

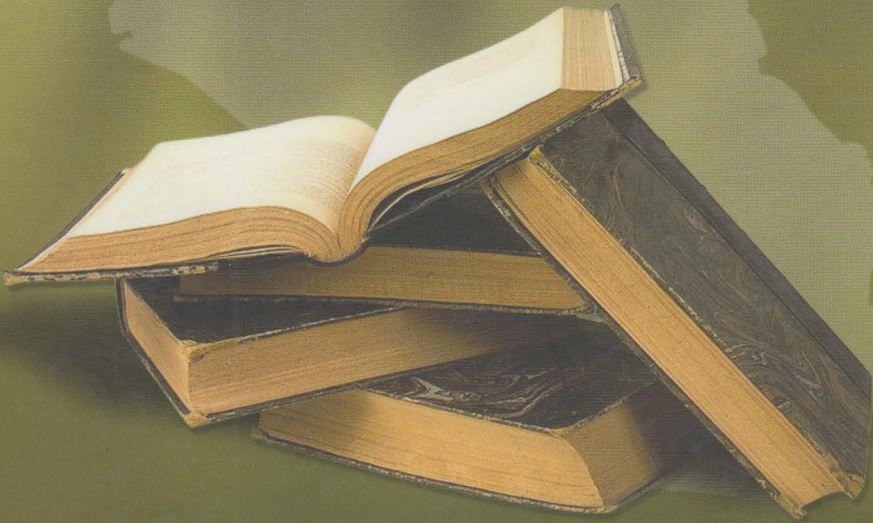


مجلة الأبحاث العلمية

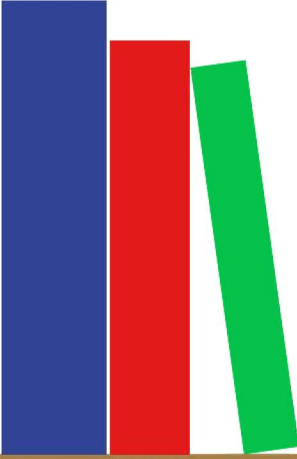
النجف الأشرف

٢

مقالات عراقية



السيد عمار أبو رغيف



مكتبة هُؤْمَن قَرِيْش

لَو وَضَعَ إِيمَانُ أَبِي طَالِبٍ فِي كِفَّةٍ مِيزَانَ إِيمَانِ هَذَا الْخَلْقِ
فِي الْكِفَّةِ الْآخَرَى لَرَجَحَ إِيمَانَهُ .
(الإمام الصادق (ع))

moamenquraish.blogspot.com



مَعْرِفَةُ الدَّرَاسَاتِ الْعَقْلِيَّةِ
الْحَفَّافِ الْأَشْرَفِ

٢

مقالات عراقية

مقالات و بحوث في الفكر والدين والفلسفة

الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة

السيد عمار ابورغيف



مجمع الدراسات والبحوث
الاسلامية

النجف الاشرف

Tel: +9647817837454

Email: Adrasaat@yahoo.com



العنوان: مقالات عراقية

المؤلف: السيد عمار أبو رغيف

الناشر: دار الفقه للطباعة والنشر

الطبعة: الاولى - ١٤٣٥ هـ . ق

الكمية المطبوعة: ١٠٠٠ عدد

ISBN: 978-964-499-226-1



مقالات عراقية

مقدمة الطبعة الثانية

طُبعت هذه المجموعة قبل خمسة أعوام. ولعلَّ أهمَّ دافع لجمعها ونشرها هو الحفاظ على جلها من الضياع، ولمَّ شتاتها الذي لم نرغب أن يتشتت مع ما تشتت وفُقد من كتابات، لم احتفظ حتى بنسخة مصورة منها! ذاك إننا صحبنا زمناً وعرأ، أمضَّ بأهله تشتتاً وقسوة، وليس ذلك فحسب، بل أقداره التي جرعتنا المر، ولازلنا نستصحب الوعر المر، الذي تقتضينا حكمة العمل أن نتحمَّل عبئه بشكلٍ مسؤول، وإن نرضى بمره رضا المتطلعين بأمل إلى غدٍ واعد.

انضمت إلى البحوث والمقالات والكلمات التي نُشرت في الطبعة الأولى لـ «مقالات عراقية» بحوث وكلمات ومقالات لم تنحرف في همومها عمَّا انضمت إليه، فالهموم والهواجس التي حفَّزت إنتاج الجميع تتمحور حول قاسم مشترك هو استحقاقات الأسئلة التي طُرحت بعد سقوط بغداد وفك رقبتها من حكمٍ لازبٍ وحكامٍ أفقدتهم السلطة كل صواب...

ذهب الحاكم الذي أخضع شعبنا لجائر قراراته، حيث الحَكْم العادل، والتاريخ الذي نتظر درسه. لكن الحكم ومفهومه لا زال ملتبساً، ولازلنا في مفازة عن تناول اشكالياته بجد وبصيرة، ولازلنا نئن تحت وطأة آثار الجور والضياع التي رافقت مسيرة هذا الوطن طويلاً، بل مسيرة المنطقة التي يفتن

فيها أبناء لغتنا ومن تربطهم بنا رابطة الدم والتاريخ. وفي رحم الأزمات قد ينبلج النور، وقد تتضح في الأفق ملامح يستضيء بها أولوا البصيرة!

ان الاحداث التي تعصف بمنطقتنا وبالعالم تعيد تظهير قضيتين أساسيتين أشغلتنا مساحة واسعة من الفضاء السياسي والاجتماعي، واحتلتنا الصدارة في الجدل الراهن للفكر المعاصر، أعني: فلسفة الحكم وسياسة المدن، ودور الدين في الفضاء العام. وقد قرّرت أن أخرج من الجو المضغط المأزوم الذي يمرّ به الوطن «العراق»، لأتجنب الخوض في نقد اليومي الزائل حتماً. وكان خيارى التقديم للطبعة الثانية من مجموعتي «مقالات عراقية» بتناول الاشكاليّتين المشار إليهما، مقارباً إياهما بمداهما المتاحم لأسس المعرفة، على أمل أن ينمو الانتاج الداخلي وتزدهر في ديارنا معالجة الاشكاليات المصيرية:

أزمة الحكم واشكالية تحديد النظام السياسي الأوفق لم تنفصل في تاريخ المعرفة الحديثة على الأقل عن اشكالية الدين ودوره في الفضاء العام. بل تستوحي المعرفة الحديثة حتى الراهن من أيماننا الجدل الذي بدأ في عصر التنوير بين قوى التغيير وقوى الأمر الواقع، بين اسقاط الطابع الديني للدولة وتحجيم دور الكنسية والدين، وبين الكنيسة ودينها المسيطر على الفضاء السياسي والمجتمعي عامة.

وبحكم عوامل - سأشير إليها - أضحى التشابك بين الاشكاليّتين من الهموم اليومية للسياسي والمتقف في ارجاء المعمورة، وعلى الأخص في عالم العرب والمسلمين. ويلوح لي ان اشكالية دور الدين في الفضاء العام تحتل مرتبة أسبق في تسلسل البحث منهجياً، فهي تمثل القاعدة لنقاش خيار

الدولة الدينية، واطار الافادة من أحكام الشريعة في بناء الدولة المدنية، بل القاعدة التي يتم في ضوءها ترجيح الخيارات المتنوعة في تحديد هوية الحكم وطبيعة النظام السياسي المطلوب.

ومن ثم سابدأ استجابةً لهذا المطلب المنهجي بمقاربة اشكالية الدين ودوره في الفضاء العام، لأنتقل بعد ذلك إلى الدولة وسياسة المدن:

الدين ودوره في الفضاء العام

دون توسيع دائرة البحث ليتناول تحديد مفهوم الدين، ويطل على الأديان الكبرى في العالم، دون ذلك نقتصر على الأديان الإبراهيمية الثلاثة «اليهودية - المسيحية - الاسلام» في البحث الوصفي، وتضييق الدائرة لنقتصر على «الاسلام» في التقويم. يسوغ هذا الاقتصار والتضييق ان معظم الجدل والنقاش الجاد حول اشكالية دور الدين في الحياة العامة تدور رحاه في اطار الأديان الثلاثة ويتكرس في ظل تاريخ وحاضر هذه الديانات. هذا إذا لم نقل أنه مكرّس اليوم في أفق الاسلام والمسيحية تحديداً.

حينما نتناول موضوع «الدين ودوره في الفضاء العام» فإننا نواجه للوهلة الأولى سيل النقاشات التي اثارها عصر التنوير الأوربي والجدل الدائر حول علاقة الدين والدولة والاشكاليات المثارة حول الدولة الدينية، وما يرتبط من أثارات حول فكرة «الولاية» الفقهية في الفقه الاسلامي، وعلى وجه الخصوص ما اثارته الدراسات الفقهية في دائرة الفقه الامامي. ومن المؤكد ان تناول الموضوع عبر هذه النافذة سوف يتضمن أحكاماً قيمة وعناصر ايديولوجية، تحدد المواقف، وتدير أطراف النقاش.

لكن هناك زاوية أخرى يمكن أن نطل على الموضوع من خلالها، وهي بان نتابع تاريخ الدور الذي لعبه الدين في الحقل العام، والتحويلات التي طرأت على هذا الدور وفق معطيات الوقائع، وفي اطار الديانات الابراهيمية الثلاث. وعبر هذه الزاوية سينحسر دور العناصر القيمة والايديولوجية، وستتخذ المتابعة في هذا المضمار طابعاً وصفاً.

ان سياق البحث عامة يقتضينا أن نبدأ من الوصف فننتقل إلى التقويم، رغم ان احتدام الجدل حول علاقة الدين بالدولة ودور الدين في الحياة العامة يستهويننا بطبيعته أن نستعجل البحث القيمي وندخل في سياق الجدل الايديولوجي والفكري الذي يمثل استحقاقاً مصيرياً في أفق الفكر الانساني عامة، وفي راهن ومستقبل شعوبنا وامتنا. الا أن احتدام النقاش والدخول إلى ميدان الجدل المتميز بطبيعته للأحكام القيميه التي يتبناها الباحثون عامل سلبي في رؤية الموقف، وتقتضينا حكمة الخطاب ان نخفف من غلواء الايديولوجيات، مضافاً إلى أن طبيعة موضوع البحث تقتضينا فهم ووصف الواقع القائم، ليعيننا على تقويم أفضل لمذاهب الفكر التي ترسم ما ينبغي وما لا ينبغي أن يكون عليه دور الدين.

وفي هذا الضوء، وبغية أن ندخل الموضوع بهدوء الباحث المتزن، الذي يحاول الاقتراب ما وسعته المحاولة من فهم أفضل للحلول الناجعة وتقويم أجدى للمصلحة، وبغية فهم موضوع البحث بصورة أكثر واقعية، سأبدأ بالنظر إلى الموضوع من زاوية «الوصف» وتقرير الوقائع، متجنباً الأحكام القيمية؛ لانتقل إلى جدل الأفكار وأحكامها القيمية، والترجيح بين المذاهب والمواقف المطروحة على فضاء الحوار، الذي أرجو أن يكون

مثمراً ببناءً، ينأى عن المزايدات وضوضاء المهرجين، ويتجنب بجهد الخطاب الراديكالي في تظهير الأفكار ونقدها وتبنيها.

الدين ودوره في الحياة العامة^(١) في ضوء الوقائع

«روما» التي وقفت موقفاً سلبياً من المسيحية واحبارها، أمست لاحقاً عاصمة الديانة وحصنها الحصين، وفي مطلع القرن الخامس الميلادي تعرضت عاصمة المسيحية إلى زحف بربري أتى على كل ما فيها من آثار المجد واستباحها سلباً ونهياً وأسراً وقتلاً. فتداعت أخبار هذا الهجوم البربري إلى أطراف الامبراطورية الرومانية، وطرفت مسامع الجزائري «أوغسطين» فاجعة هتك معقل الديانة. فاندفع يحرر خلال سني (٤١٣ - ٤٢٦) كتابه «مدينة الله».

يرى بعض الباحثين أن المسيحية احتضنت الفكرة القائلة بأنها هي مدينة الله: «واتخذتها سلاحاً أدبياً استخدمته في الشئون السياسية، كما انها استنتجت منطقياً من فلسفه أوغسطين عقيدة الدولة الدينية، تخضع فيها السلطات الدنيوية المستمدة من البشر إلى السلطة الروحية الممثلة في الكنيسة والمستمدة من الله»^(٢) ويمثل هذا الكتاب بداية المسيحية من حيث هي فلسفة، وهو الصياغة الأولى الجازمة لعقلية العصور الوسطى.

(١) نكتفي في عرضنا للوقائع بالمفهوم المتعارف عن المجال العام والحياة العامة، الذي يعني ما يتجاوز الخاص والشخصي، وينصب على العام سياسياً أو اقتصادياً أو ثقافياً، وفي الفقرة اللاحقة سيأتي الحديث حول الالتباس الذي يثيره مفهوم المجال العام..

(٢) ويل ديورانت، قصة الحضارة، ح ١٢، ص ١٤٩.

وفي الخامس والعشرين من كانون الأول حيث عيد ميلاد السيد المسيح توج البابا ليو الثالث الامبراطور شارلمان قيصرًا على الامبراطورية الرومانية المقدسة في تمام العقد الثامن من الميلاد (٨٠٠). وفي هذا العهد تمّ التنسيق الكامل بين الامبراطور والكنيسة في ادارة الشأن العام. وكانت للكنيسة ثروة وممتلكات تضارع ثروات الامراء وحكام الأقاليم، وكانت هذه الثروات تستند إلى سند عُرف بـ «عطية قسطنطين». وسواء أكان سند هذه العطية حقيقة موصوفة أم كان سنداً مزوراً، فالمؤكد أن الكنيسة والقيصر تقاسما ادارة الشأن العام، رغم ما تخلل العلاقة بينهما على طول تاريخ العصور الوسطى من تشنجات وفتور واشكالات.

وأوضح ميادين هذه القسمة والشركة بين الامبراطور والبابا ميدانان رئيسيان شكلا أوضح السمات لهذه العلاقة المشتركة، بل أوضح سمات العصور الوسطى الأوربية، أعني الحروب الصليبية، ومحاكم التحقيق «التفتيش»:

محاكم التفتيش: لعل الحرب الصليبية (التي نشبت شرور نيرانها نهاية القرن الحادي عشر الميلادي ولم تخبُ شعلها الا بعد قرنين من الزمان) هي العامل المساعد الفعال في ظهور محاكم التحقيق في العقائد الدينية وتفتيش الرأي والعقوبة على الخروج من دائرة التفسير الكنسي للدين. أمر هنري السادس امبراطور المانيا عام ١١٩٤، ولويس الثامن ملك فرنسا عام ١٢٢٦ أوامر ملكية بانزال أشد العقوبات بحكم المارقين على الدين.

وكان القانون الأقسى هو قانون فردريك الثاني [١٢٢٠ - ١٢٣٩] حيث قرّر تسليم المارقين الذين تحكّم عليهم الكنيسة بالكفر إلى ولاة الأمور

الزمينين، فإذا تابوا من ضلالهم ادخلوا السجن مدى الحياة والا يحرقوا احياء، وتصادر جميع أملاكهم، ويحرم أبناؤهم من تركتهم، وتحرق بيوتهم ولا يعاد بناؤها أبداً.

تحالفت السلطات الزمنية مع الكنيسة في التدخل بصلب الحريات «حرية الرأي والاعتقاد». وللدولة وسلطات الحكم مبرراتها التي يمكن أن تختلف مع القاعدة التي بنت الكنيسة رؤيتها لهذا الاجراء، الذي لا يزال علامة ادانة فارفة في تاريخ المؤسسة الدينية المسيحية. لكن المؤكد أن نصوصاً في العهد القديم، ومقولات في بعض الاناجيل شكّلت المسوغ والدافع، الذي اعتمده المجامع الكنسية آنذاك، والذي اثار في نفوس الاحبار روح الانتقام من المارقين على الديانة، بل على تفسيرها الرسمي.^(١)

ان مآثر محاكم التفتيش في الاحراق والكوي والجلد، والتوثيق بالحبال والتعذيب بالقوازيق لم يعد أمراً مستوراً على أحد، لكن الأكثر تأكيداً أن هذه المحاكم لم تستطع الاصحار بكل ما لأجرائها من صرامة وقسوة لولا التحالف الوثيق مع الدولة والسلطات الزمنية، هذا التحالف

(١) في العهد القديم (تشية التشريع ١٣: ١ - ٩): إذا قام في وسطك نبي أو حالم واعطاك آية أو أعجوبة... لتذهب وراء آلهة أخرى لم تعرفها وتعبدها... يقتل لأنه يتكلم بالزيف من وراء الرب الهكم... وإذا أغواك سراً أخوك ابن أمك أو ابنك... فلا ترض منه ولا تسمع له... ولا تستره بل قتلاً تقتله. وفي (تشية التشريع ١٣: ١٠) يُخرج المارقون من المدينة ويرجموا بالحجارة حتى يموتوا.

وورد في انجيل يوحنا (٦: ١٥) أن عيسى ارتضى القول: «إن كان أحد لا يثبت فيّ ي طرح خارجاً كالغصن فيجف، ويجمونه ويطرحونه في النار فيحترق».

الذي تقاطعت عنده مصالح الحكام الزمنيين مع مصالح ومواقف السلطات الكنسية.

الحروب الصليبية: مهما اختلفت تعريفاتنا للمجال والفضاء والشأن العام فإنه من المؤكّد ان قرار الحرب هو أخطر المواقف التي نستبصرها في موضوع المجال والشأن العام، مهما كان تعريفنا له. ونحن هنا لا نريد الخوض في الأسباب الكامنة وراء الحروب الصليبية، أو ان نؤرخ لهذه الحروب، إنّما يهمنا ان نلتقط من وقائع هذه الحروب ما يعيننا على رؤية أوضح لدور الدين ومؤسساته الرسمية في المجال العام.

عُرفت الحروب الصليبية - كما هو حال اسمها - بانها حروب دينية. لكن هذا التوصيف ليس سليماً على اطلاقه. لا يشك أي متابع للتاريخ في الدور التعبوي المستमित الذي مارسه القساوسة والرهبان تحت شعار الدفاع عن المسيحية ومقدساتها في مواجهة الكفر. لأذكاء شعلة الحملات الصليبية المتوالية، والتي تجاوزت قتال «الكفرة» المسلمين إلى قتال المارقين من أبناء الديانة العيسوية نفسها. لكن هذا لا يعني ان الحروب الصليبية أحادية الطابع في جوهرها، وان الدوافع دينية محضة لهذه الحروب التي شاركت فيها عساكر الملوك والاباطرة، وقادها وخطط لمعاركها رؤوس رجال الدولة الزمنية.

لقد لعب بروز قوة الاتراك السلاجقة، وتنامي قدرات الدولة الفاطمية، ورغبة بابا روما لاستعادة السيطرة على الكنيسة الشرقية، ولعبت عوامل اقتصادية أيضاً دوراً مؤثراً في شن حملات من الحروب يعدها المؤرخون تسع حملات استمرت قرنين من الزمان. لكن شعار هذه الحروب الذي حفّز

السواد والدهماء كان دينياً بامتياز، وكانت العودة إلى «اورشليم»، واخراجها من أيدي المسلمين الذين لم يبرح القساوسة بوسمهم بالكفرة، «قتال الكفرة والعودة إلى الأرض المقدسة» هما شعار التعبئة الحربية، حيث طاف بهما البابا المدن والبلدان ليجيش للحملة الصليبية الأولى... وعلى قاعدة الحاكم بأمر الله أفتى البابا جريجوري السابع بمشروعية الحرب وجواز سفك الدماء في سبيل الله، مستنداً إلى ما حرّره القديس أوغسطين في «مدينة الله».

ترسخت في ظل سيطرة الكنيسة على المجال العام فكرة الحاكم بأمر الله والملك المقدس، حتى بعد الاصلاح الديني الذي لم يمس جوهر هذه الفكرة، رغم ما طرح في سياق حركة الاصلاح الديني من تغييرات طالت قضايا لاهوتية ومسلكتيات سلوكية للمؤسسة الدينية. في ٢٣ ابريل ١٦٦١ م توج شارل الثاني ملكاً على انجلترا في كنيسة وستمنستر، وكان القساوسة يباركون تنويجه ويمسحونه بالزيت المقدس. واستنتج شارل في ١٦٧٨ م «ان البابا وملك فرنسا ورئيس اساقفة ارماج واليسوعيين في انجلترا وايرلنده واسبانيا كانوا يدبرون قتل شارل وخلع أخيه، وفرض الكاثوليكية في انجلترا بحد السيف، وان ثلاثة آلاف سفاح سيتولون ذبح زعماء البروتستانت في لندن، وان لندن نفسها - قلعة البروتستانتية - يدبرون احراقها عن آخرها».

وفي قلعة البروتستانتية وفي نهاية عهد الملك وليم الثالث (١٧٠٢ م) سنّ البرلمان الانجليزي قوانين تقضي بعقوبة السجن مدى الحياة لأي كاهن كاثوليكي يدان باقامة القداس، وبنفس العقوبة قضى القانون نفسه على أي كاثوليكي يقوم بالتعليم العام للصغار.

