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد: ٢٤.

[٢]- تحرير الوعي الإسلامي، محمّد أركون: ١١٢.

[٣]- تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة، هشام جعيط: ٤٣.

### ٣. الوحي

إن أركون يسعى في مشروعه الاستعانة بمختلف المناهج الغربية لهدم العقل الديني ونقد الوحي، فيتمسك بالعلوم الإنسانية بما فيها الأنثروبولوجيا للوصول إلى مبتغاه، إذ يقول: «إنَّ أيَّ نقدٍ حقيقيٍّ متماسكٍ للعقل الدينيِّ، يكمن في استغلال مصادر المعقوليَّة التي توفِّرها لنا علوم الإنسان والمجتمع حتَّى النهاية، ينبغي أن نستخدمها بكلِّ ذكاءٍ لكي نستطيع زحزحة إشكاليَّة الوحي من أرضيَّة الروح الدوغمائيَّة، إلى الفضاءات الواسعة للفهم وللمعقوليَّة التي يدشنها الآن العقل النقديِّ الحديث»<sup>[١]</sup>.

فالأنثروبولوجيا تجعل الوحي منتجاً ثقافياً متأثراً بثقافة عصره، وقد ذهب نصر حامد أبو زيد في الاتجاه نفسه، فجعل قبول العرب للوحي بسبب ما كان سائداً في وسطهم من الإيمان بالجن والشعر والكهانة، إذ يقول: «لقد كان ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن، هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصوّرنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات، لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلًا من الوجهة الثقافية»<sup>[٢]</sup>.

### ٤. القرآن

قد ذهب محمد أركون إلى تطبيق المنهج الأنثروبولوجي على القرآن فقال: «ينبغي أن نقرأ القرآن في ضوء علم الأنثروبولوجيا، ولا ينبغي بعد اليوم أبداً أن نقرأه في ضوء علم الثيولوجيا أو علم اللاهوت، ينبغي أن نستخدم المناهج والمصطلحات والأدوات الأنثروبولوجية لتفسيره»<sup>[٣]</sup>.

[١]- قراءات في القرآن، محمد أركون: ٥٣١.

[٢]- مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد: ٣٤.

[٣]- التشكيل البشري للإسلام، محمد أركون: ٢١٨.

إنّه يبحث في هذا العلم عن «اللحظة الأنثروبولوجية التي تكمن مهمتها في اكتشاف لغة ذات طبيعة مجازية أسطورية للقرآن»<sup>[١]</sup>.

وبهذا الصدد يضع أركون مصطلح (المثلث الأنثروبولوجي)، أي العنف، والمقدس، والحقيقة، ويحاول تطبيقه على القرآن بل على المجتمع البشري أجمع إذ يقول: «لا يوجد مجتمع بشري خالٍ من هذه العلاقة الثلاثية؛ لذلك قلنا بأنّها مثلث أنثروبولوجي أي إنسانيّ عامّ يشمل الجنس البشري كلّ. فلا يوجد مجتمع على وجه الأرض بدون مقدّس أو دين، ولا يوجد مجتمع بدون عنف، وكذلك لا يوجد مجتمع بدون إيمانه بأنّه يمتلك الحقيقة من خلال دينه أو مقدّسه بالذات، هذا هو معنى المثلث الأنثروبولوجي»<sup>[٢]</sup>.

وهذا المثلث بزعم أركون هو الذي يفتح الطريق للقول بتاريخية الخطاب الديني: «إذا مارسنا المثلث المفهوميّ: عنف، ومقدّس، وحقيقة، نستطيع أن نذهب بعيداً أكثر من التفكير في تاريخية الخطاب الديني»<sup>[٣]</sup>.

كما أنّه يحاول تطبيق هذا المثلث على سورة التوبة وقراءتها قراءة أنثروبولوجية، ويدّعي أنّه بذل جهداً كبيراً ووقتاً كثيراً لبلورة هذه الأفكار<sup>[٤]</sup>.

وقد ركّز على الآية الخامسة من سورة التوبة المسماة بآية السيف، إذ يرى أنّ «تلك الآية تشكّل ذروة العنف الموظّف في خدمة حقوق الله»<sup>[٥]</sup>. ويحاول أن يقوم «بدراسة تاريخية دقيقة للمضامين المعنوية والأنثروبولوجية للآيات المذكورة»<sup>[٦]</sup>.

[١]- قراءات في القرآن، محمّد أركون: ٨٨.

[٢]- تحرير الوعي الإسلامي، محمّد أركون: ١٦٥.

[٣]- قراءات في القرآن، محمّد أركون: ٥١٦.

[٤]- القرآن، محمّد أركون: ٤٧.

[٥]- القرآن، محمّد أركون: ٥٦.

[٦]- م. ن: ٥٧.

ودراسته هذه تنتهي إلى عدم وجود قدسيّة أو جهادٍ في سبيل الله ومفهوم الدعوة إلى الحق، إذ مثلت العنف والمقدّس والحقيقة لا يقتصر على الإسلام بل تستعمله كلّ الحضارات والسلطات التي تريد السيطرة والتحكّم على الآخرين؛ لذا نراه يقول: «فالحروب الدينيّة من طائفيّة ومذهبيّة، والحروب الوطنيّة أو القوميّة التي جرت بين الأمم الأوروبيّة، وحروب التحرير الوطنيّة التي جرت ضد الاستعمار، والحروب العادلة التي جرت في منطقة الخليج، وحرب يوغسلافيا، وحرب الشيشان، وحرب الجزائر، وحرب العراق - إيران إلخ، كلّها حروب تقدّم أمثلةً عمليّةً على ما نقوله. أقصد أنّها تجسّد في السياقات الحديثة أمثلةً عمليّةً على تلك الجدليّة التي اتخذت في سورة التوبة شكل النموذج المثالي الأعلى (بارادىغم). ونقصد بها الجدليّة الكائنة بين الثوابت الأنثروبولوجيّة الثلاثة: عنف، تقديس، حقيقة»<sup>[١]</sup>.

## ٥. السيرة

يحاول هشام جعيط أن يدرس السيرة النبويّة دراسةً أنثروبولوجيّةً، ليصل إلى إجاباتٍ للأسئلة الآتية: «لماذا محمّد؟ ولماذا في هذا الزمن وذلك الوسط؟ ماذا كانت هذه قريش في سنيّ القرن السابع الميلادي لكي تنجب محمّداً وهذه الثلّة من أصحابه؟ ولكي ينتج محمّداً ديناً سيجد رفضاً من وسطه الأصلي، ولكنه سيغدو بسرعة ديناً عربياً، ثمّ عالمياً، ولكي تتأسّس إمبراطوريّة فحضارة على أعقاب ظهوره؟»<sup>[٢]</sup>.

ومن هنا وجراء المنهج الأنثروبولوجي، يحاول جعيط دراسة «السياق العام والخاص الذي انحدرت منه الدعوة أو تطوّرت ضمنه لتقضي الظروف التي

[١]- القرآن، محمّد أركون: ٧٧-٧٨.

[٢]- تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، هشام جعيط: ٤٣-٤٤.

ظهر فيها الحدث»<sup>[١]</sup>. وعليه فلا مناص له من دراسة الحقبة الجاهليّة و«إعطاء نظرة أنثروبولوجيّة للثقافة العربيّة قبل الإسلام»<sup>[٢]</sup>. لذا يتناول الموضوع ضمن ملقّين: الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة، والأنثروبولوجيا الدينيّة.

ففي الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة يبحث عن روابط العشيرة والقبيلة، وروابط الدم، والزواج، والاقتصاد، والسياسة<sup>[٣]</sup>، أمّا الأنثروبولوجيا الدينيّة فيبحث فيها عن طقوس العرب الدينيّة وشعائرهم، والألوهيّة، والشرك وغيرها<sup>[٤]</sup>.

## ٦. التراث

يُعد حسن حنفي من الذين حاولوا تطبيق المنهج الأنثروبولوجي على التراث الإسلاميّ ويتجلّى ذلك في كتابه (من العقيدة إلى الثورة) حيث حلّل علم الكلام تحليلاً أنثروبولوجياً، وهذا ما تنبّه إليه نصر حامد أبو زيد، إذ قال: «إنّها محاولةٌ مشروعةٌ لتحويل اللاهوت إلى الأنثروبولوجيا، والإلهيات إلى إنسانيّات»<sup>[٥]</sup>.

وحسن حنفي يصرّح بذلك جهاراً إذ يقول: «لم يرد لفظ الكلام في القرآن إلّا ثلاث مرّات... في حين أنّ الإنسان ذكر خمساً وستين مرّة، فعلم الكلام إذن مبنيٌّ على شيءٍ فرعيٍّ للغاية، وإلّا فإنّ تأسيس علم الإنسان أولى وأهم»<sup>[٦]</sup>. ويهدف من علم الإنسان هذا أن يمدّه «بأيدولوجيّةٍ عصريّةٍ تشمل على لاهوت الثورة، ولاهوت الأرض، ولاهوت التحرّر،

[١]- تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، هشام جعيط: ١١٧.

[٢]- م. ن: ١٥.

[٣]- م. ن: ٤٧-٨٩.

[٤]- م. ن: ٩١-١٠٩.

[٥]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد: ١٨٤.

[٦]- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١: ٥٤، الهامش رقم ١١.

ولا هوت التنمية، ولا هوت التقدّم»<sup>[١]</sup>.

وبهذه الطريقة والمنهجية تتغيّر وجهة المفاهيم كلّها من السماء إلى الأرض، فهو يبدأ باسم الأمة بدل البدء بالسملة، ويدافع عن الأمة بدل الدفاع عن الله<sup>[٢]</sup>، ويربط التوحيد بالعمل، والله بالأرض، والذات الإلهية بالذاتية الإنسانية، والصفات الإلهية بالقيم الإنسانية، والإرادة الإلهية بالحرية الإنسانية، والمشية الإلهية بحركة التاريخ<sup>[٣]</sup>، وكما استعان القدماء بالله فإنه يستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل والنظر والعمل<sup>[٤]</sup>، والوجود إذا كان عند القدماء هو الوجود الطبيعيّ أو الميتافيزيقيّ، فإنه عند حنفي هو الوجود الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ للأمة<sup>[٥]</sup>.

ولم يكن حسن حنفي وحيداً في هذا المضمار، بل شاطره محمد أركون الرأى أيضاً، حيث حاول بناء التولوجيا (أي علم اللاهوت) على الأنثروبولوجيا المنفتحة، ليتخلّص بذلك عن الاستبعاد الفكريّ والثقافيّ الموجود في الأديان الثلاثة<sup>[٦]</sup>.

كما حاول تطبيق نظريات أبرام كاردينير، ووالف ليتتون الأنثروبولوجية على دراسة الفكر والمجتمع والتاريخ الإسلاميّ، وهدفه من ذلك كما يقوله هو: «كنت أهدف من وراء ذلك إلى امتحان مدى نجاح هذه النظريات والمصطلحات الأنثروبولوجية، أو مدى صحّتها ومتانتها عندما تطبّق على تراثٍ آخر غير التراث الأوروبيّ الغربيّ، وعنيت التراث الإسلاميّ»<sup>[٧]</sup>.

[١]- التراث والتجديد، حسن حنفي: ١٧٧.

[٢]- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١: ٣٠.

[٣]- م. ن ١: ٣١-٣٢.

[٤]- م. ن ١: ٤٢.

[٥]- م. ن ١: ٧٢.

[٦]- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ، محمد أركون: ١٠٥.

[٧]- قراءات في القرآن، محمد أركون: ٥١٠.



## المبحث الثالث: تحليل ونقد

١- إن المنهج الأنثروبولوجي كغيره من المناهج، له نطاق محدد، ولا بدّ من تقييمه ضمن ذلك النطاق، وهو أيضًا منهجٌ كسائر المناهج يصدق تارةً ويخطئ أخرى، بمعنى أنّ نتائجه نسبيّةٌ وغير مطلقة، وعليه فإنّه لا ضير في الحفر الأركيولوجي لتاريخ الإنسان، والتعرّف على طقوسه وآدابه وشعائره ومناسكه الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، طبقًا لمعطيات الآثار ومدونات كتب التاريخ، ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذه المعطيات صامتةٌ لا تنطق، والمناهج الغربيّة المادّيّة والاثباتية تحاول أن تفسرها طبقًا لمبانيها الفكرية التكاملية، فالنتائج المتوصل إليها غير قطعيّة، وتبقى فرضيات علميّة كغيرها من الفرضيات قد تخطئ وقد تصيب، وتنتظر دائمًا معطيات جديدةً لتعرض نفسها عليها، وهكذا إلى ما لا نهاية.

٢- لا يختلف الإسلام مع معطيات الأنثروبولوجيا الطبيعيّة في دراستها لنمط عيش الإنسان وتفاصيل خلقته من وجهة نظرٍ إحيائيّة، ولكن نعتقد أنّه من غير الصحيح تطبيق منهجٍ يختصّ بالظواهر الطبيعيّة على الظاهرة الدينيّة، لاسيّما الإسلام والقرآن والوحي الإسلامي، الذي ثبت في محله إطلاقه وخاتميّته للأديان، وعدم تاريخيّته. وإذا أذعن الإنسان - كأصل مثبت - بوجود الله والرسالة، وأتمّها تخصّص الإنسان، ولها هدفٌ وغاية، فحينئذٍ لا يمكنه التمسك بالمنهج الأنثروبولوجي وغيره من المناهج المادّيّة التي لا تعترف بوجود الغيب والميتافيزيقا، بل تقتصر على عالم الدنيا، وتجعل

جميع الغيبيات في عداد الأساطير والخرافات والتي ولدت ضمن الظروف الاجتماعية والثقافية التي مرّت بها البشرية، كأن لم تكن هناك شريعة وسماة وغيب ورسالة وخلقة.

٣- لا ننكر وجود أساطير وخرافات وثقافات بدائية وأديان وضعيّة اخترعتها البشرية لدواع مختلفة، لكنّ هذا لا يعني إرجاع جميع الأمور القدسيّة والدينيّة والحاجة المعنويّة لدى الإنسان إلى هذه الأساطير أو الأديان البدائيّة، إذ نعتقد - عطفًا على الأصل السابق - أنّ البشريّة ولدت مع التوحيد، وأنّ الدين البدائيّ الأوّل هو دين التوحيد والدعوة إلى الإله الواحد الأحد على يد نبي الله آدم عليه السلام، فإنّ تاريخ الدين يبدأ من هذه النقطة، كما ورد في القرآن الكريم من قصة آدم عليه السلام، وإن كان تاريخ البشريّة يعود - بحسب بعض الأقوال والكشوفات - إلى أبعد من هذا، فإنّ تلك البشريّة إنّ وجدت لم تكن مكلفّة، بل كان حالها حال سائر الموجودات والبهائم لها ما لها وعليها ما عليها، وحتى لو كان لها طقوس وعادات فإنّها لم تكن ديناً بالمعنى الأخصّ الذي نقصده هنا، ومهما يكن من أمر فإنّ تلك الحقبة - إنّ وجدت - فقد انقرضت، ولم يكن لدينا عنها معلومات وافية لنحكم عليها، والتاريخ الذي يعيننا هو التاريخ الدينيّ الذي دُشن بظهور آدم أبي البشر على الأرض.

أضف إلى ذلك أنّ المنهج الدينيّ لا يخالف ما توصلت إليه الدراسات الأنثروبولوجيّة في دراستها عادات الناس، وتقاليدهم المختلفة الدينيّة وغير الدينيّة، لاسيّما الشعوب التي ابتعدت عن الدين الخالص، فمزجت الخرافات ببعض التعاليم الدينيّة التي توارثوها عن الآباء والأجداد، إذ إنّ هذه الدراسات تكشف ما كان ويكون عليه مجتمعاً ما، ولكن نقطة الخلاف بين المنهج الدينيّ والمنهج الأنثروبولوجيّ تكمن في جعل الأديان والطقوس في سلّة واحدة، وإرجاع نشأتها إلى الظروف الاجتماعية والنفسية والثقافية وغيرها.

٤- من أذعن بنظام الخلق والألوهية والرسالة، لا يمكنه أن يجعل الدين منتجاً ثقافياً وليدًا لظروف عصره، نعم الثقافة العامة تتكوّن من خلال البيئة التي ينشأ فيها الإنسان، وهذه البيئة العلمية والاجتماعية هي التي تتحكّم بثقافة الإنسان، وتتغير من وقتٍ إلى وقتٍ آخر، ومن بلدٍ إلى بلدٍ آخر. بيد أن الدين لم يكن كذلك؛ إذ هو رسالة ربّانية حقيقية وواقعية جاءت من الخالق عبر الرسول ليمسك الإنسان بها، وينال السعادة والفوز في حياته الدنيوية والأخروية. وعليه فتعريف الدين وفهمه تابعًا للثقافة، لا يتوافق مع هذه النظرة، نعم من يريد أن يشهر إحداه علناً له أن يجعل الدين ثقافة أنشأها المجتمع لمصالحه، ولكن لا يحقّ لمن يتمسك بالدين ويعتقد بنظام الخلق والألوهية أن يساوي بين الدين المطلق، والثقافة النسبية.

٥- إن الخطاب الحدائبي في العالم الإسلامي، أوقع نفسه في مأزقٍ حادّ وتناقضٍ صارخ، فهو يريد أن يجمع بين المتناقضين، فمن جهة يريد أن يحافظ على الدين، ومن جهة ثانية يريد أن يفسره في ضوء المناهج المادية المنسلخة من الدين؛ فيقع في تناقض، ولما كان لا يتمكن من نزع قدسية المناهج الغربية، يضطر إلى نزع قدسية الدين، ظناً منه بأنه سيلتحق بهذه العملية بالتقدم الذي ناله الغرب.

كما أنه وقع في مغالطةٍ أخرى حيث زعم أن الغرب تقدّم بعد ما نزع قدسية الدين، فحصل تلازمٌ في ذهن الحدائبي الإسلامي أن التقدم يساوي نزع القدسية عن الدين، وإن صحّ هذا فإنها يصحّ في الغرب المسيحي الذي عاش في ظلّ ديانةٍ محرّفة، ولا يصدق على الإسلام الذي وُعد بحفظه، وأنه الدين الخاتم والمهيمن على باقي الأديان. فالإسلام لم يمنع ازدهار الحضارة الإسلامية، بل كان أئمة الدين وأعلام الهدى ﷺ من المشاركين في بناء حضارةٍ إسلاميةٍ عريقة، واستمرّ هذا الأمر في زمن الغيبة على يد علماء الأمة، فلا يمكن تعميم حالة الغرب على العالم الإسلامي.

٦- إنَّ الخطاب الحداثيَّ إنّما تمسَّك بالمنهج الأنثروبولوجيَّ ليصل إلى تفسير علميَّ للإنسان بزعمه، ويقصد بالعلم العلم التجريبيَّ الحسيَّ الماديَّ البحت، وهو بهذا متأثرٌ بالمدرسة الوضعية، وخفي عليه أنّ العلم لا ينحصر بالعلم الحسيَّ بل له نطاقٌ أوسع، فإنَّ المعرفة كما تحصل من العلم الماديَّ، كذلك تحصل من البرهان والفلسفة والدين والكشف، إذ حواس الإنسان وروافده المعرفية لا تقتصر على الحواس الظاهرية الخمسة، فكما أنّها أداة للمعرفة، فكذلك العقل والقلب هما أداتان للمعرفة أيضًا.

٧- يرنو الخطاب الحداثيَّ في تمسّكه بالمنهج الأنثروبولوجي إلى كسر المقدّسات، وقد سبق كلام أركون في أنّه يريد تجاوز (التابوهات والمحرمات المزعومة خطأ أنّها مقدّسة)، وزحزحة الوحي من الدوغمائية إلى فضاء العقل النقديَّ الحديث، ويحقّ لنا أن نساءل هل المقدّسات تقتصر على الدين؟ أليس لكلِّ فكر ومدرسةٍ مقدّساتٍ ومسلماتٍ لا تتجاوزها ما دام يريد الإنسان السير وفقاً لتلك المدرسة؟ أليس الفكر الحداثيَّ والعلمانيَّ الغربيَّ أو الماركسيَّ يعتمد آراءً ونظرياتٍ ثابتةً تعدّ بمنزلة المقدّسات، فلماذا يحاول الحداثيَّ نزع القدسيّة عن الدين، وإبقاء القدسيّة للمناهج والنظريات الغربية التي لم تسلم أيّ واحدةٍ منها من النقد، والنقض الغربي نفسه؟!

٨- نحن نتوافق مع أركون في مثله الأنثروبولوجي، ونذعن أنّ من يملك الحقيقة المطلقة، ويمتلك المقدّس، يحقّ له أن يدافع عن تلك الحقيقة، وذلك المقدّس حتّى ولو اقتضى الأمر استخدام العنف الدفاعيَّ للحفاظ على الحقّ والحقيقة، وهذا ما حصل ويحصل بخصوص الإسلام حيث قاتل ودافع عن نفسه أمام من أراد استئصال شجرة الإسلام، ولكن هذا لا يعني تساوي الإسلام رتبةً مع باقي المدارس والأحزاب والجهات التي تزعم أنّها تمتلك الحقيقة، وتريق الدماء وتهلك الحرث والنسل لمصالحها الخاصة التي تزوّقها باسم الحقيقة، وهي في الواقع مصالحٌ ماديّةٌ وسياسيّةٌ لا أكثر، كما

نرى ممارسة ذلك من قبل القوى العالمية الكبرى في استعمار الشعوب. إن من يحق له سن القوانين ووضع الثواب والعقاب هو الخالق حصراً، دون غيره من المدارس والمؤسسات المختلفة. فاستنتاج أركان لبشرية الدين من خلال استخدام المثلث الأنثروبولوجي، والمساواة بينه وبين سائر الحضارات، ليس في محله، وناشئ من استبعاد فكرة الألوهية ونظام الخلقة. ٩- لا ضير فيما فعله هشام جعيط من محاولات أنثروبولوجية لدراسة السيرة النبوية؛ إذ الباحث والمؤرخ لا يستغني عن دراسة المحيط الذي وُلدت فيه النبوة الخاتمة، فمعرفة السياق الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي السائد في تلك البرهة، يبلور فهمنا عن الأحداث وسبب ظهورها، ولكن الخطأ كل الخطأ أن نعطي صبغة الإطلاق والقداسة لهذا المنهج، بحيث نرجع جميع الأمور في ظهورها ونشأتها إلى الظروف الاجتماعية والتاريخية بمعزل عن الإرادة الإلهية، وتدخّل الغيب في استحداث كثير من التعاليم والطقوس بمعزل عن التقاليد والأعراف السائدة آنذاك.

فإذا كان ثمة تشابه بين بعض تقاليد الإسلام وطقوسه وتقاليد عرب الجاهلية وطقوسها، فهذا لا يعني تسلسل الأحداث وتطور التقاليد والعادات كما يزعمه الأنثروبولوجي، بل لابد من تفسيرها بنحو آخر، والقول إن الدين واحدٌ منزلٌ من قبل الله تعالى لهداية البشر، وهذا الدين يشوبه التحريف بعد وفاة الأنبياء، ويختلط بتقاليد وأعراف الناس، ويذهب بريقه ولمعانه مما يستدعي ظهور نبي آخر لتصحيح المسار، وإرجاع الطقوس والتقاليد العامة إلى مجراها الصحيح.

١٠- لقد حاول جزافاً حسن حنفي لتفسير التراث الإسلامي عموماً، وعلم الكلام خصوصاً تفسيراً أنثروبولوجياً، وما دعوته لتأسيس علم الإنسان بدل علم الكلام، وتغيير الوجهة من الله والسما إلى الإنسان والأرض إلّا وقوع في التيه، وعدم معرفة الإسلام معرفة تامّة، إذ مؤدّى

كلامه هذا أنّ الدين الإسلاميّ يمنع التقدّم والحريّة والثورة ضدّ الظلم، والعدالة، لذا يحاول تغيير الوجهة ليصل إلى هذه الدعايات البرّاقة. كيف وقد كان الإسلام هو السابق في تحرير الإنسان من ذلّ العبوديّة، وهو الداعي إلى العدل والقسط ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾<sup>[١]</sup>.

فالإسلام لم يكن يوماً ما معارضاً للعلم والتقدّم والصناعة والتقنيّة، بل كان من الداعين إليها، ففي الحديث الشريف عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله يحبّ المحترف الأمين». وفي رواية أخرى: «إنّ الله تعالى يحبّ المؤمن المحترف»<sup>[٢]</sup>.

هذه الروايات وغيرها تدلّ على أنّ الإسلام ليس كالمسيحيّة المحرّفة، فلا حاجة لطمس معالم الدين وتغيير الوجهة من السماء إلى الأرض، للوصول إلى التقدّم والرقي وإحياء الحضارة الإسلاميّة، كما رامه حسن حنفي في مشروعه.

١١- وأخيراً فإنّ المنهج الصحيح هو تفسير الإنسان في ضوء الدين لا العكس، فالإنسان من وجهة نظر دينيّة يُفسّر في ضوء نقاط عدّة، ومن خلال هذه النقاط يُقيم:

أولاً: خلقة الإنسان، فإنّه خلق بنفخة إلهيّة: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾<sup>[٣]</sup>.

ثانياً: خلافة الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>[٤]</sup>.

[١]- سورة الحديد، الآية: ٢٥.

[٢]- الكافي، الكليني ٥: ١١٣.

[٣]- سورة الحجر، الآية: ٢٩.

[٤]- سورة البقرة، الآية: ٣٠.

ثالثاً: الكرامة الإنسانية، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾<sup>[١]</sup>. والكرامة هذه في الخطاب الديني ليست مطلقة، بل منوطة بالتقوى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾<sup>[٢]</sup>. ومن ترك التقوى وانغمس في الشهوات يفقد الكرامة هذه: ﴿هُم قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾<sup>[٣]</sup>.

رابعاً: عبادة الله وترك الأهواء والشيطان، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾<sup>[٤]</sup>.

خامساً: إرسال الرسل لهداية الإنسان، إذ لا يمكنه الاهتداء، وطى الطريق بنفسه؛ لأنه غير عالم بطرق السماء: ﴿لَيْتَآ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾<sup>[٥]</sup>.

سادساً: إرسال الرسل لم يكن اعتبارياً بل يندرج تحت الاصطفاء الإلهي: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾<sup>[٦]</sup>.

سابعاً: الحياة الدنيوية لم تكن فوضى، بل هي مبنية على نظام الثواب والعقاب، فكل عمل له أجرٌ وجزاء: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾<sup>[٧]</sup>.

[١]- سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

[٢]- سورة الحجرات، الآية: ١٣.

[٣]- سورة الأعراف، الآية: ١٧٩.

[٤]- سورة يس، الآيتان: ٦٠-٦١.

[٥]- سورة النساء، الآية: ١٦٥.

[٦]- سورة آل عمران، الآية: ٣٣.

[٧]- سورة النساء، الآيتان: ١٢٣-١٢٤.

ثامناً: لم يخلق الإنسان عبثاً ليعيش في الدنيا أياماً ثم يموت، وينتهي كل شيء، بل له موعد لا يخلفه يجازى فيه على أعماله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾<sup>[١]</sup>. ولم يتمسك الكافرون في إنكار المعاد إلا بالظنون الخاوية من دون أن يكون لهم دليل: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾<sup>[٢]</sup>.

هذه النظرة إلى الإنسان لا تتوافق مع المناهج المادية التي تقتصر على حياة الدنيا، وترى غاية الإنسان الوصول إلى الأهواء والشهوات الدنيوية، فالمنهج الأنثروبولوجي لا يستقيم لقراءة الدين والإنسان الديني بتاتاً، والتمسك به يعطينا قراءة مشوهة وغير مستقيمة عن الدين والإنسان، وهذا المنهج إن كان صالحاً فصلاحيته تنحصر في نطاقه الخاص والضيق، وهو دراسة الظواهر الإنسانية في مختلف المجتمعات القديمة والحديثة، ولا يمكنه أن يتعدى طوره ليحاكم الغيب، ويزنه بميزانه فإنه لا يرقى إلى ذلك.

[١]- سورة المؤمنون، الآية: ١١٥.

[٢]- سورة الجاثية، الآية: ٢٤.



## ٦. المنهج الفينومينولوجي<sup>[١]</sup>

### المبحث الأول: لمحة تاريخية

#### المصطلح

ذهب الباحثون في الفكر الفلسفي الغربي إلى أن أول من استعمل مصطلح (الفينومينولوجيا)، هو ي. هـ. لامبرت، ثم استعملها كانط، ومن بعده هيغل وغيرهم، حيث استعان كل واحد منهم بها للتنظير والدفاع عن مشروعه الفكري العام.

غير أن أول من استخدمها منهجاً، ومذهباً فكرياً تحليلياً عاماً، هو آدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨)، وهذا المصطلح على الرغم من قدمه وكثرة المهتمين به فما هو إلا «فكر لا يخلو من اللبس أحياناً، والغموض أحياناً أخرى»<sup>[٢]</sup>. وهوسرل نفسه يرجع بجذور المصطلح إلى الحقبة اليونانية، ويعده تطويراً للفلسفة اليونانية القديمة، فكما أن اليونانيين نظروا إلى المعرفة والفلسفة نظرة كلية شاملة تضم كل فروع العلم، فكذلك أراد هوسرل أن تلعب الفينومينولوجيا الدور نفسه، وتأخذ موقعها للهيمنة على جميع العلوم والمعارف<sup>[٣]</sup>.

يرى بعض الباحثين أن هوسرل تأثر في مشروعه الفينومينولوجي بكثير

[1]- Phenomenological Method.

[٢]- مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، أنطوان خوري: ٣٦.

[٣]- الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد: ٢٦.

من الباحثين والفلاسفة قبله، فهو قد «أخذ من أفلاطون فكرة الماهيات الثابتة، واقتبس من فلاسفة العصور الوسطى فكرة القصدية، كما عرف من ديكارت الكوجيتو، واستفاد من (المونادولوجيا) عند لايبنتز، وتأثر ببعض آراء كانط في محاولته لتأسيس العقل على مبادئ يقينية ثابتة، بالإضافة إلى أنه أخذ الفكرة الجوهرية لفلسفته من المذهب الظاهري، حيث جعل ظاهر الشيء هو موضوع الإدراك ومجال المعرفة... كما اقتبس من العلم طريقته المنهجية الوصفية، والرياضة تحليلاتها العقلية الدقيقة...»<sup>[١]</sup>.

وبعد هذا كله فإنَّ الجديد الذي أتى به هوسرل أن مزج بين هذه العناصر المقتبسة من هنا وهناك، وحاول توظيفها في مشروعه الجديد بعد تحويلها وتغييرها «وذلك في شكل فلسفي جديد، وفي هيئة نسقٍ عقليٍّ مبتكرٍ لم يكن موجوداً في صورته الكلية الحالية عند غيره من السابقين»<sup>[٢]</sup>.

وأخيراً قد ثار جدلٌ علميٌّ بين الباحثين حول الفينومينولوجيا هل هي منهجٌ أو مذهبٌ فلسفيٌّ، وربّما كان هذا اللبس ناشئاً من هوسرل نفسه، فإنه قال: «الفينومينولوجيا يدلُّ على علم، وعلى نظام من الميادين العلمية، غير أنَّ فينومينولوجيا تدلُّ كذلك في الأصل على منهجٍ وعلى موقفٍ للفكر: موقف الفكر الفلسفيِّ بخاصة، والمنهج الفلسفيِّ بخاصة»<sup>[٣]</sup>.

وكذلك قال في مقالته بدائرة المعارف البريطانية: «تقدّم الفينومينولوجيا منهجاً فلسفياً جديداً». ثمَّ قال بعد ذلك إنّها «فلسفة كلية يمكنها أن تزودنا بأداةٍ نستخدمها في المراجعة المنهجية لكلِّ العلوم»<sup>[٤]</sup>. ويذهب بعضهم إلى أنّ

[١]- الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمّد: ٥٧-٥٨.

[٢]- الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمّد: ٥٨.

[٣]- فكرة الفينومينولوجيا، هوسرل: ٥٦.

[٤]- عنه: الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمّد: ٩٧.

هوسرل وضع الفينومينولوجيا منهجاً «لكنه رغم ذلك وضع في ثنايا المنهج الفينومينولوجي مذهباً يتمم به هذا المنهج ويتوافق به خصائصه... وعلى هذا فإن الفينومينولوجيا عند هوسرل تجمع بين المنهج والمذهب معاً»<sup>[١]</sup>.

### المنطلق

إن المنطلق الذي انطلق منه هوسرل لتأسيس المنهج الفينومينولوجي، يكمن في الأزمات المعرفية التي شهدتها الغرب، مما حدا به لتأليف كتاب تحت عنوان (أزمة العلوم الأوروبية)، ليجعلها في خانة الأزمة لاسيما الفلسفية منها؛ لذا يرى لزوم «إخضاع علمية كل العلوم إلى نقد جذري وضروري جداً». إذ يرى «ظهور إبهامات غير قابلة للحل ومليئة بالألغاز في العلوم الحديثة بما فيها العلوم الرياضية، وبالارتباط مع ذلك في ظهور نوع من الألغاز المتعلقة بالعالم لم تعهده الأزمنة السالفة»<sup>[٢]</sup>.

ثم إنه يشكو من حدوث أزمة في الفلسفة الغربية، ونكران للميتافيزيقا التي تساوي انهيار العقلانية عنده، كما أن «أزمة الفلسفة هي أزمة كل العلوم الحديثة كفروع للفلسفة الشاملة، كانت هذه الأزمة أول الأمر في كمون ثم أصبحت جلية أكثر فأكثر، إنها أزمة تمس البشرية الأوروبية ذاتها في معنى حياتها الثقافية بأسره، في وجودها بأسره»<sup>[٣]</sup>. لذا لا بد من الحصول على معرفة يقينية، ومعارف لا يبلغها الشك تكون ذات صدق، ولا يدخل في صدقها مدخل للشك إطلاقاً<sup>[٤]</sup>. وهذا ما توفره الفينومينولوجيا لهوسرل.

[١]- عنه: الفينومينولوجيا عند هوسرل، م.س: ٩٧.

[٢]- أزمة العلوم الأوروبية، هوسرل: ٤٣-٤٤.

[٣]- أزمة العلوم الأوروبية، هوسرل: ٥٣.

[٤]- فكرة الفينومينولوجيا، هوسرل: ٣٢.

## التعريف

إنّ الفينومينولوجيا تعني الظاهرة أو علم الظواهر، وهي تختلف عن المذهب الظاهريّ الذي يحصر المعرفة على الظواهر الماديّة فقط، بينما الفينومينولوجيا تطمح وراء ذلك إلى أن تصبح «علمًا كليًا دقيقًا تقوم عليه بقيّة المعارف، وتؤسّس عليه كلّ العلوم الممكنة... إنّها تحطّت حدود المذهب الظاهريّ لتسعى إلى هدفٍ أعلى هو تأسيس المعرفة البشريّة على مبادئٍ قبليّة يقينيّة»<sup>[١]</sup>.

وقد اعترض هوسرل على المذهب الظاهريّ في ختام مقالته في دائرة المعارف البريطانيّة قائلاً: «والفينومينولوجيا تطلب من أصحاب المذهب الظاهريّ أن يبنذوا الأنساق الفلسفيّة الخاصّة المغلقة، وأن يساهموا مع الآخرين في عملٍ قاطعٍ في سبيل إقامة فلسفةٍ دقيقةٍ ودائمة»<sup>[٢]</sup>.

ولقد اختلفت كلمات هوسرل في تعريف المنهج الفينومينولوجيّ في كتبه المتنوّعة، غير أنّها جميعها تهدف إلى هدفٍ ومحتوى واحد، ويكتمل بعضها بعضها الآخر، وفيما يأتي نشير إلى ما قاله هوسرل في تعريف هذا المنهج:

- ١- تسعى الفينومينولوجيا إلى أن تكون العلم الكليّ الدقيق للمعرفة الإنسانيّة.
- ٢- لذلك فإنّها تحدّد مقدّمًا نقطة البداية لهذا العلم الكليّ الذي يدور في مجالٍ محايدٍ هو الشعور.
- ٣- وتكتفي بدراسة الشعور من الناحية الوصفيّة دون أيّ محاولة لتفسيره.

[١]- الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمّد: ٥٦.

[٢]- م. ن: ٥٦. (عن دائرة المعارف البريطانيّة).

٤- والهدف من ذلك هو إدراك الماهيات الكامنة في الشعور اعتماداً على الحدس.

٥- حيث يمكن حينئذٍ التوصل إلى المعرفة اليقينية الشاملة، وتأسيس العلم الكليّ الدقيق الذي يمثل الغرض الحقيقي للفينومينولوجيا<sup>[١]</sup>.

وبناءً على هذا يمكننا تحديد عدّة خصائص للفينومينولوجيا:

أ- الاقتصار على الوصف والابتعاد عن أعمال النظريات الفلسفية.

ب- معارضة أية محاولة لتحديد الظواهر على وفق مفاهيم فلسفية معينة، أو اختزالها في صورةٍ محدّدة.

ج- الاهتمام بالنيات، ولما كانت الموضوعات الخارجية انعكاساتٍ للتصورات الداخلية، فإنّ البحث عن النيات يوقفنا على كيف يتشكّل الوعي الذاتيّ الظواهر.

د- التوقّف عن إصدار الأحكام، واجتناب جميع أنواع التأويلات والتقييمات<sup>[٢]</sup>.

الفينومينولوجيا إذاً «تعتمد إلى الظواهر لتدرسها، وتنفذ من خلالها إلى حقائقها وبنيتها الأساسية، بدون فرض أيّ شيءٍ على تلك الظواهر من جانب الدارس». وهي تولى «أهمية كبيرة للنوايا بدون التقيّد بأيّة نظرية سيكولوجية، أو ميتافيزيقية، أو لاهوتية، أو فلسفية»<sup>[٣]</sup>.

[١]- الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمّد: ٩٢.

[٢]- مقالات في المنهج، دين محمد ميرا: ٩٨-٩٩.

[٣]- مقالات في المنهج، دين محمد ميرا: ١٠٠.

## الهدف

قسّم هوسرل العلوم إلى قسمين: علوم الواقع، وعلوم الماهية، إذ إن الوجود الخارجي يتضمّن وقائع جزئيةً حسيةً ماديةً ندركها بالمنهج التجريبيّ، وتوجد إلى جانبها ماهياتٌ أخرى أعلى منها لا ندرك بالمنهج التجريبيّ؛ إذ هي عقليةٌ معنويةٌ كليةٌ ثابتةٌ، ندركها بالحدس العقليّ، ومن هنا جاء مسعى هوسرل للجمع بين هذين العلمين ليصل إلى العلم الكليّ اليقينيّ مستعيناً بالمنهج الفينومينولوجي<sup>[١]</sup>.

ولتحقيق هذا الهدف يستعين هوسرل بمجموعة مبانٍ فكريةٍ ينطلق منها لتقويم المنهج، نوردّها فيما يلي:

١ - الشعور: قسّم هوسرل — كما ذكرنا — العلوم إلى وقائع مادية، وإلى ماهيات عقلية، وكلّ باحثٍ ومفكّرٍ يبدأ عمله من إحدى هذه العلوم، ويبنى مشروعه عليها، فهو إن كان مادياً يبدأ من الوقائع والمحسوسات، وإن كان عقلاً يبدأ من الماهيات والمعقولات، غير أنّ هوسرل لم يرتضِ هذه الطريقة وأراد أن يبدأ من نقطةٍ أخرى، لذا اعتمد الشعور نفسه، أي «الاتّجاه لإدراك الأشياء ذاتها كما تظهر ماهياتها حيّة في الشعور»<sup>[٢]</sup>.

فالشعور من الركائز الأساسية في المنهج الفينومينولوجيّ، وهذا الشعور هو الشعور الكليّ الخالص، ولا علاقة له بالشعور الذي يُدرس في علم النفس التجريبيّ، إذ هو ليس موضوعاً مادياً يخضع للمنهج الاستقرائيّ، وله معنى جزئيّ متغيّر، بل ما يقصده هوسرل هو الشعور في صورته الماهوية وأفعاله القصدية وشفافيّته المتميّزة، وعليه قد «أصبح الشعور في وضعه الجديد هو الأساس الصحيح الذي يمكن أن نحصل منه على كلّ معرفةٍ

[١]- الفينومينولوجيا عند هوسرل: سماح رافع محمّد: ١٢٢.

[٢]- م. ن: ١٣٤.

يقينية ثابتة، تكون هي أساس العلم الكلي الدقيق»<sup>[١]</sup>.

٢- الذات: بعد الالتفات إلى الشعور، وجعله نقطة الانطلاق، نتجه إلى إدراك الأشياء ذاتها كما تبدو ظواهرها المجردة في هذا الشعور. فالأشياء ذات وجود مستقل عن ذاتنا، وخالية عن كل دلالة شخصية غير أنها قابلة للإدراك؛ لأنها تُعدّ هدفاً يتجه إليه الشعور لكي يدركها بوساطة أفعاله القصدية، فتتحول إلى مدركات عقلية وظواهر مجردة داخل هذا الشعور<sup>[٢]</sup>.

٣- القصدية: تعدّ القصدية أهم أركان الفينومينولوجيا، إذ إن كل الظواهر لها تكوينها القصدية الذي يوجّه الإدراك نحوها تلقائياً، وهذا الفعل القصدية المميز للشعور، يمكن اكتشافه بالتفكير التأملية حينما ينعكس الفكر على ذاته ليتأمل أحواله الخاصة، وتجاربه المتعالية، فيتأكد أن الشعور لا بد أن يكون شعوراً بشيء ما اعتماداً على فعل القصدية<sup>[٣]</sup>.

فالشعور القصدية الذي ابتدعه هوسرل يعني «أنّ هناك إحالة قصديّة متبادلة بين الشعور الداخلي والأشياء الخارجية، بحيث إنّ كلاّ منهما يقصد الآخر ليلتحم معه في وحدة شعورية متعالية تقوم على مبدأ قصديّة الشعور وشفافيته»<sup>[٤]</sup>.

فالقصدية هذه تربط الذات بالموضوع داخل الشعور، فتصبح الخبرة القصدية الحية هي الطريق الذي يؤدي إلى حلّ مشكلات المعرفة، وتأسيسها على مبادئ يقينية مطلقة<sup>[٥]</sup>.

٤- الرد: يعدّ الردّ الفينومينولوجي هو الأساس لفكرة القصدية؛ لأنها

[١]- الفينومينولوجيا عند هوسرل: سماح رافع محمد: ١٣٥.

[٢]- م. ن: ١٣٦.

[٣]- م. ن: ١٨٦.

[٤]- م. ن: ١٨٨.

[٥]- م. ن: ١٩٠.

تعتمده في تكوّنها، ولا يمكن فهم القصدية من دون عملية الردّ.

والردّ عند هوسرل يشتمل على مرحلتين:

أ- الردّ الفينومينولوجي المتعالي الذي أضع فيه كلّ هذا العالم الطبيعيّ المادّي بين قوسين، وأعلّق الحكم مؤقتاً لكي أنفلت من الانبهار به والانغماس فيه، ومن ثمّ أتمكّن من أن أوجّه خاطري إلى شعوري الداخليّ، أو إلى فعل الإدراك النفسيّ.

ب- الردّ الصوريّ الماهويّ الذي أقوم فيه بإدراك الصور العقليةّ والماهيات الحقيقيةّ للأشياء كما تظهر حيّة في الشعور، وحيث تتحقّق بالفعل المعرفة اليقينية الثابتة لكلّ الحقائق الممكنة<sup>[١]</sup>.

علمًا بأنّ هوسرل يطلق على تعليق الحكم مؤقتاً، المصطلح اليوناني (ايبوخيه)، أي وضع جميع المدركات المادّية وغير المادّية بين قوسين، ونستبعدها كي لا تعوقنا عن إدراك جوهر الحقيقة الكامنة داخلنا وبوساطة أنفسنا، وذلك «لأجل تنقية الشعور من رواسب العالم الطبيعيّ الجزئيّ المتغيّر، والتمهيد لإدراك الحقائق الماهوية الكليّة الثابتة التي تظهر في الشعور الخالص»<sup>[٢]</sup>.

٥- الأنا المتعالي: يميّز هوسرل بين الأنا النفسيّ، والأنا المتعالي، فالأول جاء به ديكرت، ويكون جزءاً من العالم الطبيعيّ، وأصبح موضوعاً للعلوم الوضعية ذات الطابع التجريبيّ، فلا يصحّ أن يكون مقياساً للحقائق المطلقة والبدهيّات، وعليه يلزم تعليق هذه الأنا وجعلها بين قوسين طبقاً لقانون الردّ الفينومينولوجي، ليظهر في شعور الإنسان الأنا المتعالي مع ما له من بدهية ويقين، وهو الذي يضيف كلّ المعاني ومختلف القيم على العالم الموضوعيّ الموجود<sup>[٣]</sup>.

[١]- الفينومينولوجيا عند هوسرل: سماح رافع محمّد: ١٤١.

[٢]- م. ن: ١٤٥.

[٣]- م. ن: ١٦١.



## الفيونومينولوجيا والدين

نشأت فيونومينولوجيا الدين على هامش المنهج الفيونومينولوجي، وتبني كثيرٌ من المفكرين الترويج لها، ولكنهم مع هذا لم يتفقوا على كلام واحد في تعريفها وتحديد لها، وقد اعترف بهذا الأمر ألن دوجلاس في مقالته عن الدين الظاهراتي في دائرة معارف الأديان، وقال: «إنه على الرغم من بروز الدين الظاهراتي كحقل علمي كبير، وكاتجاه ذي تأثير خطير في مجال دراسة الدين في القرن العشرين، فإن كتابة ورقةٍ حوله تواجهها صعوبات كبيرة. لقد أصبح المصطلح مشهوراً، واستغله كثيرٌ من العلماء الذين لا يجمعهم - إن كان هناك أصلاً ما يجمعهم - إلا القليل»<sup>[١]</sup>.