كانت المؤسسة الدينية والسلطان على طول تاريخ القرون الوسطى في

عالم الغرب يتقاطعان ويختلفان على امتلاك سطوة الدين، فالدين والقداسة الدينية كانت الحاضر الدائم في السلم والحرب، في الدولة والاقتصاد، وفي الحياة العامة للاجتماع الأوربي:

«كان لابد لوجود «سيفين» سيف روحي وسيف زمني، ... ان يؤدي بالضرورة إلى الكثير من التوتر والنزاع المفتوح، فضلاً عن المحاولات الرامية لالغاء هذه الثنائية من خلال تصنيف أحد هذين النطاقين تحت خانة النطاق الآخر. وكانت نزاعات (التكريس) المتكررة هي التعبير الصريح عن ذلك التوتر الحاضر على الدوام. فكانت المزاعم الثيوقراطية للكنيسة والقادة الروحيين بالتقدم على الحكام الزميين، وبالتالي، باحتكار الهيمنة المطلقة وحق النظر في الأمور الزمنية كذلك، تُقابل بالمزاعم القيصروبابوية للملوك من أجل تجسيد السلطة المقدسة بواسطة الحق الالهي ومحاولات الحكام الزميين ضم النطاق الروحي إلى واقعاياتهم الزمنية.»^(١)

وعامة فان تاريخ اوربا شهد حقبات لعب الدين والمؤسسة الدينية دوراً قلاً مثيله في جل حضارات البشر، فبدءاً من «اقامة بناء (الديار المسيحية) الاوربية، الذي بدأ مع شارلمان (Charlemagne) في القرن التاسع، مصحوباً بالاقرار بالسيادة البابوية، ثم جاءت الحروب الصليبية، الغزوات النورماندية) ثم حرب الاسترداد الاسبانية التي طردت من جنوب اوربا الطوائف المسلمة المتوطنة فيها منذ قرون. ثم أخيراً، اتى القرن الطويل للحروب الدينية

(١) الأديان العامة في العالم الحديث، خوسيه كازانوف، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في

(١٥١٧ - ١٦٤٨) فالاصلاح الديني البروتستانتي والاصلاح الديني الكاثوليكي المضاد، وكذلك الثورة الانجليزية (١٦٤٠ - ١٦٦٠)، وهي جميعها ثورات دينية حقيقية متعددة الوجوه.^(١)

ثم بدأ عصر النهضة، الذي استغرق عقوداً تمادت في قطعها للانفاس، ريثما تُرسى قاعدة فصل الدين عن الدولة، والاقرار بعلمانية الدولة، واطلاق الحقوق الأساسية، بما فيها حرية المعتقد، حصر الدين في النطاق الشخصي... ومنحني مسار هذه التحولات لم يتخذ في الغرب خطأ واحداً متماثلاً، لكن السؤال الملح هنا هل حقاً انحسر الدين عن أن يلعب دوراً في الحياة العامة، وهل تمَّ حقاً فصل الدين عن الدولة في عالم الغرب؟

الاجابة على هذا الاستفهام بشكل شامل وموثق لا تطبيقها مقدمتنا لهذا الكتاب، بل تتطلب كتباً ودراسات حُرر كثير منها. ولا يسعنا هنا الا ان نطل اطلالة عامة على نموذج محدد و متميز في عالم الغرب المعاصر. وخيارنا هو «اميركا» المثل الاوضح للتجربة الليبرالية:

اما هذه الاميركا التي اكتشفها البشر منذ بضعة قرون، واستوطنها المسيحيون مهاجرين إليها بعزم ديني، بحدوهم حلم مقدس، حلم الهجوع بأرض الميعاد، هذا الحلم الذي سكن العقل المسيحي ولا يزال، منذ اليوم الذي رُفِع فيه السيد المسيح ﷺ على عود المشنقة، والمسيحيون ينتظرون المخلص وعودته. وإذا أردنا أن نستوعب دور الدين في المجال العام لدى

(١) المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، د - جورج قرم، تعريب د.أ. خليل أحمد خليل،

الامريكيين فما علينا الا العودة إلى دراسات مستفيضة في هذا المضمار، ونقتصر هنا أيضاً على تدوين بعض الوقائع، التي اتفق عليها كبار الباحثين في هذا المجال.

«منذ البداية عرفت الولايات المتحدة فصلاً بين الدولة والدين. الا أن ذلك لم يبلغ وجود بعد ديني للسياسية. صحيح أن المعتقدات والعبادات والانتماء إلى جماعة دينية تخص الأفراد واختياراتهم الشخصية. لكن الامريكيين يشتركون بنسبة عالية في توجهات دينية عامة. وقد لعبت هذه التوجهات دوراً كبيراً، بل حاسماً، في تطوير المؤسسات الاميركية. وهي ما زالت تضيء بعداً دينياً على الحياة العامة في الولايات المتحدة وتسمح باستخدام واسع للغة الدينية في قضايا المجتمع والثقافة والسياسة.»^(١)

قد يبدو أن نص الدكتور طارق متري (الناطق باسم مجلس الكنائس العالمي) يحمل طابع التقويم والحكم، الا أن كل الوقائع التي يستدعي سردها دراسات تفصيلية تسند رؤية طارق متري، ويشاطره الرأي عامة الدراسين في هذا الميدان:

«وإذا كان الأمر كما جاء على لسان «توكفيل» من أن [الدين في أمريكا يجب النظر إليه على أنه اول مؤسسة سياسية لدى الامريكيين]، فهذا مرده إلى الدور الذي اضطلع به الدين في النطاق العام للمجتمع المدني»، وقد أكد «خوسيه كازانوف» في نص سابق على: «ان علمنة الدولة لم تؤد في بدايتها إلى انحسار الدين أو خصخصته. بل على العكس من ذلك، وكما

(١) مدينة على جبل؟ طارق متري، مقدمة غسان تويني، دار النهار، ص ٢٧.

هو معلوم بشكل عام اليوم، شكّلت الحماية الدستورية لممارسة الدين بحرية الاطار البنيوي لظهور وانتشار غير مسبوقين لما سمّاه [مارتن مارتني] «اللحاف المجنون للمذهبية البروتستانتية». ففي الوقت الذي كانت فيه المسيحية في القارة الأوروبية في انحسار... كانت المسيحية الامريكية غارقة في بحر الايمان. من هذا المنطلق باتت النزعة الاحيائية الانجيلية هي المبدأ التنظيمي والجامع المشترك بين جميع الفرق الدينية التي تتنافس في مجال المنظومة الدينية البروتستانتية المذهبية.^(١)

ان جدلية الزمني والديني في عالم الغرب عامة، وفي أمريكا خاصة لم تتخذ منحىً مشتركاً، فقوس الهبوط والصعود والتلاقي والتدافع، والموائمة والمواجهة لم يكن حتى في أوروبا الكاثوليكية، أو في عالم البروتستانت أو الارثودكسية موحداً، فقد كانت لخصوصيات تجارب الشعوب والدول الأثر الواضح في تميّز كل دولة من هذه الدول. لكن المسألة الدينية - كما أسماها جورج قرم - اضحت هاجساً واشكالية تتصدر اهتمامات مفكري الغرب. بل أمست في نهاية القرن العشرين أساساً للرؤى الاستراتيجية في ادارة العالم لدى أحد رموز الفكر الامريكى المعاصر:

«بعض الغربيين من ضمنهم بيل كليتون، يطرحون أن الغرب ليس لديه مشاكل مع الاسلام ولكن مع المتشددين الاسلاميين الذين يدعون للعنف. أربعة عشر قرناً أثبتت عكس ذلك... في حدود ألف سنة تقريباً لاحظ برنارد لويس، بانه «منذ الوهلة الأولى التي حط فيها المغاربة في اسبانيا إلى

(١) الأديان العامة في العالم الحديث، مصدر سابق، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧.

الحصار التركي الثاني لفينا، كانت أوروبا تحت تهديد مستمر من الاسلام»
الاسلام الحضارة التي وضعت استمرار الغرب في شك، ولقد فعلت ذلك
مرتين على الأقل»^(١).

ويختتم «صموئيل هنتجتون» روايته لجدلية (الاسلام والغرب) بفتوى
يصعب تأويلها على وجه آخر غير الذي جاء فيه، فيقول: «المشكلة في
الغرب ليست الأصولية الاسلاموية، المشكلة الاسلام. حضارة مختلفة
وشعبها مقتنعة بتفوقها الثقافي وواعية بدونية موقفها، المشكلة بالنسبة
للاسلام ليس المخبرات الامريكية أو وزارة الدفاع، المشكلة الغرب»^(٢)
أضحى موضوع «دور الدين في المجال العام» مسلمة لدى علماء
الاجتماع وفلاسفة العلم ومفكري الاستراتيجية في عالم الغرب المسيحي.
ودخل في دائرة الجدل الايديولوجي والفكري، وهذا ما سنظل عليه لاحقاً.

الاسلام والمجال العام:

حينما يكون الحديث عن الاسلام ودوره في المجال العام من زاوية
الوقائع نكون في مندوحة عن ذكر الشواهد والأرقام. غير أن الجدل الراهن
حول الدين والدولة والسياسة، ودور الدين وحدود هذا الدور في الفضاء
العام طرح اشكالية تأويل الوقائع، واعادة النظر في الوقائع، التي كانت كل
دلالاتها بديهية لدى جيل الرواد السابقين، حيث ترسخ في ذاكرة الثقافة

(١) صدام الحضارت، صموئيل هنتجتون، نقله إلى العربية مالك شهبوه ومحمود محمد خلف، ص

٣٧٠ - ٣٧١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨٣.

الاسلامية ان الاسلام دين ودولة.

ومن ثم سنقتصر على موضوع دور الاسلام في المجال العام على مناقشة الموضوع في الفقرات القادمة، التي ترتبط بالجوانب القيمة والأحكام ذات الطابع الايديولوجي. والحال لا يختلف من هذه الزاوية مع اليهودية كديانة، حيث سوف يكون المقام الملائم لدرس دور الديانة اليهودية في المجال العام هو مقام التقويم والتفسير والنقد، خصوصاً وان اشكالية الدولة الدينية، تتجلى في المطلب الراهن الذي تضي عليه موازين قوى التنوير والليبرالية طابعاً شرعياً فيما يخص اليهود كجماعة قومية!

دور الدين في الحياة العامة في ضوء معايير النقد

هناك سياقان مختلفان^(١) في مقارنة الاشكالية المحررة اعلاه، اختلافاً يفرضه التنوع الديني واختلاف دور المؤسسة الدينية والتأريخ: ففي عالم الغرب الراهن يُعاد تشكيل مفهوم العلمنة، ويُقارب موضوع «الدين» في الأعم الأغلب في سياق الروح السائد في ثقافة الغرب الحديث «البرجماتية». وفي عالم الغرب تدخل مناهج البحث الاجتماعي بما تستبطن من رؤى فلسفية متنوعة منتجة على أرضه وفي مناخ التحولات المتواصلة، تدخل هذه المناهج والرؤى المتنوعة في مقارنة ونقد دور الدين في الحياة

(١) الاختلاف هنا يجب بالضرورة ان لا يفهم على أنه تعارض وتضاد، بل اعتقد ان الاختلاف يستبطن في جوهره امكانية الافادة والتفاهم بين السياقين، خصوصاً لدى دعاة التواصل والحوار بين الحضارات.

العامة، وفي عالم الغرب يُعاد تأويل «المجال العام»، ويسعى بعض فلاسفة السياسة إلى التمييز بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع، ويُدار النقاش على أساس واقعي برجماتي، وفي إطار منظومة القيم التي انتجها عصر التنوير، والتي يعاد تشكيلها وتأويلها.

اما في ديارنا فالمقاربة النقدية عامة تبدأ من اشكالية عصر النهضة الأوروبية وفي الغالب تنتهي عندها. أعني اشكالية الدين والدولة وفصل الدين عن السياسة. أجل المقاربات في ديارنا عامة تُعيد في كثير من وجوهها انتاج الجدل الغربي والنقاش الذي ادار أطرافه فولتير وروسو ثم فيورباخ وماركس ونيتشه... ومن ثم تسودها روح راديكالية، تستبعد المصالح ولا تعترف بالواقع. انه نقاش ايديولوجي بامتياز، رغم ان بعض دعائه حاول نقد الايديولوجيا على غرار مآلات فكر الحداثة في عالم الغرب.

وفي وجه آخر من وجوه مقاربة اشكالية دور الدين في المجال العام عندنا تجد خلطاً فادحاً بين الفكر والمعرفة والحكمة وبين السياسة بمفهومها اليومي. وبهذا تنزل حكمة التدبير والفلسفة السياسية من مقام رسم الاستراتيجيات وتقديم المعالجات والحلول طويلة الأمد إلى مقام التدافع اليومي والتنافس التفصيلي على السلطة والحكم.

لقد بدأتُ في كتابة مقدمة الطبعة الثانية لمقالات عراقية الماثلة بين يدي قارئ الكريم، وانا أضع خطة دراسة شاملة، أتضح عمودها الفقري عبر الفقرات المتقدمة. لكنني وجدت استيعاب هذه الفقرات بشمولها

سيخرج المقدمة عن طابعها الملزم^(١)، فلاح لي ان أقف في ختام هذه المقدمة على الميدان المشتبك في ديارنا، حيث يطرح دور الدين في المجال العام عملياً، وتخوض فصائل من الاسلاميين تجربة ادارة الدولة... ان أهمّ التحديات التي تواجه تجربة الاسلاميين الراهنة هي قضية «التعددية»، وتجاوز الدولة لازمة الطائفية، وفقدان الممارسة البعد الانساني، والتعامل على أساس «المواطنة». وامام الواقع المائل للعيان ينقدح في الذهن الاستفهام: يا ترى هل نحن في عصور القرون الوسطى الأوربية، هل أمامنا حروب دينية على غرار حروب الكاثوليكية والبروتستانت، والقتل على الهوية الطائفية وتفتيش العقائد؟

من المؤكد ان ديننا في جوهره يختلف عن المسيحية التي حكمت باسم المؤسسة أوربا في العصر الوسيط، ومن المؤكد أيضاً ان هذا الدين ينطوي في جوهره على مرونة، يستطيع عبرها ان يستوعب المتغيرات دون المساس بمبادئه وقيمه الأساسية المتعالية... ولكن:

أليس الاصطفاف الطائفي القائم سوف يكون وبالأعلى دين الناس وعلى تمسكهم بدين منقسم إلى طوائف؟ لقد دفعت المؤسسة الكنسية ثمناً باهضاً في عصر النهضة، وانحسر الدين من حياة الناس في أوربا انحساراً مريعاً، جراء التقاتل الطائفي وضيق الأفق... من سيدفع الثمن جراء الاقتتال الطائفي؟ من المؤكد سيكون الضحية هو الانسان ومجتمعه.

(١) اعتقد ان الهيكل العام لهذه المقدمة، وبعض فقراتها التي تستدعي بحثاً مستأنفة، تستحق أن تستحوذ على اهتمام الباحثين، واتمنى ان أرى إنجازاً في هذا المضمار الحيوي.

ان مجتمعاتنا تركز في منظومتها القيمة على «الدين»، وتشكل التعاليم الدينية أساساً رئيسياً في بناء منظومة القيم العليا للانسان وبنى الاجتماع الانساني عامة، ومن ثم سيشكل أي اهتزاز لصورة «الدين» في نفوس أبناء مجتمعاتنا اهتزازاً في منظومة القيم الاجتماعية، مما يعرض الاستقرار والأمن المجتمعي لأفدح النكسات.

ثم ان أي قراءة للاسلام تفتقد مرتكز «التعددية» بكل اشكالها الثقافية والسياسية والدينية تعرض قدرة هذا الدين على الحياة للمخاطر. ومن ثم نكرّر الدعوة إلى انتاج رؤية اجتهادية معاصرة، تقدم نظرية واضحة المعالم، وتؤسس ثقافياً وفقهياً لاسلام، يؤمن بالانسان، ويسعى إلى تقديس حياته وكرامته وحرته. والاسيندحر المشروع الاسلامي، إذ السيف والصراع العنيف قصير أمده طويلة تبعاته وآثاره السلبية.

سوف يبقى الاسلام كديانة يلعب دوراً خطيراً في حياة شعوبنا، وقد جربنا منذ مطلع القرن الميلادي المنصرم، صيحات التنوير التي حلمت أن تكون فولتير وماركس، وقد أُتيح لها لبعض الوقت ان يكون لها مسعى في الميدان الاجتماعي، وتبين بعد حين اننا بحاجة إلى فولتير من نوع آخر، وان ماركس يستطيع أن يعبأ نخباً، لا تستطيع المطاولة، لقد سفكت دماء واهدرت ثروات لتحقيق مشروع العلمنة، لتستبد قوى الأمر الواقع بقوة السلاح، وتقدم ابشع صور الطغيان وخنق الحريات وتبديد الموارد البشرية والمادية معاً.

ان سياق مجتمعاتنا التاريخي يتطلب قراءة مستتيرة للدين، وهذا أمر مؤكد. ان القراءات المتحجرة القابعة في كهوف الماضي لا تنتج ديناً عارفاً

بزمانه، بل ستلتبس على أصحابها اللوابس. ولكنه أيضاً يستدعي أي السياق التاريخي لشعوبنا ومنطقتنا صحافة قادة الرأي عامة، فبغض النظر عن البعد الايديولوجي - ومدى سلامة وصحة الرؤى الدينية - على قوى الاصلاح ان تعي ان الدين كيان لا يمكن الغاؤه أو اغفاله، وان مصالح بناء أوطاننا تقتضي التعامل مع الدين بعمق النظرة المسلحة برؤى تاريخية، هذه النظرة التي تكتسب قيمتها من خلال تحويلها عبر النقاش والحوار إلى تيار مجتمعي تتوافق عليها القوى الفاعلة في المجتمع.

وأخيراً اود التنبيه إلى أن اشكاليات الدين والدولة والدين والمجال العام لا يمكن ان نضعها في قوالب منطقية وقواعد رياضية، ولا تنتمي أيضاً إلى عالم التأمل النظري المحض. بل تكتسب أهميتها من القاعدة العريضة التي يستحوذ عليها الخطاب، وقدرة الاقناع الحواري الذي يبني أرضية قبول الرؤية. ومن ثم لا بد من معايير منتجة محلياً تشكل مرجعية الاطار النظري والاجرائي التي يمكن اعتمادها أساساً لتبني أي قراءة لهذا اللون من الاشكاليات.

تمهيد

بين يديك بحوث ومقالات كتبت جميعها بعد احداث التاسع من نيسان في عام الفين وثلاثة من الميلاد المجيد، احداث فيها من المفاجئة ما يستعصي على كثير من الافهام، وفيها كثير من الالاحاح على القاء اللثام وفضح المستور: وقد عصفت هذه الاحداث عصفاً بالعراق، بسهله وجباله وبأهله، هذا العراق الذي طالما حلمنا بالعودة اليه وشم ترابه، انه الوطن الذي يزهد فيه ابناؤه احياناً، لكنه حلیم عليهم، صبور على محنه، التي لا ينفك منها.

هذه هي حقبة ولادة هذه البحوث والمقالات، وقد كان العراق حاضراً في جلها، حاضراً باسئلته وبأفق ابناؤه، لان ماءه وشمسه وترابه مصدر كينونة ابناؤه هذا الوادي الخصيب: هذا الوادي الذي ابتلاه الله بنعمه، وكان قدره ان يكون ساحة صراع لامبراطوريات طامعة، وان تتأسس على ارضه اعرق الحضارات، واكثرها زهواً وعطاءً وطماحاً.

اردت ان أكرّس هذا التمهيد للعراق، فأناجيه واصغي لأنيته الذي لا ينقطع، أواسي عنفوانه الذي جرحه تقطع اوصال ابناؤه تحت وقع ضربات العشوائية واحقاد التاريخ... الا انني وجدت في القاء الضوء على مفهومي اساسيين افضل المواساة وانقى المناجاة لارض السواد، التي هبط فيها جبرائيل كثيراً، وانتمت المسلة اليها، وعرفتها التوراة بوادي شنعار، واتخذ

منها علي عليه السلام عاصمة عدله، وشرفها بدمه ودماء بنيه علي طول اربعة عشر قرناً.

اما المفهوم اللذان نزمع على اثاره البحث حولهما في هذا التمهد فهما «الديمقراطية» و«الطائفية». لقد تناولت بعض مقالات هذه المجموعة اشكالية الديمقراطية وطرحنا بعض المفاهيم والافكار بهذا الشأن، وهنا نحاول استيعاب هذه الاشكالية والوقوف عندها بعناية بشكل مكثف. اما الطائفية فلم نتناولها بعنوانها، لكن هناك افكاراً في طيات بعض البحوث تلقي الضوء على هذه الاشكالية، التي آثرنا تناولها في هذا التمهد بشكل مستقل.

وهذان المفهومان يمثلان اشكاليتين رئيسيتين في الفكر الانساني عامة، وهما اشكاليتان تحتلان واجهة الاشكاليات التي يعاني منهما الوطن في مخاضه الجديد. لقد طرحت قضية الديمقراطية بجدية في الوضع الراهن للعراق، ووضحت الطائفية اشكالية عراقية بامتياز.

الديمقراطية

يثقل هذا المصطلح على آذان كثير من الاسلاميين، لانه مثقل بتركه الغرب الحديث، هذه التركة التي تأسست على موقف من الدين، وأسست الديمقراطية كقاعدة للحياة السياسية وفق رؤى ايدولوجية، تبدو في بعض اتجاهاتها متعارضة مع المفاهيم والقيم الاسلامية. فقد ولدت الديمقراطية، وهي تحمل مفهوم حاكمية الشعب مقابل حاكمية المؤسسة الدينية في الغرب، على قاعدة لقيصر ما لقيصر والله ماله (فصل الدين عن السياسة).