وبناء على هذا فإن فيونومينولوجيا الدين تعني في أغلب تعاريفها «دراسة الظواهر الدينية المختلفة للتوصل إلى فهم دقيق للحقائق التي تمثلها هذه الظواهر بوصفها المدخل الوحيد أو الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف، وفهم الحقائق يشتمل على التعرف على البنى الأساسية للدين»<sup>[٢]</sup>.

وهذا الاتجاه يقوم على مجموعة من الأسس والمباني، أهمها:

- ١- الإيمان بأن الظواهر الدينية هي المدخل العلمي الصحيح والوحيد لدراسة الأديان. وبذلك يكون الدين الظاهراتي علماً تجريبياً على حدّ زعمهم.
- ٢- ينبغي أن يكون الباحث متجرداً من كلّ مسلماتٍ فلسفية، أو تاريخية، أو ميتافيزيقية، أو غيرها، تجرّداً كاملاً.
- ٣- الحرص على عدم اختزال الظواهر الدينية في صورٍ معينة، أو في قوالب محدّدة على وفق تصوّراتٍ قبلية.

[١]- عنه: مقالات في المنهج، دين محمد ميرا: ٩٤.

[٢]- م. ن: ١٢٢.

- ٤- وجوب إعطاء الفرصة الكاملة للظاهرة للتعبير عن نفسها من دون أي تدخل من جانب الباحث.
- ٥- الاستفادة من أي علم أو منهج آخر يفيد الباحث في إنجاز عمله، والتوصّل إلى هدفه، وبالأخصّ مناهج المقارنة، والتاريخ، وعلم اللغويّات، وعلم الآثار.
- ٦- الابتعاد الكامل عن إصدار أحكام سابقة لأوانها، واجتناب أيّ تأويلٍ وخاصةً عندما تكون هذه الأحكام وتلك التأويلات مخالفةً لما يعتقدّه المتديّن، أو لا يفهمه.
- ٧- الحرص على النفوذ إلى أعماق الظاهر الدينيّة، والادّعاء بأنّ له القدرة على اكتناه الحقائق الكامنة وراءها.
- ٨- الاهتمام بنيات المتديّن ومقاصدهم، وإعطاؤهم الأولويّة القصوى في عمليّة فهم الظواهر.
- ٩- عدم الانخداع بالتسميات الظاهرة لتلك الظواهر، والبحث عن معناها الحقيقيّ، وهذا ما يؤمّل من خلال عمليّة التصنيف الذي يقوم به الباحث الظاهراتيّ.
- ١٠- مشاركة المتديّن وجدانيّاً حتّى يكون الباحث قادراً على تفهّم المشاعر الدينيّة وطبيعة التجربة.

وعليه «إنّ هذه الأسس والمنطلقات التي يقوم عليها الدين الظاهراتيّ، تضمن له الموضوعيّة الكاملة، والحيدة العلميّة العالية - فيما يزعم الظاهراتيون - ممّا يسهّل الخروج بنتائج علميّة صحيحة»<sup>[١]</sup>.

والهدف من فينومينولوجيا الدين هو «دراسة الأديان من خلال ما تعبّر به عن نفسها بعيداً عن الافتراضات المسبقة من جانب الباحث، أو تطبيق

[١]- مقالات في المنهج، دين محمّد ميرا: ١٢٢-١٢٣.

مسلماتٍ خارجيّةٍ غريبةٍ عن الأديان موضوع الدراسة، وأنّ تقيّم بطريقةٍ موضوعيّةٍ دور الدين في حياة الإنسان»<sup>[١]</sup>.

وأوّل من استعمل مصطلح علم الدين الظاهراتيّ، هو العالم الهولندي بيير دانيال سوسيه، ثمّ راج هذا المصطلح بعده، واستعمل كثيرًا في دراسة الدين، والقضايا الدينيّة في الغرب.

وقد استخدم بعض المستشرقين هذا المنهج لدراسة الإسلام، منهم المستشرقة الألمانية آن ماري شيمبل في كتابها (الكشف عن آيات الله، دراسة ظاهراتيّة للإسلام). وكذلك المستشرق الفرنسي هنري كوربان في دراسته عن التشيع عمومًا، وعن المهدويّة بالخصوص.

[١]- مقالات في المنهج، دين محمد ميرا: ٩٣.

## المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي

لم يلقَ المنهج الفينومينولوجيَّ عمومًا، وفينومينولوجيا الدين خصوصًا، رواجًا كبيرًا في العالم الإسلاميَّ على غرار باقي المناهج الغربيَّة، وربّما يعود سبب ذلك إلى تناغم هذا المنهج مع الدين نوعًا ما، ومخالفته للمنهج الماديَّ التجريبيَّ وللتاريخيَّة، وهذا ما لا يروق للخطاب الحدائثيَّ في العالم الإسلاميَّ الذي يرنو إلى تقليص الخطاب الديني، وتأويله على وفق متطلّبات الحدائث، والحال أن المنهج الفينومينولوجيَّ يرفض هذا الأمر بتاتا.

ومهما يكن الأمر، فقد يكون إسماعيل راجي الفاروقي (١٩٢١-١٩٨٦) أوّل من طبّق هذا المنهج في دراساته الإسلاميَّة، ويبرز ذلك عيانًا في كتابه (أطلس الحضارة الإسلاميَّة)، فإنّه بعدما يقسّم الباحثين في تناولهم الحضارة الإسلاميَّة إلى من يعالج الموضوع من ناحية الرقعة الجغرافيَّة، ومن يعالجه من الناحية الزمنيَّة، لم يرتضِ هذين الطريقتين، واقترح طريقًا ثالثًا هو المنهج الفينومينولوجيَّ، حيث يقول: «ويمكن علاج هذه المثالب في الطريقة الظاهراتيَّة، التي تتطلّب من المراقب أن يترك الظواهر تتحدّث عن نفسها دون أن يقحمها في إطارٍ فكريٍّ مقرّرٍ سلفًا، كما يدع صورة الجوهر الذهنيَّة تنسّق المعلومات أمام الفهم فتتعرّز مصداقيَّتها بها». ويضيف قائلًا: «وقد يصحّ القول إن هذا الكتاب أوّل تطبيق للطريقة الظاهراتيَّة في دراسة الإسلام وحضارته بوجه عام»<sup>[١]</sup>.

[١]- أطلس الحضارة الإسلاميَّة، إسماعيل الفاروقي: ٢٥، ٢٧.

وقد استعان الفاروقي في تطبيق فينومينولوجيا الدين على الحضارة الإسلامية بعمل اثنين من كبار علماء الفينومينولوجيا الدينية، وهما (جرارد فان در ليو) فيما يخص الجواهر والمظهر، و(يواكيم فاخ) بخصوص الفكر والفعل والتعبير. فإنه قد استعرض ديانة العرب قبل الإسلام، ثم المسيحية، واليهودية، والإسلام من خلال مصطلح الجواهر والمظهر، كما تناول في الفصل التاسع والعاشر المظهر في الفعل (الدعوة الإسلامية والفتوحات)، وتناول في الفصل الحادي عشر إلى الثامن عشر المظهر في الفكر (العلوم الإسلامية)، وتناول في الفصل العشرين إلى الثالث والعشرين المظهر على مستوى التعبير (الفنون والآداب والعمارة والهندسة)<sup>[١]</sup>.

وهناك محاولةٌ طفيفةٌ من قبل محمد أركون للتمسك بالمنهج الفينومينولوجي، فهو إذ يذهب إلى تجاوز المنهج الفيلولوجي، يدعو إلى الدخول في المرحلة الثانية «أي مرحلة التحليل الفينومينولوجي الظاهراتي للمعاني القرآنية بالطريقة التي تم تلقيها، وعيشها في الوعي الإسلامي على مدار التاريخ»<sup>[٢]</sup>.

وعليه فإنه يقوم بتطبيق هذا المنهج على دراسة الوحي والنص القرآني<sup>[٣]</sup>، لشرح كيفية تلقي المسلمين لهذا الوحي القرآني؛ ليضعه جنباً إلى جنب في كيفية تلقي المسيحية واليهودية للوحي الإلهي، فيقول: «ما كان قد قبل، وعلم، وفُسر، وعُيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية، ينبغي أن يُدرس أو يُقارب منهجياً بصفته تربية اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبية التاريخية المشتركة، والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع».

[١]- جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان، محمد خليفة حسن (ضمن كتاب: إسماعيل الفاروقي وإسهاماته): ٥٩، ٦٧.

[٢]- قراءات في القرآن، محمد أركون: ١١٧.

[٣]- القرآن، محمد أركون: ١٧.

لذا ومن هذا المنطلق يضيف قائلاً: «وهذا يعني أننا سوف نعلق أو نعطل كل الأحكام اللاهوتية التي تقول بأن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كلياً إلى أن نكون قد وضّحنا كل المشاكل اللغوية والسميائية والتاريخية والأثروبولوجية التي أثارها القرآن كنصّ»<sup>[١]</sup>.

ويستمر في عمله هذا ليجعل الوحي خطاباً شفوياً أولاً، ثمّ بعدما أنزل فقد قدسيته وأصبح كتاباً عادياً، إذ إنّه «قدّس أو خلعت عليه أسدال التقديس بواسطة عددٍ من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، ومناهج التفسير المتعلقة بالكثير من الظروف... السياسية والاجتماعية والثقافية»<sup>[٢]</sup>.

يُعدّ حسن حنفي من أكثر المتأثرين بالمنهج الفينومينولوجي في دراساته المتعلقة بالتراث الإسلامي، وحاول الاقتباس منه بشكل كبير، وبذلك يقول: «تمّ اختيار المنهج الظاهراتي طبقاً لمطلب أكاديمي خالص فيما يتعلق باختيار منهج للبحث قادر على دراسة الوحي كظاهرة شعورية دون الوقوع في الخطابة أو الدفاع. كان أقرب المناهج إلى الوصف والتحليل النظري للوحي كظاهرة شعورية»<sup>[٣]</sup>.

ويضيف قائلاً: «هو المنهج الأقدر على تناول البحوث الدينية خاصة علوم التأويل، ويمكن ردّ التاريخ وهو العقبة الكؤود أمام اللاهوت الدوجماتي عن طريق تطبيق المنهج الظاهراتي... تطبيق المنهج الظاهراتي إذن ضرورة نظراً لما يقدمه من أقصى درجة ممكنة من النفع»<sup>[٤]</sup>. ويعتقد حنفي أنّ كتابه (ظاهريات

[١]- القرآن، محمد أركون: ٢١.

[٢]- م. ن: ٢٥.

[٣]- تأويل الظاهريات، حسن حنفي: ٢٥.

[٤]- ظاهريات التأويل، حسن حنفي: ٥٩.

التأويل) هو القمّة في تطبيق المنهج الظاهريّاتي على الظاهرة الدينية<sup>[١]</sup>.

ويذهب حنفي أيضاً إلى أنّ الظاهريّات خالية من أيّ مبدأ ميتافيزيقيّ، بل هي فلسفة كعلم محكم من دون الحاجة إلى أيّ ترقيع ميتافيزيقيّ، كما أنّها لا تشغل بإثبات أو نفي الله، بل هي منهج مستقل يتعامل معه وعي محايّد ابتداءً من بداية جذريّة ومن دون افتراض أي نتائج مسبقة، وهو بحث يتلمّس الموضوع الذي ينكشف له تدريجياً خطوة خطوة<sup>[٢]</sup>.

وظاهريّات الدين عند حنفي تمرّ بستّ 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<sup>[٣]</sup>.

كما أنّ لها خصائص ومميّزات عند حنفي، أهمّها:

- أ- أنّها الأنسب والأقدر على تناول البحوث الدينية من غيرها.
- ب- التخلّص من النزعة التاريخيّة التي يعتمد عليها اللاهوت.
- ج- إخضاع النصوص المقدّسة للبحوث اللغويّة المحكمة، حيث يقدّم المنهج الظاهريّاتي مبادئ لغويّة خصبة.

[١]- تأويل الظاهريّات، حسن حنفي: ٤١١.

[٢]- م.ن: ٤٥٠.

[٣]- تأويل الظاهريّات، حسن حنفي: ٥١٥.

د- إنَّ عودة الأشياء إلى ذاتها، تضمن حضور الواقع داخل النصّ، ممّا تسبب من -التخلّص من الدوجماتيقيّة المغلقة في البحوث الدينيّة.

ه- التخلّص من اللاهوت العقائدي ومن سكونيّته؛ لأنّ الظاهريّات تعطي الحركة<sup>[١]</sup>.

ومن الطريف أنّ حسن حنفي يحاول أن يتمسك بالقرآن ليجد له سنداً في تمسكه بالظاهريّات، فيقول في قوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا﴾<sup>[٢]</sup>. إنّه «فراغ الشعور، وملء الشعور من التحليلات الفينومينولوجيّة». ويقول في قوله تعالى: ﴿فَاجْعَلْ أَفْتِدَاءَ مَنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾<sup>[٣]</sup> إنّه يعني القصدية<sup>[٤]</sup>.

إنّ حسن حنفي يبني مشروعه الفكريّ في تناوله للتراث الإسلاميّ، على الوعي والشعور، ويزعم أنّ هذا المبدأ هو الذي ساقه نحو المنهج الفينومينولوجيّ، إذ يقول عن نفسه: «كان من الواضح أنّ المسار الفكريّ للمؤلف، وتفكيره في الشعور ومنهجه، والتأمّل النظريّ في الخبرات اليوميّة سينتهي، بعد الاتّصال الموازي بالحضارة الغربيّة، إلى المنهج الظاهريّاتي»<sup>[٥]</sup>.

ولكن على الرغم من هذا فإنّه يعتقد بقصور هذا المنهج فيما يخصّ اللغة، والحركيّة، والتطبيق، والقواعد، لذا يحاول أن يجري عليه بعض التعديلات، «حتى يصبح أكثر قرباً قدر الإمكان من التفكير في الشعور ومنهجه»<sup>[٦]</sup>. فهو مع تأثره العميق بالفينومينولوجيا، واقتباسه الكثير منها، يحاول أن

[١]- ظاهريات التأويل، حسن حنفي: ٥٩-٦٢.

[٢]- سورة القصص، الآية: ١٠.

[٣]- سورة إبراهيم، الآية: ٣٧.

[٤]- من النص إلى الواقع، حسن حنفي: ١: ٣٦.

[٥]- ظاهريات التأويل، حسن حنفي: ٥٩-٦٠.

[٦]- ظاهريات التأويل، حسن حنفي: ٦٠. وهو يحاول أن يقوم بهذا الأمر في كتابه (تأويل الظاهريّات) كما يصرح به في هامش رقم ٣ من صفحة ٣٥ من الكتاب نفسه.



يجعل لنفسه الاستقلالية والإبداع بحسب زعمه، إذ يقول: «ليس التحليل الشعوري للخطاب إذن تطبيقاً لمنهج خارجي عادةً ما يوصف باسم المنهج الظاهريّ، وسعيًا إلى تطبيقه، بل هو ما يعرفه القدماء باسم الكلام النفسي»<sup>[١]</sup>.

ومع قطع النظر عن هذا التناقض، فإنّ حنفي يبني مشروعه على نظرية الوعي الثلاثي: الوعي التاريخي، والوعي النظري، والوعي العملي. علمًا بأنّ الوعي أو الشعور من أهمّ أركان المنهج الفيومينولوجي كما مر، ومهما يكن من أمر، فإنّ هذه النظرية تحضر في جميع أعمال حسن حنفي التراثية.

ونظرية الوعي أو الشعور هذه إنّما هي نظرية قديمة ومعاصرة في الوقت نفسه «فهناك مستويات عامة مشتركة بين العلوم الموروثة يمكن الكشف عنها، وهي في نفس الوقت إحدى مقتضيات العصر... وأهمّ هذه المستويات هو الشعور... يكشف عن مستوى حديث للتحليل ضمناً داخل العلوم التقليديّة نفسها، ولكن نظرًا لظروف نشأتها لم يوضع مكان الصدارة، ولم تعط له الأولوية الواجبة، ولكن يفهم ضمناً ويُقرأ فيما بين السطور»<sup>[٢]</sup>.

وهذا الكلام يوحى بأنّ حنفي هو الذي اكتشف هذه النظرية التي تجمع بين التراث والمعاصرة، كما يفهم من عنوان (اكتشاف من مستويات حديثة للتحليل: الشعور) الذي عنوان به الباب المبحوث عنه في كتاب (التراث والتجديد)، وبهذا يحاول أن ينقّب عن مفهوم الشعور المستتر في التراث الإسلامي: الحكمة، والعرفان، والأصول بكلا شقيه الديني والفقهّي<sup>[٣]</sup>،

[١]- من النص إلى الواقع، حسن حنفي ٢: ٩.

[٢]- التراث والتجديد، حسن حنفي: ١٣٢.

[٣]- التراث والتجديد، حسن حنفي: ١٣٣-١٣٦.

وإلى أن يكتشف الغرب هذا الشعور ويتجلى في الكوجيتو عند ديكارت  
والقصديّة عند هوسرل<sup>[١]</sup>.

وختامًا فإنّ مشروع حسن حنفي الفكريّ، مشروع فينومينولوجيّ  
بامتياز، على الرغم من محاولته إدخال بعض التعديلات عليه، وجعله أكثر  
مقبوليّة في الوسط الإسلاميّ.

---

[١]- التراث والتجديد، حسن حنفي: ١٣٧، وانظر أيضًا: في الفكر الغربي المعاصر: ٢٦٤.

## المبحث الثالث: تحليل ونقد

١ - على الرغم من أن المنهج الفيנוمينولوجي أخفّ وطأةً على الدين والظاهرة الدينية من سائر المناهج الغربية، وهو يحاول أن ينفذ إلى البنى الدينية من دون إقصاءٍ أو تحريفٍ وبموضوعيةٍ تامة، غير أنه يشكو من نواقص عدّة وحاله كحال سائر المناهج الغربية التي حاولت ملاسة الدين والظاهرة الدينية بآلياتٍ ومناهجٍ ماديّةٍ دنيويّةٍ.

٢ - صحيح أن المنهج الظاهراتيّ جاء كمنقذٍ للمناهج الوضعية والتاريخية وغيرهما من المناهج الغربية، لكنّه لم يسلم من النقد الغربيّ أيضاً، وقد تلقى نقوداً كثيرةً من مختلف التيارات والمدارس الفكرية الغربية، حتّى من المدرسة الفيנוمينولوجية نفسها، فهایدغر الذي يُحسب على هذه المدرسة ويتبنّى الظاهراتية، لم يرتض الاهتمام بالماهية كما اهتمّ بها هوسرل، بل يرى لزوم اعتماد الوجود أو الدازين<sup>[١]</sup>، الى جانب التفكيكية الدريدية وما بعد البنيوية. والماركسيون أيضاً نفوا هذا المنهج وعدّوه فلسفةً مثاليةً غيبيةً، أضف إلى أن سائر المدارس الفلسفية الغربية أشكلت على تناسق المقدمات والمباني والنتائج لهذا المنهج، وكذلك في كيفية معالجته لنواقص الواقعية والمثالية وتجاوزهما كما ادّعاه هوسرل<sup>[٢]</sup>.

٣ - إن المصطلحات التي يستعملها المنهج الفيנוمينولوجي، مصطلحاتٌ غامضةٌ، كثر الاختلاف في شرحها وتوضيحها، وقد اعترف حسن حنفي بهذا الأمر إذ يقول: «أصبح من المسلمّ به أن لغة الظاهريات لا يمكن فهمها، فقد سال حبرٌ كثيرٌ لتقال أشياء قليلة... الظاهريات الآن مثقلةٌ بلغتها،

[١]- للمزيد راجع: فهم الفهم، عادل مصطفى: ٢١٣.

[٢]- راجع للمزيد: الفيנוمينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمّد: ٢٠٧ فما بعد.

غمضت مقاصدها وقلّ وضوحها بسبب تعقّد مصطلحاتها، وطويت بداهة اختياراتها داخل جهاز اصطلاحيّ مثقل، الظاهريّات ما زالت في المعمل، وما زالت تصنع دون أن تخرج بمنهج واضح و متميّز<sup>[١]</sup>. فمنهج كهذا لا يتمكّن من تجاوز العقبات الفلسفيّة والفكريّة، وتقديم بديل لسائر المناهج، فضلاً عن زعمه الانحصار في مضمار السباق العلمي لاسيّما 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 يرقّ إلى مرحلة التقسيم والتنقيح، والصحّة والكذب، وأنّ أيّ ظاهرة تعدّ دينيّة، وأيّ ظاهرة تكون بدعة صاغتها يد التحريف، وهذا الأمر يعدّ نقصاً فادحاً في هذا المنهج، إذ ربّما يجعل اللصيق المنحرف أصلاً ثابتاً من أصول الدين وهو ليس كذلك، وعليه فإنّه باعتماده 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 اعتماد هذا المنهج لتفسير الظواهر الدينيّة وشرحها.

٥- إنّ هذا المنهج لاعتماده الظواهر كما هي، وإغفاله للواقع ونفس الأمر، وخلطه بين صدق الظواهر وكذبها، يقع في تعدديّة دينيّة ترى جميع الطقوس والأعمال والأديان على حقّ، وتمتلك الصحة طالما تمّ ممارستها في الحياة اليوميّة من قبل فئاتٍ مختلفة من الناس، وهذا ما لا يتوافق مع الدين الحقّ الذي ارتضاه الله لخلقه، والذي هو مدار السعادة والنجاة يوم القيامة، وهذا ما نبّه عليه أحد الباحثين قائلاً: «إنّ هذا الاتجاه 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 يفسرون في ضوءه الظواهر كظواهر تعود إلى الواقع ونفس الأمر»<sup>[٢]</sup>.

[١]- تأويل الظاهريّات، حسن حنفي: ٢٦.

[٢]- معرفت ومعنويت، سيد حسين نصر: ٥٤٨.

٦- إنَّ الوقوف على صحَّة المعارف وعدم صحَّتها يعتمد على وجود معيارٍ يُحتكم إليه، والمعيار لا بدَّ أن يكون خارج الشيء المدروس، بمعنى أنَّ الشيء لا يمكن أن يكون معيار نفسه لاستلزامه الدور، وعليه فالرجوع إلى ذات الشيء وطريقة انكشافه في الذات من دون الاحتكام إلى أيِّ شيءٍ آخر، يجعل المعيار ذلك الشيء نفسه، وهذا خلف.

٧- إنَّ الرجوع إلى انكشاف الشيء في شعور المتلقِّي ووعيه، يجعل تجربة الظاهرة الدينية أمرًا شخصيًا، وجعلها أمرًا شخصيًا يؤول إلى النسبيَّة؛ إذ تجارب كلِّ شخصٍ ووعيه وشعوره تختلف عن الآخرين، ممَّا يؤدِّي إلى كثرة التجارب وتصادمها، فتؤدِّي إلى نسبيَّة المعرفة الدينية.

٨- لا ضير في تطبيق المنهج الفينومينولوجيَّ على المسيحيَّة أو اليهوديَّة، فقد طالهما التحريف وأصبحا أديانًا بشريَّة بعد افتقادهما النقاء الإلهي على يد المحرِّفين، فالمنهج المادِّي والدينيُّ يمكنه تناول المعتقدات الدنيويَّة وإن تلبَّست بلباس الدين، غير أنَّ هذا المنهج لا يمكن تطبيقه على الإسلام لبقائه على نقائه الأوَّل من دون أن يناله التحريف في أسسه ومبادئه العامَّة والرئيسة، وفي مقام بيانه وشرحه وفهمه لا بدَّ من اعتماد الأسس المعرفيَّة القويمة، فبعض المفردات لا بدَّ أن تفهم من خلال العقل السليم المشترك بين جميع بني البشر، وبعض المفردات الآخر لا يمكن فهمها وتحليلها واستيعابها إلا من خلال الدليل النقلي، مع الالتفات إلى عدم الخلط بين الظواهر الدينيَّة الأصيلة التي تثبت بالنصِّ القطعي، مع الظواهر التي يبدعها العرف العام بحسب الظروف التي يمرُّ بها كلُّ بلد، وكلِّ مجتمع.

ومن هنا يظهر خطأ أمثال حنفي وغيره ممَّن حاول تطبيق هذا المنهج أو غيره من المناهج الغربيَّة على الإسلام وشعائره وطقوسه، إذ النتيجة تكون التماهي مع المنهج الغربي على حساب الإسلام، فيصبح الإسلام اسمًا من دون مسمي، فالشكل إسلامٌ والمحتوى والباطن هو الثقافة الغربيَّة بحذافيرها، إذ لا يمكن الجمع بين من يعطي الأولويَّة للغيب، وبين من يعطيها للدنيا وعالم المادة.

## ٧. المنهج التفكيكي<sup>[١]</sup>

### المبحث الأول: لمحة تاريخية

#### التعريف

إذا كان التفكيك لغةً سهل المنال يعني الفصل بين الشئين وتفكيكهما<sup>[٢]</sup>، فإنّه اصطلاحًا يستعصي على الشرح والتعريف، والسبب في ذلك أنّ التفكيك ينتمي إلى مدرسة ما بعد الحداثة التي أطاحت بكلّ شيء، ولم تعترف بالثبات والإطلاق، بل هي ثورةٌ على كلّ شيء. ويشير دريدا نفسه إلى فوضى تعريف ما أسّسه وتبناه قائلاً: «حتىّ أكون شديد التخطيطة سأقول: إنّ صعوبة تحديد مفردة التفكيك وبالتالي ترجمتها، إنّما تنبع من كون جميع المحمولات وجميع المفهومات التحديدية وجميع الدلالات المعجمية، وحتىّ التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظةٍ معيّنة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد وهذه الترجمة، خاضعةً هي الأخرى للتفكيك وقابلةٌ له مباشرةً أو مداورة... وهذا يصحّ على كلمة التفكيك وعلى وحدتها مثلما على كلّ كلمة... إنّ كلّ جملةٍ من نمط (التفكيك هو هذا)، أو (التفكيك ليس ذلك) ستكون بادئ ذي بدء غير ملائمة، أو فلنقل زائفةً على الأقل»<sup>[٣]</sup>.

ويقول في موضعٍ آخر مشيراً إلى هذه الفوضى: «إنّ المسألة مسألة انتقالات موضوعية، ينتقل السؤال فيها من طبقةٍ معرفيةٍ إلى أخرى، ومن معلّم إلى معلّم، حتىّ يتصدّع الكلّ، وهذه العملية هي ما دعوته بالتفكيك»<sup>[٤]</sup>.

[1]- Deconstruction.

[٢]- لسان العرب لابن منظور/ فكك.

[٣]- الكتابة والاختلاف، جاك دريدا: ٦٢.

[٤]- الكتابة والاختلاف، جاك دريدا: ٤٧.

ومن هذا المنطلق عندما يكتب أزيوتسو إلى دريدا طالباً منه مساعدته لترجمة كلمة التفكيك إلى اليابانية، فإن دريدا لم يكتب بيان صعوبة هذه الترجمة، بل يذهب إلى أبعد من ذلك لبيان أنها عصية حتى على اللغة الفرنسية ذاتها، فيفني أن تكون لمفردة التفكيك دلالة واضحة في اللغة الفرنسية لا كبس فيها<sup>[١]</sup>.

كما أن اختياره لهذا المصطلح (أي التفكيك) للتعبير عن منهجه العلمي لم يكن اختياراً أولياً، بل ظهر له بنحو عفوي بعد بحثٍ وتدقيقٍ في مفردات ومصطلحات أخرى تفيد المعنى نفسه أو معنى قريباً منه<sup>[٢]</sup>.

ومهما يكن من أمر، فقد ورد في معجم تشيمبرز في تعريف مادة التفكيك: «التفكيك: اسم، نهج للتحليل النقدي ينطبق بصفة خاصة على النصوص الأدبية، وبحثها في قدرة اللغة على تصوير الواقع بدقة تؤكد على أنه ما من نص يمكن أن يكون له معنى ثابت لا يتغير، وأن القارئ لا بد من أن يستبعد أي افتراض فلسفي أو غير فلسفي في تناوله أي نص»<sup>[٣]</sup>.

كما ورد في معجم أكسفورد أنه «١ - فعل فكّ بناء الشيء. ٢ - في الفلسفة والنظرية الأدبية: استراتيجية للتحليل النقدي ترتبط بالفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، وتتجه نحو كشف الافتراضات الغيبية والتناقضات الداخلية المسلم بها في لغة الفلسفة والأدب»<sup>[٤]</sup>.

والتعريفان يشيران إلى فحوى ما قاله دريدا عن منهجه، الذي مؤداه الفوضى المعنائية، ويشير رورتي إلى أن للتفكيكية معنيين: أحدهما ضيق

[١]- الكتابة والاخت اف، جاك دريدا: ٥٧.

[٢]- م. ن: ٥٨.

[٣]- عنه في: ما التفكيكية، نيكولاس رويل، (ضمن كتاب ألوان من التفكيكية): ٩.

[٤]- ما التفكيكية، نيكولاس رويل: ١١.

يقتصر على الأدب، والثاني واسعٌ فضفاضٌ يشتمل على توجّهٍ معيّنٍ في العلوم السياسيّة، والتاريخ، والقانون «وفي كلّ هذه الفروع المعرفيّة يضطلع التفكيك ضمناً بتهيئة مشروع يقلقل أسس هذه الفروع قلقله جذريّةً، ويرجّحها رجّاً»<sup>[١]</sup>. وسينجلي هذا المنهج بشكلٍ أكثر ضمن النقاط الآتية:

### الجذور والنشأة

يرى ريتشارد رورتي أنّ عمر الحركة التفكيكيّة لا يتجاوز العشرين عامًا (أي حتى كتابة بحثه عن التفكيك عام ١٩٩٥)، ويؤرّخ لها بالضبط حينما ألقي جاك دريدا محاضرة تحت عنوان: (البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانيّة)<sup>[٢]</sup> عام ١٩٦٦، في مؤتمر عن البنيويّة نظّمته جامعة جون هوبكنز ببالتي مور. وقد تميّزت هذه المحاضرة بقطعيّة واضحةٍ مع البنيويّة، فكانت بداية عصر ما بعد البنيويّة المهيمنة على مجال الفكر آنذاك<sup>[٣]</sup>.

«وقد جاءت صياغة دريدا لعمله ذاك في شكل مناقشات نقدية لكل من روسو وهيغل ونيتشه وسوسير وكتاب آخرين منهم هيدجر نفسه»<sup>[٤]</sup>. والتفكيكيّة هذه وإن لم تلق رواجًا كبيرًا في فرنسا، فإنّها قد شاعت في أمريكا كثيرًا لاسيما على يد بول دي مان أستاذ كرسي النقد المقارن في جامعة ييل التي كان يحاضر فيها دريدا في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات. والسبب في هذا الإقبال ربّما يعود الى ما ساد الحركة النقدية في أمريكا من سباتٍ وتدمرٍ منذ الخمسينيات حول التيار البنيويّ، والتطلّع إلى منهجٍ نقديّ جديد «وكان التفكيك هو الإجابة والمخرج»<sup>[٥]</sup>.

[١]- التفكيك، ريتشارد رورتي (ضمن كتاب مداخل إلى التفكيك): ٣٦٦.

[٢]- راجع مجلّة الفصول، المجلد ١١ عام ١٩٩٢ العدد ٤ ص ٢٣٠ وما بعدها.

[٣]- التفكيك، ريتشارد رورتي، (ضمن كتاب مداخل إلى التفكيك): ٣٦٥.

[٤]- م. ن: ٣٦٥.

[٥]- المرايا المحدّبة، عبد العزيز حمودة: ٢٩٦.



إنَّ التفكيكيَّة على الرغم من كونها ثورةً على الحداثة الغربيَّة ومناهجها ونظريَّاتها، فإنَّها لا تخرج عن نطاق الغرب وحدثه، بل هي وليدة تلك الحداثة حيث وُلدت من سفاح، وقامت بالانقضاض على والديها وهدم ما بنوه، كأثرٍ وضعيٍّ طبيعيٍّ لما أحدثه الغرب من دمارٍ في العالم ليزدهر هو وتنمو حضارته، إنَّها سنَّةٌ جاريةٌ ووعدٌ صادق، إذ إنَّ «الحَجْرُ الغَصِيبُ فِي الدَّارِ رَهْنٌ عَلَى خَرَابِهَا»<sup>[١]</sup>.

وعليه فإنَّها تضرب بجذورها في الفلسفة والأدب الغربي، ويصرِّح دريدا بأنَّه متأثرٌ كثيراً بهایدغر، إذ يقول في حوارٍ معه: «إنَّ ديني لهايدغر هو من الكبر بحيث إنَّه يصعب أن نقوم هنا بجرده، والتحدُّث عنه بمفرداتٍ تقييميَّةٍ أو كميَّة»<sup>[٢]</sup>. وهو متأثرٌ أيضاً بجميع المدارس النقديَّة الغربيَّة، وعلى حدِّ تعبير بعض الباحثين: «ولا نكون مبالغين إذا قلنا إنَّ التفكيك قد تأثر بدرجاتٍ متفاوتةٍ بكلِّ المدارس النقديَّة، من الرومانسيَّة إلى البنيويَّة»<sup>[٣]</sup>. فالتفكيكيَّة إذاً تضرب بجذورها في فلسفة الغرب وآدابه، إذ هي وليدة تلك المناخ، وإنَّ كانت ثورةً عليه، غير أنَّها لا تخرج من ذلك النطاق.

## أركان التفكيك:

### ١ - نقد الميتافيزيقا

ينطلق جاك دريدا في مشروعه التفكيكيِّ من نقد الميتافيزيقا الغربيَّة بدءاً من أفلاطون وانتهاءً بهوسرل وهايدغر، ويصفها بميتافيزيقا الحضور، وهو يدين - كما يعترف - لهايدغر في التوجُّه نحو الميتافيزيقا إذ يقول: «إنَّه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، وعلمنا أن نسلك معها سلوكاً استراتيجياً،

[١]- نهج البلاغة، قصار الحكم رقم: ٢٣١.

[٢]- الكتابة والاختلاف، جاك دريدا: ٤٧.

[٣]- المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة: ٣٠٧.

يقوم على التوضع داخل الظاهرة، وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل، أي أن نقطع شوطاً مع الميتافيزيقا، وأن نطرح عليها أسئلة تُظهر أمامها من تلقاء نفسها عجزها عن الإجابة، وتفصح عن تناقضها الجواني»<sup>[١]</sup>.

وعلى الرغم من ذلك فإنه يعتقد أن هايدغر حبيس الرؤية الميتافيزيقية لتمسكه باستمرار بتمركز العقل أو اللوغوس، كما أنه يرى النزعة المادية الكلاسيكية ميتافيزيقية أيضاً، مضافاً إلى النزعة التاريخية، فهي عند دريدا ميتافيزيقية أيضاً<sup>[٢]</sup>. وعليه فكل الفلسفة الغربية سواء أكانت مادية، أم مثالية، أم واقعية، أم أي شيء آخر، فإنها مشوبة بنوعٍ من الميتافيزيقا يلزم تجاوزها.

«والميتافيزيقا فع من فروع الفلسفة يفترض وجود علل أو أسس أولية ونهاية تصدر عنها الموجودات على اختلافها، فتقدر على تفسيرها وخلع معنى عليها: مثال متعال، جوهر المادة، هوية ذاتية، حدس واع، طبيعة سابقة على التاريخ، وجود متصور أنه حضور»<sup>[٣]</sup>.

## ٢- تفكيك النص

يعتمد دريدا كثيراً النص، بل يُعدّ مشروعه مشروعاً نصياً، إذ يقول: «لن نقدر على التواصل فيما بيننا إلا من خلال نص مكتوب»<sup>[٤]</sup>. ولكن النص الدريدي نصّ مشوّش وليس متجانساً.

يقول دريدا بهذا الصدد: «فأنا لا أتعامل والنص - أي نص - كمجموع متجانس، ليس هناك من نصّ متجانس، هناك في كل نصّ حتى في النصوص

[١]- الكتابة والاختلاف، جاك دريدا: ٤٧.

[٢]- م. ن: ٤٧، ٥٢.

[٣]- التفكيك تمهيد ونقد وسياسة، ميشيل رايان، (ضمن كتاب مداخل إلى التفكيك): ٤١٧.

[٤]- الاختلاف المرجعي، جاك دريدا، (ضمن كتاب مداخل إلى التفكيك): ١٩١.

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 يتفكك بنفسه»<sup>[١]</sup>.

فالنص عند دريدا آلة تنتج مجموعة معانٍ لا متناهية، ويتحدّى دريدا كلّ النصوص التي تبدي ترابطها بمدلولٍ محدّدٍ ونهائيٍّ وصریح، فالنص حينئذٍ لا يحتوي على أيّ مدلولٍ متفرّدٍ ومطلق، ولا وجود لأيّ مدلولٍ متعالٍ، فكلّ دالٍّ يرتبط بدالٍ آخر، فلا شيء هناك سوى السلسلة الدالة المحكومة بمبدأ اللامتناهي، والهدف الذي يسعى إليه دريدا، هو «السلطة التي تمتلكها اللغة المتجلية في قدرتها على أن تقول أكثر ممّا تدلّ عليه ألفاظها مباشرة»<sup>[٢]</sup>.

وهذه هي (استراتيجية التفكيك) عند دريدا، فالنظريات التي ولدت في الغرب لتفسير النص، والتي حكمت تارةً لصالح المؤلف، وتارةً أخرى لصالح القارئ، وصلت في التفكيكية إلى موت المؤلف بمجرد إنتاج النص، لتخلو ساحة التفسير والتأويل للنص والقارئ، بمعزلٍ عن المؤلف منتج النص، وعليه «يكون محور التفسير التفكيكي للنص هو الحوار الديالكتيكي بين القارئ والنص، عبر دائرة هرمنيوطيقية مغلقة تستبعد كلّ الثوابت والتقاليد الجامدة، وتتعامل مع العلامة اللغوية، بعد أن ابتعدت إلى أقصى درجة ممكنة عن دالتها، على أساس أن المبدأ الوحيد الذي يحكم عملها هو المراوغة الدائمة واللعب الحرّ»<sup>[٣]</sup>.

### ٣- نقد الفلسفة

الفلسفة هي مظهرٌ من مظاهر الميتافيزيقا، بل ربّما تكون أظهرها، ودريدا

[١]- الكتابة والاختلاف، جاك دريدا: ٤٩.

[٢]- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتو إيكو: ١٢٤.

[٣]- المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة: ٣٤٤.

إذ ينتقد الميتافيزيقا، ينتقد الفلسفة بطريقٍ أولى، والفلسفة المتقدّدة هذه لا تخصّ مدرسة دون مدرسة، بل إنّها عامّة وشاملة لجميع المدارس الفلسفيّة المتخالفة والمتضاربة فيما بينها من الرومانسيّة إلى المثاليّة والواقعيّة، وغيرها من المدارس الفكرية التي ولدت في الغرب طيلة القرون المتتالية الماضية.

وعلى الرغم من أنّ دريدا ينتقد الفلسفة ويقوّضها، فإنّه أوّلاً يستفيد من الفلاسفة السابقين عليه كثيراً لاسيّما نيتشه وهايدغر، حتّى إنّ مشروعه قد تبلور ضمن مناقشات مع هؤلاء الفلاسفة، على ما يذهب إليه رورتي، حيث قال: «قد جاءت صياغة دريدا لعمله ذلك في شكل مناقشاتٍ نقديّةٍ لكلّ من روسو وهيغل ونيتشه وسوسير وكتّاب آخرين منهم هيدجر نفسه»<sup>[١]</sup>. وثانياً إنّ مشروع دريدا يُعدّ فلسفةً أيضاً على غرار باقي المدارس الفلسفيّة الغربيّة، فالمصطلحات المستخدمة، والمنهجية المتبعة كلّها أعمال فلسفيّة وإنّ كانت في مضمار النقد الأدبي، «فالهويّة والاختلاف، التغيّر والضرورة، الحضور والغياب، الزمن، القضاء على مركزيّة العقل، نقد الفلسفة المثاليّة ومفكرها، وسواها من الموضوعات التي تناولتها التفكيكيّة، هي في حقيقتها موضوعات تدخل في صلب التّأليف الفلسفيّ، وتشكّل بنى أغلب المذاهب والتيارات الفلسفيّة»<sup>[٢]</sup>.

#### ٤ - الكتابة

إنّ دريدا إذ يخالف البنيويّة ويتنقدها، يركّز على الكتابة ويرى «أنّ كلّ تفكيرٍ في اللغة والفلسفة والثقافة لابدّ أن تصوّره منذ الآن داخل سياق الكتابة التي تنشر ظلّاتها على كلّ شيء»<sup>[٣]</sup>.

[١]- التفكيك، ريتشارد رورتي، (ضمن كتاب مداخل إلى التفكيك): ٣٦٥.

[٢]- التفكيكيّة، عادل عبد الله: ١٤٩.

[٣]- الفلسفة والأدب، كريستوفر نوريس، (ضمن كتاب مداخل إلى التفكيك): ٢٤٤.

ويخصّص لذلك كتابه (في علم أنساق الكتابة) ويشكو فيه من المرتبة المتدنية التي تحظى بها الكتابة في الكتابات الفلسفية، علماً بأن اهتمام دريدا بالكتابة جاء من خلال اهتمامه بالنص من جهة، ونظرية موت المؤلف من جهة ثانية، فالكتابة تقدّم الأفكار والنصوص في وجود مادّي بمعزل عن المتكلم. وكما يرى بعض الباحثين «بطريقة وأخرى، إنّ أعمال دريدا برمتها هي استكشاف لطبيعة الكتابة بالمعنى الأوسع باعتبارها اختلافاً»<sup>[١]</sup>.

## ٥- الاختلاف

يعدّ الاختلاف / التأجيل، أو الاختلاف المرجئ، من المفاهيم المحورية في منهج دريدا التفكيكي، وهذا المفهوم أثار جدلاً أيضاً كمفهوم التفكيك نفسه، وصعب شرحه وتوضيحه باعتراف مؤسسه نفسه، إذ يقول دريدا حينما سُئل عن دلالة هذا المفهوم ليرجم إلى العربية: «فهي ليست غير قابلة للترجمة إلى العربية فحسب، وإنما حتّى إلى الإنجليزية وسواها من اللغات، وحتّى إلى الفرنسية بمعنى ما»<sup>[٢]</sup>.

وهذا ممّا يقتضي عدم إمكان تعريفها وشرحها وتفسيرها، ممّا يضطرّ دريدا للاستعانة بمفرداتٍ أخرى شبيهة لها في مقام بيان دلالتها، من قبيل الكتابة، الأثر، الزيادة أو الملحق.

والاختلاف ترجع إلى أصلها الفرنسي (differance)، وهنا عند دريدا يحنّفي حرف (a)، ويتحوّل إلى (e) ليقترّب من اللفظ الإنكليزيّ (-differ- ence)، وهكذا يصبح معناها (الاختلاف / التأجيل)، أو الاختلاف المرجئ كما في بعض الترجمات العربية. وبحسب بعض الباحثين فإنّ الاختلاف يعني تحقيق الدلالة، والتأجيل يعني تفكيك الدلالة، وعملية مستمرة لتأجيل الدلالة<sup>[٣]</sup>.

[١]- خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، جون ليتشه: ٢٢٥.

[٢]- الكتابة والاختلاف، جاك دريدا: ٥٣.

[٣]- المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة: ٣٧٧-٣٧٨.

ويرى دريدا أن الاختلاف المرجئ هذا ليس كلمة ولا مفهوماً بالمعنى الحرفي<sup>[١]</sup>، وعندما لم يكن مفهوماً ولا كلمة «فلنحاول قدر المستطاع الوصول إلى تحليل دلاليّ تقريبيّ بسيطٍ يدخلنا إلى قلب ما أراهن عليه هنا»<sup>[٢]</sup>. وعليه «فهذه الكلمة بمعانيها المتعددة لا بدّ أن ترجى الخطاب الذي توجد فيه، أي ترجى سياقه التفسيريّ بالطريقة التي ترجى بها نفسها»<sup>[٣]</sup>.

قد أدخل دريدا نفسه في فوضى معنائية كبيرة يصعب التخلّص منها، وأطلق مفاهيم ما بعد حداثوية فوضوية، وشغل الساحة الفكرية بها من دون أن يصل هو إلى أيّ نتيجة، ومما يفوح منه رائحة هذه الفوضى ما قاله: «إنّ الاختلاف المرجئ لا يكون ولا يوجد، لا، ولا هو وجود حاضر على أيّ نحو كان، ما يقودنا أيضاً إلى ضرورة وصف كلّ شيء لا يكونه الاختلاف المرجئ؛ كلّ شيء، وعليه لا ينطوي الاختلاف المرجئ على وجود متعيّن كلاً، ولا على جوهر»<sup>[٤]</sup>.

## ٦ - الثنائيات

يرى دريدا أن الفكر الغربي يبتني على ثنائياتٍ ميتافيزيقيةٍ من قبيل الشكل والمضمون، والإنسان والطبيعة، المطلق والنسبي، والثابت والمتحوّل، وأعلى وأسفل، واقعيّ وخياليّ، وخير وشر، وباطن وظاهر، ودال ومدلول، وهكذا تطول القائمة، وعليه ينبري دريدا لتفكيك هذه الثنائيات وتجاوزها كي يصل إلى منهجه العمليّ في تعاطي النصّ وفهمه.

ويرى دريدا أن «الميتافيزيقا الغربية عملت على الحطّ من أحد معانيها

[١]- الاختلاف المرجئ، جاك دريدا، (ضمن كتاب مداخل إلى التفكيك)، ١: ١٩٠.

[٢]- م. ن: ١٩٥.

[٣]- م. ن: ١٩٧.

[٤]- الاختلاف المرجئ، جاك دريدا: ١٩٣.

ضد الآخر دائماً»<sup>[١]</sup>. وعليه يحاول دريدا قلب الطاولة؛ لأنه لا يعتقد بوجود مدلول ثابت، فيسعى إلى تغيير اللعبة ورفض الثبات «عن طريق إثبات تناقضه، وإنه هو نفسه جزء من الصيرورة المادّية، وهو بذلك يمكنه أن يلغي الحدود بين الثنائيات المترتبة على وجود المدلول المتجاوز، وصولاً إلى عالم من الصيرورة الكاملة بلا أساس، وبلا أصل ربّاني، بل بلا أصل على الإطلاق، بحيث تتم التسوية فيه بين كلّ الأشياء، وتسود النسبية المطلقة»<sup>[٢]</sup>.