اظن ان هناك اشكاليتين امام توظيف مصطلح الديمقراطية وتبنيه، الاشكالية الاولى ترتبط بما يحمله هذا المصطلح من دلالات تاريخية ايدولوجية، والثانية تكمن في التناقض بين حاكمية الله في الفكر الاسلامي ومصدرية الشعب للسلطات. فالقاعدة تقرر ان ولاية التشريع والحكم لله حصراً، والديمقراطية تقرر ان الشعب مصدر السلطات تشريعية كانت ام تنفيذية.

الاشكالية الاولى:

هناك هاجس لدى الاسلاميين المنحازين للاتصال على حساب المعاصرة، يبلغ احياناً حد الوسواس في استخدام ما يطرح من مصطلحات ونصوص منتجة في العالم الآخر. وقد اظهر بعضهم مثل هذا الهاجس ازاء مصطلح «الديمقراطية». لما يحمله هذا الاصطلاح من اشراطات وايحاءات، بحكم ارتباطه بمفاهيم التنوير الغربي الحديث.

لكن الاصطلاح في عالم انتاجه يتطور وينمو، ويبقى الهاجس متحكماً لدى الاسلاميين! ولكي نكون في صورة دلالات الاصطلاحات في عالم الغرب انقل نصاً طويلاً قمت بترجمته اخيراً لـ «آلن رايبان»:

«حينما يسعى اي باحث إلى تقديم شرح مختصر لليبرالية فسوف يواجه للتو سؤالاً مربكاً: هل نتعامل مع ليبرالية او ليبراليات مختلفة؟ ليس عسيراً أن نقدم قائمة باسماء الليبراليين المشهورين، انما العسير ان نحدد وجوه الاشتراك بين هؤلاء. لوك، سمث، مونتسكيو، جفرسن، ميل، اكنن، جرين، جون ديوي، ومعاصرون نظير: جون برلين، وجون راولز، ليبراليون بلا تردد.

لكن هؤلاء لم يتفوقوا على حدود التسامح والتساهل ومشروعية دولة الرفاه، ومزايا الديمقراطية (وهذه العناصر الثلاثة يمكن ان نعتبرها المسائل الاساسية للسياسة او «الفلسفة السياسية»). بل لم يتفق هؤلاء حتى على تحديد ماهية الحرية، التي يسعى الليبراليون حسب القاعدة نحو تحقيقها. عندما نشرع بالكتابة حول السياسة فالجميع تقريباً يعانون من ان الاصطلاحات الرئيسية غير معرفه او غير قابلة للتعريف فالحد بين السلوك والمؤسسات «السياسية» و«غير السياسية» مورد بحث ومناقشة، اما سمات الدولة والشروط الموجبة للمشروعية فالجدل والبحث حولها يتعاضم يوماً بعد آخر.

اجل يمكن ان لا يكون وضع الليبرالية في هذه الموارد اسوء من منافساتها الايديولوجية، فالظاهر ان المذاهب السياسية طراً ذات وضع واحد بالنسبة للعبة السياسية اليومية، فالليبراليون والمحافظون والاشتراكيون يمكن التمييز بينهم في كل مسألة على حدة فحسب، ولا تتيح مواقفهم في مسألة من المسائل معرفة مواقفهم من المسائل الاخرى؛ فالمحافظون الذين يعارضون تأميم خطوط السكك الحديدية يدافعون عن دفع الدعم الحكومي للمقاولين العسكريين، والليبراليون يوافقون بحماس على انشاء لجان التحقيق الاخلاقية في الفساد المالي لرجال السياسة، لكنهم في الوقت ذاته يعارضون بشدة انشاء لجان للتحقيق الاخلاقي في سلوك معلمي المدارس.

على اي حال، نبقى نتساءل - حتى في حال تعميم نفس الاشكالية على الاشتراكية والمحافظة -: هل الليبرالية يمكن تعريفها اساساً؟ ان قضية عسر

التوافق على تعريف لاصطلاحات الخطاب السياسي ليست قضية جديدة. فقبل ثلاثمائة عام اشار توماس هوبز إلى ان اي فرد يريد الخروج من متاهة مشابهة في الهندسة فعلى الجنس البشري ان يبقى منتظراً لظهور اقليدس، ان اشارة هوبز تحكي عن ان نفعية القساوسة والمثقفين والسياسيين هي العلة والسبب لفقدان التعاريف الدقيقة والمحددة. بينا يرى مؤلفو القرن العشرين دليلاً آخر لهذه الظاهرة وهو: ان المفاهيم السياسية من حيث الاساس والماهية مفاهيم جدلية. وهناك مؤشر ثالث في هذا المجال لكنه يرتبط بشكل كبير بالليبرالية على وجه الخصوص وهو: ان تطلعات السياسيين الليبراليين تعرضت على طول القرون الثلاثة المنصرمة إلى تغييرات. غير ان هذه الايضاحات الثلاثة تقول لنا في كل الاحوال: ان علينا ان نبحث عن فهم لليبراليات مختلفة لا ليبرالية واحدة».

الاصطلاح سيال الدلالة مادام امراً اعتبارياً، هذا اذا لم نذهب إلى ان اصطلاحات عالم الوجود الحقيقي العصي على المواضعة اصطلاحات سيالة في الاعم الاغلب، جراء التغيير الذي يدخل في لحمه وسدى عالم الامكان. والاصطلاح السياسي يخضع للتحوير والتعديل لأنه توافق واعتبار ومواضعات يختار فضاءها بنو البشر، وهم يعيشون في عالمٍ تغيير معطياته باستمرار.

الاصطلاح السياسي وبدلالته وخلفياته فرضية يطرحها عقلاء البشر، ثم تخضع للاختبار عبر الممارسة، فتعرض للتغيير والتحوير تبعاً لتطورات التجربة وتغييرات الحياة، اجل فالفرض ورؤاه ومستنداته يخضعان للتعديل مادام مشروعاً للتطبيق، فما من فرض عملي الا واعتراه التحوير تبعاً

لمعطيات التجارب وتحولات المعرفة والواقع المعاش. وهذا هو سر تصنيف ارسطو «السياسة» على فن الجدل، فقد سبق هوبز باكثر من الف وتسعمئة سنة إلى ما تنبه اليه الاخير.

والديمقراطية ليست بدعاً من الاصطلاحات، بل شأنها شأن سائر اصطلاحات البشر، تتحمل روي وتطلق في ظل اجواء ومفاهيم، لكنها تستقر على غير صورتها الاولى في كثير من الاحيان، او يبقى منها ما هو مشاع متفق عليه بين الناس، الذين يستخدمونها. وبشأن الديمقراطية، اعتقد ان هناك اتفاقاً على قضية محورية حول الديمقراطية، وهي انها تعني في الجوهر قاعدة للنظام السياسي الذي يقوم على اساس ان الشعب مصدر السلطات. وهذا الاتفاق هو الصيغة الاكثر بساطة للديمقراطية - كما يرى الآن تورين - وهو في الجوهر حرية اختيار الحاكمين من قبل المحكومين^(١).

نعم هناك من يحاول ان يحمل الديمقراطية من الدلالات ما يجعلها مستحيلةً على التطبيق، وما يحرم كل ديمقراطيات الارض المدعاة من اطلاق السمة عليها. بل يمط مفهوم الديمقراطية لتعني الفلسفة السياسية برمتها، والنظام الاجتماعي والتنموي، وفلسفة الحقوق... وهذا ما حاوله آلان تورين ومن قبله بعض المفكرين الغربيين. فتكون الديمقراطية هي النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الامثل، بل هي قاعدة فلسفة الحق والسياسة.

(١) ما الديمقراطية، آلان تورين، ترجمة عبود كاسوحة، ص ٧٠.

اعتقد ان المفكرين الاحرار مدعون إلى التعمق في فلسفة الحقوق والسياسة، وان البحث عن النظام الامثل لتدبير المدينة في ضوء فلسفة السياسة والاخلاق امر لا مناص منه، بل لا المصالح ولا المبادئ الاخلاقية (على اختلاف المدارس في تفسير وتأويل المصلحة والمبدأ الاخلاقي) لا يمكن الحفاظ عليها عملياً الا في ضوء الوعي الحقوقي والمدني وتأسيس هذا الوعي على قاعدة امثل الممكنات في اطار وعي تأريخي لتجارب الشعوب ودرس فلسفي لنظرية الحق وفلسفة الاخلاق وتدبير المدينة.

لكن هذا لا يعنى على الاطلاق التثبيت بدلالة مصطلح والتخشب عند مدلول اعتباري تأريخي. فالديمقراطية ليست هي الحق المطلق ولا الفلسفة السياسية ونظرية بناء الاخلاق والاجتماع البشري، الديمقراطية اصطلاح له دلالاته التاريخية والاثباتية، ومن حق مدارس الفكر ان تستخدم هذا الاصطلاح في ضوء الدلالات المستقرة، التي آلت اليها المواضعات الانسانية. وهي في النهاية اي الديمقراطية حرية المحكوم في اختيار الحاكم وفق ما يتبناه المحكوم من رؤى، وحق الشعوب في اختيار سلطاتها التنفيذية والتشريعية.

وهذا ينقلنا إلى تناول الاشكالية الثانية التي تمثل عقبة امام تبني مصطلح الديمقراطية في ادبيات بعض الاسلاميين المعاصرين:

الاشكالية الثانية:

ان الديمقراطية من حيث الجوهر تعني ان الناس مصدر الحكم وان الشعب مصدر السلطات التشريعية والتنفيذية، والنص القرآني يقرر ما

يناقض هذا المفهوم حيث يقول «ان الحكم الا لله» فمصدر السلطات والحاكمة لله سبحانه وتعالى. ومن ثم تضحى الديمقراطية متناقضة مع الاسلام والقرآن!

اعتقد ان التحليل الفني والمنطقي لقضيتي «الشعب مصدر السلطات» و«الحاكمة لله وحده». يعيننا على الكشف عن حقيقة التناقض بينهما. اذا فسرنا مصدرية الشعب للسلطات - كما جاءت في سياقها التاريخي - بانها تعني ان الناس احرار في اختيار حكامهم و احرار في تحديد مواصفاتهم واتجاهاتهم التشريعية وسياساتهم الاجرائية. وان الناس احرار في اختيار النهج التشريعي والسياسي الذي يحكمهم. وان ليس هناك تفويض الهي قسرى لطبقة او عرق او مؤسسة لحكم الناس.

واذا فسرنا «حاكمة الله تعالى» بان الطاعة والانقياد لله تعالى وحده بوصفه مثال الخير والجمال والعدل، وان ليس لاحد من البشر او مؤسسات البشر من ولاية على الناس، الا ما اختاره الناس وفق مقاييس الخير والجمال والعدل. يتعذر حينئذ العثور على تناقض بين القضيتين.

تاريخياً، كانت الديمقراطية ردة فعل على السلطات الملكية المطلقة، وعلى تعسف المؤسسة الدينية في عالم الغرب، فالشعب مصدر السلطات يعني رفض التسلط باسم الحق الوارثي، وباسم سلطة الاله الذي لم يفوض احداً بعينه من المؤسسة الملكية أو الدينية لحكم الناس، بل تركهم احراراً يختارون، بعد ان اوضح ما يريد ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(١).

(١) البقرة، الآية ٢٥٦.

حاكمة الله لا تعني ان تمنح مؤسسة او طبقة او اسرة لنفسها الحق الالهي في اختيار ما على الناس ان يختارون من حكام يشرعون وينفذون. وحاكمة الله لا تعنى الغاء قوانين التكوين وحرية الأدميين، بل يبقى حق الناس قائماً في اختيار ما تريد وفق رؤاها ومعتقداتها التي توفرت عليها بحرية. هذا حق الناس الطبيعي، والمصيبون في رؤاهم غير مخولين ان يحملوا الناس بالقهر على ما ينبغي ان يتبنونه بالحرية.

ارتبطت الديمقراطية الحديثة بقضية العلمانية وفصل الدين عن السياسة والدولة، وانحسار دور المؤسسة الدينية الكنسية عن الشأن العام. لكن الدين لم يفصل عن السياسة، ولم تفصل السياسة عن الدين على طول خط الحياة المدنية الحديثة. ودون ان ندخل في مقارنة اشكالية الدين والسياسة وعلاقة الدين بالدولة اجد من الضروري ان نفيد من جوهر الديمقراطية الذي يعني خيار المحكومين في انتخاب حكامهم فنؤكد على:

ان الدولة لا ينبغي ان يكون لها قداسة دينية والا انتفت الديمقراطية وفتحنا الباب على مصراعيه امام لون مقيت من التسلط والديكتاتورية، يمس كيان الامة ويهدد استقامة بناء مؤسسات الدولة، ويفسد على الدين قداسته ومرجعيته واحترامه. فالدولة مؤسسة انسانية ان اخطأت فعليها الغرم وان اصاب ادت ما عليها من واجبات. ويبقى الحق محفوظاً للامة ان تنقد وتراقب عبر مؤسساتها سلوك الحاكمين.

ان قدس المقدسات وانبل المبادئ واسمى الافكار حينما يحمل على الناس سوف يفقد قداسته ويهتز نبله ويهبط من سموه. وستحول تجربة تطبيقه إلى شبه كارثة تأريخية.

مما لا ريب فيه ان الاسلام اشترط شروطاً ووضع مواصفات ينبغي ان تتوفر في الحاكم وان ينبغي ان تختاره الامة على هذه المواصفات، الامة لها خيارها التكويني في الايمان بمواصفات وشروط الحاكم وفق الرؤية الاسلامية، واذا لم يتح هذا الخيار التكويني «الحرية» التي منحها الله اعظم هبة للانسانية، وحمّلنا الامة تحميلاً، فاعتقد ان هذا قد حدث كثيراً في تاريخنا الاسلامي ولم نجن منه سوى التخلف عن ركب الانسانية، ولم يبق من الاسلام الا اسمه ومن القرآن الا رسمه.

ان تجربة الخلافة الاسلامية آلت إلى ملك عضوض تناوبته سلالات عرقية، حملت نفسها بسطوة السيف على رقاب الناس، واضاعت على الناس حقها التكويني في ممارسة حريتها، فاضاعت قيم العدل والقسط في الحكم الذي هو جوهر الاهداف السامية، التي نادى بها كل ديانات السماء، واغرقت الامة في ظلمات، افضت إلى استعبادها ونهب ثرواتها وسيطرة آثام الجهل والفقير عليها.

اضحى الحكم هدفاً يسعى اليه امراء الحروب، ويلبسونه لبوس القداسة الدينية. فيلغون مفهوم الحكم من وجهة نظر اسلامية، فالحكم ادارة بالنيابة عن الناس للشأن العام، وهو وسيلة وليس هدفاً، ويخاطرون بذلك بقداسة الديانة واهدافها النبيلة.

الحكم مرجعية تحددت شروطها العامة نظرياً من وجهة نظر الفقه الاسلامي، وهذه المرجعية لا تكون ناجزة الا برجوع الناس اليها، واختيارهم الحر لها، وكلما شاب هذا الرجوع من فتور، وشاب الاختيار التزيه من عوائق كلما خسر الحكم من درجة مشروعيته وجدارته على

احياء السنن واقامة العدل بين الناس.

اما ما هو مقياس رجوع الناس واختيارهم، هل هم اهل الشوكة، او البيعة العامة، او الاكثرية عبر صناديق الاقتراع، فاعتقد ان المقياس تجريبي وليس هناك مقياس نظري حاسم. بل يرتهن هذا المقياس بتجارب الشعوب وما تواضع عليه الجماعات الانسانية، عبر تجاربها ومخاض احداثها.

الطائفية:

﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾^(١).

هي ارادة التكوين ان تتنوع الناس فرقاً وطوائف، شتى اشكال التنوع والتعدد. تتنوع الوانهم والسنتهم، وتتعدد عقائدهم ودياناتهم. جعلهم بارئ الخلق شعوباً وقبائل، فرقاً وطوائف، ليتعارفوا ويتفاهموا، ووجب عليهم النفير ليتفقها، فينذروا ويحذروا.

هي المشيئة ان تتنوع الامم، ولو شاء الله لجعل الناس امةً واحدة. ويركة هذا التنوع قامت الحياة وازدهر العمران، وبنيت الانسانية صروح حضارات، متنوعة هي بدورها. لكن هذا التنوع المبارك، الذي اودعه الله مصدر غنى وخصب كثيراً ما تحول بفعل الغرائز ومصالح اصحابها المتعارضة إلى بؤر للتنازع والتقاتل. فالتنوع الطائفي الذي هو سنة التكوين مصدر غنى للمعرفة والعلم وبناء الحضارات وغنى تجارب الشعوب. لا

(١) التوبة، الآية ١٢٢.

يربح هذا التنوع في كثير من الاحيان ان يكون بؤرةً للتنازع والتقاتل،
فتتحول الطوائف التي نوّعها ارادة التكوين إلى «طائفية»!

الطائفية في مضمونها الجوهرية اشكالية بنوية. ذهبت اتجاهات الدرس
الفلسفي بنا إلى تصنيفها على مقولات الحكمة العملية، وعلى وجه التحديد
على اساسها وغايتها القصوى، اعني «الاخلاق». فالطائفية ازمة اخلاقية
تتناغم مع الغرائز، وتختلط بالمصالح اي اختلاط، وهي ليست ازمة شرق او
غرب او دين او مذهب، بل هي ازمة الآدميين على هذه الارض.

الطائفية.. هي الانحياز المذهبي فيما من شأنه ان يكون عاماً تقتسمه
الناس بالسوية.. تتجلى الطائفية حينما ينحاز الفرد او الجماعة للطائفة في
توزيع الثروة والسلطة وكل الحقوق العامة، التي يفترض ان توزع على
اساس مقاييس العدل والانصاف. واطخر اشكال الطائفية تلك التي تتجلى
بارادة جماعية تحشد فيها الطوائف للدخول في نزاعات يدار شأنها من قبل
ارادات سياسية متقاطعة. وكلما كانت الطائفية ميدانا لتعدد الارادات
وتكالب القوى كان الامر اشد ارباكاً واكثر تعقيداً..

تناولت بعض بحوث هذه المجموعة الاشكالية من زوايتها الجوهرية
بوصفها بنية عامة في اطار البحث عن التعددية الدينية، اما الخوض في
تفاصيل ما يجري من تجليات هذه الاشكالية المزمرة على ارض العراق
«الوطن» فهو لاهميته وخطورته والتباساته يتطلب معرفة وعلماً بالازمة
وخصوصياتها الوطنية وسياقاتها التاريخية، ويستدعي درجة عالية من الحلم
والتواضع والانصاف، وانا مبتهل لله تعالى ان يكرمنا بهذه الفضائل.

هناك اتجاه يذهب به الرأي إلى عد الاحتلال الامريكى للعراق عام

٢٠٠٣م المسؤول الاول والاخير عن اشارة الفتنة الطائفية في العراق، فالطوائف في العراق قبل مجيء القوات الامريكية متعايشة بسلام، وليس هناك تدافع بين هذه الطوائف على مال او سلطان او نفوذ، بل كان الناظم لتعايش هذه الطوائف نظام سياسي قومي علماني، لا يضع لحساب المذهب والدين امتيازاً في دوائر نفوذه، التي امتدت على كل مرافق الحياة العراقية، وبقبضة لا يفلت منها حتى الطير!

اعتقد ان هذا الاتجاه في الرأي ينطوي على كثير من التبسيط، قد ينفع على مستوى الشعارات الاعلامية، لكن قراءة اشكالية «الطائفية» في العراق تستدعي رؤية تاريخية، ومتابعة تفصيلية لازمات الاقليم، ولتاريخ الثقافة الطائفية في المنطقة، ولطبيعة الدولة العراقية الحديثة، وخصائص مجتمع ما بين النهرين.

لم تلبس النزاعات في العصر الاسلامي الاول لبوساً طائفيّاً الا بظهور الخوارج وسيطرة القراءة الاحادية التكفيرية على عقول طائفة من المسلمين. فالنزاعات بدء من السقيفة ومروراً بشورى الخليفة الثاني، والفتنة الكبرى وحروب الجمل وصفين معاً لم تكن حروب طوائف، وان طرحت شعارات يمكن ان تكون اساساً لتشكيل الطوائف لاحقاً.

الخوارج في تقديري هم الطائفة الاولى في تاريخ الاسلام التي يصح استخدام المفهوم السلبي للطائفة بشأنهم ووسمهم بالطائفيين. فقد انحاز هؤلاء انحيازاً مطلقاً لمن تبنى وجهة نظرهم المذهبية وقراءتهم المنفرده للقرآن والاسلام.

لم يقتصر انحياز هذه الطائفة للاستحواذ على المال والسلطة وما الناس

فيه شركاء، بل حصروا حق الحياة بهذه الطائفة ومن يؤوب اليها وينضوي تحت لواءها.

ومن صدف الزمان ان تتحزب هذه الطائفة وتخرج على استاذها وعلى جماعة المسلمين في ارض العراق. اذ تبلور فكر الخوارج وتحددت معالم هذه الطائفة في «الكوفة»، وفي ظل حكم علي عليه السلام. وبالخوارج افتتحت «الطائفية» سجلها في تاريخ الاسلام منطلقاً من العراق ليعم هذا الوباء مساحات واسعة من العالم الاسلامي. ويتأسس للتطرف الديني والاقتتال السياسي والصراع على الحكم باسم اعنف القراءات الدينية في تاريخ الاسلام. و«العراق» الذي قدر الله له الصعاب كان ساحة وميدان ومنطلق هذه الطائفية.

كانت «طائفية» الخوارج طائفية بدوية، لم تسعها الامصار، ولم تكن المدن والداكر حافظة ملائمة لهذه الطائفية، فاخترت الصحارى واعماق البادية لتتشر رعبها العقائدي في ارجاء فيا فيها. لكن هذه الطائفية وغيرها من اشكال الطائفية تمصرت بعد حين، وزحفت حممها إلى الحواضر.