### ٧- التفكيك منهج أو نظرية؟

دار السجال حول التفكيك منذ وقت مبكر، هل هو منهج أو طريقة أو استراتيجية في التعامل مع النصوص، أو شيء آخر؟ ويشير جوناثان كلر إلى هذا التعقيد بقوله: «يتخذ التفكيك مظاهر عديدة: مرة يبدو موقفاً فلسفياً، وثانية يكون استراتيجية سياسية أو فكرية، ومرةً ثالثة يبدو طريقة في القراءة»<sup>[٣]</sup>.

ومن الطبيعي أن تتصلّ التفكيكية عن هذه السمات، إذ جاءت للثورة على المفاهيم والثوابت والمناهج، فكيف تتقوّل فيما رفضته، وعليه فإنّ «تقديم التفكيكية باعتبارها نظرية أو نظاماً أو حتى مجموعة من الأفكار الثابتة المستقرّة يعني دحض وتكذيب طبيعة هذه النظرية»<sup>[٤]</sup>.

ومن هذا المنطلق كان يرفض دريدا نفسه أن يسمّي التفكيكية منهجاً، ويقول: «ليس التفكيك منهجاً، ولا يمكن تحويله إلى منهج، خصوصاً إذا ما أكّدنا في هذه المفردة على الدلالة الإجرائية أو التقنية». ولم يكتفِ دريدا بهذا

[١]- التفكيكية، عادل عبد الله: ٩١.

[٢]- دريدا في القاهرة، عبد الوهاب المسيري، (ضمن كتاب جاك دريدا والتفكيك): ١٥٠.

[٣]- في التفكيك، جوناثان كلر، (ضمن كتاب جاك دريدا والتفكيك): ٢٥٧.

[٤]- التفكيكية النظرية والممارسة، كريستوفر نوريس: ٢١.

الحدّ، بل يتعالى ليضيف قائلاً: «يجب أن نحدّد أيضًا أنّ التفكيك ليس حتّى فعلاً أو عمليّة»<sup>[١]</sup>.

وهذا الأمر صحيح نظرياً، ولكن في مقام العمل والتطبيق، فلا محالة من تحويل التفكيكية إلى فعل و عمليّة، بل ومنهج يتعاطى النصّ ليفكّكه إلى ما لا نهاية من المعاني، فيقع فيما فرّ منه.

ولنعم ما قال أحد الباحثين، ونختم به هذا البحث: «جوهر التفكيك هو غياب المركز الثابت للنصّ، إذ لا توجد نقطة ارتكاز ثابتة يمكن الانطلاق منها لتقديم تفسيرٍ معتمد، أو قراءةٍ موثوق بها، أو حتّى عدد من التفسيرات والقراءات للنصّ، بل إنّ ما هو مركزيّ أو جوهريّ في قراءة ما يصبح هامشيّاً في قراءة أو قراءات أخرى، وبالتالي فإنّ ما هو هامشي في قراءة يصبح مركزيّاً أو مركزاً في قراءة أو قراءات أخرى، ويستتبع ذلك بالطبع ما أسماه التفكيكيون اللعب الحرّ للغة. وحيث إنّ لا يوجد مركز ثابت ولا قراءة معتمدة، أو موثوق بها أو قراءة مفضّلة، وإنّ الوحدات اللغوية المكوّنة للنصّ في حالة لعبٍ حرّ، إذن لا توجد قراءة نقدية واحدة، بل إنّ كلّ قراءة نقدية هي في حقيقة الأمر فشل الناقد في قراءة النصّ، وحتّى تفسّح المجال لمحاولة قراءة أخرى تفشل هي الأخرى، وتفسّح المجال من جديد بصورةٍ لانهائية»<sup>[٢]</sup>.

[١]- الكتابة والاختلاف، جاك دريدا: ٦١.

[٢]- المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة: ٥٥-٥٦.



## المبحث الثاني: تطبيقات المنهج في العالم الإسلامي

لم تكن الفاصلة بين ظهور المنهج التفكيكي في الغرب ودخوله إلى العالم الإسلامي كبيرة، فإنه تسرّب إلى العالم الإسلامي في زمن دريدا نفسه، وبدأ بعض المفكرين بالمتابعة والشرح والترجمة. علماً بأنّ أوّل ما استخدم هذا المنهج كان في الحقل الأدبي: الشعر، والنثر الروائي، ثمّ استخدمه بعضهم في المجال الديني، وتفكيك التراث.

ربّما يكون عبد الكريم الخطيب، وعبد الله الغدامي من أوائل المدشّنين للمنهج التفكيكي في العالم الإسلامي لاسيّما في الحقل الأدبي، ثمّ تبعهما آخرون أمثال محمّد أركون، وعلي حرب، وعبد السلام بنعبد العالي، وربّما تطول القائمة بذكر أسماء من تبنّى المنهج التفكيكي في العالم الإسلامي من أدباء ومفكرين ونُخب<sup>[١]</sup>، لكن ما يهّمنا هنا هو من تناول منهم التراث الإسلاميّ عموماً والدين وما يتعلّق به خصوصاً، وعليه سنكتفي بالإشارة الإجمالية إلى ما طرحه كلّ من أركون، وحرب حول تفكيك الخطاب الدينيّ، والتراث الإسلاميّ.

أمّا بخصوص أركون فإنّه لا يآبه باستخدام مختلف المناهج وحتىّ

[١]- للمزيد راجع: دريدا والفكر العربي المعاصر، أحمد عبد الحليم عطية، (ضمن كتاب جاك دريدا والتفكيك): ٢٥، ودريدا عربياً، محمد أحمد البنكي: ١٠٣ فما بعد، حيث فصلّ في نفوذ دريداً عربياً بحسب العقود.

المتضاربة منها، لدحر الخطاب الديني وإفراغه من محتواه، لذا نراه يتمسك بالمناهج الحداثيّة وما بعد الحداثيّة معاً، الأمر الذي أدخله في فوضى منهجيّة، وبخصوص التفكيك فقد رآه خير وسيلة للهجوم على الظاهرة الدينيّة والتراث الإسلاميّ، على الرغم من أنّه يخالف كثيراً من المناهج الأخرى التي تبناها.

وقد برع أركون في استخدام هذا المنهج، وقد اعترف له علي حرب بذلك فقال عنه «وأركون هو أبرز مفكّكي النصّ القرآني والعقل اللاهوتيّ الذي جسّده أو انبنى عليه... إنّ أركون يوظّف تفكيكاته ضدّ المنطق اللاهوتيّ القرآنيّ... إنّ هاجس أركون الأصلي هو تفكيك النصّ القرآنيّ لتعرية آليّاته في الحجب والتحوير والتحويل، هاجسه هو خرق الممنوعات وانتهاك المحرّمات التي سادت فيما مضى، وتسود اليوم... وفي هذا إعادة اعتبار للذين أسكتهم خطاب الوحي من المشكّكين والمنكرين. ولا مرأى أنّ عمل أركون ينطوي على نزع هالة القداسة عن ظاهرة الوحي والنبوة»<sup>[١]</sup>.

ويؤيّد هاشم صالح تفكيكيّة أركون في تقديمه لأحد كتبه، فهو بعدما يشرح أهميّة التفكيك في تعرية آليّات الفكر، وأنّ هدفه نزع البداهة عن الأنظمة الإيمانيّة والتشكيلات الأيديولوجيّة، يشيد بعمل أركون ويقول: «من خلال هذه المنهجية التفكيكية استطاع محمّد أركون إحداث زحزحاتٍ عديدة لا زحزحة واحدة داخل ساحة الفكر الإسلاميّ، وبالتالي الفكر العربي»<sup>[٢]</sup>.

إنّ أركون لم يكتفِ بتفكيك المحتوى والمعاني، بل يعمد حتّى إلى تفكيك الألفاظ والكلمات، فإنّه يتّجه على سبيل المثال إلى كلمة القرآن، ويحاول نزع

[١]- الممنوع والممتنع، علي حرب: ١٢٠.

[٢]- الفكر الإسلامي قراءة علميّة، محمّد أركون/ مقدّمة هاشم صالح: ١٠-١١.

القدسيّة عنها ويقول: «لنتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن، إنّ هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسيّة — الشعائريّة الإسلاميّة المستمرّة منذ مئات السنين، إلى درجة أنّه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيكٍ مسبقٍ من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طُمست وكُبت ونُسيت من قبل التراث التقوى الورع...»<sup>[١]</sup>.

لذا يقوم أركون بتحليل نفسيّ اجتماعيّ لغويّ، ويمجّول القرآن إلى (الخطاب النبويّ) لنزع القدسيّة منه<sup>[٢]</sup>. ويرى أنّ هذا التفكيك لنزع القدسيّة من أعظم المهام الملحة للعلوم الاجتماعية<sup>[٣]</sup>. وهكذا يصبح القرآن نصّاً كسائر النصوص الأخرى كالنوراة، والإنجيل، ونصوص البوذية، والهندوسية<sup>[٤]</sup>.

ومن طريف تناقضات أركون بعد تصريحه ومحاولاته لنزع القدسيّة عن الدين وما يتّصل به، دعواه بأنّ عمليّة التفكيك هذه لن تؤدّي «إلى نفي الموروث مبدئيّاً أو هدمه أو جهله والإعراض عنه، أو الخفض من قيمته ودوره التاريخيّ»<sup>[٥]</sup>. وهذا الكلام من أطرف تناقضات هذا الرجل.

يعدّ علي حرب من أوسع من استخدم المنهج التفكيكيّ في أيامنا هذه، حيث بنى مشروعه الفكري على تفكيك الدين، والتراث، وأقوال سائر المفكرين علمانيّين وغير علمانيّين، ولم يقدّم أي مشروع فكريّ منسجم غير التفكيك، وهذا هو من طبيعة عمل هذا المنهج العدميّ ومن نتائجه، حيث

[١]- الفكر الأصولي، محمّد أركون: ٢٩.

[٢]- م. ن: ٣٠.

[٣]- م. ن: ٣٤.

[٤]- م. ن: ٣٦.

[٥]- الفكر الأصولي، محمّد أركون: ١٦.

لا يدع مجالاً لمعتنقه بتقديم مشروعٍ فكريٍّ منسجم.

وهذا ما يعترف به حرب نفسه إذ يقول: «أنا إذ أفكر وأكتب، لا أسعى إلى بناء نسق، ولا ألتزم بنظام فكريٍّ معيّن، فمهمّة المفكر أن يفكر دوماً ضد أنظمة الفكر للكشف عمّا تمارسه هذه الأنظمة من النسيان والتغيّب... الفكرة لا تتولّد من استدلالٍ محض، ولا هي نتيجة للمحاكمة المنطقية، والفكرة التي تتولّد عن طريق البرهان المنطقي تولد ميّنة»<sup>[١]</sup>. وهذا ما أوقعه في التناقض، الأمر الذي لا ينكره بل يعترف ويفخر به «ولو لم أتغيّر وأختلف لعنى ذلك أنني توقفت عن التفكير»<sup>[٢]</sup>.

وصدقاً يقول حرب أنّ بالتفكيكية «تزعزعت ثوابتٌ فكريةٌ راسخة، وتداعت قلاعٌ ماورائيةٌ حصينة، وفجّرت ألغامٌ مفهوميةٌ في أرض الفلسفة...»<sup>[٣]</sup>.

لم يتطرق علي حرب إلى تعريفٍ شاملٍ وكاملٍ للتفكيكية، ويرى أنّ «التفكيك لا ينفذ الكلام عليه... فهو من الغنى والتعقيد والكثافة ما يحمل المتعاطي معه على دوام التفكير فيه، والعمل عليه للكشف عن بطانته اللامفهومية، وظلاله المعتمة، ومعانيه الملتبسة... وكلمة التفكيك كلمة فارغة، إنّها تدلّ على السلب والهدم من حيث منطوقها، ولكنّها إيجابية وبناءة من حيث مفعولها وأثرها»<sup>[٤]</sup>.

وعليه فيكتفي حرب في مقام التعريف بذكر الوصف والأهداف والخصائص، فإنّه يصف التفكيك بقوله: «التفكيك على ما أفهمه وأمارسه،

[١]- المنوع والممتنع، علي حرب: ١٠-١١.

[٢]- المنوع والممتنع، علي حرب: ١١.

[٣]- م. ن: ٢٤.

[٤]- الماهية والعلاقة، علي حرب: ٦٢.

حُرث في حقل البدايات العقلية»<sup>[١]</sup>، «التفكيك هو تعرية كل ما يخفي مشروطيته، أو تاريخيته، أو حديثته، أو كيفية تشكله من آليات وممارسات تيولوجية، أو سحرية، أو أسطورية»<sup>[٢]</sup>، «هو تحليل الأجهزة المفهومية التي نستعملها في تمثيل العالم وإنتاج المعرفة وصنع الواقع»<sup>[٣]</sup>. «إنه فتح الفكر على الأسئلة المقموعة والأجوبة المرجأة»<sup>[٤]</sup>. «ومن مفاعيل النقد التفكيكي أن يبين بأن ما يظن بأنه بديهي، أو طبيعي، أو مطلق، أو جوهري، أو مركزي، أو ثابت، أو معقول، أو مشروع، ليس هو كذلك، أي يتكشف بعد التشريح والتحليل عما هو مبني، وتاريخي، وثقافي، وعرضي، ونسبي، ومتحول، وزائل»<sup>[٥]</sup>. «هو تحرير يسهم في صنع إمكانات للفكر والعمل بكشف المسكوت عنه، وتذليل الممتنع»<sup>[٦]</sup>. «التفكيك يقطع الصلة بالمؤلف ومراده، ويتعدى المعنى واحتمالاته، إنه لا يهتم بالمعنى بقدر ما هو سعي للتحرر من أمبرياليتته، ولا يعنى بما يطرحه القول بقدر ما يعنى بما يستبعده أو يتناساه»<sup>[٧]</sup>. وأخيراً أن «التفكيك ليس هو مجرد تقنية، وإنما هو معنى فكري في التعاطي مع النصوص الفلسفية، يرمي إلى كشف ما يحجبه الخطاب فيما هو يقوله... وقد يتعدى التفكيك النصوص إلى سواها، فيكون تفكيكاً لقوى أو لمؤسسات وأبنية والممارسات ونماذج سلوكية»<sup>[٨]</sup>.

[١]- المنوع والممتنع: ٧١.

[٢]- م. ن: ٧٢.

[٣]- م. ن: ٩٥.

[٤]- م. ن: ٢٦.

[٥]- هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، علي حرب: ٢٦.

[٦]- م. ن: ٢٨٩.

[٧]- المنوع والممتنع، علي حرب: ٥٣، ٨١.

[٨]- الفكر والحدث، علي حرب: ٣٧.

وهذه الطريقة التي أشار إليها علي حرب، قام بتفكيك مختلف القضايا والمسائل المادّية والغيبية وحتى الأشخاص.

فالخطاب الديني حاله حال سائر الخطابات التي تدعي لنفسها الثبات كالخطاب الفلسفيّ أو الخطاب الماركسيّ، وهكذا، فإنّه يعبر عن نفسه بأدوات لغوية بشرية تاريخية، وحينئذ فتأكيد ثبات الأصل الديني لا جدوى له، بل هو مجرد تسليم إيمانيّ، أو تهويم عقائديّ لا يعتد به من الناحية المعرفية<sup>[١]</sup>.

وكذلك النصّ القرآنيّ، فإنّ الثابت فيه هو تشكّله اللغوي، أمّا المعنى فإنّه يتغيّر مع كلّ تفسير، إذ التفسير الذي له وزنه وقيّمته ليس هو الذي يقبض على المعنى، وإنّما هو الذي يثبت جدارته بإنتاج معنى جديد<sup>[٢]</sup>.

أمّا الإسلام فإنّه أيضاً يفكّك «فالإسلام الحقيقي لم يوجد، ولم يطبّق لا في هذا الزمان، ولا في صدر الإسلام؛ لأنّ حقيقة الإسلام هي محصّلة تواريخه، نعني أنّها لا تنفكّ عن الأحداث والأفكار والخطابات والممارسات والمؤسسات التي ارتبط بها الإسلام أو تشكّل بواسطتها»<sup>[٣]</sup>. وعليه فإنّ «كلّ واحدٍ يمارس إسلامه وينتج حقيقته، وكلّ واحدٍ يملك حقّه ومشروعيتّه»<sup>[٤]</sup>. والخلاصة أنّه «لا مهرب من إخضاع الإسلام للنقد وإعادة النظر»<sup>[٥]</sup>. فلا أحد يمتلك حقيقة الإسلام سواء أكان رسولاً نبياً أم صحابياً وتابعاً.

والخطاب النبويّ يفكّك أيضاً عند حرب إذ يقول: «فأنا لا أقرأ الخطاب النبويّ من أجل معرفة الحقيقة، بقدر ما أقرأه لكي أنتج معرفة جديدة عن

[١]- هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، علي حرب: ١٠٤.

[٢]- م. ن: ١٠٥.

[٣]- الممنوع والممتنع، علي حرب: ٢٨.

[٤]- م. ن: ١٨٠.

[٥]- هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، علي حرب: ١١٢.

طريق تحليل آلياته في إنتاج المعنى، أو كشف إجراءاته في إقرار الحقيقة<sup>[١]</sup>.

ثم إنَّ ثنائية الإيمان والإلحاد عند حرب فقدت مصداقيتها، وباتت تمارس على قدر كبيرٍ من الخداع بقدر ما تولد العقم والعجز، وعليه يلزم تفكيك هذا المعطى أيضاً وفضح أسسه من جهة المعنى، والمعرفة، أو العقل، والسلوك، أو الفاعليّة، والراهنيّة<sup>[٢]</sup>.

والنصّ عند حرب مفكك أيضاً، ولا يوجد فرقٌ بين النصوص، فالنصّ سواء كان نبويّاً أم دنيويّاً أم أيّ نصّ آخر فإنّه لا يحمل الحقيقة الثابتة، كما أنّ الحقيقة غير ثابتة ويطالها التفكيك، وترى كتب علي حرب مليئةً بتفكيك الأشخاص كابن رشد والكواكبي<sup>[٣]</sup>، والمصطلحات القديمة والحديثة كالمفهوم، والفلسفة، واللغة، والعلمانيّة، والحداثة، والثقافة<sup>[٤]</sup>.

وقد أطلق حرب على تفكيكيّته عنوان (المنطق التحويليّ)، وهو - بزعمه - منطقٌ جديدٌ ومختلف، لا يهتم بقوانين الفكر ومعايير الصدق، بل هو محاولة قراءة ما يجري على مستوى الفكر، فيصبح قراءة أحداثٍ وتفكيك لغاتٍ وشيفرات، فالمنطق هذا لا يتعامل مع الأقيسة واستخراج القوانين الثابتة، بل يتعامل مع الأفكار والمفاهيم، والمفهوم هذا لا يحتاج إلى تطبيقٍ صحيح، أو إلى استعمالٍ مشروع بقدر ما يحتاج إلى إعادة قراءة مبتكرةٍ تشتغل عليه من أجل تصريفه وإعادة إنتاجه على نحوٍ يسفر عن ابتكارٍ إمكانيّةٍ جديدةٍ للتفكير أو للعمل<sup>[٥]</sup>.

[١]- الممنوع والممتنع، علي حرب: ٩٤.

[٢]- هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، علي حرب: ٢٥١.

[٣]- م. ن ٣٩، ٧٧، ٧٨.

[٤]- م. ن.

[٥]- الماهية والعلاقة، علي حرب: ٥-٦.

والقراءة التحويلية تعني التحوّل عمّا هو الثابت والسائد إلى غير المقروء؛ لقراءة ما لم يُقرأ من قبل، وللوصول إلى توليد أفكارٍ جديدةٍ تتيح إقامة علاقةٍ مغايرةٍ مع الحقيقة من خلال ابتكار لغاتٍ مفهوميةٍ وصيغٍ عقلانيةٍ مختلفةٍ<sup>[١]</sup>.

هذا هو المنطق التحويلي الذي ينادي به حرب ويدعو إليه للتعامل مع جميع الأشياء: التراث، والحداثة، والعالم وغيرها من منظار الإحالة والتحويل، للوصول إلى ما لا نهاية من المعاني والقراءات، وبهذا يقول حرب: «بهذا المعنى كلّ قراءةٍ خصبة لنصّ هي إحالةٌ من دلالةٍ إلى أخرى، وكلّ قولٍ غنيّ هو صرفٌ للفظٍ أو انتهاكٌ لقصد، وكلّ تفكيرٍ مثمر هو إعادة تشكيلٍ للموضوع بزحزحة أشكالٍ أو فتح مجال، وكلّ معرفةٌ ثمينة بشيءٍ تخلق واقعاً تتغيّر معه العلاقة بالأشياء والأحداث. باختصار كلّ مفهومٌ يُبتكر في قراءة الحدث، إنّما هو تفكيك لبنيةٍ من أجل توليد أخرى، تنبثق معها إمكاناتٌ جديدةٌ للتفكير والعمل بقدر ما تُنسج علاقات مغايرة مع الحقيقة»<sup>[٢]</sup>.

[١]- الماهية والعلاقة، علي حرب: ٢٨.

[٢]- م. ن: ٢٦٥-٢٦٦.



## المبحث الثالث: تحليل ونقد

١- ينفي التفكيك أن يكون منهجاً أو نظريةً أو أي شيءٍ آخر، فهو غير قابلٍ للتعريف المنطقي، مما يدخله في حالة زبقيّة تفرّ من التحديد والمواضعة على معانٍ منطقيّة محدّدة، وهذا سبب الاختلاف في تلقي التفكيك عند التفكيكيين أنفسهم<sup>[١]</sup> فضلاً عن غيرهم، وهذه تُعدّ أهمّ نقطةٍ سلبيةٍ لهذا التيار الفكري، إذ يريد أن يقوّل النقد بقالبٍ جديدٍ، وينتفض على المناهج والنظريات الغريبة السابقة، ولا يقبل لنفسه أن يُحدّد بحدودٍ خاصّة.

٢- على الرغم من ادّعاء التفكيكيين إخضاع كلّ شيءٍ للنقد، غير أنهم لا يسمحون لأيّ شخصٍ القيام بنقد التفكيك، ويتّهمون من يقوم بذلك بالجهل والجمود وتحجّر الفكر<sup>[٢]</sup>. كما يشير جون إيس إلى أن «التفكيكيين يردّون على أيّ انتقادٍ جادٍ للتفكيك بعداءٍ سافرٍ، بل ودون احتشامٍ»<sup>[٣]</sup>. وهذا ما ينقض مدّعاهم في إخضاع كلّ شيءٍ للنقد.

٣- أنطولوجياً يصبح التفكيك لا محالة رؤيةً فلسفيّةً شاء التفكيكي أم أبى، إنّه «رؤية فلسفيّة متكاملة، وهي فلسفة يؤدّي التفكيك فيها إلى تقويض ظاهرة الإنسان وأيّ أساسٍ للحقيقة»<sup>[٤]</sup>. وهكذا يتحوّل التفكيك إلى عدم

[١]- راجع المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة: ٧١، حيث يذكر الخلاف القائم بين التفكيكيين في فرنسا وأمريكا.

[٢]- م. ن: ٢٢-٢٣.

[٣]- ضد التفكيك، جون أليس: ١٢.

[٤]- موسوعة اليهود واليهوديّة، عبد الوهاب المسيري ١: ٢٨٥.

تفكيك نفسه ليكون رؤية فلسفية ذات مضمونٍ ومنهج ثابتٍ «وهكذا نقض دريدا رؤيته تماماً وسقط سقوطاً شنيعاً في الميتافيزيقا»<sup>[١٦]</sup>.

٤ - أنثروبولوجياً يتبنى التفكيك نظرية موت الإنسان، فالفلسفة الغربية كما يراها بعض الباحثين وصلت بالتفكيك إلى نهاية المشروع الغربي، فهو (بداية نهاية)، فإذا كان نيتشه أعلن موت الإله، فقد أعلن التفكيك موت الإنسان «حتى لا يبقى شيء، وتبدأ الكتابة من لحظة الصفر، ويموت الكاتب، ويكون العدم هو الأساس»<sup>[٢]</sup>.

وإذا كان الفكر الغربي، وحتى الديني يعتمد ثنائية الإنسان - الطبيعة، فقد هدمت المنهجية التفكيكية هذه الثنائية كباقي الثنائيات، وحوّلتها إلى الطبيعة السيّالة غير القارّة، إذ أصبح «الإنسان كائنًا طبيعيًا ماديًا ساقطًا في قبضة الصيرورة، وبذلك ينفصل الدال الإنساني (كما تعرّفه الفلسفات القديمة باعتباره متميزًا عن كلّ الكائنات الحيّة الأخرى) عن مدلوله، ويدوب في سيولة كونية حيائية حيوانية، ويدخل إلى حلبة رقص الدوال، ويصبح هو الآخر نصًا مفتوحًا تمامًا»<sup>[3]</sup>. ومن الطريف ما ذكره بعض أنصار التفكيك وروّاده في العالم العربي: «المؤلّف هنا ليس سوى اسمٍ مطبوعٍ فوق النصّ، والمعترك الحقيقي هو النصّ»<sup>[4]</sup>.

٥ - المبنى الأنطولوجي والأنثروبولوجي الذي اعتمده التفكيكية أدّى إلى استمولوجياً إلى خصي النص - على حدّ تعبير بعض الباحثين - بمعنى «حرمان النصّ من خصوبته وقدرته على إنجاب أو توليد المعاني»<sup>[٥]</sup>. وذلك

[١]- الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: ١٢٢.

[٢]- مقدّمة في علم الاستغراب، حسن حنفي: ٤٣٠.

[٣]- الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري: ١٢٨-١٢٩.

[٤]- الخطيئة والتكفير، عبد الله الغدامي: ٥٤.

[٥]- الخروج من التيه، عبد العزيز حمودة: ١٥٠-١٥١.

من خلال لانهائية المعنى، واللعب الحرّ في العلامة والبدال والمدلول، والوقوع في نسبية معرفية وشكوكية فاضحة، وهذا ما اعترف به نقاد دريدا الغربيين أيضاً، فقد أشار نوريس إلى شيوع فكرة عامّة عند فلاسفة الغرب مؤداها «أنّ دريدا سوفسطائي آخر الزمان اللعوب، سوفسطائي لعوب يثابر على تحويل كلّ فرع من فروع الفكر إلى ضروب من اللعب البلاغي»<sup>[١]</sup>. أو أنّه يقع في شكل من أشكال الشكوكية المتطرّفة<sup>[٢]</sup>.

أمّا سيكولوجياً، يرى بعض الباحثين أنّ المفاهيم التفكيكية تشبه كثيراً المفاهيم القبالية اليهودية، لاسيّما قصّة الخلق في القبلاه تشبه كثيراً مفهوم الحضور والغياب المعدّ الركن الأساسي في التفكيك، كما أنّ تفسير الشريعة والتوراة عندهم تتقارب من المنهج التفكيكي في تعاطيه مع النصّ وعملية الإخفاء والإرجاء المتبعة فيه، وهكذا توجد تشابهات مفهومية أخرى، وعليه «فمما لا شكّ فيه أنّ وضع اليهود في الحضارة الغربية والفكر الديني القبالي، قد خلق تبادلاً اختياريّاً بين اليهودية واليهود من جهة والتفكيك من جهة أخرى»<sup>[٣]</sup>.

وقد نقل المسيري عن بعض مؤرّخي الفكر الغربي، أسباب انتماء الجماعات اليهودية إلى التفكيك:

أ- مسألة النفي والابتعاد عن الوطن والإسكان في مكانٍ آخر، جعلت اليهودي بين ثنائية الغريب المقيم، أو الحاضر الغائب، أو المتجوّل الدائم، وأدخلته في صيرورة لا معيارية، فهو الدال المنفصل عن المدلول، أو الدال الذي له مدلولات متعدّدة.

ب- اليهود في الاعتقاد المسيحيّ هم قتلة المسيح، ولذا فهم شعبٌ منبوذٌ،

[١]- الفلسفة الأدب، كريستوفر نوريس (ضمن كتاب مداخل إلى التفكيك): ٢٤٤.

[٢]- التفكيكية النظرية والممارسة، كريستوفر نوريس: ٨١.

[٣]- راجع: الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري: ١٣١-١٤٣.

ولكن اليهود في الوقت نفسه شعبٌ شاهدٌ على عظمة الكنيسة ولا بدَّ من حمايته. فاليهود شعبٌ مختارٌ من جهة، ومنبوذٌ من جهةٍ أخرى، وبهذا يصبحون دالًّا بلا مدلول، ويصبح من الصعب على هذا الشعب تبني مرجعيةٍ ثابتةٍ أو معياريةٍ واحدة.

ت- يشار إلى اليهوديِّ أنه صاحب هويّة واضحة، ولكنّه في واقع الأمر مفتقدٌ تمامًا للهويّة، فهو يزداد اندماجًا في الحضارة الغربيّة، على الرغم من كلّ محاولات الإفلات من قبضتها، وعليه فإنّ العودة التي كان من المفترض فيها أن تكون نقطة الحضور والتحقّق، أصبحت لحظة الغياب الكامل، وهو ما يعني اختلاط المدلولات وتعدّدها<sup>[١]</sup>.

٦- لما التفكيكيّة تعدّ ثورةً على النظريّات والمناهج الغربيّة أجمع منذ اليونان وإلى عصر الحداثة، فقد انتفضت هذه النظريّات والمناهج ضدّها. فالتفكيك منتقدٌ من قبل جميع المدارس الغربيّة ما قبل الحداثة.

وقد صنّف رورتي منتقدي دريدا إلى اتّجاهين: يرى الأوّل أنّ مبادئ دريدا تنطوي على نوع من قياس الخلف يفضي إلى إثارة الشكوك والريب في النزعة الواقعيّة. أمّا الاتّجاه الثاني فإنّه يتّهم دريدا بأنّه ينطلق من موقفٍ فلسفيّ يشدّد على خصيصة الاكتفاء الذاتي في اللغة، ويؤمن بأن إدراكنا بكامله شأن لغويّ، وهذا يسبّب مغالطات، والتوصّل إلى استنتاجاتٍ بلهاء [2]. ويرى بورديو «أنّ دريدا يبقى في الحقل الفكريّ للتراث الفلسفي المثاليّ المتمثّل بكانط»<sup>[3]</sup>.

وقد اعترضت الفلسفة التحليليّة على دريدا أيضًا؛ لأنه أعطى الأولويّة

[١]- الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري: ١٣٧-١٣٩.

[٢]- التفكيك، ريتشارد رورتي (ضمن كتاب مداخل إلى التفكيك): ٣٧٥.

[٣]- التفكيكيّة دراسة نقدية، بيري زيبا: ١٦٠.

للكتابة على الكلام<sup>[١]</sup>، وأمّا الماركسيّة فهي تخالف التفكيكيّة أيضًا؛ لأنّ الماركسيّة لها ثوابتٌ تاريخيّةٌ تعتمدُها لإلقاء الجدل، وإحداث الديالكتيك للوصول إلى المجتمع الاشتراكي الموعود، وهذا ما لا توافق عليه التفكيكيّة التي تهدم كلّ شيءٍ مطلقٍ وثابت. وبتبع نقد الماركسيّة للتفكيك تنتقد مدرسة فرانكفورت المتأثرة بالماركسيّة التفكيك أيضًا، إنّ أعمال أقطاب مدرسة فرانكفورت أمثال «أدورنو، وهوركهايمر، وهابرماس السوسيولوجيّة والتجريبية، تبيّن بوضوح أنّ موقف هؤلاء المؤلّفين حيال العلوم الاجتماعيّة يختلف بصورة جذريّة عن الموقف الذي يتبنّاه دريدا»<sup>[٢]</sup>.

٧- ربّما أمكن تطبيق المنهج التفكيكيّ بنحو جزئيّ في المساحات السيّالة الكامنة في وجود الإنسان التي يتحكّم فيها الخيال والأهواء، كما يظهر ذلك في الشعر، والنثر الأدبي، والرواية وما شاكل؛ لأنّها تعبّر عن اعتباراتٍ غير حقيقيّة، ولا تمت إلى عالم الواقع ونفس الأمر بصلة، وكذلك بعض التصرفات السياسيّة والاجتماعية، لكننا لا نتمكّن من تعميم المنهج وتطبيقه على جميع حياة الإنسان المعرفيّة وغير المعرفيّة، لاسيّما في قراءتنا للخطاب الدينيّ المبني على الثوابت، وعلى الاستقرار والترابط بين الدال والمدلول، وعلى إمكانيّة الوصول إلى المعاني النهائيّة والقارة غير السيّالة.

وعليه فإنّ الإذعان بالدين وقبوله لا يتوافق مع المنهجية التفكيكيّة المعتمدة على هدم كلّ شيء، وعدم الاعتراف بحقيقة نهائيّة توصلنا إلى ساحل القرار والاطمئنان، وتبعدنا عن الشكّ والطغيان.

[١]- التفكيكيّة دراسة نقدية، بير زيبا: ١٦٣.

[٢]- التفكيكيّة دراسة نقدية، بير زيبا: ١٨٠.

## الخاتمة وأهم التوصيات

تناولنا في رحلتنا البحثية هذه موضوع أثر المناهج الغربية في تغريب القراءة الدينية في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، وقد شمل نطاق البحث حقبةً زمنيةً تمتد إلى قرنين.

تطرّقنا في الفصل الأوّل بعد المقدّمة التعريفية للرسالة إلى مبحثين: المبحث الأوّل تضمّن بيان مساق البحث بشكلٍ عامّ، والسؤال الرئيس مع الأسئلة الفرعية التي تتفرّع منه، إذ كان السؤال الرئيس عن سبب تغيير القراءة الدينية لدى التيّار العلمانيّ في العالم الإسلاميّ، وقد بيّن البحث أنّ السبب هو المناهج الغربية الوافدة، ومنه تفرّعت أسئلةٌ عدّة حول هذه المناهج وتعيينها، والإشارة إلى أسسها ومبانيها، كما أشرنا في هذا المبحث إلى أهميّة الموضوع، والمميزات، والمنهجية المتبعة التي هي في إطارها العامّ كلامية، وفي الإطار الخاصّ توصيفية تحليلية نقدية.

أمّا المبحث الثاني فيتضمّن الإطار النظريّ أو المبادئ التصورية للبحث، حيث تمّ شرح الكلمات المفتاحية المستخدمة في الرسالة:

فالدين هو مجموعة عقائد، وأخلاق، وقوانين، وأحكام أنزلت لإدارة وتعليم الفرد والمجتمع عن طريق الوحي الإلهي.

والغرب هو الرقعة الجغرافية الواقعة في غرب آسيا، ويشمل الدول الأوروبية، وأمريكا، وكندا، وقد أنتج ثقافةً بنى عليها حضارته الحديثة، وقام بعملة هذه الحضارة لتعطي رؤيةً كونيةً لجميع العالم على وفق مبانيها الفكرية.

أمّا التغريب فهو حالة الانبهار ومتابعة الغرب في جميع مبانيه الفكرية، مع الانسلاخ عن الهوية الذاتية.

والمنهج هو الطريق الموصل إلى النتائج العلميّة في الدراسات والبحوث، وله أهميّة كبرى لم تلحظ بنحوٍ جيّد في العالم الإسلاميّ، وقد اهتمّ به الغرب أشدّ اهتمام، وله تاريخٌ طويلٌ يبدأ من عصر الإغريق، ووضع أسس المنطق على يد أرسطو ليستمرّ إلى عصر التنوير في المنهج التجريبيّ عند بيكون، والمنهج العقليّ عند ديكارت، ويأخذ طريقه لولادة مناهج جديدة في القرون الثامن عشر إلى العشرين من قبيل المنهج الهرمنيوطيقيّ والماركسيّ والأثروبولوجيّ والفينومينولوجيّ التفكيكيّ والتاريخيّ، وغيرها من المناهج الكثيرة التي تناولت شرح وتفسير العالم والإنسان والمنظومة الكونيّة أجمع.

وبعد ما انتهى الباحث من الفصل الأوّل، كان لزاماً عليه الإشارة إلى أهمّ المناهج الإسلاميّة المتبّعة من قبل التيار الإسلاميّ لتفسير الدين وفهمه كأطار نظريّ للموضوع، إذ إنّ المناهج التي ولدت على هامش النصّ المقدّس هي القادرة على تقديم قراءة سليمة عن الدين وتعاليمه السامية.

ثمّ إنّ الاهتمام بالمنهج وإن كان موجوداً في صدر الإسلام، إلّا أنّه لم يطرح كموضوع علميّ وبحثيّ مستقلّ إلّا في الآونة الأخيرة، وبعد اشتداد مباحث المنهج في الغرب، وبعد ظهور أهميّة المنهج في البحث العلميّ للوصول إلى النتائج المتوخّاة.

ويرى الباحث أنّ المنهج الصحيح لا بدّ أن يبنى على أسس صحيحة، وهذه الأسس والمباني هي المباني الأنطولوجيّة والإبستمولوجيّة والأثروبولوجيّة التي تقدّم منظومة متكاملة للإنسان يعتمدها في عمليّة البحث والتفكير.

ثمّ إنّ الباحث قسّم معارف الدين إلى نظريّة وعمليّة، وفي المعارف النظرية يُعتمد المنهج النقليّ والفلسفيّ والكلاميّ والعرفانيّ، أمّا في المعارف العمليّة فيُعتمد المنهج النقليّ أو الأخباريّ، والأصوليّ.

وقد اختار الباحث المنهج العقلي ليكون المنهج المختار للمعارف النظرية؛ لأنه الجامع المشترك بين سائر المناهج الإسلامية، والمنهج الأصولي ليكون المختار للمعارف العملية.

ثم بدأنا بالفصل الثالث وهو أساس هذا العمل، وأطول الفصول لاقتضاء الحال، وقلنا إن المنهج العلمي ولد بشقيه: (التجريبي والوصفي) في وقت مبكر، وفي بدايات عصر التنوير، وإن كانت له جذور قبل هذه المدة أيضاً، وربما يُنسب تأسيسه بشكل رسمي إلى فرانسيس بيكون وكتابه الأركانون الجديد، إذ حاول نقض منطق أرسطو وبناء المنظومة الفكرية على وفق المنهج التجريبي والطبيعي، وقد استمر هذا المنهج بعد بيكون على يد توماس هوبز، وجون لوك، وهيوم وغيرهم، وأخذ أبعاداً أخرى انتهت إلى إنكار باقي المناهج، ومحاولة توحيد العلوم التطبيقية والإنسانية تحت ظل هذا المنهج.

وهذا ما أدى إلى ولادة الوضعية على يد أغوست كنت، إذ بعدما قسم تاريخ العالم إلى عصر الخرافة، وعصر الدين، وعصر الفلسفة، وعصر العلم، ذهب إلى أن العصر الراهن هو عصر العلم، ولا بد من تفسير العالم وما فيه على وفق الرؤية العلمية، ومن هذا المنطلق قام بتصنيف العلوم في ضوء هذه الرؤية إلى: رياضية، وفلكية، وطبيعية، وكيمائية، وإحيائية، وعلم الاجتماع، وقد عوّل على هذا الأخير كثيراً، وحاول أن يجعله البديل عن الفلسفة في تفسير المنظومة الكونية.

وتطوّرت الوضعية إلى وضعية منطقيّة على يد أتباع حلقة فينا، لتقتصر على مبدأ التحقق والإثبات، فكل ما لا يمكن إثباته مادياً يصبح عديم المعنى، فيفقد الدين والميتافيزيقا والأبحاث المجردة معناها، وتصبح لغواً.



وقد دخل هذا المنهج إلى العالم الإسلامي في وقت مبكر، وتمسك به كثير من النخب المتمين إلى التيار العلماني، فبعضهم أعلن إحداه رسمياً، والانتهاج إلى المنهج العلمي بجميع حذافيره، وبعضهم الآخر سكت عن موضوع الدين، لكنه التزم أيضاً بمباني المنهج العلمي، وجعله الحل الوحيد للوصول إلى الرقي والتحضّر.

نعم هناك تيارٌ ثالث ينتمي إلى التيار الإسلامي، لكنه حاول تأويل النصوص الدينية على وفق الرؤية العلمية، لينفي بزعمه شبهة مخالفة الدين للعلم، كما فعل طنطاوي جوهرى صاحب تفسير الجواهر.

وهذا المنهج وإن كان صالحاً في نطاقه الخاص، وفي العلوم التجريبية الصرفة التي تعتمد الحسّ والتجربة كالتطبّ وغيره، لكنه غير صالح لفهم الدين وتفسيره؛ لأنّ الدين معتمد على الغيب ونازل من لدن خالق الكون، هذا مضافاً إلى مجيء نظرياتٍ حديثة تشكك في أصل الحالة العلمية والاعتماد الكامل والتأم على التجربة والحسّ.

ثم تطرّقنا إلى الهرمنيوطيقا وهي تعني التأويل والتفسير، وقد مرّت بثلاث مراحل في تاريخها:

المرحلة الكلاسيكية تبدأ من عملية الفهم والتفسير في عصر فلاسفة الإغريق، وما قاموا به من تنظير للوصول إلى الفهم الصحيح أمام شبهات السفسطائيين. والمرحلة الرومانطيقية التي بدأت أيام القرون الوسطى في المدرسة الرومنطيقية، وازدهرت على يد شلايرماخر أواخر القرن الثامن عشر، لتذهب إلى أنّ الفهم إنّما هو فنّ، ولا يقتصر على النصّ المكتوب كما كان خاصاً بتفسير الكتاب المقدّس، بل يشمل النصّ المكتوب والشفهيّ، وسائر الظواهر الطبيعية وغير الطبيعية؛ لأنّ النصّ وهذه الظواهر مبهمة،

وبحاجةٍ إلى تفسيرٍ وفهمٍ من خلال الالتفات إلى خصوصيات المتكلم، واعتماد الحس المشترك بين البشرية في عملية الفهم.

والمرحلة الثالثة هي الهرمنيوطيقا الفلسفية، وهي أخطر الأنواع، حيث تقصي النصّ والمؤلّف أو المتكلم، وتعطي الدور الأوّل والأخير للمتلقّي، ليضفي على النصّ المعاني من نفسه بمعزلٍ عن صاحب النصّ أو الكلام.

وقد دخل هذا المنهج إلى العالم الإسلاميّ أيضًا وإن كان ذلك متأخرًا، غير أنّه ترك أثرًا كبيرًا في قراءة الدين وفهمه وتفسيره، فتمسّك به أمثال نصر حامد أبو زيد، وعبد الكريم سروش، ومحمّد مجتهد شبستري، وأسهبوا بالتنظير لصالحه والترويج له.

وهذا المنهج حتّى لو كان صالحًا في بعض أسسه ومبانيه من حيث تظهير الحالات النفسية والاجتماعية ودورها في عملية الفهم، إلّا أنّه غير صالح بتاتًا في تناول الدين وتعاليم السماء؛ وذلك أنّ الدين حق لا ريب فيه، نازل من الخالق لتدبير شؤون الناس الفردية والاجتماعية، ويصل إلى الإنسان من قنواتٍ معصومةٍ وأمينة، ليفوز الإنسان بالسعادة من خلال تطبيقه، فإذا لم يمكن الوصول إلى مراد الشارع لكان ذلك نقضًا للغرض وإبطالًا للشرع.

مضافًا إلى أنّ الطبيعة البشرية تنفي هذه الفوضوية المعنائية، حتّى أنّ أقطاب الهرمنيوطيقا الفلسفية لا يعتمدون هذا المنهج في حياتهم العادية، فهم عندما يطلبون الماء مثلاً من زميلهم أو تلميذهم، فإنّهم يريدون الماء حقيقةً ويقصدون معنى الماء، فلو أعطاهم شخصٌ بدل الماء ترابًا، لا اعتراضوا عليه ونسبوه إلى الغباء والحمق.

وعندما وصلنا إلى المنهج الماركسي قلنا إنّ الماركسية ظهرت في القرن التاسع عشر على يد كارل ماركس، وقد جمع بعض المباني المطروحة في

الفكر الأوروبي آنذاك، وبلورها في نظام فكريّ مادّيّ وعلميّ بزعمه سمّي بالماركسيّة، وهي تبني على المادّيّة التّاريخيّة، وتطوّر المجتمع من خلال الديالكتيك، ليصل المجتمع في النهاية بعد المرور بالاشتراكيّة إلى الشيوعيّة التامة.

وقد اتّخذت الماركسيّة موقفاً سلبياً تجاه الدين، ورفضت الميتافيزيقا والماورائيات؛ لأنّها تزعم أنّ الدين والميتافيزيقا يقدّمان رؤيةً خياليّةً وليست رؤيةً علميّةً، فالمنهج الماركسيّ يرى أنّ الدين اغترابٌ وأفيون.

وقد تأثر بهذا المنهج بعض النخب المتمين إلى التيار العلماني وحتى الإسلاميّ، وعليه يمكن تصنيف المتأثرين بالمنهج الماركسي ورؤيته الاشتراكيّة إلى:

١- التأييد المطلق للمنهج الماركسي كما هو عند ميشل عفلق، وسلامة موسى، وحسين مروّة، وغيرهم كثير.

٢- الجمع بين المبادئ الماركسيّة والدين، مع تأويل الدين طبقاً لتلك الأسس والمباني، كما هو الحال عند حسن حنفي، وعلي شريعتي، وتيار اليسار الإسلاميّ.

٣- تأويل المبادئ الاشتراكيّة على وفق الرؤية الدينيّة، والزرع بأنّ الدين يحتوي في أسسه ومبانيه على هذه المبادئ، والقول بالاشتراكيّة الإسلاميّة، كما هو الحال عند مصطفى السباعي، ومحمد الغزالي، وغيرهما من المتمين إلى التيار الإسلاميّ.

ومن أوضح الأدلّة العرفيّة على عدم جدوى هذا المنهج، انحساره عن المجتمع وعدم تمكّنه من تحقيق وعوده، نعم ربّما نجح في مكافحة الاستعمار والرأسماليّة غير أنّه تحوّل إلى أيديولوجيا فاشيّة صارمة كرسّت الموارد الماليّة

والبشرية لصالح طبقةٍ خاصّة، استبدت حتّى على الشريحة التي وظّفتها لتحقيق مبادئها، أي شريحة العمّال والمضطهدين.