وبغداد هذه الحاضرة الزاهية لم يكن امامها الا قبول التنوع الذي هو سر الازدهار والنمو، بل تأسست هذه الحاضرة على اساس التنوع، فكانت عاصمة الحضارة العربية الاسلامية. لكن تنوع الحواضر بطبيعته يخضع لسطوة السلطان ولا ينجو غالباً من ان توظفه السياسة حيث مبعها.

نعم قد تقضي السياسة بالغاء التنوع بقوة السيف فتبني اتجاهها واحداً، وتُقصي الطوائف اقصاءً دائماً، كما هو الحال في العصر الاموي، بدءاً من حادث كربلاء الفضيع ومروراً بالحجاج ابن يوسف الثقفي. والعراق قبل ان

تُصمّر بغداد كان مسرح هذا الألغاء والاقصاء.

اما بغدادنا التي اخذت تتبلور فيها الطوائف الكلامية والمذاهب الفقهية المتنوعة فقد احتضنت هذا التنوع، وبين الحين والآخر ظهرت بوادر نزاعات طائفية، حتى تقسمت جغرافيا بغداد طائفيًا في العصر العباسي الثاني على اقل تقدير، وكانت الضفة الشرقية لنهر دجلة العراقي غير الطائفي سنيةً ووضفته الغربية شيعية، فالكرخ شيعية والرصافة سنية، والنهر يروى الطائفتين بالسوية، ويطفئ بعذب ماءه نيران فتن الساسة، ولهيب فتاوى عصبيات التكفير والاقصاء.

ولعلني لست مبالغاً اذا ادعيت ان العامل الثقافي والفتاوى المتشددة لم تكن العامل الرئيسي فيما حدث من فتن طائفية على امتداد حياة العراق الاسلامية منذ العصر البويهي ومروراً بالعصر السلجوقي والخلافة العثمانية إلى يوم الناس هذا، بل كان العامل السياسي ولعبة الامم وصراع قوى النفوذ الخارجي هي العامل الاكبر حظاً في تأجيج الصراع واستغلال التنوع استغلالاً بشعاً.

كانت هناك محطتان رئيسيتان في تاريخ «الطائفية» في العراق برز فيهما العاملان السياسي والثقافي بروزاً فاضحاً. وهاتان المحطتان هما سقوط بغداد على يد هولوكو، والصراع الصفوي العثماني. اما الحقبة الحديثة منذ تأسيس دولة العراق واقامة الحكم الهاشمي في عام ١٩٢٢م فهي الحقبة التي تستدعي كثيراً من التأمل والتحليل، وما يمر به العراق اليوم يستصحب بشكل واضح آثاراً من هذه الحقبة الثلاث.

السياسة لا تستطيع ان تخلق الطائفية خلقاً، بل الطائفية من حيث

الاساس ثقافة يخلقها سوء التفاهم والتطرف في رفض الآخر وحشره في دائرة الكفر والخروج عن الملة. الطائفية تعني النظرة الاطلاقية والجزم المطلق بخطأ الآخر وضلاله، فهي وليد الاحادية ورفض التنوع والتعددية. ومن ثمّ فالاشكالية اساسها ثقافي، وبنائها الفوقية سياسية في اغلب الاحيان، وما يستدعيه علاج الازمة من عقلانية تخلقه الثقافة وتحصين الوعي.

**مقاربة اولية
لاشكالية الفرقة الناجية**

مقاربة اولية لاشكالية الضيقة الناجية

في «الكوميديا الإلهية»، جحيم، غير ان بواب هذا الجحيم الأخرى لم يكن (مالك)، بل كان مهندس هذا الجحيم وبوابه معاً شاعراً طليانياً. وكانت الأناشيد الشعرية تشيد هذا الجحيم، وكان الشعر الفخم، وشاعر عصر فردريك الثاني، الذي نافس الإمبراطور في الحياة على اسم العصر؛ حيث نعت بعض المؤرخين بأنه (عصر دانتي). لكن لُحمة وسدى هذا الجحيم انبتا في خيال مسيحي من العصر الوسيط؛ له دين هو الدين الحق، وصراف مستقيم واحد من حاد عنه يهوي في أتون الجحيم المرعبة!

وعبر نفق تحت الأرض يمتد إلى مركزها جال (دانتي) في جحيمه، التي أرعبت التصوير، برياحها العاصفة المزمجرة ومشاعل اللهب التي تلتهم أجساد الآدميين، وقد حرص (دانتي) أن يقي من أجساد الآدميين المتناثرة الأشلاء وجوههم الكالحة ليرى فيها القطوب والاكتاب، وبعد لأيٍ يعبر الخيال نهر (أكرون) ليجد صاحبنا نفسه في المحيط الخارجي للجحيم، فيضع في هذا المحيط من لم يعبدوا من الصالحين؛ هومر، وهوراس، وأرسطو، وسقراط وافلاطون وبقراط.... وابن سينا وابن رشد....

لقد أشفق (دانتي) على عصابة عبقرية من الأفضاذ التاريخيين، لكن

صراطه المستقيم وفرقة الناجية لم تسمح له - رغم إجلاله لهؤلاء الرجال - ان يخطو بهم خطوة الى الوراء فيخلصهم من منادمة الجحيم. وفي كل الأحوال كان حظهم اسعد من البابا نقولاس الثالث، وكبير الأساقفة رجيري، الذين لم يشفع لهم انتماؤهم لعنوان الفرقة الناجية (المسيحية)، بل قذف بهم (دانتى) في الدائرة الثامنة من الجحيم، حيث أبشع أشكال التعذيب وأقساها، تنال المتاجرين بالديانة، والمخادعين الذين انحرفوا بالناس عن جادة الصليب الذي حُمِل عليه (الرب) ابن العذراء.

هذه الجادة التي تضيق بأهلها كلما تقدم بالأفكار المكث على الأرض، هذه الأرض التي تحوّل بطبيعتها الفكر المسالم المتعايش مع بعضه في عالمه إلى رقع تتدافع وتتقاتل، ليطرد بعضها بعضاً.

وفي غياب الدائرة الثامنة يزداد المشهد هولاً وقسوةً، ويوغل خيال (دانتى) في الالتحام بأساطير عصره، إذ يضع في هذه المجاهيل اخطر الأعلام (يضع رسول الإسلام ﷺ وابن عمه عليّ)، فيشبع حنقاً غير مسوغ، إلا إذا تشبث حتى النهاية بلاهوت الفرقة الناجية، وبإسطورة الكاردينال الروماني، الذي جاء الى المشرق داعية للديانة المسيحية، مقابل عرش البابوية، الذي لم يمنح له، فإنقلب على الكنيسة، وأعلن الدين الجديد!

هي ثقافة العصر الوسيط التي غدّتها حروب الصراع على النفوذ منذ القرن الحادي عشر الميلادي، حيث سقط الامبراطور البيزنطي (رومانوس الرابع) أسيراً بيد القائد السلجوقي (ألب ارسلان). هذه الثقافة التي استدعت العهد القديم واصحاحات العهد الجديد، والتي سيطرت بوضوح على عقل المؤرخ البيزنطي دو كاس، وهو يحبر مرثية سقوط القسطنطينية على يد

السلطان العثماني محمد الاول، اذ لم يتردد (دوكاس) من استخدام سفر ارميا من العهد القديم، وما قاله الرب اله إسرائيل، ولم يألوا جهداً في تكريس وسم المسلمين بالمرتدين والكفرة، الذين اعتدوا على شعب الرب! ربهم الذي له شعب واحد وفرقة واحدة تنجو من جحيمه الموعد!

وكم هو محزن وقاس أن تجد هذا المآل نصيب المسيحية العظيمة، التي جاءت روحاً إنسانياً جامعاً للتنوع ودعوة للتعددية والتعايش، وتحزن أيضاً أن يكون وريث فرجيل شاعر عصره (دانتي) اقل حصافة وأضيق أفقاً من عسكري سجل عليه التاريخ مثالب، اعني الاسكندر الكبير، الذي سبقه بثمانية عشر قرناً. لقد صدق (دانتي) اساطير عصره فأعتقد إن محمد بن عبد الله العربي الحجازي كان كاردينالاً رومانياً، وقد ضاق (دانتي) ذرعاً بكل من خالف كنيسته فألقاه في جهنم. اما الاسكندر فقد تمرد على استاذه المعلم الاول وكان اوسع أفقاً من أرسطوطاليس؛ اذ اعتبر الأخير غير اليونانيين برابرة من جنس ادنى يحق استئصال شأفتهم أو استرقاقهم، لكن الاسكندر العظيم كان أكثر حصافة وأنبل أفقاً عندما نادى بأن جميع البشر أبناء لرب واحد، وابتهل في اوبيس ان يكون المقدونيون والفرس شركاء في الإمبراطورية، وتعيش شعوب الأرض كلها في وئام واتحاد.

ان أماني الاسكندر تتحدث عن عالم ما ينبغي فعله، والإرادة المقدسة من الخلق قررت التنوع في المدارات الذرية للوجود، فكان الناس شعوباً وقبائل متنوعة، وكان عليهم أن يتعارفوا فيتفاهموا، لكنهم تقاتلوا، وكان القتال شائعاً في الحقب المبكرة، وكانت الحرب جزء من الميثولوجيا في الهند، والتاريخ الأسطوري السينغالي يتألف من سجلات للانتصارات التي

أحرزها ملوك بوذيون على خصومهم. بل الانكى أن تجد أسفاراً بأكملها من العهد القديم مخصصة لمآثر الملوك العظام، تقص فتوحاتهم الدامية، أما وصايا داود للفرقة الناجية وشعب الله - كما دونها العهد القديم - فهي مروعة في القسوة على الآخر، تثير غريزة القتل أي إثارة، حيث تأمر بقتل الأطفال والنساء وحرق الأخضر واليابس.

والتاريخ اللاحق للعهد الجديد يمدنا بسجل مسيحي من الحملات الصليبية والحروب الدينية الدامية، فالمذابح التي ارتكبتها ملك الفرنجة (شارلمان العظيم) ضد سكان سكسونيا ليعتنقوا الديانة المسيحية، والتنصير الإجباري لليهود والمسلمين في اسبانيا، ومحارق الهرطقة التي لم تستثن الأقليات المسيحية لم تكن استثناء، وإنما كانت قواعد، يحبر شرعيتها يراع الكاردينال والبابا.

ففي صباح اليوم السابع والعشرين من أكتوبر عام ١٥٥٣ نفذ حكم الاحراق الصادر من المجلس البروتستانتي بقيادة كالفن بحق المفكر الحر سرفيتوس، فأوثق إلى سارية بسلاسل من حديد، وأحرق مع كتابه الأخير. ولأن جاك جريه احد كبار المتحررين سخر من كالفن فقد رُبط إلى خازوق وسُمرت قدماه فيه وقُطع راسه، في جنيف يوم السادس والعشرين من يوليو عام ١٥٤٧.

غير إن العنف الديني واحتكار الاله والشرعية المقدسة لم تكن حكراً على المسيحية. ففي المنقلب الآخر من المعمورة، حيث الشرق، منزل إبراهيم عليه السلام وموطن أبناءه، وحيث أسلافهم بُناة اعرق الحضارات، وجيرانهم الذين يتصلون بسبب وثيق مع الفن والمعرفة والعرفان والحكمة،

وتزخر ملهمم بالديانات والقيم تجد إن الاستئثار بالنجاة واحتكار الجنة لم يغب عن هذا الشرق الحالم على طول عهوده، في ازدهاره وانحطاطه، وفي حروبه وجدله الفكري. ولم يغب النص والتشبيث به عن تسويغ هذا الاحتكار، ولم يغب أيضا الزهو القومي واحتكار السلالات أو الأديان لبنوة الرب وشعبه الأوحده، بل لعل أسطورة شعب الله المختار ولدت في أرض هذا الشرق، الذي لا زال يأنُّ تحت وقع ضربات الاساطير.

والخوارج هم النموذج الصارخ في تاريخنا الاسلامي لدعاة (الفرقة الناجية)، إذ لم يكتف هؤلاء بالوعد بالنجاة و(جنات الخلد) لإتباعهم، والوعيد بالجحيم الأبدي لكل ما عداهم مسلمين وغير مسلمين، فكفّروا أئمة ديانتهم، وقالوا لمعلمهم ومقتداهم الذي اختلفوا معه (كافر ما أفقهه)، وحولوا الفيافي إلى مسلخ رهيب لكل من ظفروا به من أبناء الملة، ولعلمهم كانوا اقل حنقا على أهل الكتاب منهم على أبناء ديانتهم!

أباحوا دماء كل من اختلفوا معه في الرأي، أدخلوه جهنم سلفاً، وعجلوا رحيله إليها. كان السيف والدم الحكم الأوحده بينهم وبين من خالفهم من أبناء ملتهم، فقد اعتبروا كل المسلمين ما عدا فرقتهم كفاراً بل مشركين أحياناً، واعتبروا دار مخالفيهم من أبناء قومهم دار حرب تسفك فيها الدماء ويقتل فيها الأطفال والنساء باسم الله، وبحكم آيات كتابه، كما أرادوها! وأوجبوا على من عزّ دمه أن يهاجر من دار الكفر، ليلتحق بالفرقة الناجية، فينجو، بعد أن يجتاز امتحان السيف واهراق الدم!

كانوا يختبرون صدق من يلتحق بهم من أبناء الملة اختباراً دمويّاً عسيراً، فيعرضون عليه أسيراً من أسرى المسلمين ويطلبون منه قتله، لأنَّ

أسير المسكافرين لا ينتظرون فيه مناً ولا فداءً، إذ لا هدنة ولا صلح مع كفرة قومهم يقتلونهم بلا هوادة، فأما القتل وأما التوبة العقائدية بإرهاب السيف، يطلبون منه قتل الأسير، فإن أفرى أوداجه وسال الدم القاني أرضاً ضُمَّ إلى الجماعة، وإلا أهرقوا دمه وأيقنوا فساد عقيدته وضلاله! لكنهم كانوا يستيبون أهل الكتاب فيعرضون عليهم دينهم ودعوتهم، مؤجلين فعل السيف إلى حين! فقد رء هؤلاء كان رءيماءً إذ جعلهم كفاراً خالصين! ولم يكونوا مسكافرين!

والتاريخ اللاحق لأمتنا لا يمكن - مهما جانبنا الحياد - أن نراه نظيفاً من لوءة الفرقة الناجية والقتل بفتوى المتعطين للمال والسلطة بغطاء جلالة الرب، وباسمه.

ولا عجب حينما نقرأ تاريخ (الإنسان) هذا الكائن المحيّر، فتاريخه حافل بهذا السلوك الغرائزي، الذي يمتهن النصوص المقدسة، وحينما يعجز في مآطلتها يسخر لسان الغيب ليجري سلساً، يُملي له ما يريد من النصوص! لقد تقاتل الارثودكس مع الكاثوليك، والكاثوليك مع بعضهم، والبروتستانت والكاثوليك، ولم يغب عن معارك هذه الملل نجم النصوص وتأويلها، لتسويغ أشنع الفعال وأقبح الممارسات. انه التنوع الإنساني، يتقاتل حينما تغيب العقلانية ويخفت صوت الضمير، فتتحكم غرائز الحكرة والاستثثار بالسلطة والمال والجنس، ليهبط - وطالما هبط - هذا الروح إلى الحضيض، وهو مؤهل ليرقى إلى قاب قوسين أو أدنى.

يقولون: إن الشيخ محمد عبده (وهو رائد من رواد الإصلاح في العصر الحديث) امتلكه السرور حينما وقع نظره على المأثور لدينا من نصوص

الفرقة الناجية، حيث وجد أحدها يقرر أن الفرقة الهالكة واحدة، اما الاثنان وسبعون فرقة فهي ناجية من عذاب الجحيم! لقد اثقلت هذه الإشكالية كاهل رجال الإصلاح في غرب الدنيا وشرقها. وقد واجهها المصلحون، كل حسب موقعه التاريخي وسياقه الثقافي ومنظومته المعرفية. وقد قاربها رجال عصر النهضة الأوروبية الحديثة شتى المقاربات، ولعل المقاربة المضنية في مجانبة الدين ووسمه بأنه أفيون الشعوب هي اكثر المقاربات بعداً عن واقع حياة المجتمعات الانسانية، بل أنتجت هذه المقاربة الراديكالية (خلافاً لقانون الصراع بين الاضداد!) التقيض نفسه، ولم يكن نقضه الا فرقة ناجية علمانية، غاية ما في الأمر إنها أشادت أركان جحيمها على الارض، فاستعجلت خصومها، ولم تمهلهم أن ينتظروا يوم الحشر الموعود، فأمطرتهم بوابل ما أنتجه فن الشر البشري في عصر البارود، وهذا ما حصل بركة التجربة الستالينية والفاشية والنازية، التي هي جميعاً تجليات لمقاربات عصر النهضة للإشكاليات المزمنة في حياة بني البشر، واشكاليتنا من أبرزها.

والأثير الذائع اليوم من مقاربات لإشكالية الفرقة الناجية هي تلك المقاربة التي تتجه نحو التعددية الدينية، انطلاقاً من مآلات المذهب التجريبي في المعرفة، ومعطيات التأويلية (الهرمونيتك) المعاصرة.

هذا الهرمونيتك وأسئلته المباركة، التي رغم تحفظ وتشكيك بعضهم في النوايا، ورغم خوف بعض المخلصين على عقائد الناس ورسالة الأديان إزاء معطيات التأويلية ومفاهيمها الفلسفية، أجد إنها رغم كل الضجيج أثارت البحث أمام بعض جامعاتنا التي لا تنمو المعرفة بشكل طبيعي فيها، بل لا بد من تحدٍ جاد يردّها من ابعاد النقاط عن حريمها المقفل.

التعددية الدينية في ضوء التفتت الوجودي ونسبية المعرفة

أنَّ الغرب أُنِيناً مفجعاً من حروب فرقه الناجية، حروب ضروس، لم تقتصر ضحاياها على الرعية، بل طالت التاج وهزت عروشاً، ولم تتقاتل فيها العساكر في ميادين القتال المعهودة فحسب، بل امتد تبادل الذبح فيها إلى المدنيين، وكان الأساقفة والقساوسة يضرمون نيرانها أجبارةً للفتنة، ومفتين يحرضون رعاياهم على قتل الآخر المارق، ان لم يمارسوا القتل بأيديهم.

لقد فقد السويديون البروتستانت في ميادين معركة (لوتزن) قائدهم ومبدع انتصاراتهم على الألمان الكاثوليك، فقدوا ملكاً كان مؤمناً بالبروتستانتية بكل ما يعطيه الشباب من زخم، متشدداً في الدفاع عن أهلها ومبادئها، لقد كان (جوستاف) من أولئك الرجال القلائل الذين اختاروا موتهم بطريقتهم، فحينما كان في طليعة المقاتلين يقود جيشه، وقع جريحاً في ارض المعركة، فانقض عليه الكاثوليك الألمان المتعطشون لدماء خصومهم الطائفيين، وكانوا يعمدون قتل قادة العسكر، ويتركون الجنود لأقدارهم، فسألوه من أنت؟ أبي إلا أن يفصح عن حقيقة أمره فأجابهم: أنا جوستاف ملك السويد العظيم. فلاقى الردى مستريحاً يردد مجد عظمته، التي عاش معها، فمات كما عاش.

خسارة مثل هؤلاء الرجال والمعاناة الدامية التي عاشها الغرب عبر حرب الثلاثين عاماً، وما سبقها وما لحقها، كانت باعثاً من بواعث عصر الإصلاح الديني (الرنسانس)، فبدأت بذور التعددية الدينية والدعوة للتعايش والتسامح من داخل فضاء الفكر الديني، هذا الفضاء عرضة للتلوث، شأنه شأن كل فضاءات هذه الأرض، التي ما برحت تدفع ضريبة

الحياة، أدخنة تثيرها المناجم، فتلوث الفضاء وتصدأ كواه، ومن ثم لا بد من زقٍ ينفخ فيه المجددون ليرفعوا الصدأ، ويظهروا بيئة هذا الفضاء من التلوث الذي يعتربها، هذا هو واقع فضاء الفكر الديني، كما قرأه ووصفه آل على عليه السلام التلوث والتصدأ والتجديد، فعلى رأس كل مائة عام لا بد من تجديد، يحمل رايته الرجال.

أما الأديان فهي ماء انزله الله من السماء، تسيل به الأودية كل بقدرها، ويصبح فكراً يختلط فيه كثير من الأحيان نبات الأرض، يتطلب رعاية وهداية، عقلانية وتجديداً، انه الدين! ابرز ما يدهش في هذا الوجود، هذه الظاهرة المثيرة، العصية على الموت، كم لاقى من الضربات القاتلة منذ آلاف السنين، منذ أبيقور ومروراً بميكافيلي وفولتير، وانتهاءً بالماركسية واليسار المستमित؟ لكنه سرعان ما يللمم جراحه، فيعود بعنفوان، انه السر الأعظم، الذي يستدعي حصافة وحنكة في التعامل معه، حصافة دعائه، وحنكة رواد الرأي وقادة المجتمعات.

في فضاء الفكر الديني بدأت حركة التجديد والإصلاح فالنهضة الأوروبية الحديثة. فالراهب الاوغسطيني (ارازموس) الذي لم يقبل حرمان أفلاطون وسينكا من الخلاص لم يتمكن من الامتناع عن الصلاة على روح القديس سقراط. ووبخ الاساقفة والكرادلة والبابوات على بدءهم للحروب بإسم الدين. وكان للوثر وكالفن وحركة الإصلاح الديني وما تبعها من صراع أليم بين الكاثوليك والبروتستانت الأثر الحميد لتعاليم صيحات التسامح مع الآخر.