ثم تطرقنا إلى المنهجية التاريخية وقلنا إنه على الرغم من الاختلاف في عنوان هذا المنهج بين المنتمين إليه، وهل هو التاريخيّة أو التاريخانيّة أو النزعة التاريخيّة، فإنه يعني أنّ الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي، وأنّ اللغة والحق والأخلاق ناشئة عن إبداع جماعي، ولا يكون لها حقائق ثابتة ماورائية، بل هي متأثرةً بمحيطها التاريخي، وعندما تتناول هذه المنهجية الدين والوحي فإنّها تفسّرهما بالمنهج نفسه الذي تفسّر بها سائر الأمور، فيصبح الدين وليد الظروف الاجتماعية والتاريخية في ظرف نزوله، وكذلك ما جاء به من أحكامٍ وتعاليم.

وقد راج هذا المنهج كثيرًا لدى التيار العلمانيّ، حيث وجد ضالّته فيه لإثباته لا يؤدّي إلى الحكم بالإلحاد على معتنقه من جهة، ومن جهة ثانية يضع وسيلةً بيد معتنقه للقول بعدم صلاحية هذه الأحكام لظرفنا الراهن؛ لإثباتها جاءت متوافقةً مع الماضي وانتهى دورها، فالعلمانيّ لا ينكر هذه الأحكام بل يفرغها من محتواها الرئيس، وصلاحيتها لكلّ زمانٍ ومكان.

وعندما نريد أن نبيّن موقفنا تجاه هذا المنهج، نقول إنّه ربّما يصلح لدراسة بعض التقاليد والأعراف والأساطير التي أنتجها المجتمع بحسب حاجاته، غير أنّه لا يصلح لتفسير الدين والوحي؛ لأنّ الدين منزلٌ من قبل الخالق، ويتطابق مع مصالح البشر، ويشتمل على قوانين وأحكام ثابتة، مضافًا إلى أنّ هذا المنهج غير متسالم عليه في الغرب أيضًا، وهناك ردودٌ عليه من قبل بعض التيارات الفكرية الأخرى.

أما المنهج الأنثروبولوجي فيعني دراسة الإنسان من جميع جوانبه، فالأنثروبولوجيا وإن كانت في بداياتها تعني دراسة الأعراف القديمة

والمهمشين، لكنّها تطوّرت لاحقاً فشملت دراسة جميع أبعاد الإنسان، وقد اقترنت أيضاً بالاستعمار؛ إذ كانت خير وسيلةٍ للتعرف على الشعوب وخصائصها، لئتمكّنوا من السيطرة عليها بنحوٍ أفضل.

وعندما نتحدّث عن الأنثروبولوجيا والدين، فإنّها تجعل الدين معلماً ثقافياً كسائر المعالم الثقافيّة، كما أنّها تبحث عن مظاهر الخلاف بين الأديان المختلفة، فهي لا تفرّق بين الدين والأسطورة، ولا بين الدين الحقّ والأديان البشريّة الأخرى.

وقد اعتمد هذا المنهج في العالم الإسلام مجموعةً من نخب التيّار العلمانيّ، فتمسّك به هشام جعيط في تفسير السيرة النبويّة والعصر الجاهلي، وكذلك تمسّك به محمّد أركون فذهب إلى لزوم تفسير القرآن على وفق المنهج الأنثروبولوجي، وحسن حنفي في تطبيقه على التراث.

ونحن في مقام تقييم هذا المنهج، لا نرى ضيراً في استخدامه لدراسة بعض جوانب الإنسان، وأسباب ظهور بعض الطقوس والتقاليد عنده، لكننا نعتقد بعدم صلاحيّته لدراسة الدين وتفاعل الإنسان معه، وما يترك من آثارٍ إيجابيّةٍ حقيقيّةٍ على حياته الفرديّة والاجتماعيّة؛ لأنّ الدين لم يكن ظاهرةً ثقافيّةً ليدرس كسائر الظواهر الثقافيّة البشريّة المنقطعة عن الغيب.

أمّا المنهج الفينومينولوجي، فإنّ الفينومينولوجيا أو الظاهرة، لها تاريخٌ قديمٌ في الغرب، لكنّ من قولبها في نظام فلسفيّ خاصّ، وحاول تفسير الكون من خلالها، وسدّ الثغرات الموجودة في الفكر الغربي هو آدموند هوسرل.

وهذا المنهج يعتمد الوصف، ويهتم بالنيّات والوعي الإنساني، والتوقّف عن إصدار الأحكام، وفسح المجال للظاهرة كي تتحدّث عن نفسها؛ لذا

نرى استخدام المفردات الآتية فيه كثيرًا: الشعور، الذات، الوعي، القصدية، الرد، الأنا المتعالي.

وعندما تتجه الفيونمينولوجيا إلى الدين، تجعله ظاهرةً كسائر الظواهر الأخرى، وتحاول تفسيره من خلال البنى الأساسية، وما يتكشف أمام المتلقي والمفسر. وقد حاول بعض المستشرقين دراسة الإسلام والتشيع من خلال هذا المنهج، أمثال هنري كوربان، وأنا ماري شيمل.

أما في العالم الإسلامي، فهناك من زعم أنه أفضل منهج لدراسة الدين في الغرب، وقد ذهب إليه الدكتور ساشادينا، وربما يكون راجي الفاروقي أول من حاول تطبيقه في دراسة الإسلام، أما حسن حنفي فمن المكثرين في استخدام هذا المنهج وتطبيقه على دراسة التراث الإسلامي بشكل عام.

وهذا المنهج كسائر المناهج المادية المنقطعة عن الغيب، غير قادرٍ على دراسة الدين الصحيح بالنحو المطلوب؛ إذ إنه يكتفي بوصف الأديان بشكل عام من دون تمييز بين دين ودين، فيضع كل الأديان في سلّة واحدة، مضافاً إلى أنه عند اعتماده انكشاف الشيء في شعور المتلقي، يجعل الدين ظاهرةً شخصيةً مما يؤدي في النهاية إلى النسبية.

وأخيراً تناولنا المنهج التفكيكي، الذي ولد من رحم ما بعد الحداثة، وقد تأثر كثيراً بمبادئ ما بعد الحداثة، حتى عسر تعريفه عند واضعه أي جاك دريدا، ويعتمد هذا المنهج على عدّة أركان: ١- نقد الميتافيزيقا ٢- تفكيك النص بوصفه حصيلة مجموعة معانٍ لامتناهية وغير مترابطة ٣- نقد الفلسفة ٤- الاختلاف المرجئ إي إرجاء الخطاب وإرجاء سياقه التفسيري ٥- تفكيك الثنائيات، وقد وقع دريدا جرّاء هذه المباني في فوضى معنائية كبيرة يصعب التخلص منها.

وقد دخل هذا المنهج إلى العالم الإسلامي في زمن دريدا نفسه، ويعدّ عبد الكريم الخطيبي، وعبد الله الغدامي من أوائل المتمسكين به، وربّما يكون علي حرب من أكثر المعتمدين عليه في شرح وتفسير التراث، وكذلك محمّد أركون.

وأهمّ ما يلحظ على هذا المنهج أنّه تفكيكٌ لكلّ شيءٍ حتّى لنفسه، وعليه لا يصل الإنسان إلى ساحل اليقين، ويكون في حالة تفكّكيةٍ مستمرّة، كما أنّ النصّ يفقد خصوبته على توليد المعنى من خلال الحكم بلا نهائية المعنى، والدين أيضًا يفكّك ويكون بشرياً منقطعاً عن الغيب.

#### أهمّ التوصيات:

- ١- لزوم الاهتمام بالأسس والمباني والمناهج الغربية، والتعرف على أسباب نشأتها، وتطوراتها في بيئتها التي ولدت فيها؛ لأنّه يعين الباحث على اتّخاذ الموقف الصحيح منها عند التحليل والنقد.
- ٢- لزوم دراسة التناقضات والنواقص الموجودة في هذه الأسس والمباني والمناهج، التي أشار إليها، واعترف بها علماء الغرب أنفسهم، إذ ولادة كلّ مبنى أو نظريّة أو منهج لم يكن اعتباطاً، بل ينشأ لوجود نواقص وهفوات معرفيّة نظريّة، تستدعي النقض أو الاستكمال، ممّا يؤدي إلى ولادة نظريّاتٍ جديدة.
- ٣- لزوم دراسة الجغرافيا الثقافية للعالم الإسلامي، والوقوف على أهمّ الأزمات والنواقص السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، التي سبّبت إقبال النخب على البدائل الوافدة من الآخر.
- ٤- لزوم الوقوف على أهمّ التيارات التي حدثت في العالم الإسلامي بعد دخول الغرب إليه، ودراسة مشاريعهم المعرفيّة والفكريّة والنتائج الذي قدموه لإصلاح حال الفرد والمجتمع، وتقييمها من حيث

- الانعكاسات التي أحدثتها في المجتمع.
- ٥- لزوم الاهتمام بالتراث المعرفي الذي قدّمه علماء الإسلام نصرَةً للدين، وتصنيفه بحسب الزمان والمكان والموضوع للاستفادة منه، إذ إن كثيراً من الشبهات المطروحة قديماً تشترك في الأسس والبنى مع الشبهات المطروحة حديثاً، وقد أجاب عنها التيار الإسلامي بأجوبة وافية يمكن الاستفادة منها في وضعنا الراهن.
- ٦- لزوم الاهتمام بدراسة عوامل التغريب، وأساليبه وأدواته المعرفية والسياسية والاجتماعية، لأخذ العبرة والحيلة والحذر، وعدم الوقوع في فخّها مرةً أخرى.
- ٧- لزوم الاهتمام بالمناهج الإسلامية وقراءتها من جديد، وصياغتها بأسلوبٍ وقالبٍ جديدٍ مع حفظ المحتوى، والأسس والمباني التي قامت عليها؛ إذ لا يمكن الدخول في المواجهة المعرفية والنظرية من دون سلاح، كما لا يمكن اعتماد المناهج الوافدة لإعطاء رؤية تأصيلية، فلا مناص من استخدام المناهج الداخلية مع إعادة قراءتها وتطويرها.



## فهرس المصادر

### \* القرآن الكريم.

١. أبو ذر الغفاري، عبد الحميد جودة السحار، دار مصر للطباعة، ط ١٠، د.ت.
٢. الاتجاهات السياسيّة في العالم العربي، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة، مجيد خدوري، الدار المتّحدة للنشر، ط ١، ١٩٧٢م.
٣. الآثار الكاملة للسيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، إعداد السيد هادي خسرو شاهي، ط ٢، ١٤٢١هـ.
٤. أثر التيارات الفكرية والشعرية الغربية في الشعر العربي الحديث ١٨٠٠-١٩٧٠، أ.د.ش. موريه، ترجمة شفيق السيد، دار الجمل، ط ١، ٢٠١٤م.
٥. إحصاء العلوم، أبو نصر الفارابي، مطبعة السعادة، ١٩٣١م.
٦. أخطاء المنهج الغربي الوافد في العقائد والتاريخ والحضارة واللغة والأدب والاجتماع، أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٧٤م.
٧. أدوار علم الكلام عند الإمامية، هاشم الميلاني، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط ١، ٢٠١٩م.
٨. إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، ابن الأكفائي محمد بن إبراهيم الأنصاري، دار الفكر العربي.
٩. الأرغانون الجديد، فرانسيس بيكون، ترجمة منذر محمود محمد، دار الفرقد، ط ١، ٢٠١٦م.
١٠. أزمة العلوم الأوروبية والفيينومولوجيا الترنسندنتالية، آدموند هوسرل، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٨م.

١١. أزمة المثقفين العرب تقليديّة أم تاريخانيّة، عبد الله العروي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٨ م.
١٢. الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان، دار الجامعات المصريّة، ١٩٧٧ م.
١٣. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، العلامة الطباطبائي، وتعليق الشهيد مطهري، دار الهادي، إيران، ١٤٠٣ هـ.
١٤. أسس الفلسفة، توفيق الطويل، مكتبة النهضة المصريّة، ط ٢.
١٥. الإسلام والمناهج الاشتراكيّة، محمد الغزالي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٤، ٢٠٠٥ م.
١٦. الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن، دار الساقي، ط ٢، ٢٠١٥ م.
١٧. إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، مجموعة مؤلّفين، دار الفتح، ط ١، ٢٠١٤ م.
١٨. إسماعيل مطهر، جدل العلم والدين والحرية، أحمد صلاح الملا، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط ١، ٢٠١٨ م.
١٩. اشتراكيّة الإسلام، مصطفى السباعي، الدار القوميّة للطباعة والنشر، سوريا، ضمن سلسلة اخترنا لك ١١٣.
٢٠. الاشتراكيّة، سلامة موسى، مؤسسة هنداوي.
٢١. إشكاليّات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، مؤمنون بلا حدود، ط ١، ٢٠١٧ م.
٢٢. إشكاليّة تاريخيّة النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، الضفاف، ط ١، ٢٠١٢ م.

٢٣. أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، دار صادر، ١٩٢٨ م.
٢٤. أصول الفلسفة الماركسيّة اللينينيّة المادّيّة التاريخيّة، مجموعة مؤلّفين بإشراف فيدرو بورلاتسكي، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط ١، ٢٠١٨ م.
٢٥. أصول الفلسفة الماركسيّة، جورج بوليتنر وآخرون، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصريّة، صيدا.
٢٦. أطلس الحضارة الإسلاميّة، إسماعيل راجي الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي، العبيكان، ط ١، ١٩٩٨ م.
٢٧. أطياف الاستشراق تشكّلات الآخر في روايات أمين معلوف، إبراهيم بو خالفه، دار رؤية، ط ١، ٢٠١٨ م.
٢٨. الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط ١، ٢٠٠٥ م.
٢٩. الاغتيال الاقتصادي للأمم، جون بركنز، دار الطناني للنشر.
٣٠. آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا، دار التنوير/ المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٨ م.
٣١. أفكار الأبقار في أصول الدين، سيف الدين الأمدي، دار الكتب القاهرة، ١٤٢٣ هـ.
٣٢. أفكار حول تحديث المشروع الاشتراكي، كريم مروّة، دار التنوير، ط ١، ٢٠١٣ م.
٣٣. اقتصادنا، محمّد باقر الصدر، دار التعارف، ط ١١، ١٩٧٩ م.
٣٤. ألون من التفكيكيّة دليل للمستخدم، مجموعة مؤلّفين إعداد نيكولاس رويل، ترجمة عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٤ م.
٣٥. الأثروبولوجيا الاجتماعيّة للأديان، كلود ريفيير، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٥ م.

٣٦. الأثنروبولوجيا حقل علمي واحد وأربع مدارس، فريدريك بارث وآخرون، ترجمة أبو بكر باقادر وإيمان الوكيلى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط ١، ٢٠١٧م.
٣٧. الأثنروبولوجيا في الوطن العربي، أبو بكر باقادر وحسن رشيق، دار الفكر دمشق، ط ١، ٢٠١٢م.
٣٨. انسان شناسى در قرآن، مصباح يزدي، مؤسسة الإمام الخميني، ط ٦، ١٣٩٨ش.
٣٩. الإنسان في المرآة، كلايد كلوكهون، ترجمة شاكر مصطفى سليمان، منشورات المكتبة الأهلية.
٤٠. أهداف التغريب، أنور الجندي، من إصدارات اللجنة العليا للدعوة الإسلامية في الأزهر.
٤١. أوائل المقالات، محمد بن محمد بن النعمان، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد.
٤٢. الأيديولوجيا العربية المعاصرة، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ط ٢، ١٩٩٩م.
٤٣. الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، كارل مانهايم، ترجمة محمد رجا الدينيني، شركة المكتبات الكويتية، ط ١، ١٩٨٠م.
٤٤. البحث العلمي في العالم العربي، مجموعة مؤلفين، هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية، ١٩٥٦م.
٤٥. البراجماتية، وليام جيمس، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨م.
٤٦. بناء شبكات الاعتدال الإسلامي، شيريل بينارد وآخرون، مركز نهاء، ط ١، ٢٠١٦م.

٤٧. تاريخ الأقطار العربيّة، لوتسكي، دار الفارابي، ط ٩، ٢٠٠٧م.
٤٨. تاريخ الدولة العثمانيّة، مجموعة مؤلّفين إعداد روبر مانتران، ترجمة بشير السباعي، دار الفكر القاهرة، ط ١، ١٩٩٢م.
٤٩. تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز أوزتونا، ترجمة عدنان محود سالم، مؤسسة فيصل للتمويل تركيا، ١٩٨٨م.
٥٠. تاريخ الفلسفة الغربيّة، برتراند راسل، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصريّة العامّة، ٢٠١٠م.
٥١. تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٣م.
٥٢. تاريخ المجتمعات الإسلاميّة، أيرا. م. لايدس، ترجمة فاضل جتكر، دار الكتاب العربي، ط ٢.
٥٣. تاريخ النظرية الأنثروبولوجيّة، توماس هايلاند ايركسون وفين سيفرت نيلسون، ترجمة لاهاي عبد الحسين، ضفاف، ط ١، ٢٠١٣م.
٥٤. تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، جورج قرم، دار الفارابي، ط ١، ٢٠١١م.
٥٥. تاريخ جودت، ترجمة: عبد القادر أفندي، مطبعة جريدة بيروت، ١٣٠٨هـ.
٥٦. تاريخچه دين شناسی تطبيقي، اريك جي شارب، نشر دانشگاه اديان، ط ١، ١٣٩٤ش.
٥٧. تاريخية الدعوة المحمّديّة في مكّة، هشام جعيط، دار الطليعة، ط ٤، ٢٠١٦م.
٥٨. تاريخية الفكر العربي الإسلاميّ، محمّد أركون، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط ٣، ١٩٩٨م.
٥٩. تأويل الظاهريّات، حسن حنفي، مكتبة مدبولي، ط ١، ٢٠١٣م.

٦٠. التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتو ايكو، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٤م.
٦١. تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط ٩، ١٩٩٣م.
٦٢. تجديد المنهج في التقويم والتراث، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠١٢م.
٦٣. تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، محمد أركون، دار الطليعة، ط ١، ٢٠١١م.
٦٤. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، العلامة المصطفوي، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي.
٦٥. تذكرة الحفاظ، شمس الدين الذهبي، دار إحياء التراث العربي.
٦٦. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٤، ١٩٩٢م.
٦٧. التراث والمنهج بين أركون والجابري، نايلة أبي نادر، الشبكة العربية للأبحاث، ط ١، ٢٠٠٨م.
٦٨. التشكيل البشري للإسلام، محمد أركون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، والمركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٣م.
٦٩. تعدد القراءات، محمد تقي مصباح يزدي، دار التعارف، ط ٢، ٢٠٠٦م.
٧٠. التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، دار الشروق، ط ٣، ٢٠١٣م.
٧١. تفسير الميزان، محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي.
٧٢. التفكير العلمي، فؤاد زكريا، مؤسسة الهداوي.
٧٣. التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيغ والخرافة، نصر حامد أبو زيد، مؤمنون بلا حدود، والمركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٤م.

٧٤. التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، عادل عبد الله، دار الحصاد سوريا، ط ١، ٢٠٠٠م.
٧٥. التفكيكية النظرية والممارسة، كريستوفر نوريس، ترجمة صبري محمد حسن، دار المريح رياض، ١٩٨٩م.
٧٦. التفكيكية دراسة نقدية، بيير. ف. زيبا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات (مج)، ط ١، ١٩٩٦م.
٧٧. تناول الحدائي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج، عزوز بن عمر الشوالي، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، ط ١، ٢٠١٧م.
٧٨. تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر ٢٠١٧م.
٧٩. توماس هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.
٨٠. جاك دريدا والتفكيك، مجموعة مؤلفين إعداد أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، ط ٢، ٢٠١٥م.
٨١. جريانها وسازمانهاي مذهبي سياسي ايران، رسول جعفریان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ط ٤.
٨٢. جون ستيورت مل، توفيق الطويل، دار المعارف مصر.
٨٣. حاضر العالم الإسلامي، لوثروب ستودارد، ترجمة عجاج نويهض، مكتبة البابي الحلبي، ١٣٥٢هـ.
٨٤. الحدائة والنص الديني التفكيكية نموذجًا، عز الدين معميش، دار الخلدونية، الجزائر، ٢٠١٣م.
٨٥. الحدائة وما بعد الحدائة، عبد الوهاب المسيري وفتححي التريكي، دار الفكر سوريا، ط ٣، ٢٠١٠م.

٨٦. الحدائث وموقفها من السنّة، الحارث فخري عيسى عبد الله، دار السلام، ط ١، ٢٠١٣م.
٨٧. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي.
٨٨. الحقيقة والمنهج، هانز جورج غادامير، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا، ط ١، ٢٠٠٧م.
٨٩. حكمة الغرب، برتراند راسل، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة رقم ٧٢، ١٩٨٣م.
٩٠. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتألمين، وزارة الثقافة الإيرانية، ط ١، ١٤١٤هـ.
٩١. حوارات في علم الاستغراب، مجموعة باحثين، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ط ١، ٢٠٢٠م.
٩٢. حول الدين، كارل ماركس وفردريك أنجلس، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨١م.
٩٣. حياة الشرق، محمد لطفي جمعة، الهداوي، ٢٠١٢م.
٩٤. الخروج من التيه، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة الكويت، ٢٠٠٣م.
٩٥. الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد بن محمد الخويطر، تكوين للدراسات والأبحاث، ط ١، ٢٠١٨م.
٩٦. الخطاب النقدي العربي المعاصر وعلاقته بمنهج النقد الغربي، هيام عبد زيد عطية عريعر، دار تموز، ط ١، ٢٠١٢م.
٩٧. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشریحية نظرية وتطبيق، عبد الله الغدامي، المركز الثقافي العربي، ط ٧، ٢٠١٢م.



٩٨. خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، جون ليتشه، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمات، ط ١، ٢٠٠٨ م.
٩٩. دائرة فيينا، حميد لشهب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط ١، ٢٠١٩ م.
١٠٠. الدبلوماسية الروحية والمشارك الإبراهيمي المخطط الاستعماري للقرن الجديد، هبة جمال الدين محمد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٢١ م.
١٠١. در آمدی بر هرمنوتیک، أحمد واعظي، بزوهشگاه فرهنگ و اندیشه إسلامي، ط ٨، ١٣٩٧ ش.
١٠٢. دراسات فلسفية، حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية.
١٠٣. دراسة الأنثروبولوجيا المفهوم والتاريخ، بيرتي ج. بيلتو، ترجمة كاظم سعد الدين، بيت الحكمة بغداد، ط ١، ٢٠١٠ م.
١٠٤. دريدا عربياً، محمد أحمد البنكي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠٠٥ م.
١٠٥. ديالكتيك الطبيعة، فردريك إنجلز، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي، ط ٢، ٢٠١١ م.
١٠٦. دين شناسي، آية الله جوادي آملی، نشر إسرائ، ط ١٠، ١٣٩٨ ش.
١٠٧. الديني والدينيوي نقد الوساطة والكهنتة، عبد الإله بلقزير، منتدى المعارف، ط ١، ٢٠١٨ م.
١٠٨. الذخيرة في علم الكلام، السيد المرتضى، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ.
١٠٩. رابطہ علم ودين از منظر جہار حکيم مسلمان معاصر، إعداد مهدي گلشني، مجمع عالي حکمت إسلامي، ط ١، ١٣٩٩ ش.