اما دور الراهب الانجليزي وليم الاوكامي فقد سبق كل إرهابات

النهضة والإصلاح، وكان دوره شاملاً لم يقتصر على اللاهوت، بل امتد ليشمل الحكمة والمعرفة بأسرها، فأسس ليكون وكنّت.

استيقظ عمانوئيل كنّت من سباته الديموغاجي العميق على صيحات (دافيد هيوم) الذي بدأ به عصر المذهب التجريبي الحديث، بل الحداثة كما أُوْرخ، لم يُعد أرسطو بمنطقه ونظريته المعرفية وبميتافيزيقياه مثلاً، بل أصبح هدفاً للنقد والتجريح والتجاوز. لقد حاول كنّت الذي رمى رصاصة الرحمة على الميتافيزيقيا الأرسطية والعصر الوسيط، حاول التوفيق في المعرفة بين أرسطو وهيوم، بين العقلية والتجريبية، فلم يكتب لمحاولته الصمود أمام مد التجريبية الزاحف، وحاول أيضاً أن يرسى دعائم نظرية عقلية للأخلاق فيؤسس لأخلاق الواجب في فكر الغرب، لكن محاولته هذه لم تصمد أيضاً أمام أخلاقية الغرب الصناعي، التي آلت إلا أن تستمد من مذهب السعادة الأرسطي قوامها، فكانت برجماتية نفعية.

لقد ذهب (دافيد هيوم) بالمذهب التجريبي إلى نهاية، يستحيل معها الإثبات والتأكيد المعرفي، فأصبحت نظرية الصدق الأرسطية هشياً تذروه الرياح. حاول عصر الحداثة أن يروغ على نتائج نظريات دافيد هيوم المعرفية، أي حاول عبر كنّت وجون ستيوارت مل والوضعيين عامة وأخيراً مدرسة كارل بوبر أن يعطي للعلم والمعرفة العلمية طابعاً عقلانياً، ويمنح المعرفة طابع الكشف عن الحقيقة أو تكذيب ما يمكن إبطاله من الفروض، لكن مآل التجريبية في عصر ما بعد الحداثة، كما هو الحال لدى فوكو وكوهن، أفضى إلى لون من النسبية المطلقة، إلى ان المعرفة لا تفضي الى الوقوف على الحقيقة سواء أكانت الشيء في ذاته وجوهر الأشياء أم كانت

ظواهر عالم الوجود.

بدأ عصر الحداثة ينظر إلى عالم الوجود وميتافيزيقيا الكينونة نظرة المرتاب أمام سحر أفلاطون وسلاسل العلية المتصلة المترابطة، التي صنع أرسطو منها نموذجاً إرشادياً لفهم الفيزيقيا وما بعدها، هذه السلاسل بقيت تأسر عالم الوجود والطبيعة حتى عصر نيوتن، لكن عراها أخذت بالتحلل عبر شك هيوم بالعية وبواقعية الضرورات التي تحكم الروابط بين الموجودات، نعم كانت فترة نيوتن وعضده عمانوئيل كُنت محطة استراحة المحارب المرهق للعلاقات الضرورية، التي تحكم عالم الصيرورة في رؤية جمهور حكماء الغرب الحديث، إذ ما برح العلم والفلسفة في الغرب التأكيد على المصادفة كقانون للارتباط بين الاسباب والمسببات، بل أخذت الفلسفة الانجلوسكسونية خاصة والغربية عامة تتجه نحو إلغاء الغائية في فهم علاقات عالم الوجود، ومن ثمَّ تهيء الأرضية أمام الألماني نيتشه ليعلن موت الإله.

كوث سائب ليس لعراه سبب وثيق ينكأ عليه، وليس لصيرورته هدف تتجه إليه، وعالم تحكمه المصالح والمنافع يُقذف في وسطه الكائن الإنساني قذفاً، وهو مزود بغرائز الملك والجنس، هذه الغرائز التي لا ترحم، نعم الجنس وحده ينطبق عليه قانون العلية في ثقافة الغرب الحديث، فهو الضرورة الملحة لكي يطلق لها العنان فتشبع على هدي (الفرويدية) ومذاهب التحليل النفسي والسلوكي القائمة في النهاية على ميتافيزيقيا التشتت، والعالم الذي يسير نحو المجهول.

حاول هيجل أن يعيد للوجود هيئته عبر الروح المطلق، ومن خلال

منطقٍ معارضٍ لمنطق البرهان الأرسطي، فأخذ بالديالكتيك وصراع الأضداد أداةً ومنهجاً لتفسير الصيرورة، وبذلك يجد منطقاً منسجماً مع التحولات والتغيرات التي تدخل في لُحمة وسدى عالم الوجود، ويحفظ للوجود وحدته رغم التنوع في التعيّنات.

لكن هذه المحاولة المتألهة وقعت بيد تلميذ تأخر تلمذه على يد صاحبها، فأنقض عليها، ليصحر بمذهب الإلحاد الفلسفي، ويؤسس عقلياً للمادية الملحدة، كان ذلك (فويرباخ)، الذي ورث كارل ماركس ماديته، واخذ الأخير من هيغل ديالكتيكه وجدله، لينتعث الإلحاد في ثقافة الغرب الحديث عبر ثالوث فويرباخ، ماركس، نيتشه، ويتجلى من خلال أدب اللامعقول عند كامو وكافكا.... فترثه الوجودية المعاصرة على يد زعيمها (هيدجر).

الوجود لدى هيدجر كينونة الكائن الإنساني اليومية، الوجود ليس وحدات مترابطة ترابطاً ضرورياً حتماً تنتهي بعلة العلل وواجب الوجود، وليس هو وحدة الروح المطلق الهيجلي، الوجود هو تعينات وكينونة الكائن الإنساني، هذا الكائن جوهره الفهم والوعي، ومن ثمّ فالوعي والفهم متن الوجود، بل هو جوهر الوجود. وهذا الوجود الفردي يتجلى باللغة واللسان الذي يصبح في نهاية المطاف تعيّنات سيّالة، ودلالات لا نهائية. وبهذا أرسى هيدجر دعائم انطولوجيا التأويل، وما يدعى الهرمونتيك المعاصر.

لقد قاربت ثلة من المفكرين إشكالية التعددية أو التفرد الديني إنطلاقاً من موقف معرفي يعتمد النسبية المطلقة وموقف وجودي ينطلق من التفتت والتفرد الوجودي، فليست هناك حقيقة واحدة، وليس هناك صراط مستقيم

واحد وفرقة ناجية واحدة، الحقيقة متكثرة بتكثر الأديان والمذاهب، فالأديان نصوص ومتون، ووجود يتعين تبعاً لكيثونة وموقع المتلقي. ثم يحلو لبعض الباحثين أن يستند إلى نصوص الصوفية والعرفاء فيتخذ من آيات محي الدين ابن عربي مستنداً:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي

إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

وقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان وبيت لأوثان

ودير لرهبان وكعبة طائف

والواح تواراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه ارسلت ديني وايماني

ويتكأ على مثنويات جلال الدين الرومي ونصوص سائر العرفاء

والقديسين، أو يرجع إلى متون الكتب السماوية ليجد فيها ما يستطيع أن

يفيد منه لإثبات إن ليس هناك حق واحد أو فرقة واحدة تنجو من الجحيم،

بل الناجون من الجحيم كثار.

ثم إن الحقيقة الدينية ليست جدولاً منطقياً وليست معادلات رياضية،

بل هي نصوص ومتون، ومن ثم ليس لدينا من الحقيقة الدينية سوى فهم

هذه النصوص وتأويل هذه المتون وتفسيرها، والفهم والتأويل والتفسير

ليس نصاً أزلياً، إنما هو جهد إنساني غير مقدس يصيب من الحقيقة شيئاً،

ولا يصيب كبدها ويستولي على جوهرها، بل يتعدد ويتكثر تبعاً لإجتهاادات بني البشر المختلفين زماناً ومكاناً، المتنوعين ثقافات ومناخات. فالمعرفة الإنسانية في نهاية المطاف نسبية لا تستطيع أن تقف على حقائق الأشياء ومضامين الوجود.

وهنا أضع الملاحظات التالية:

١- النقد المؤسس لنظرية إقامة تفسير التعددية على أسس معرفية ووجودية يتطلب بحثاً مستأنفاً لفحص هذه الأسس. وهنا اقتصر على الإشارة إلى إن النسبية المطلقة معرفياً تفضي إلى استحالة المعرفة، وإن الذهاب إلى التعددية الدينية على أساس إن ليس هناك حق خالص وليس هناك دين يمتلك الحقيقة يتناقض مع واقع المتعديدين، الذين يتمسك كلٌّ منهم بدينه على انه الدين الحق.

إن الانطلاق من قاعدة نسبية الحقيقة مطلقاً ونسبية المعرفة عامة يفضي إلى (بارادوكس)، ونرجع حينئذٍ إلى نقائص المعرفة وإشكالية الجذر الاصم لتشمل المعرفة الانسانية عامة. فنسبية الحقيقة حقيقة ايضاً فاذا شملت القاعده سوف نقع في تناقض (بارادوكس)، لأننا إذا سلمنا بنسبيتها سمحنا لنقيضها بالحياة، وهو وجود معرفة مطلقة، وإذا استثنينا القاعده من شمول نفسها قضينا على القاعده وألغينا عموميتها.

٢- إن مشروع التعددية الدينية (Religious pluralism) المجافي لنظرية الحق الأكمل أو الحق الواحد لا يتعدى أن يكون حقاً أكمل وديناً أو طائفة تضاف إلى مجمل الأديان والطوائف المتعددة على الأرض. وهذا الاتجاه - من زاوية عملية - لا يحل مشكلة التدافع والتناحر جراء

التنوع الديني واختلاف المذاهب والأديان. فالعرفاء والمتصوفة القائلون بدين الحب، والذين أضحت قلوبهم معبد أوثان وكعبة طائف وديراً لرهبان وألواح توراة ومصحف قرآن، هؤلاء لم تقبلهم الأرثوذكسية الدينية، بل حتى المتسامحين مع سائر الديانات من أبناء الديانة الواحدة، بل أضحوا فرقة محاصرة في كثير من الأحيان، ودخلوا في صراعات سُفكت فيها الدماء بدعوى انحرافهم العقائدي وخروجهم عن الملة.

٣- لقد أقاموا التعددية الدينية كمذهب واتجاه على أساس اخذ التعددية مصادرة واقعية، أي الإذعان بواقع التعددية الدينية في حياة البشر، ثم ذهبوا إلى تفسير هذا الواقع، على أساس انه واقع حتمي يُصار إليه بحكم نسبية المعرفة وثراء الحقيقة وتنوع دلالات النصوص.

والسؤال هنا: هل التفسير البلورسمي الواقعي نستنتج منه توصيات بضرورة التعايش وقبول الآخر، لأن ليس لأحد حق مطلق، وليس لأي عقيدة دينية امتياز، ومن ثم فعلى المتدينين في سائر الديانات أن يتعايشوا مع بعض ولا ينفي أي منهم امتلاك الآخر لنصيب من الحقيقة الدينية؛ أم يبقى هذا التفسير مجرد عزاء يأنس به السالكون الأحرار في خياراتهم الدينية؟

إذا اخترنا الفرض الثاني فأى أثر لدعوة التعددية إذا انحصرت عزاءً تسلو بها نخب من المثقفين؟ أما إذا اخترنا الفرض الأول فهذا يعني تحويل البلورسم من تفسير للواقع وحكاية عما هو قائم إلى حكم بما ينبغي أن يكون، أي أن التعددين انتقلوا من التفسير إلى التوصية، ومن الوصف والتعليل إلى الحكم والتوجيه. وهذا لونٌ من ألوان الانتقال غير المقبول

منطقياً. فالواقع وما يتضمنه من قوانين لا تستنتج منه أحكام السلوك وقواعد التشريع، ولم تستنتج منطقياً.

إن نظرةً لواقع حياة البشر في القرن الميلادي المنصرم تؤكد ان الإنسانية عانت من أحادية السلوك الإنساني معاناة مريعة، ولم تتحول التعددية القائمة في واقع حياة البشر إلى تشريع يضبط سلوك هذا الكائن الغريب، رغم كل إجراءات العلمنة، ونداءات حقوق الإنسان. فقد شهد القرن العشرون أبشع المذابح، فأحصائيات (رامبل) واتجاهات يوخن هبلر تؤكد ان ضحايا الحروب والقتل بأمر الدولة خلافاً لمواثيق شرعة حقوق الإنسان شارف على (٣٦٠) مليون ادمي في قرن المدينة الحديثة، وعلّة العلل في كل هذا العنف الذي مارسه البشر هي عدم تحمل الآخر وعدم قبول التنوع والتعدد.

إن التعددية كواقع قائم في حياة الناس لم تتح لهؤلاء الناس أن يمارسوا التعددية بعدها الأدنى. فالتعددية الليبرالية التي تبشر بها نُخب ما بعد الحداثة حد أعلى، ذلك أن يُدعن بنو البشر بأن الآخر الإنساني له حق فيما يختار، وهو على نصيب من الحقيقة فيما يعتقد. لكن المستوى المطلوب للتعايش الإنساني لا يستدعي الإذعان بتنوع الحقائق وتعدد الصدق، وان الحقيقة الدينية والمعرفية تتعدد بتعدد أنفاس العباد، بل يستدعي السماح للآخر الإنساني أن يختار ما يختار من عقيدة، والتعايش معه وقبوله على ما هو عليه من خيارات إنسانية. هذه الخيارات المتنوعة في واقع حياة البشر لم تمنع استخدام الحرب والقمع والإرهاب لمنع الإنسان الآخر والشعوب الأخرى من ممارسة خياراتها.

٤. Religious piuralism (رليغيوز بلوراليسم) كتفسير للتعددية

ينتهي إلى إن الحقيقة الدينية نسبية، وإن البشر في سعيهم لمواجهة الأمر المتعالي سواء في الإفادة وإمكانية الاهتداء إلى نور الحق بأي دينٍ دانوا وبأي شرعة تمسكوا. هذا التحليل الذي تطرحه عقول من النخبة يتطلب لكي تفيد منه الناس وتستضيء بإستنارته يتوقف على مصادرة أساسية وهي: (أن العقل الإنساني بل المزاج العام لبني البشر مهياً لقبول الآخر على أساس الإذعان بأن له نصيباً من الحقيقة وأن الحقيقة الدينية ليست واحدة، بل تتعدد بتعدد الديانات وتتنوع تبعاً لتنوع خيارات الأدميين).

دون إثبات هذه المصادرة تصبح دعوى التعددية الدينية أي (رليغيوز بلوراليسم) أمراً غير عملي، تشبه تعميم التجربة الصوفية على بني البشر، وأن يصبح الناس جميعاً عرفاء في النظر سالكين في العمل، بل تشبه الدعوة إلى لغة عالمية واحدة، حيث لا يمثل إليها اللسان البشري، ولم يجدها أحد من الحصفاء دعوة عملية ممكنة. فهذه الأمانى قد تكون نبيلة طموحاً في نفسها، إلا إن تجسيدها على أرض الواقع دونه خرط القتاد.

فحص هذه المصادرة وتمحيصها بشكل علمي مستوفٍ أمر تتحمل مسؤوليته علوم البشر المعاصرة، بدءاً من التأريخ وعلوم النفس والاجتماع وفلسفة هذه المعارف. ولكن إذا لذننا بالتاريخ وتاريخ العقل والسلوك الإنساني فلا أعتقد أن هذا التأريخ سيساعدنا على التفاؤل بأن العقل الإنساني في يقينياته وإعتقاداته وجزمه الديني مهياً بعامة لقبول التضاد والتناقض. بل رافق الإعتقادات الدينية وغيرها رفيق خذول لنزعة التفاؤل بالتعايش، إلا وهو الجزم والتعصب.

نعم التناقض والتضاد قد يملأ حياة الصوفية والعرفاء، بل تزدان حياة هؤلاء زهواً بهذا التناقض اللذيذ في ذائقة أصحاب السلوك. لكن هؤلاء رغم جلال عالم الأفاضل، ورفعة أرواح السالكين، سرعان ما يتحولون كفرقة إلى إشكالية إضافية - في كل الديانات - تعقد عملية التعدد وقبول الآخر. أضحوا مشكلة أمام الكنيسة الكاثوليكية، واختارت لهم الحنبلية أعواد المشانق في دمشق وبغداد، وأضحوا هدفاً للقتل غيلة، وصيداً لزاهقي الأرواح الليليين في بقاع من المعمورة. أنها التجربة الفردية التي لا يقبل جلالها إلا التفرد، وحينما تتحول إلى فرقة وإتجاه كسائر الإتجاهات والفرق تفقد روعتها وجلالها، بل تتناقض مع ذاتها، وتدخل في ما تأسست للإباء والترفع عنه.

٥- لكي نضع المسألة في صورتها السليمة، علينا إلقاء نظرة عاجلة على السياق التاريخي ومآلات الراهن لأوضح ليبرالية قائمة - لا أقل من وجهة نظر الليبراليين أنفسهم - أعني (أمريكا) هذه القارة التي ظهرت صدفة إلى الوجود وفاجئت التاريخ الإنساني بنموها المفاجئ، كان قدرها أن تكون أرضاً يأوي إليها الناس على اختلاف مذاهبهم، فالكاثوليك على تنوعاتهم والبروتستانت على مختلف مذاهبهم والأرثودوكس واليهود على اختلاف اجتهاداتهم والمسلمون بمذاهبهم، ومسيحيو الشرق الذين - رغم مسيحيتهم - طبع موطنهم الأصلي ديانتهم بطابعه فتميزوا عن أبناء نحلتهم. أضف إليهم أديان الشرق الأقصى من بوذية ومجوسية... والتدين التلفيقي، واتجاهات التدين والتأله الحر...

كل هذه الملل والنحل تسكن معمورة، قُدر لها أن يكون دستورها

ليبرالياً حتى النخاع، يسمح للأدين بكل أشكاله أن تينع ثماره في بستان التنوع المذهل الذي يعيشه الأمريكان منذ عقود.

نطرح الاستفهام: هل التعايش القائم في أميركا زواج كاثوليكي لا تنفصم عراه؟ طبعاً لا، فهذا التعايش كثيراً ما هددته أطروحة الفرقة الناجية، وكثيراً ما أثارت هذه الأطروحة الإشكالية هواجس الشك والريبة في نفوس اليهود أزاء حلفائهم الأنجليين المحافظين، وفي نفوس هؤلاء إزاء اليهود، وأثارت وتثير تدافعاً قد لا ينضبط بين المسلمين وغيرهم بعد وقبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر، التي هي بدورها نتاج أطروحة الفرقة الناجية.

إنّ الدستور الليبرالي التعددي الأمريكي، وحركة التنوير المفتوحة على مصراعها لم ولن تحوّل نسبية الحقيقة ولا نهائية الدلالة، إلى حقيقة قائمة في نفوس الجماعات الدينية. كما أن واقع التعددية والتعايش الحذر في المجتمعات الليبرالية لم يستطع تجاوز إشكالية الفرقة الناجية. هذه الإشكالية التي تستمد مسوغاتها في كثير من الاحوال من متن النص الديني، وفي أحوال أخرى من فقدان «العدالة» في حروب الأمم وسلمها.

إذن! الأخلاق هي الفضاء النموذجي لمقاربة إشكالية الفرقة الناجية، ينبغي طرح الأفق العملي من خلال هذا الفضاء، لكي تتلمسه قراءة النص الديني بملاساته الكلامية واللاهوتية والفقهية. وهذا لا يعني إنكار دور البحث المعرفي والنقد التنويري للمذاهب الدينية. لكنني أصرُّ على أنّ الأثر العملي لهذا الدور لا يمكن التوفر عليه دون التمسك بجد بمرجعية أخلاقية واضحة، وإلا فسوف يهوي هذا النقد المعرفي المقدس بذاته في مستنقع إشكالية الفرقة الناجية!

إنَّ فقدان «التواضع» المعرفي، الذي تمنى به اتجاهات الحل لإزمات التدافع والتزمت، يحوّل هذه الاتجاهات إلى النقيض، فتضحى نفسها اتجاهات متدافعة، تتحصن في خنادق القتال الغرائزي، وفكرها براءً مما تؤول إليه. حينما تتحالف الليبرالية والتعددية مع غرور القوى المؤدّبة، التي تحمل رسالة القيمومة والإصلاح، فنحن والكارثة! وحينما يتراءى للعرفاء والسالكين أنهم القيمة العليا في حياة البشر الأذنين، فنحن والدنو من الكارثة!

إنَّ التعددية مطلب وطموح إنساني، وما لم يتحول الإيمان بحق الآخر في الاختيار إلى معتقد أخلاقي «بغض النظر عن طبيعة التحليل المعرفي لأسباب التعددية» فسوف يتعذر الوصول إلى نتائج إيجابية. لا على مستوى النقد الخارجي للفكر الديني، ولا على مستوى البحث الكلامي واللاهوتي من داخل الأديان. إذ يتعذر على النقد الخارجي للدين النأي بنفسه من الوقوع في وحل الفرقة الناجية، إذ طالما تحولت اتجاهات النقد المعرفي فضلاً عن السياسي إلى فرقة ناجية، تضاف إلى القائمة أو إلى عدو أيديولوجي للأديان، يُفسد على التعددية فضائها وفرص انتعاشها. أضف إلى أن الدرس الفقهي واللاهوتي والكلامي ما لم يفترض التعددية ضرورة إنسانية أخلاقية يتعذر عليه أن يبصر الإيجابي في ظل التدافع والصراع بين الأديان، هذا الصراع الذي تصطنعه عقول البشر ومصالح النخب وغرائز العامة.