- ١١٠ . رابطہ علم ودين، الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي، مؤسسة الإمام الخميني، ط ٢، عام ١٣٩٧.
- ١١١ . رسائل الجاحظ الكلامية، دار ومكتبة الهلال.
- ١١٢ . روش شناسی انتقادی حکمت صدرائی، حمید بارسانیا، کتاب فردا، ط ١، ١٣٨٩ ش.
- ١١٣ . روش شناسی تحقیق در علوم انسانی، درس گفتار های مصطفی ملکیان، إعداد و تحرير: محمد أمين محب علي وميثم مختاري.
- ١١٤ . روش شناسی علوم اجتماعی، عبد الحسين خسروبناه، مؤسسه پژوهشي حکمت وفلسفه ايران، ط ١، ١٣٩٤ ش.
- ١١٥ . روش شناسی علوم سياسي، صادق حقيقت، جامعة المفيد، ط ٥، ١٣٩٨ ش.
- ١١٦ . روش شناسی فلسفي، و. پر بها کاران وآخرون، ترجمه هانيه مفیدی، تمدن علمي، ط ١، ١٣٩٧ ش.
- ١١٧ . روش شناسي مطالعات اسلامي در غرب، عبد العزيز ساشادينا، بزوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامي سال ١٣٩٣ ش، جاب اول.
- ١١٨ . رئاليسم انتقادی، زينب توحيدى نسب، مرضيه فروزنده، بوستان كتاب، ط ١، ١٣٩٢ ش.
- ١١٩ . شرح العقائد النسفية، مسعود بن عمر التفتازاني، المكتبة الأزهرية، ٢٠١٢ م.
- ١٢٠ . الشفاء قسم الإلهيات، ابن سينا، مكتبة السيد المرعشي في قم، ط ٢، ٢٠١٢ م.
- ١٢١ . شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٣٣ هـ.
- ١٢٢ . ضد التفكيك، جون أليس، ترجمة حسام نايل، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٢ م.

١٢٣. ظاهريّات التأويل، حسن حنفي، مكتبة مدبولي، ط ١، ٢٠١٣م.
١٢٤. ظرفيت هاى تمدنى علم كلام، حوار مع الشيخ محمد تقى السبحاني، پژوهشگاه فرهنگ وعلوم اسلامي، ط ١، ١٣٩٩ ش.
١٢٥. العراق الحزب الشيوعي، حنّا بطاطو، مؤسسة الأبحاث العربيّة بيروت، ط ٢، ١٩٩٦م.
١٢٦. العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٦م.
١٢٧. العرفان النظري مبادئه وأصوله، يد الله يزدان پناه، مركز الحضارة بيروت، ط ١، ٢٠١٤م.
١٢٨. العقل الإسلاميّ عوائق التحرّر وتحديات الانبعاث، عز الدين عناية، دار الطليعة، ط ١، ٢٠١١م.
١٢٩. عقم المذهب التاريخي، كارل بوبر، ترجمة عبد الحميد صبره، المعارف، ١٩٥٩م.
١٣٠. علم الأديان مساهمة في التأسيس، ميشال مسلان، ترجمة عز الدين عناية، نشر الكلمة والمركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٩م.
١٣١. علم شناسى فلسفى كفتار هاىى در فلسفة علوم تجربي، إعداد عبد الكريم سروش، صراط، ط ٢، ١٣٨٨ ش.
١٣٢. العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، أميل بوترو، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٣٣. العلمانيون والقرآن الكريم: تاريخيّہ النص، أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠٧م.
١٣٤. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، مطبعة إسماعيليان، ١٣٨٣ ش.

- ١٣٥ . فرنسا والإسلام من نابليون إلى ميتران، جاك فريمو، ترجمة هاشم صالح، دار قرطبة، ط ١، ١٩٩١ م.
- ١٣٦ . الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، مركز الإنهاء القومي، المركز الثقافي العربي، ط ٢، ١٩٩٦ م.
- ١٣٧ . الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، دار الساقى، ط ١، ١٩٩٩ م.
- ١٣٨ . الفكر الأوروبي الحديث، القرن السابع عشر، فرانكلين -ل- باومر، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ١٣٩ . الفكر العربي المعاصر دراسة في النقد الثقافي المقارن، إليزابيت سوزان كساب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠١٢ م.
- ١٤٠ . الفكر المقاصدي قواعد وفوائد، أحمد الريسوني، دار الهادي، ط ٢، ٢٠٠٨ م.
- ١٤١ . الفكر والحادث النص والواقع والحرق، علي حرب، دار التكوين، ط ١، ٢٠١٨ م.
- ١٤٢ . فكرة الفينومينولوجيا، آدموند هوسرل، ترجمة فتحى انقزو، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٧ م.
- ١٤٣ . فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط ٧، ٢٠١١ م.
- ١٤٤ . فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، فيليب فرانك، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٣ م.
- ١٤٥ . فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى طريف الخولي، مؤسسة الهنداوي.
- ١٤٦ . فلسفة العلم مقدمة معاصرة، أليكس روزنبرج، ترجمة أحمد عبد الله السماحي وفتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١١ م.

١٤٧. الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري، إعداد علي دجاكام، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط ١، ٢٠١٦م.
١٤٨. فلسفة الوجود والارتقاء، شبلي شميل، مطبعة المقتطف، ١٩١٠م.
١٤٩. فلسفة أوجيست كونت، ليفي بريل، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية.
١٥٠. فلسفة دين، محمد تقي جعفري، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه إسلامي، ط ٥، ١٣٩٤ش.
١٥١. فلسفة علوم اجتماعي قاره اي، ايون شرت، منشورات ني، ١٣٨٧ش.
١٥٢. فلسفة كارل بوبر منهج العلم منطق العلم، يمني طريف الخولي، مؤسسة الهنداوي، ط ١، ٢٠٢٠م.
١٥٣. فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف، ط ١٠، ١٩٨٠م.
١٥٤. فلسفه دين در أمدى تاريخي، ليندا زاغز بسكى، نشر كتاب بارسه، ط ٢، ١٣٩٦م.
١٥٥. الفهم الثوري للدين والماركسيّة، زاهر الخطيب، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط ٣، ١٩٩٩م.
١٥٦. فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٧م.
١٥٧. فهم در دام تاريخي نكري كادامر وتاريخ مندى فهم، محمد عرب صالحى، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ط ١، ١٣٨٩ش.
١٥٨. الفوائد المدنية، محمد أمين الأستر آبادي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤٢٦هـ.

- ١٥٩ . في الفكر الغربي المعاصر، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط ٤، ١٩٩٠م.
- ١٦٠ . في حياتنا العقلية، زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط ٣، ١٩٩٨م.
- ١٦١ . الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، سماح رافع محمد، دار الشؤون الثقافية العامة بـغداد، ١٩٩٤م.
- ١٦٢ . قاموس الأنثروبولوجيا، شاكر مصطفى سليم، جامعة الكويت، ط ١، ١٩٨١م.
- ١٦٣ . قبض وبسط تثوريك شريعت، عبد الكريم سروش، مؤسسة صراط، ط ١، ١٣٧٠ش.
- ١٦٤ . القراءات المعاصرة والفقہ الإسلاميّ مقدّمات في الخطاب والمنهج، عبد الولي بن عبد الواحد الشلبي، مركز نهاء للبحوث والدراسات، ط ١، ٢٠١٣م.
- ١٦٥ . قراءات في القرآن، محمد أركون، دار الساقى، ط ١، ٢٠١٧م.
- ١٦٦ . القراءة الحداثيّة للنصّ القرآنيّ في ضوء تحليل الخطاب، حكيم سلمان السلطاني، دار كنوز المعرفة، ط ١، ٢٠١٨م.
- ١٦٧ . قراءة النصّ الدينيّ بين التّأويل الغربيّ والتّأويل الإسلاميّ، محمد عمارة، دار السلام، ط ١، ٢٠١٢م.
- ١٦٨ . قراءة بشريّة للدين، محمد مجتهد شبستري، منشورات الجمل، ٢٠٠٩م.
- ١٦٩ . القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، دار الطليعة، ط ٣، ٢٠١٢م.
- ١٧٠ . قصة الأنثروبولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان، حسين فهميم، عالم المعرفة الكويت، ١٩٨٦م.

- ١٧١ . قصة العلم، ج.ج. كراوثر، ترجمة اليمنى الخولي وبدوي عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨م.
- ١٧٢ . قصّة النزاع بيد الدين والفلسفة، توفيق الطويل، مكتبة الآداب مصر.
- ١٧٣ . قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج، مجموعة مؤلفين، الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- ١٧٤ . قواعد المنهج في علم الاجتماع، أميل دوركايم، ترجمة محمود قاسم، المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م.
- ١٧٥ . قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع، أنتوني جينز، ترجمة محمد محيي الدين، المشروع القومي للترجمة.
- ١٧٦ . كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، محمد محمد قاسم، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦م.
- ١٧٧ . الكافي، الشيخ الكليني، دار الكتب الإسلامية طهران، ط ٣.
- ١٧٨ . الكتاب والقرآن كتابة معاصرة، محمد شحرور، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط ١٠، ٢٠١١م.
- ١٧٩ . الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال المغرب، ط ٢، ٢٠٠٠م.
- ١٨٠ . الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٨م.
- ١٨١ . الكلام الإسلامي المعاصر، عبد الحسين خسروبناه، ترجمة محمد حسين الواسطي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ط ٢، ٢٠١٩م.
- ١٨٢ . الكينونة والزمان، مارتين هايدغر، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠١٢م.

١٨٣. اللاهوت المعاصر، مجموعة مؤلفين، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط ١، ٢٠١٧م.
١٨٤. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ.
١٨٥. لماذا أنا ملحد، إسماعيل أدهم، مطبعة التعاون بالإسكندرية، ١٩٣٧م.
١٨٦. لماذا يمين الغرب اليوم، أيان موريس، ترجمة روان القصاص، مركز نداء للبحوث والدراسات، ط ١، ٢٠١٨م،
١٨٧. ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون منتمياً إلى الإسلام، شهاب أحمد، ترجمة بدر الدين مصطفى احمد ومحمد عثمان خليفة، مؤمنون بلا حدود، ط ١، ٢٠٢٠م.
١٨٨. المادّية الديالكتيكية والمادّية التاريخية، ستالين، دار دمشق.
١٨٩. الماركسيّة الجديدة العودة إلى ماركس من أجل تخطّي الماركسيّات الرائجة، سلامة كيلة، آفاق للنشر، ط ١، ٢٠١٧م.
١٩٠. الماهيّة والعلاقة نحو منطق تحويلي، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨م.
١٩١. مبادئ الشيوعيّة، فردريك إنجلز، دار الفارابي، ط ٤، ٢٠١٥م.
١٩٢. المجتمع المفتوح وأعداؤه، كارل بوبر، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير، ط ١، ٢٠١٤م.
١٩٣. مجموعة آثار شهيد مطهري، منشورات صدرا، ط ٩، ١٤٣٦هـ.
١٩٤. مداخل إلى التفكيك البلاغة المعاصرة، مجموعة مؤلفين، تحرير وترجمة حسام نايل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ٢٠١٣م.
١٩٥. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة، مرتضى المطهري، دار الكتاب الإسلامي، ط ١.
١٩٦. مدخل إلى الفلسفة الظاهراتيّة، أنطوان خوري، دار التنوير، ط ١، ١٩٨٤م.



١٩٧. مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، كلود برنار، ترجمة فيصل يونس، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٥ م.
١٩٨. المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمّودة، سلسلة عالم المعرفة الكويت، ١٩٩٨ م.
١٩٩. مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، دار المعارف مصر، ط ٢.
٢٠٠. مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، طيب تيزيني، دار دمشق، ط ٥.
٢٠١. مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج. بنروبي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤ م.
٢٠٢. العالم الجديدة للأصول، محمد باقر الصدر، دار المعارف للمطبوعات، ١٤١٠ هـ.
٢٠٣. معالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة، دار السلام، ط ١، ٢٠٠٨ م.
٢٠٤. معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا، إعداد بيار بونت وميشال إيزار، ترجمة مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية، ط ٢، ٢٠١١ م.
٢٠٥. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم حفني، مكتبة مدبولي، ط ٣، ٢٠٠٠ م.
٢٠٦. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢ م.
٢٠٧. المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧ م.
٢٠٨. معرفت ومعنويت، سيد حسين نصر، دفتره بزوهش ونشر سهروردي، ١٣٨٥ ش.
٢٠٩. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط ٨، ٢٠١١ م.

- ٢١٠ . مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، مكتبة الإسكندرية ودار الكتاب المصري واللبناني، ٢٠١١م.
- ٢١١ . مقاصد الشريعة في المذاهب الإسلامية، مجموعة بحوث، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط ٢، ٢٠١٧م.
- ٢١٢ . مقال عن المنهج، رينيه ديكرت، ترجمة محمود الخضيرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥م.
- ٢١٣ . مقالات في المنهج، دين محمد محمد ميرا، دار البصائر، ط ١، ٢٠٠١م.
- ٢١٤ . مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، مهدي عامل، دار الفارابي، ط ٧، ٢٠١٣م.
- ٢١٥ . مقدمة في الهرمينوطيقا، دايفيد جاسبر، ترجمة وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠٠٧م.
- ٢١٦ . مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات (ميج)، ط ٣، ٢٠٠٦م.
- ٢١٧ . المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، دار صادر، ٢٠٠٩م.
- ٢١٨ . مقدمه اى برجهان بينى اسلامى، مرتضى مطهرى، نشر صدرا.
- ٢١٩ . ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، إسماعيل مظهر، مؤسسة الهنداوي، ٢٠١٤م.
- ٢٢٠ . الملل والنحل، محمد عبد الكريم الشهرستاني، منشورات الجمل، ٢٠١٣م.
- ٢٢١ . الممنوع والممتنع، فقد الذات المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠١١م.
- ٢٢٢ . من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، دار الساقي، ط ١، ١٩٩١م.

٢٢٣. من الذي دفع للزمار الحرب الباردة الثقافية المخبرات المركزية الأميركية وعالم الفنون والآداب، فرانسيس ستونر سوندرز، ترجمة طلعت الشايب، رؤية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٧م.
٢٢٤. من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٨م.
٢٢٥. من الفناء إلى البقاء، حسن حنفي، دار المدار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٩م.
٢٢٦. من النصّ إلى الواقع، حسن حنفي، دار المدار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٥م.
٢٢٧. مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ط ٣، ١٩٧٧م.
٢٢٨. مناهج البحث الفلسفي، محمود زيدان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.
٢٢٩. مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، علي سامي النشار، دار السلام، ط ٢، ٢٠١٢م.
٢٣٠. مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، مصطفى حلمي، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٥م.
٢٣١. منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، الشيخ عبد الله جوادي الاملي، نشر اسرا عام ١٤٠٠ ش.
٢٣٢. منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ترجمة محمود البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٦م.
٢٣٣. المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٥٣م.
٢٣٤. المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو مصرّية، ١٩٥١م.

٢٣٥. المنطق أو فن توجيه الفكر، أنطوان أرنولد، بيير نيكول، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٧م.
٢٣٦. المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، روبر بلانشي، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، المؤسسة الجامعية لبنان.
٢٣٧. المنطق، أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط ١، ١٩٨٠م، دار القلم بيروت.
٢٣٨. المنطق، محمد رضا المظفر، دار التعارف للمطبوعات، ٢٠٠٦م.
٢٣٩. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد محمد أمزيان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩١،
٢٤٠. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.
٢٤١. منهج جديد للدراسات الإنسانية محاولة فلسفية، هـ. ب. ريكمان، ترجمة علي عبد المعطي محمد، ومحمد علي محمد، مكتبة مسكاوي، ط ١، ١٩٧٩م.
٢٤٢. المنهج في عصر ما بعد الحداثة، ويليام دول، ترجمة خالد العوض، العبيكان، ط ١، ٢٠١٦م.
٢٤٣. منهجية البحث القانوني، عبد النور ناجي، جامعة مختار، ٢٠٠٣م.
٢٤٤. الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار ابن حزم، ط ١، ٢٠١٤م.
٢٤٥. موسوعة التراث الإمامي في علم الكلام وردّ الشبهات والمسائل الخلافية، إعداد المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ط ١، ٢٠٢١م.
٢٤٦. الموسوعة الفلسفية المختصرة، جوناثان ري، وج. أو. أرمسون، ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٣م.
٢٤٧. موسوعة الهرمنيوطيقا، مجموعة باحثين، ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٨م.

- ٢٤٨ . موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، ط ١، ١٩٩٩م.
- ٢٤٩ . موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، منشورات عويدات، ط ٢، ٢٠٠١م.
- ٢٥٠ . موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، مصطفى صبري، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٠م.
- ٢٥١ . موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط ٤، ١٩٩٣م.
- ٢٥٢ . نحن والغرب، إعداد عامر عبد زيد الوائلي، وهاشم الميلاني، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط ١، ٢٠١٧م.
- ٢٥٣ . نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، محمد أركون، دار الساقبي، ط ٢، ٢٠١٢م.
- ٢٥٤ . النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروة، دار الفارابي، ط ٣، ٢٠١٦م.
- ٢٥٥ . نزعة التغريب، جلال آل أحمد، دار الهادي، ط ٢، ٢٠٠٥م.
- ٢٥٦ . نشوء فكرة الله، سلامة موسى، مؤسسة الهداوي، ٢٠١٦م.
- ٢٥٧ . النصّ السلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٥م.
- ٢٥٨ . نظرية التطور وأصل الإنسان، سلامة موسى، مؤسسة الهداوي، ٢٠١١م.
- ٢٥٩ . نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط ٣، ٢٠٠٧م.
- ٢٦٠ . نقد الشر المحض، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، ط ١، ٢٠٠١م.
- ٢٦١ . نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة، ط ١٠، ٢٠٠٩م.

- ٢٦٢ . نقد وبررسي مباني هرمنوتيكي شلاير ماخر، سيد محمود مرتضوى شاهرودى، مؤسسة الإمام الخميني، ط ١، ١٣٩٧ ش.
- ٢٦٣ . نقدى بر مار كيسسم، مرتضى مطهرى، منشورات صدر، ط ١٢، ١٤٤٢ هـ.
- ٢٦٤ . نقض أوهام الماديّة الجدليّة، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، ط ٣، ١٩٨٥ م.
- ٢٦٥ . نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي محمد بن الحسين بن موسى، العتبة العلويّة المقدّسة، ٢٠١١ م.
- ٢٦٦ . هرمنوتيك ونوانديشى دينى، جهانكير مسعودي، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ط ٢، ١٣٩٢ ش.
- ٢٦٧ . الهرمنيوطيقا الكتاب والسنة، محمد مجتهد شبستري، مركز دراسات فلسفة الدين، ط ١، ٢٠١٣ م.
- ٢٦٨ . الهرمنيوطيقا، صفدر إلهي راد، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية، ط ١، ٢٠١٩ م.
- ٢٦٩ . هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، علي حرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ٢٠١٠ م.
- ٢٧٠ . وجهة الإسلام، هاملتون جب وآخرون، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨ م.
- ٢٧١ . وجهة نظر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط ٤، ٢٠١١ م.
- ٢٧٢ . اليوم والغد، سلامة موسى، المطبعة العصريّة لإلياس أنطون إلياس.

## فهرس البحوث

٢٧٣. أبطال التفكير في مصر إسماعيل مظهر، تأليف إسماعيل أدهم، مجلة الحديث ١٩٣٨ م.
٢٧٤. أسلوب الفكر العلمي نشوؤه وتطوره في مصر خلال نصف قرن، إسماعيل مظهر، مجلة المقتطف فبراير ١٩٢٦ م.
٢٧٥. بصدد المنهجية الماركسيّة جدل مادي أم لاهوت، سلامة كلية، مجلة دراسات عربيّة، العدد ٥ و٦، ١٩٩١ م.
٢٧٦. البنية اللعب العلامة في خطاب العلوم الإنسانيّة، جاك دريدا، مجلة الفصول، المجلد ١١، ١٩٩٢ م، العدد ٤.
٢٧٧. تأمل بر روش شناسی در علوم انساني، نركس نيكخواه وفاطمة آراني، مجلة حكمت اسراء ١٣٩١ ش، عدد ١٤.
٢٧٨. تحليل مباني الهرمينوطيقا عند شلاير ماخر، محمد حسين مختاري، مجلة الحياة الطبية العدد ٣٦، ٢٠١٧ م.
٢٧٩. الترجمة في بدايات المسرح التونسي: بين التعريب والتغريب، بو بكر خلوج، مجلة الحياة الثقافية، العدد ١٧٢، ٢٠٠٦ م.
٢٨٠. القاهرة بدايات التغريب العمراني، مجلة خالد زيادة الفكر العربي الجديد، العدد ١٦، ١٩٨٠ م.
٢٨١. المنهج في منطق بور رويال، مقال عن المنهج العقلي التحليل والتركيب، أحمد عصام الدين عبد الجواد، دورية المؤتمر السنوي الدولي: كيف نقرأ الفلسفة، المجلد الخامس العدد التاسع، جامعة الإسكندرية كلية الآداب.
٢٨٢. نصف قرن على تكفير الشيوعية (١٩٦٠-٢٠١٠)، محمد سعيد الطريحي، مجلة الموسم، العدد ٨٩، ٢٠١١ م.
٢٨٣. نقد التاريخانية عند كارل بوبر وليو شتراوس، منير الكشو، مجلة أوراق فلسفية العدد ٢١، ٢٠٠٩ م.

## هذا الكتاب

يتضمن هذا الكتاب الإشارة الإجمالية إلى أهم المناهج الإسلامية المعتمدة في فهم الخطاب الديني ويركز بحثه على المناهج الغربية الوافدة إلى العالم الإسلامي والتي اثرت على الخطاب الإسلامي وقامت بعلمته وفق ما تُملّيه من أسس ومباني كما يتابع المؤلف أهم الأشخاص الذين تأثروا بهذه المناهج واستخدموها لفهم الدين وتفسيره مع الإشارة إلى نقدها في نهاية كل محور.

في نظرة فاحصة إلى التيار التغريبي في العالم الإسلامي، نرى أنّ جلّ اعتماده في قراءة الدين على المناهج الغربية التي تفسّر الدين تفسيراً مادياً دنيوياً منعزلاً عن عالم الغيب، مما أدّى إلى نشر العلمنة وروح الحداثة في المجتمع الإسلامي، وإفراغ الدين من محتواه، وإلباسه لباساً جديداً لا يمتّ إلى واقعه بصلة، بل يضرب بجذوره في تعاليم الغرب وقيمه.