٦_ للدكتور نصر حامد أبو زيد تعليق على تأويل (يوخن هبلر) للحروب الدينية، حيث ذهب الأخير إلى نفي وجود أي علاقة بنيوية بين

العنف والدين، وإنما يصبح الدين نوعاً من الإيديولوجيا التبريرية التي تسوغ العنف، فالدين بريء، وإنما تكمن المشكلة في قابليته للتأويل في سياق وظيفي إجتماعي سياسي بعينه، بينما ذهب الدكتور نصر حامد أبو زيد إلى إن الإيديولوجيا قد تؤسس للعنف، وان في الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام دوجمات تستوجب التحليل النقدي الجاد للكشف عن انصهار التاريخي في النص المقدس.

من المؤكد أن أبا زيد سيمارس نقده لما دعاه بالدوجمات في الأديان الثلاثة إنطلاقاً من فروضه ورؤاه القبلية التي تعتمد تفسيراً خلافياً للتعددية، وهنا المشكلة مع الدكتور أبي زيد. وما سوى ذلك فإعتقادنا أن الحفر في النصوص الدينية وإعادة قراءتها وورود البحث في التعددية من داخل الفكر الديني، فرض على الفكر المستنير، الذي يتحمل مسؤوليته التاريخية. ان إعادة قراءة إشكالية الفرقة الناجية من داخل الفكر الديني واجب تأريخي، شرط أن تتم هذه القراءة عبر فضاء نموذجي، يعتمد جهد الإمكان الفروض المقبولة عامة، ويستخدم آلية الحجاج الكلامي بروح عصره.

العقل العملي... قراءة جديدة

العقل العملي... قراءة جديدة

بدأنا المسيرة مع العقل العملي من توظيفه في علم اصول الفقه، حيث استخدمت قواعد [الحسن والقبح] وفق مذهب المدرسة العقلية في علم الكلام استخدامات واسعة في ميدان علم اصول الفقه، وقد قامت في ضوء ما طرحته المدرسة العقلية الكلامية من قواعد نظريات اصولية، تمثل قواعد معرفية يتشكل على اساسها عقل الباحث الاصولي، وتلعب نتائجها دوراً مصيرياً في تحديد قواعد الاستنباط الفقهي. وقد تجسدت هذه المحاولة في كتابنا (الاسس العقلية) بجزئه الاول.

وعبر متابعتنا لعملية توظيف قواعد العقل العملي في مضممار اصول الفقه اكتشفنا ان هناك تهافتا وخطا يمني به البحث الاصولي، فذهبنا نبحت عن سر هذا التهافت واسباب الخلط. وفي اطار هذا البحث لاح لنا ان المنهج السليم يفرض ان نستأنف درس [العقل العملي] عبر فحص معطياته وهوية احكامه وحدودها. فمضينا في تحليل العقل العملي ونقد معطياته على اساس رؤية اقرب للمعاصرة منها إلى جو الجدل الذي دار بين مدارس علم الكلام الاسلامي ابان القرون الاولى للهجرة.

وما ان انتهينا من المهمة الاخيرة حتى احسنا بضرورة افراد بحث

شامل ومعمق لنظريات مدرسة العقل الكلامية. فقمنا بذلك، دون اغفال عنصر المقارنة بين شتى نظرياتها ونظريات خصومها من كلاميي وحكماء السلف والفلاسفة المعاصرين. ومن خلال عملية تحليل ونقد معطيات بحوث المتكلمين وما تبلور لدينا من ملاحظات نقدية في مرحلة متابعة توظيف قواعد العقل العملي في ميدان علم اصول الفقه اتضح لدينا معالم الاتجاه الذي تبناه بحثنا. وقد تسنى لنا طرح هذه المواضيع في الجزء الثاني من (الاسس العقلية).

ثم تابعتنا اشباع البحث عبر دراسات ابتدأت بقضية اختبار الاتجاه المختار في تفسير العقل العملي وتحليل معطياته. فوجدنا ان افضل ميدان لاختبار اتجاهنا هو ميدان التطبيق، هذا الميدان الذي لم يقتصر على اصول الفقه، بل شمل الفقه ايضاً. واخترنا من الفقه كتاب «الاجتهاد والتقليد» لدى متأخري فقهاء الامامية، يسوغ لنا هذا الاختيار ان الحسن والقبح العقليين (احكام العقل العملي) تلعب دوراً اساسياً في اقامة الرأي وتحرير فتاوى الاجتهاد والتقليد لدى متأخري فقهاءنا.

ثم عدنا في متابعتنا لاشباع البحث في ثغرات لمسناها في بحوثنا المتقدمة. فقد نبهت في الجزء الثاني من (الاسس العقلية) - وانا أدرس نظريات علم الكلام - إلى ضرورة تعميق البحث واشباعه في مواقف الحكماء من العقل العملي. ومن ثم اتجهت إلى بحث مقارن ومدرسي، قارنت فيه بين اتجاهات عالم الكلام والفيلسوف نصير الدين الطوسي، وتابعت اشباع البحث في دراسة جاءت تحت عنوان (هوية الاحكام العملية).

وتابعنا عبر الدراسة المتقدمة اشباع البحث في استيعاب أكبر لنظريات الحكمة العملية الغربية، إلى جانب تسليط الضوء على نظريات الحكماء ومقارنتها بحكمة الغرب الحديث.

وقد تم لنا أيضاً الاهتمام بمقارنة نظريات الحكمة الغربية الحديثة مع نظرية الحكماء المسلمين في دراسة انصبت على الجدل الإيراني المعاصر حول قضايا الحكمة العملية الأساسية. وقد نشرت الدراسات المشار إليها فيما تقدم في كتابنا «الحكمة العملية».

ثم وجدت من المناسب ان أفرد بحثاً تناول فيه نموذجاً من نماذج حكماء الغرب المعاصر، وعلى وجه التحديد الفيلسوف الأمريكي «ولتر ستيس»، لنستوضح موقفه من اشكاليات الحكمة العملية، ونختبر في ضوء الحوار معه جدارة اتجاهنا النظري، عبر النقد والتحليل واعادة النظر.

وفي ضوء متابعة اشكاليات الحداثة، وما يطرح في ارجاء الفكر المعاصر، لاحظت بوضوح ارتكاز معظم الجدل الحديث على مرجعية العقل العملي. فخيارات الناس السياسية والاجتماعية، واشكالية التعايش والتعددية، كلها تركز على ما ينبغي وما لا ينبغي فعله في نهاية المطاف، ومن ثم حاولت ان اقارب بعضاً مما أتيح مقارنته من اشكاليات، وحاولت ان ارى جدارة اتجاهاتنا النظرية (نظرية الحكمة العملية) في ميادين هذه الاشكاليات.

وبعد هذا الجهد الذي احتل مئات الصفحات المطبوعة، وبعد مصاحبة الاهتمام بهذا الموضوع الحيوي عقدين من الزمان، اجد اليوم حاجة لاعادة تظهير الاساسي من الافكار الماثورة في ثانياً مئات الصفحات، واعادة

صياغتها بما يخدم عملية ايضاحها وتيسير فهمها. على اننا تلقينا نقداً مفاده ان ما كتب في «الاسس العقلية» بجزئية، وما حرر في «الحكمة العملية» يلفه شيء من الغموض.

وانا اوافق هذا النقد، لكن الغموض لم يكن امراً متعمداً، بل العكس كنت حريصاً منذ البدء على بسط وايضاح الافكار، الا ان الحيلة تستعصي غالباً على الباحث، وهو يخوض ميداناً عقلياً، تشابكت فيه المناهج، ودقت عبره الافكار، على ان هذا لا يعفينا من محاولة اعادة ايضاح وبسط الافكار، وهذا ما نزمع القيام به في هذه المحاولة التي نقدم لها.

- ١ -

العقل الانساني عقل واحد يصدر احكاماً مختلفة، يمكن تنويعها وتقسيمها إلى انواع مختلفة، تبعاً لتنوع اساس التقسيم. فهناك احكام تتحدث عما هو كائن، وهناك احكام تتحدث عما ينبغي ان يكون. وكل قضية تناول الحكاية عن الواقع وترتبط بالأخبار عنه تدخل في اطار ما يعرف بالاحكام النظرية. فحينما يقال (العقل النظري) يراد من ذلك مجموعة الاحكام التي يصدرها العقل الانساني، والتي تتحدث وتخبّر عما هو كائن. نظير: [الحديد يتمدد بالحرارة] و[الماء مؤلف من الاوكسيجين والهيدروجين] و[ان محمد بن عبدالله (ص) رسول الله]...

اما الجمل التي تتضمن احكاماً تتحدث عما ينبغي فعله، وما يجب ان يكون عليه سلوك الكائنات الحرة فهي تدرج في اطار ما يعرف بالاحكام العملية، او احكام العقل العملي. وهي احكام تحدد قوانين الواجبات

السلوكية والعملية. نظير: [يجب مساعدة الفقراء] و[ينبغي الوفاء بالامانة] و[لايجوز الكذب]...

- ٢ -

هناك تقسيم آخر للجمل والقضايا على اساس طبيعة وجودها، فتنوع الاحكام إلى احكام اخبارية واحكام انشائية، وجمل وقضايا حقيقية وجمل اعتبارية. فحينما نقول: [تحدث زيد من شاشة التلفاز] فان هذه الجملة قضية تحكي عما وراءها، وهو وجود حقيقي قائم في ماوراء الجملة. اي اننا اذا لم نقل [تحدث زيد...] لم يتغير واقع كون زيد تحدث من شاشة التلفاز او لم يتحدث. ولا يمكننا ان نغير حقيقة ما حصل بقول او فعل.

او حينما تطلب من زميلك ان يعطيك القلم، او تأمر ابنك ان يجلب لك الماء فليس هناك وجود حقيقي يقف خلف امرك وطلبك. انك ما لم تطلب وتأمر بالفعل لم يكن هناك شيء اسمه الامر والطلب. في هذه الحالة يتقدم وجود الطلب والامر بانشاءه واعتباره، وليس للطلب وجود حقيقي، بل ان هذا الوجود المنشئ والمعتبر يمكن التصرف به من قبل الطالب والأمر.

وفي هذا الاطار وقع البحث بشأن الاحكام العملية، هل هي احكام انشائية اعتبارية ام هي قضايا اخبارية واقعية؟ والاجابة على هذا الاستفهام ترتبط بتقويم الاحكام العملية، فهل هي احكام وقضايا بديهية يدركها العقل الانساني قبل الخبرة والتجربة والتربية والدربة الاجتماعية، ام انها احكام يتوصل اليها المجتمع الانساني ويقرها لمصالح ترتبط بحياته ونظامه العام؟ وترتبط ايضاً بتفسير القضية البديهية.

- ٣ -

هناك تقسيم للمدرجات والاحكام العقلية عامة سواء أكانت نظرية ام عملية. حيث ينوعون هذه المدرجات إلى مدرجات اولية يدركها العقل الانساني بالبداهة وبغض النظر عن التجربة والخبرة، ومدرجات نظرية بعدية يصل اليها العقل الانساني في طول الخبرات والتجارب العملية.

القائلون ببداهة الاحكام العملية^(١) من متكلمي مدرسة العقل^(٢) وانصارهم من علماء اصول الفقه الامامي ذهبوا إلى ان العقل يكتشف هذه الاحكام قائمة في عالم الواقع ونفس الامر، فهي صادقة صدق استحالة اجتماع النقيضين وان الكل اكبر من الجزء، سواء وجد عقل يدركها ام لم يوجد، فالعقل لا ينشئ هذه الاحكام بل يكتشفها. ومن ثم فهي قضايا يصح وصفها بالصدق والكذب، لان لها تقررأ ووجودأ واقعيأ خلف العقل والعقلاء.

اما القائلون باولية وبداهة هذه الاحكام من الحكماء، وعلى رأسهم الفيلسوف الالمانى (عمانوئيل كنت) فهو يعتقد- انسجاماً مع موقفه المعرفي

(١) القائلون ببداهة الاحكام العملية لا يدعون ان كل الاحكام العملية مدركة بشكل اولي بدهي، بل تقتصر دعواهم على مجموعة صغيرة جدا من الاحكام، تشتق في ضوءها سائر الاحكام العملية على اساس نظري استدلالى.

(٢) استخدمنا مصطلح (مدرسة العقل الكلامية) او (المدرسة العقلية) في ابحاثنا بشأن الحكمة العملية. ونحن نشير بهذا المصطلح إلى كل الاتجاهات التي اعطت للعقل الاولى دوراً رئيسياً في ادراك الاحكام العملية. وفي علم الكلام لدينا مدرستان احدهما آمنت بدور العقل الاولى في ادراك وتقرير الاحكام العملية، والاخرى حرمت العقل من هذا الدور، وقررت له دوراً ثانوياً تابعاً لاحكام المشرع الالهي. نطلق على المدرسة الاولى (مدرسة العقل الكلامية).

عامة - ان هذه الاحكام ينشئها العقل ويحملها على الارادة. فهذا الفيلسوف يعتقد ان العقل يحكم بالمبادئ الاولية حتى النظرية منها. بل لا يرى ان هناك عالماً ثالثاً غير عالمي الوجود الخارجي والوجود الذهني.

وذهب الفريق الآخر الذي يمثله الحكماء المسلمون واغلب الفلاسفة المحدثين وعلماء الاجتماع إلى ان الاحكام العملية باسرها احكام تقررها الهيئة الاجتماعية ويتفق عليها المجتمع ويضعها ميزاناً لحياته العامة. فهي احكام يكتشف الناس اهميتها لصالح اقامة النظام الاجتماعي، فيعتبرونها ثانوياً لتحكم السلوك. ومن ثمّ فهي احكام تُنشئها الهيئة الاجتماعية، وليس لها وجود مستقل عن توافق الاجتماع الانساني عليها. وهي عرضة للتبدل والتغير تبعاً لتبدل المصالح المترتبة عليها.

اما الاتجاه الذي تبناه بحثنا فيتلخص في: ان الاحكام العملية الاساسية كوجوب الوفاء بالامانة وحرمة الكذب احكام يدركها العقل الانساني ثابتة، بغض النظر عن وجود هذا العقل وعقول الآخرين.

وهي احكام انشائية في جوهرها رغم كونها احكاماً واقعية وليست باحكام اعتبارية، لاننا لانجد ضيراً في ادراك العقل لاحكام انشائية وراءه، لان الواقعية لاتعادل الاخبارية، والانشائية لاتعادل الاعتبارية، نعم كل ما هو اخباري فهو واقعي ولكن لادليل على العكس.

- ٤ -

احكام العقل لانتقبل التخصيص

هذه القضية تحتاج إلى مزيد من التمهيد، فهي قضية ترتبط بنظرية البرهان الارسطية، ومن المؤكد ان هذه النظرية اساسية وخطيرة في المعرفة الانسانية، وهي موضع خلافات تستدعي تمحيص الموقف منها بوضوح ودقة، ثم ان الحجة التي تقام عليها في مجال الاحكام النظرية مختلفة عن تلك الحجة، التي يمكن اقامتها في مجال الاحكام العملية. ومن ثمَّ يجدر بنا ان نوضح هذا الموضوع في فقرتين:

الاحكام العقلية النظرية وعدم قابليتها للتخصيص

احكام العقل النظري سواء أكانت بديهية أم نظرية مستدلة احكام تربط بين موضوعها ومحمولها الضرورة والذاتية، كما تؤكد نظرية البرهان الارسطية على ذلك. فاحكام العقل النظري باسرها لاتكون احكاماً جديرة بالعقلانية والعلمية - حسب نظرية البرهان الارسطي - ما لم تكن قضايا برهانية، وسواها من قضايا تدخل في دائرة الجدل والمغالطة... والقضية البرهانية هي تلك القضية التي يربط بين محمولها وموضوعها رباط الضرورة والذاتية والدوام.

من هنا يتعذر ان نعثر على حكم عقلي وقضية عقلية برهانية والمحمول فيها يتخلف عن موضوعه احياناً او في ظل بعض الظروف المكانية والشروط الموضوعية خارج اطار ذاتي المحمول والموضوع. لان تخلفه

يعادل كون العلاقة بين المحمول والموضوع غير ضرورية او غير دائمية. ومن ثمّ فتخصيص الحكم العقلي غير معقول لان التخصيص في جوهره تخلف للمحمول عن موضوع القضية.

ولكن السؤال المطروح هنا ينصب على مصير الاحكام التجريبية، فهذه الاحكام يطرأ عليها التخصيص ويعتريها التقييد، ولا يدوم صدقها في كل الاحوال وفي مختلف الظروف، فهل نصنفها على الاحكام العقلية؟

لاشك ان الاحكام التجريبية احكام يصدرها العقل، فالعقل الانساني هو الذي يكتشف الوقائع ويقرر في ضوء اكتشافاته احكامها، لكن مصطلح العقلي واحكام العقل - من وجهة نظر المنطق البرهاني الارسطي - تعني الاحكام التي تتوفر على شروط القضية البرهانية. ومنطق البرهان يعتبر كل قضية تُخصص وتعرض للاستثناء استقراء ناقصاً، والاستقراء الناقص لا يدخل في دائرة التجريبات الا ان يتحول إلى قياس منطقي. وذلك بضم كبرى عقلية بديهية إلى صغرى ما ينتهي اليه الاستقراء الناقص، فينتج حكماً ادخله المنطق الارسطي في دائرة القضايا البرهانية.

الاحكام التي تستند إلى الاستقراء والتجربة ليست احكاماً عقلية لاتقبل التخصيص، مالم تأت الكبرى العقلية التي تقول: «الاكثري والدائمي لا يكون صدفة». واذا انضمت هذه الكبرى إلى القضية الناتجة عن الاستقراء، تصبح القضية الاستقرائية قضية ضرورية، يقوم بين موضوعها ومحمولها رابط السببية والعلية الضرورية، ومن ثم تصبح النتيجة قضية برهانية عقلية لاتقبل التخصيص، لان تخصيصها خُلف كونها قضية ضرورية، تقوم علاقة العلية بين محمولها وموضوعها، وحينما تقوم علاقة

العلية بين المحمول والموضوع في اي قضية فسوف يستحيل تخصيصها، لاستحالة تخلف المعلول عن علته، وفق مبادئ الحكمة الارسطية.

لكننا قد اوضحنا في بحوث سابقة، في كتابنا «منطق الاستقراء» وفي الجزء الاول من «الاسس العقلية» ان الاحكام التجريبية لا يمكن ان تكون برهانية، حتى لو أخذنا بنظرية المنطق الارسطي في تقويم وتفسير القضايا التجريبية. لان الاحكام الاستقرائية لاتصح الا ان تكون مشروطة، كما اقرّ بذلك الشيخ الرئيس ابن سينا في منطق الشفاء.

الاحكام العقلية العملية وعدم قابليتها للتخصيص

ترجع الاحكام العملية في جوهرها إلى ضرورات وواجبات، فالافعال التي تشملها الاحكام العملية تقرر لها ضرورة الفعل او الترك. ومن ثمّ فهناك ضرورة تتضمنها الافعال العملية، تدعى بالضرورة الاخلاقية. وهناك رابطة الضرورة تربط بين الاحكام النظرية العقلية. فكلا اللونين من الاحكام يتضمنان فكرة ومبدأ «الضرورة» فهل الضرورة العملية مطابقة للضرورة النظرية ام انهما امران مختلفان؟

الضرورتان امران مختلفان اختلافاً جوهرياً. فالضرورة الاخلاقية والعملية تعني لزوم ووجوب انجاز الفعل، فهي ضرورة ايجادية اذا صح التعبير، بينما تعني الضرورة النظرية لزوم ووجوب وجود الشيء الاعم من الفعل والسلوك ومن غيره من سائر الموجودات، فهي ضرورة وجودية. اذن فالضرورة المحمولة على الافعال في الاحكام العملية مغايرة جوهرياً عن الضرورة المحمولة على الموجودات سواء أكانت افعالاً اختيارية ارادية ام

كانت موجودات غير ارادية.

ثم ان الاحكام العملية يعترىها التخصيص والتقييد، فانت اذا راجعت كل ما كتبه متكلمو مدرسة العقل تلاحظ ان الامثلة التي تزخر بها هذه الكتابات جاءت مخصصة بعدم الضرر او بعدم مخالفة واجب آخر... نعم هناك حكمان رئيسيان لا يقبلان التخصيص والتقييد، وهما [العدل حسن والظلم قبيح او العدل ينبغي فعله والظلم لا ينبغي فعله او العدل واجب والظلم محظور] و[الخير ينبغي فعله وهو حسن وواجب والشر قبيح لا ينبغي فعله وهو محظور]. وهذان الحكمان ينقلاننا إلى الحديث المعمق في هوية الاحكام العملية، فهل الحكم العملي حكم تركيبى ام يصح ان يكون حكماً عملياً وهو حكم تحليلي؟ وهل هناك احكام متعالية تمثل مرجعية للاحكام العملية ام لا؟

- ٥ -

الاحكام التركيبية والاحكام التحليلية

الحكم التركيبى او التأليفى هو الحكم المغاير مفهومنا عن الموضوع المحمول عليه، كما تقول: مساحة غرفتي ١٢ متراً مربعاً، او تقول: ان علم اصول الفقه تأسس في القرن الثاني (الهجري) او تقول: لا يصح التمسك بالعام في الشبهة المصدقية...

اما الحكم التحليلي فهو المحمول المتضمن في الموضوع، فحينما تكون لدينا جملة من موضوع ومحمول، وكان الموضوع حاوياً لمحموله

فالحكم تحليلي. اي اذا حللنا الموضوع وجدناه متضمناً للمحمول. ولا يكون الموضوع الا والمحمول كائن معه. والاحكام التحليلية لاتكون الا صادقة صدقاً مطلقاً، بحكم قانون الهوية [الشيء هو هو ولا يكون لا هو]. ومن ثم فهذه الاحكام شبه قضايا، وليست قضايا يصح وصفها بالصدق او الكذب. كما في قولنا: [الكتاب مؤلف من مجموعة اوراق] او قولنا: [الطائر يحلق فوق الارض]. فمفهوم الكتاب يتضمن كونه مؤلفاً من مجموعة اوراق، ومفهوم الطائر متضمن مفهوم التحليق فوق الارض.

والاحكام التحليلية يستحيل تخصيصها، لا لعلاقة الضرورة والعلية بين الموضوع والمحمول، فنحن حتى اذا لم نؤمن بنظرية البرهان الارسطية تبقى الجمل التحليلية صادقة صدقاً مطلقاً ويستحيل تخصيصها، الا اذا آمنا بإمكان سلب الشيء عن ذاته. اذ كيف يمكن ان نطلق على شيء ما انه طائر وهو لا يحلق فوق الارض؟ فهل يمكن ان نقول: [ليس كل طائر يحلق فوق الارض]؟!

نعود إلى الاحكام العملية لنرى طبيعة هذه الاحكام، وهل هي احكام تركييبية ام هي احكام تحليلية؟ هل مفهوم الواجب المحمول على مواضع الاحكام العملية مفهوم مغاير لهذه المواضع، ام هو مفهوم قائم ضمناً في هذه المواضع؟ فحينما نقول: [يجب الوفاء بالامانة] او [يجب شكر المنعم] فهل الوجوب جزء تحليلي متضمن في مفهوم الوفاء بالامانة ومفهوم شكر المنعم ام لا؟ وحينما نقول: [العدل حسن او واجب] و[الظلم قبيح يجب تركه ولا ينبغي فعله] فهل الحسن والوجوب او الحظر جزء من مفهوم العدل او الظلم؟

لاشك ان كل الاحكام العملية قابلة للتخصيص، وقد جاءت كذلك في الامثلة التي اوردها رواد مدرسة العقل الكلامية، نستثني منها الحكم بحسن العدل وقبح الظلم. وكون هذه الاحكام قابلة للتخصيص دليل على كونها احكاماً تركيبية، وان مفهوم الواجب ليس جزءاً تحليلياً من مواضيع تلك الاحكام. اذ لو كان الوجوب المحمول على الوفاء بالامانة وشكر المنعم جزءاً من مفهوم الوفاء بالامانة او شكر المنعم لاستحال تخصيص وجوب الوفاء بالامانة ووجوب شكر المنعم.

يقال عادة ان وجوب الوفاء بالامانة شامل لكل امانة ما لم يؤد الوفاء بها إلى ضرر عظيم كقتل النفس المحترمة او ضياع حقوق مهمة للآخرين. فيأتي الحكم بوجوب الوفاء بالامانة مخصصاً بعدم الضرر. وهذا التخصيص مؤثر على ان الحكم حكم لاحق لموضوعه والوجوب في الجملة [يجب الوفاء بالامانة] ليس جزءاً من مفهوم الوفاء بالامانة. والامر على هذا المنوال في سائر الواجبات العملية عدا الحكم بحسن العدل وقبح الظلم.

اما الحكم بحسن العدل وقبح الظلم فيستحيل تخصيصه لان الوجوب والحظر جزء من مفهوم العدل والظلم. اي ان مفهوم العدل يتضمن محمول الجملة: [يجب العدل]، وان مفهوم الظلم يتضمن محمول الجملة: [لاينبغي الظلم]. فالعدل يعني ما يجب فعله وما ينبغي العمل وفقه، والظلم يعني ما لاينبغي فعله. فنحن نقول: [شكر المنعم عدل] بدل قولنا: [شكر المنعم واجب] لان مفهوم العدل يتضمن مفهوم الواجب.

اذا اخذنا لغتنا العربية نجد ان اقرب مفهوم من المفاهيم اللغوية المتعددة لمفهوم [العدل] هو مفهوم الحق، فحينما نستخدم [العدل] في

مجال الاحكام العملية نلاحظ ان مفهوم [الحكم بالحق = الحكم بالواجب = وجوب اداء الواجب]. فيكون مفهوم العدل متضمناً لمفهوم ما يجب وما ينبغي فعله. ومن ثم لا يصح اطلاقاً ان نعطل وجوب العدل في اي ظرف من الظروف، مالم تقع في التناقض. اي سوف يكون تخصيص قولنا [كل عدل واجب] معادلاً لقولنا: [بعض الواجب ليس بواجب].

ولكن اذا افترضنا ان جملة [العدل واجب او حسن] قضية تركيبيّة، وان [العدل واجب] يستحيل تخصيصها لان العلاقة بين المحمول والموضوع فيها علاقة برهانية على غرار العلاقة بين المحمول والموضوع في سائر بديهيات العقل النظري، فهل تضحى قضية [العدل واجب او حسن] مرجعية عليا لاحكام العقل العملي ام لا؟ وهذا ما سوف تناقشه في فقرة لاحقة.

ثم اننا استخدمنا [الحسن والقبح] على غرار استخدامهما من قبل المتكلمين، فهل نعني بالحسن والقبح ما يستحسنه الذوق وما يستقبحه ام نعني بهما ما هو كمال ولائق وما هو نقص وشائن من الافعال، ام نعني بهما ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله؟ لقد ادرك المتكلمون هذا التنوع في مفهوم الحسن والقبح، ووقفوا على تعدد معانيه، وادركوا ايضا ان مصب البحث في الحكمة العملية ونظرية الاخلاق هو الحسن والقبح بمعناه الثالث، اي ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله.

وقبل ان نتقل إلى الفقرة اللاحقة نحاول ان نلخص نظرية بحثنا في تخصيص الاحكام العملية، وهل يخرج هذا التخصيص هذه الاحكام من عقليتها ام يلغي اساساً وجود احكام عملية عقلية، يدركها العقل بالبداة والوضوح الاولي؟

بعد ان اتضح لنا ان جملتي [وجوب العدل] و[حظر الظلم] وان العدل ينبغي فعله والظلم لاينبغي فعله ليستا حكمين عمليين يدركهما العقل بالبداهة بل هما جملتان تحليليتان، او قل قضيتان بشرط المحمول على حد تعبير المنطق الارسطي. يتضح لنا انا حينما ندّعي ان هناك احكاماً عملية يدركها العقل بشكل اولي وبالبداهة نعني بذلك: ان العقل الاولي يدرك مجموعة من الاحكام العملية الاساسية بشكل مباشر نظير قبح الكذب وحسن اداء الامانة ووجوب شكر المنعم...

وهذه الاحكام العقلية لايمكن ان تكون احكاماً عقلية اولية، وهي تُخصّص وتقيّد. فنحن حينما نسمع القول: لاينبغي الكذب الضار، ووجوب شكر المنعم ما لم يؤد إلى الضرر، ويجب انقاذ الغريق ما لم يؤد إلى غرق آخرين... فهذه الاحكام لايمكن ان تكون عقلية ما دامت تجيء مخصصة ومقيدة. والسرف في ذلك:

ان العقل الاولي حينما يحمل الوجوب او الحظر على الافعال فهو يحملها عليها بذاتها، ولايحملها عليها وهي تتصارع وتتراحم مع بعضها، فافتراض تراحم هذه الافعال ليس مدركاً اولياً بديهاً، بل العقل يدرك هذا التراحم في طول الخبرة والتجربة، ومن ثم لا يكون ادراكاً اولياً بديهاً. اي ان الحكم على الافعال من خلال تراحمها وملاستها للضرر والنفع والالم واللذة لا يكون اولياً، بل يتوقف على خبرات ثانوية ومعارف نظرية، واي حكم وتصديق عقلي يتوقف على خبرات وتصديقات اخرى لا يكون حكماً اولياً بديهاً.

ثم ان تخصيص الاحكام العملية بعدم الضرر، كقولهم: لاينبغي الكذب

ما لم يؤد إلى ضرر كبير كقتل نبي ﷺ بل قتل اي انسان، اي ان حظر الكذب مقيد بما اذا لم يؤد الالتزام بهذا الحكم إلى قتل النفس المحترمة. ان هذا التخصيص يعلق الحكم العملي على الضرر ويلاحظه في مزاحمته لافعال اخري.

اما ملاحظة الفعل وهو يتزاحم مع افعال اخرى فهذا يعني ان العقل الذي يلاحظ الفعل ليس هو العقل الاولي البديهي، الذي تتعايش فيه الافعال بذاتها تعايشاً سلمياً، بل هو العقل حينما يستدعي الخبرات التجريبية والمعارف النظرية، فالعقل الذي يخصص حظر الكذب بعدم قتل النفس المحترمة او نفس النبي ﷺ عقل مزود بخبرات الواقع، هذه الخبرات التي تقرر ان الافعال تتزاحم وان اجتناب الكذب قد يفضي إلى قتل الآدميين من قبل اشقياء البشر.

واما تعليق الاحكام العملية على (الضرر) فهو ربط للاحكام العملية بقضايا تجريبية، على ان الاحكام العملية والاخلاقية الاساسية من وادٍ ومن منبع، واحكام النفع والضرر من منبع آخر، احكام العقل العملية منبعها عالم مثالي، واحكام النفع والضرر مصدرها عالم واقعي حسي تجريبي. ولذا كثيراً ما تكون الواجبات العملية احكاماً ضرورية، فتحقيق المثال على ارض الواقع يتطلب في اغلب الاوقات تجاوزاً للذة والنفع، وتحمل المشقة والضرر بمفهومه العام.

النفع والضرر مفهومان حسيان في الاساس، جذرهما اللذة والألم، وقياس الضرر الذي يجب تجنبه امر نسبي، يختلف باختلاف الشعوب والمجتمعات والاعراف. حينما نُقيد اي حكم عملي بعدم الضرر فانما نقيد

هذا الحكم بامرٍ لا يمكن قياسه بشكل اولي قبلي، اي قبل التجربة وقبل احكام الاعراف والشرائع والقوانين التي تحكم حياة الناس.

اذن كل حكم عملي عند تخصيصه، سواء أكان مدركاً من حيث الاساس بشكل اولي قبلي ام لا، فهو حكم ونسق قائم على اساس الخبرة والتجربة، وليس حكماً عقلياً اولياً. كل حكم عملي مخصص او مقيد انما يقيده العقل القائم على اساس الخبرات البعدية. اما العقل الاولي القبلي فهو يصدر احكامه على ذوات الافعال، ومن ثمّ فهي لاتقبل التخصيص في عالم العقل الاولي. انما يخصصها العقل البعدي بشرائعه وقوانينه، وبهذا تخرج عن عالم الاولية والعقلية [حينما نعني بالعقلية الاولية والقبلية] إلى عالم البعدية والتجريبية.

والعقل البشري - بحكم تنوع امكانياته - يمكنه ان يتوفر على عالمين عالم القبلية والاولية والبداهة؛ حيث يلاحظ الافعال بذاتها خالصة من شوائب الخبرة والتجربة، وعالم البعدية والملاحظة والخبرة والتجربة؛ حيث يلاحظ الافعال مقيسة بعضها إلى بعض وهي تنزاحم وتتعارض، عالم الافعال وما تجلبه تجريبياً من منافع ومضار، يمكن حسابها على اساس الخبرة والتجربة.

- ٦ -

هل هناك احكام عملية متعالية؟

هل لدينا حكم او احكام عملية تشكل مرجعية لسائر الاحكام العملية،

ام ان الاحكام العملية لا تتوفر على حكم عملي متعالٍ يمثل مرجعية للاحكام العملية؟ من الممكن ان تلاحظ نزوعاً لدى الحكماء ولدى متكلمي مدرسة العقل نحو اتخاذ [حسن العدل وقبح الظلم] او [حسن الخير وقبح الشر] مرجعية للاحكام العملية. على ان لكلٍ من الحكماء والمتكلمين طريفته في اختيار هذه المرجعية واعتمادها. بل لعل هناك من يتخذ من مفهومي الكمال والنقص اساساً لاحكام الواجبات العملية.

الحكم المتعالي هو الحكم الذي نقرر في ضوءه احكام الافعال الاخرى، فنقول: الكذب ظلم، وكل ظلم لا ينبغي فعله، اذن الكذب لا ينبغي فعله. ونقول: شكر المنعم عدل، وكل عدل ينبغي فعله، اذن شكر المنعم واجب ينبغي فعله. وبهذا تكون جميع موضوعات الاحكام العملية مصاديقاً لمفهومي العدل والظلم.

بعد ان اتضح لنا في فقرة سابقة ان مفهوم العدل يتضمن مفهوم الواجب يضحى جلياً ان كل الواجبات العملية عدل، لان العدل لدى التحليل هو ما ينبغي فعله، فالصدق حيث ينبغي فعله يكون عدلاً، والكذب حيث لا ينبغي فعله يكون ظلماً، لان مفهوم الظلم لدى التحليل هو ما لا ينبغي فعله. وهذا يعني ان [العدل والظلم] ليسا مفهوماً مرجعيين ومتعالين لموضوعات الاحكام العملية، بل بعد ان يتقرر ان الصدق ينبغي فعله وان الكذب لا ينبغي فعله، نصل إلى ان الصدق عدل وان الكذب ظلم. اي ان اكتشافنا للصدق والكذب بانهما عدل وظلم يأتي في عرض كونهما واجبين والزامين. لا اتنا نقرر انهما واجبان في طول كونهما عدلاً او ظلماً.

ثم لو اغمضنا النظر عن التحليل الدلالي لمفهوم (العدل)، وحاولنا

متابعة هذا المفهوم واختبار مرجعيته في الميادين المختلفة للاحكام العملية، كالعدل في الاقتصاد والسياسة والاجتماع والقضاء. فما هو العدل الاقتصادي؟ وما هو العدل السياسي؟ وما هو العدل الاجتماعي؟ وما هو العدل القضائي؟ لو راجعنا كل النظم التي طرحت في تاريخ الانسانية نجد ان ما تراه من عدل في الاقتصاد او السياسة او الاجتماع او القضاء يأتي في طول قيمها الاخلاقية وفي طول ما تراه من واجبات عملية يجب تجسيدها على ارض الواقع وفي سلوك الأدميين.

وما هذا الاختلاف الهائل بين الاحكام العملية التي تقرها النظم المختلفة الادليل قاطع على ان [العدل] ليس مرجعية يمكن الرجوع اليها لتحديد الاحكام العملية. اذ لو كان العدل مرجعية يتسنى عبر الرجوع اليها تحديد مصاديقها لما حصل هذا التفاوت العميق بين النظم، التي تبنتها الانسانية في حقول الاقتصاد والسياسة والاجتماع والقضاء. فنظام يقرر وجوب ان يكون انتاج وتوزيع الثروة حراً طليقاً قائماً على اساس الملكية الخاصة، ونظام آخر يقرر وجوب ان يكون انتاج وتوزيع الثروة قائماً على اساس ملكية الدولة تحكمه قبضة حديدية. ونظام يقرر الحكم الوراثي وآخر يحرم هذا اللون من الحكم...

وكل هذه النظم التي تستند إلى احكام متناقضة تسم نفسها بالعدالة، فهل يبقى للعدالة مفهوم محدد؟ هل يمكن ان تكون هناك مرجعية يتحدد في ضوءها ما هو الواجب العملي؟ لعلك تسأل عن سر حرص هذه النظم على وسم نفسها بالعدالة؟ وقبل الوقوف على سر هذا الحرص نشير إلى المبرر المنطقي الذي يسوغ لهذه النظم وسم نفسها بالعدالة: ان كل نظام

اقتصادي او سياسي او اجتماعي او قضائي يحدد لنفسه قائمة من الواجبات التي يلزم نفسه واتباعه بها، ومن ثمّ فهو عادل، لان العدل في مضمونه يعني اداء الواجب، فهذا النظام عادل طبقاً للواجبات التي يلزم نفسه بها، ومن هنا صح القول ان العدالة مفهوم نسبي، وتزداد نسبة هذا المفهوم كلما دخلنا في تفاصيل الاحكام العملية، وابتعدنا عن الاحكام الاساسية، التي هي مقياس مطلق من وجهة نظر بحثنا.

اما سر حرص النظم على وسم نفسها بالعدالة فمرجهه إلى ان مصطلح العدالة، هذا المصطلح الذي يلفه الغموض والالتباس، اضحى اصطلاحاً اخذاً، يعبر عن امانتي وتطلعات الشعوب في تحقيق مثلها العليا، وفي تجسيدها ما هو واجب، وما تقرره شريعة الواجب الاخلاقي. ومن ثمّ حرصت كل النظم على التماس هذا الاصطلاح، لانه يشكل مسوغاً لوجودها امام مخاطبيها.

في ضوء ما تقدم يتضح اننا لا نمتلك احكاماً عملية متعالية، بل اتجاه بحثنا يقرر ان العقل الانساني يدرك الاحكام العملية الاساسية متعايشة على قدم المساواة بعضها جنب بعض، دون اي ترجيح او تفضيل. يدرك العقل مبادئ الاخلاق والواجبات العملية الاساسية ادراكاً اولياً، دون اي تزاحم او تعارض ومن ثم دون اي ترجيح. ولذا نقول ان العقل الاولي لا يملك سلماً للترجيح بين الواجبات العملية.

نأخذ مفهومي [الخير والشر] لنختبر دعوى كونهما مفهومين متعالين يمثلان مرجعية لتحديد ماهو واجب ينبغي فعله، وماهو محظور لاينبغي فعله. فهل الخير والشر مفهومان يأتیان في طول الواجب، ومن ثم يكونان

مشيرين إلى ما هو واجب اما انهما مفهومان يتحدد في ضوءهما ما هو واجب وما هو محظور؟ هل العقل البشري يدرك خيرية وشرية الافعال اولاً، ثم يصنفها إلى واجبات ومحرمات، ام انه يدرك اولاً الواجبات الاساسية، ثم يسم ما هو واجب بالخيرية وما هو محظور ومحرم بالشرية؟

لنضرب مثلاً في هذا المجال: [هناك شجرة ورد في حديقة، واذا سقيتها جرعة اضافية من الماء سوف تزداد ورودها وتزيد رائحة الجو عبقاً، فهل يجب اضافة هذه الجرعة، وهل هذه الاضافة عمل شرير ام انه عمل خير؟].
لاشك ان اضافة جرعة ماء لازدياد ناتج الورد وتعطير الجو ليس عملاً شريراً. لكننا اذا سئلنا: لماذا لم يكن هذا العمل شريراً؟ نجد الاجابة في كونه لم يخالف ايا من احكام الواجب؛ فسقي الشجرة لا يؤدي إلى انتهاك حرمت الاخرين، ولا يؤدي إلى خلف وعد، ولا إلى كذب او تزوير...

اذن يترتب نفي صفة الشر عن العمل على كونه غير محكوم بالخطر والحرمة العملية. وهذا يعني ان الشر الاخلاقي سمة تعبر عن مجموع المحظورات العملية، ونستخدمها للاشارة إلى حظر الفعل عملياً واخلاقياً. فحينما نطلق كلمة «شر» على فعل من الافعال نطلقه بحكم كونه محظوراً اخلاقياً، فهو شر لانه لاينبغي فعله.

لعل هناك من يطرح اشكالاً مفاده: اننا نستطيع ان نطرح السؤال في مورد المثال المتقدم بصيغةٍ اخرى ونقول: هل اضافة جرعة من الماء عمل ينبغي فعله ام لا ينبغي فعله؟ وحينما نكون بصدد الاجابة على هذا الاستفهام نقول: ان هذا العمل ليس مما لا ينبغي فعله لانه عمل غير شرير، ومن ثم يترتب وسم العمل بانه لاينبغي فعله على اساس كونه شراً. ويكون مفهوم

الشر مرجعية لتحديد ما هو محظور وما لا ينبغي فعله.

ويمكن ان نضع الاجابة على هذا الاشكال في نقطتين:

اولاً: ان ترتب الشر على ما لا ينبغي وترتب ما لا ينبغي على الشر يعني فقدان وجود احكام مرجعية متعالية وهذا هو المطلوب. فامكانية طرح الاستفهام في المثال المتقدم بطريقتين، يترتب الشر في احدهما على الاحكام العملية، وترتب الاحكام العملية في الاخرى على الشر، وهذا يعني عدم وجود مفاهيم متعالية. اذ لو كان الشر هو المفهوم المتعالي لما ترتب اثباته على اثبات الحكم العملي في مرحلة سابقة.

ثانياً: عرضية مفهوم الشر للاحكام العملية ترشدنا إلى ان الشر مفهوم اشاري يستخدم للتعبير عما لا ينبغي فعله. اذ ما عسى ان يكون مفهوم الشر الاخلاقي، وماذا يراد بالشر الاخلاقي، هل يراد به مفهوم آخر غير ما لا ينبغي فعله، فشرية كل فعل من الافعال اخلاقياً لاتعنى سوي انه لا ينبغي فعله. ومن ثم يكون مفهوم الشر مرادفاً لمفهوم الحكم العملي وما لا ينبغي فعله. ولهذا يصبح في عرض ما لا ينبغي فعله، ويصح ان تقول: الكذب شر لانه لا ينبغي فعله، والكذب لا ينبغي فعله لانه شر.

نتنقل إلى خيرية الفعل في المثال المتقدم، فهل اضافة جرعة من الماء إلى شجرة الورد عمل خير؟ مادام الفعل ليس شراً فمن الممكن ان يوسم بالخير، ولكن ماذا يعني الخير هنا، ونحن نتحدث عن الواجبات الاخلاقية وما ينبغي فعله؟ هل يراد من كون الفعل خيراً انه واجب؟

لاشك: ان الفعل ليس بواجب، لكنه فعل ممدوح من قبل العقلاء من ابناء البشر، فهو فعل حسن، كما يصطلح المتكلمون. وهذا الموضوع ينقلنا

إلى تعريف المتكلمين للفعل الحسن وما يجب فعله، وتقسيمهم للأفعال إلى حسن وقبيح، وربط الحسن والقبح بالمدح والذم على الأفعال.

- ٧ -

تعريفات المتكلمين وتقسيماتهم

استخدم المتكلمون مصطلحي «الحسن والقبح» للدلالة على الواجبات الأخلاقية، فبدل استخدام مصطلح ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله استخدم في لغة علماء الكلام مصطلحي الحسن والقبح، ووسمت الأفعال بالحسن والقبح.

هناك تذبذب ملحوظ في استخدامات المتكلمين للمصطلح، فمرة تلاحظ أن المعنى من قبلهم هو الدلالة على الواجب العملي والمحظور العملي في استخدام الحسن والقبح، فيكون «الحسن» معادلاً للواجب و«القبح» معادلاً للمحظور والحرام العملي. ومرة تلاحظ سعة في دلالة المصطلح لديهم، حيث يستعيرون لغة الفقه فيكون «الحسن» معادلاً للواجب والمستحب ويكون القبح معادلاً للحرام والمكروه، ويقع المباح بين الأمرين، فتكون أحكام الأفعال خمسة، كما هو المعهود في الفقه والشريعة. والاستفهام الذي نظرحه هنا هو: هل العقل يدرك درجات للالزام، أعني بالعقل العقل الأولي المستقل عن الخبرات الاجتماعية والتشريعية، فهل يدرك هذا العقل بمفرده أن الفعل (س) بذاته مستحب، كما يدرك وجوب بعض الأفعال بذاتها؟ هل يدرك العقل أن المصلحة والمفسدة

القائمة في الافعال على درجات، فيدرك العقل استقلالاً لزوم الاتيان ببعض الافعال ورجحان الاتيان ببعض آخر كما يدرك حظر الاتيان ورجحان الترك بالنسبة لافعال اخري؟

هل من شأن العقل المستقل ادراك المدح والثواب على الاتيان ببعض الافعال والذم والعقاب على تركها وادراك الذم والعقاب على الاتيان ببعض الافعال، وادراك المدح والثواب على الاتيان ببعض الافعال وعدم العقاب على تركها، وادراك المدح والثواب على ترك بعض الافعال وعدم العقاب على الاتيان بها، هل من شأن العقل المستقل ادراك هذه الامور؟
هل العقل الاولي المستقل مدرك لسلم الاولويات والمرجحات بين الافعال؟

هذه اسئلة في غاية الاهمية، والاجابات عليها تمثل قاعدة وموقفاً تأسيسياً في تحديد هوية الاحكام العملية وفي تحديد طبيعة العقل العملي، من حيث قدراته وحدود احكامه. ولكن قبل الخوض في تفاصيل الاجابات حول هذه الاسئلة علينا الوقوف على تعريف المتكلمين المشهور للحسن والقبح العقليين:

عرّف المتكلمون الحسن والقبح بان القبيح ما يستحق فاعله الذم والعقاب، وان الحسن ما يستحق فاعله المدح والثواب.

طرح استاذنا الشهيد الصدر اشكالاً فنياً على هذا التعريف، مفاده: ان العقاب والثواب افعال محكومة بدورها بالحسن والقبح، ومن ثم لا يصح تعريف الحسن والقبح بها. لاننا بحاجة في مرتبة سابقة ان نحدد ما هو الحسن والقبح، لكي نتساءل في مرحلة لاحقة هل يحكم العقل بحسن مدح

فاعل الحسن وقبح ذمه؟ وهل يحكم بحسن ذم فاعل القبيح وقبح مدحه؟
 لكن اتجاه بحثنا ذهب صوب استفهام آخر: هل يمكن ان يكون المدح
 والثواب والذم والعقاب موضوعات لاحكام العقل المستقل عن الخبرة؟ هل
 يمكن للعقل الاولي المستقل ان يحكم بوجود المدح والثواب والذم
 والعقاب؟

وهنا نلاحظ:

١ - لكي يتاح للعقل بالبداهة وبالاستقلال عن معطيات الخبرة
 الاجتماعية والتشريعية ان يحكم بوجود المدح والذم والعقاب والثواب
 على الافعال لا بد وان يفترض في مرحلة سابقة ان هناك مخالفة وعصياناً،
 ومثل هذا الافتراض لا يتاح عادة الا عبر الخبرات التي تكتسبها العقول من
 خلال ملاحظة واقع الممارسة. وملاحظة واقع الممارسة ليس مستقراً في
 طبيعة العقول، بل هو امر تجريبي، وممارسة بعدية يقوم بها العقل الانساني
 المزود بالمعارف والخبرات البعدية.

٢ - ان ضم المدح إلى الثواب وضم الذم إلى العقاب، يؤكد بوضوح
 على ان قضية (الثواب والعقاب) مسألة نظرية وليست بديهية، ومشتقة من
 الخبرة البعدية للانسان. لانهم اكدوا على ان المدح والذم من قبل الله تعالى
 وفي يوم القيامة. ومن الواضح ان افتراض وجود عقلاء يمدحون ويذمون
 وافتراض وجود الله والمعاد امور نظرية مستدلة وخبرات مكتسبة وليست
 حقائق قائمة في جوهر العقول، وتستطيع ان تدركها بالبداهة والوضوح
 الاولي.

٣ - ان الثواب والعقاب اجراء تدييري يتخذة المشرع او الهيئة الاجتماعية لحفظ النظام وضبط الحقوق ورعاية الواجبات، ومن ثم فهو ليس حكماً بديهيّاً مطلقاً، وانما اجراء تشريعي يخضع للاستثناء والتخصيص والتعديل.

- ٨ -

ليس هناك سُلم عقلي للافعال

نريد بالسُّلم العقلي، وجود درجات مختلفة الاهمية للافعال، يدركها العقل الاولي بالبداهة. فهل هناك سُلم تتدرج فهي الافعال تبعاً لاهميتها؟ هل العقل يدرك بالبداهة ان الفعل (س) اكثر اهمية من الفعل (ص)؟

ليس هناك سلم عقلي تتدرج فيه الافعال في الاهمية؛ اذ لو كان لهذا السلم وجود في عالم العقل لكان ادراكه بديهيّاً. وليس هناك ادراك من هذا القبيل نلمسه بالبداهة والوضوح الاولي. بل هو سلم نظري يدركه العقل في طول الخبرات التشريعية والتجريبية، وفي طول اكتشاف اهتمام المشرع وابرازه للأولويات، وفي طول ما تقره الهيئة الاجتماعية من اولويات لمصالح ومفاسد الافعال.

تكتسب الافعال الهامة اولوياتها وتتقرر اهمية بعضها على بعض في طول تزامنها وتعارضها. والتزاحم والتعارض بين الافعال ليس امراً بديهيّاً، بل امر يكتشفه العقل في ضوء الخبرات العملية، وفي ضوء ملاحظة واقع الافعال في عالم وجودها الخارجي. اما الافعال بذاتها فهي تعيش في عالم

العقل المحض بسلام ولا تعارض ولا تصادم بين الافعال في عالم العقل الاولي.

- ٩ -

العوامل الثلاثة [الغريزة - المصلحة - العقل]

ابرز المتكلمون وتبعاً لهم علماء اصول الفقه اهتماماً بقضية الترجيح بين الواجبات، وحتى حكماء الغرب المحدثين اظهروا ميلاً واضحاً لمعالجة موضوع الترجيح بين الافعال الاخلاقية (الواجبات العملية)، وعلى رأسهم فيلسوف النقدية «عمانوئيل كنت». وقد طرحت في سياق تلك المعالجات مفاهيم، تتطلب الفرز والتمحيص، كالنفع والضرر والمصلحة والمفسدة، واهتمامات الشرائع السماوية. وبغية فرز هذه المفاهيم المتداخلة علينا ان نميز بين ثلاثة مستويات تتحكم في سلوك الآدميين، ينتمي كل منها إلى عالم:

عالم الغريزة:

تتحكم الغرائز في كثير من سلوك البشر، فالانسان يندفع بالغريزة نحو اللذة ويتجنب غريزياً الألم. وبحكم الغريزة يطلب الانسان النفع ويتجنب الضرر. نعم يحتاج الانسان إلى التجربة والخبرات لكي يحدد مصاديق النافع والضار من السلوك، لكنه يجتنبها بحكم الغريزة وبدافعها.

وقد يرتكب الانسان بعض الممارسات الضارة على المدى الطويل طلباً لنفع عاجل او ارضاءً لغريزة الغضب. ومثل هذه الممارسات تدخل في

اطار السلوك الغريزي، ولايستدعي تحقيقها قيام الهيئة الاجتماعية بتحديد قواعد السلوك واحكام الآداب، ولا تتطلب شرائع واديان، ولا تتوقف على احكام العقل الاخلاقية. اي ان هذه الافعال تصدر غريزيا عن الانسان حتى في حال عدم وجود الاجتماع الانساني وعدم وجود شريعة دينية او عقل اخلاقي.

من هنا يتضح ان القول بعقلية قاعدة «دفع الضرر»، وان العقل حاكم بوجوب دفع الضرر قول غير سليم، لان دفع الضرر امر غريزي لا يحتاج ولا يتوقف على حكم العقل بالوجوب.

هذا اذا كنا نتكلم عن النفع والضرر على مستوى الفرد، اما اذا تعدينا الى مستوى الاجتماع الانساني فالغريزة وحدها لا تكون حاکمة في هذا المجال، بل يحتاج الامر في تقرير المنافع والمضار العامة الى مستوى من العقلانية، يتمثل بخبرات الهيئة الاجتماعية، التي تكتسبها عبر التجارب المتراكمة.

عالم المصلحة

حينما يرقى النفع والضرر إلى مستوى الاجتماع الانساني، وتختلط الدوافع الغريزية بدرجة من العقلانية نطلق على النفع والضرر مصطلح المصالح والمفاسد. اذ ان دوافع السلوك سوف لا تكون غريزية بحتة، تعتمد قانون الانعكاسات الشرطية، ورد الفعل القائم على اساس الغرائز الفردية، بل تدخل العقلانية والمحاسبة في توجيه وتحديد هذا المستوى من السلوك البشري.

السلوك الغريزي والسلوك المصلحي مستويان من السلوك لا ينبعان من العقل الاولي البديهي. فالسلوك الغريزي يعتمد القوى الغرائزية، وهي قوى يتساوى فيها الانسان مع سائر الحيوانات، فالدوافع الغريزية لا علاقة لها بالعقل، والاداء الغريزي والفعل الغريزي اذا اعتمد التفضيل او الترجيح فهو يستخدم معطيات العقل التجريبية، وخبرات الانسان اللاحقة.

اما السلوك المصلحي، الذي يمارسه الانسان في طول قيام الاجتماع الانساني، وفي طول نمو الخبرة الانسانية فهو سلوك تختلط فيه اللذة والالم والضرر والنفع وما يسود البيئة من احكام وشرائع، وقد يستنير هذا السلوك بمبادئ عقلية واحكام اولية، لكن السلوك القائم على المصالح والمفاسد لا يتحدد احكامه على اساس قوانين العقل الخالص الاولي، بل ادراك ما هو مصلحة وما هو مفسدة، ادراك يعتمد التجربة والخبرة وما يتواضع عليه الاجتماع الانساني وما تقرره الجماعة المحلية من احكام وشرائع، وما يتوفر عليه الفرد من خبرات وتجارب.

عالم العقل:

العقل هنا هو العقل الاولي الخالص قبل الخبرة والتجربة، العقل الذي يدرك بالبداهة والوضوح القبلي، دون اعتماد على خبرة او تجربة او معطيات نظرية.

العقليون من فلاسفة الاخلاق ومتكلمي الاسلام ذهبوا إلى ان للعقل في عالم البداهة والخلوص احكاما قبلية تمثل واجبات ومحظورات تحمل على الافعال. وهذه الاحكام هي اول احكام عملية يدركها العقل، وهي تأتي

بالحدس المباشر والبداهة دون اعتماد على خبرة، خالصة من لوثة التجربة والممارسة، وهي قبل قيام الاجتماع البشري، وبغض النظر عن الالم واللذة والضرر والمنفعة والمصلحة والمفسدة اللتين يدركهما العقل في ضوء تجارب الفرد وخبرات الاجتماع. فالكذب لا ينبغي فعله وهو قبيح بذاته والوفاء بالامانة واجب وهو حسن بذاته، وشكر المنعم واجب وهو حسن بذاته...

هذه الاحكام يدركها العقل في عالمه الخالص، حينما يلاحظ الافعال بذاتها، اما حينما يلاحظ العقل الافعال في عالم تحققها الموضوعي، وهي قائمة مع غيرها في عالم التزاحم والتدافع، وعالم الانسان وضرورات حياته، في عالم المم ولذته ومصالحه ومفاسده فسوف يتنازل عن خلوصه ونقائه واوليته، ويصبح عقلا بعدياً، يلاحظ ويقرر في عالم لاحق لعالم الافعال بذاتها، بل يلاحظ الافعال حسب الوجوه والاعتبارات التي تطرأ عليها بحكم قوانين عالم الضرورات الموضوعية. ومن ثم تأتي احكامه نسبية، بحكم تبدل الزمان والمكان، وتأتي مرنة قابلة للتخصيص والتقييد، نظراً لطوارئ الظروف الموضوعية التي تحف بها.

اذن هناك سلوك بشري يتحدد وفق مقتضيات التكوين البشري، حيث يتجنب الانسان الالم ويسعى إلى اللذة بالغريزة. وهناك سلوك يستدعي العقل، الذي يحسب ويميز ويدرس ويحلل وفقاً لتراكم التجربة وعلى اساس الخبرة. وهناك احكام للسلوك تتحدد في افق العقل المتعالي على التجربة والحس والسابق للخبرة وتراكم التجارب.

وهذا لا يعني ان هذه العوالم الثلاث منفصلة عن بعضها في ميدان اداء

الافعال وممارسة السلوك، بل تختلط وتزاحم وتتعارض، وقد تتلاقى وتتعاقد. لكنها تبقى عوالم ثلاث، ومصادر متنوعة، لكل احكام وسمات مختلفة عن الآخر، ولكل متطلباته وشروطه الخاصة.

سُلم الترجيح

هل هناك سلم للترجيح بين الافعال، يحدد المهم من الهم؟
 ينطوي هذا الاستفهام على مصادرة رئيسية، وهي قيام التزاحم بين الافعال. فما لم يكن هناك تزاحم بين الافعال يصبح الاستفهام عن الترجيح ودرجات هذا الترجيح امرا لاموضوع له. مضافاً إلى مصادرة اخرى وهي امكانية الترجيح، وتوفر قدرة الموازنة والمحاسبة وتقويم الافعال وقياس درجاتها في الهمية.

وعلى هذا الاساس فالعالم الذي لا نتصور فيه اي تزاحم بين الافعال لا نستطيع في أفقه وفي مجاله ان نفترض ترجيحاً بين الافعال، ونستكشف سلماً لهذا الترجيح، تبعاً لدرجات الافعال في الهمية والخطورة. وهذه الحالة تتطابق تماماً مع عالم العقل الاولي، فالافعال بذاتها متسالمة العيش في عالمها، الذي هو عالم العقل الاولي، او عالم نفس الامر والواقع، فالافعال بذاتها وبغض النظر عن الحثيات التي تلبسها في عالم الممارسة اليومية، عالم التحقق الموضوعي للافعال، لا تزاحم ولا تعارض بينها. الافعال بذاتها تتعايش بشكل سلمي لاتدافع ولاتزاحم بينها. من ثمّ لانستطيع ان نلتمس اي ترجيح بين الافعال فضلاً عن سلم للترجيح بينها.

وعلى اساس ما تقدم ايضاً لانتصور ترجيحاً وسلماً للترجيح في عالم

الغرائز، حيث ينبع السلوك والافعال من محض عالم التكوين الغريزي، ودون الاستعانة بالعقل او توظيفه، وفي عالم الغريزة المحض ليس هناك عقل قادر على التقويم والقياس وتحديد الاولويات. واذا افترضنا جدلاً وجود سلم للترجيح وقابلية تكوينية على تحديد الاولويات في عالم الغريزة فهو ترجيح غير ارادي، ومن ثمّ لا يدخل في دائرة السلوك، الذي يتحمل الالتزام والالتزام والمسؤولية الاخلاقية.

اما في عالم المصلحة فهناك عقلانية وقدرة على استخدام العقل وهناك تزام وتعارض يحكم عالم المصلحة، الذي هو عالم التحقق الموضوعي للافعال. ومن ثمّ لا بد من ترجيح بين المصالح ومقاييس لهذا الترجيح. عالم المصلحة هو عالم السلوك الانساني الذي يوازن بين المنافع والمضار، هو عالم الفعل في الخارج الذي يتوفر فيه الانسان عادة على درجة من العقلانية. في أفق عالم المصالح والمفاسد يقع التزاحم بين الافعال وهناك العقل الارادي الذي يستطيع ان يوازن بين الافعال ويرجح بينها.

سلم الترجيح بين الافعال في حال تزامها بعضها مع بعض يتحدد وفق الخبرات البعدية لبني البشر، سواء أكانت هذه الخبرات شرائع سماوية او بناءات عقلانية في ضوء تراكم تجارب البشر واتفاق الجماعات الانسانية، او كانت خبرات شخصية يتوفر عليها الفرد من خلال تجربته الخاصة.

علاقة سلم الترجيح بعالمي الغرائز والعقل المحض

سلم الترجيح يتأثر بطبيعة فكر وشخصية المرجح، فهناك من يسعى في

عالم التراحم إلى اتخاذ المنفعة الخاصة اساساً لقواعد الترجيح، وهناك من يسعى إلى اتخاذ المصلحة العامة اساساً، وهناك من يتخذ المبادئ الاخلاقية بصرامتها قاعدة للترجيح، وهناك من يعتبر المبادئ الاخلاقية منارا وهدفاً، ويسعى في عالم الواقع (عالم الضرورات) ان يحفظ هذه المبادئ ويجسدها مصداقياً ما امكن.

اذن فعالم الغريزة قد يؤثر في عملية الترجيح، رغم ان الغريزة بنفسها ليست اداة للترجيح القائم في عالم المصالح، واذا تحكمت الغرائز في عالم الترجيح وتحديد الاولويات تحولت حياة الاجتماع البشري إلى ما يقرب من البهيمية. ولكي يقام نظام الاجتماع البشري لابد من درجة من العقلانية تتحكم في سلوك الادميين. وهذه العقلانية في رشدتها تستثير بمبادئ العقل المحض وتتخذ من الواجبات العقلية مناراً، لتجسد ما امكن على ارض الواقع.

وقد تتخذ بعض الجماعات من مبادئ العقل المحض اساساً صارماً لقواعد الترجيح، وهناك من يرى ان النظرة الواقعية لامكانات الكائن البشري ولضرورات الحياة الانسانية تستدعي ان يتوفر الانسان على قدر من السعادة ودرجة من المرونة في حياته ليحافظ بجهد وباستمرار على مبادئ الاخلاق والزامات العقل المحض في حدود واقع الممارسة الانسانية.

لكن وجود سلم الترجيح بنفسه يرشدنا إلى ضرورة الاستفهام عن الشريعة الاكمل لتحديد الوظائف العملية. وهناك يتم البحث عن القواعد الموضوعية الواقعية للترجيح التي يقررها المشرع، الذي يجب ان يكون على اكمل درجات الموضوعية وارقى مراتب الاطلاع على واقع الانسان

وحياته العامة لكي تأتي قواعده موضوعية واقعية. وايضا يهدينا سلم التريجح هذا إلى اشتراط التقوى والنزاهة والالتزام فيمن يستنبط الشريعة واحكامها؛ اذ بدونها ستكون استنباطاته عرضة للابتعاد عن الهدف الاسمى لحياة الكائنات وهو الواجب الاخلاقي، الذي كان الحثية التعليلية لوجود الانسان وبعثة الرسل.

الأسس المنطقية للاستقراء

واشكاليات الحدائثة

الأسس المنطقية للاستقراء واشكاليات الحدائفة^(١)

سألت الشهيد محمد باقر الصدر يوماً، وكنف لم أأفأوز بعءء العفءء الثاني من عمري، قلت له سيدنا: هل لءفكم بعءء ءول الءوءوءفء؟ فأءابني بلهءة ءوءف بعءم الاءءمام، أن هناك مقالاء مءناءرة نءشء فف بعء الاءءاءاء، ءون ان فءكر اسمها، فسألءه عن ءوءاءء عءم الاءءمام هءا؟ فقال: ان الءوءوءفء لا ءمءلك صوءة ءرهان، اف - والكلام لف - لم ءطرح فكرها عبر نظام نظرف مءءء المعالم. ءفظء هءا ءووار، ءقفء اعفء قراءءه باءمءرار... أسءلهمه... أبءء عن ءوهره، وانا أءأمل مءارس الفكر المعاصر، واسءنطقه وأنا اقراء الكل ءارفءف لءطور المعرفة ءءءءة، بعءاً ءفءون وءاففء هفوم وعمانوففل كءف ومرورا ءراسل وفلاسفة الءوءوءفء وانءهاء بمءاهء ءءفكفك وانءءاهاء ءأوففءة.

الءوءوءفء على اءءلاف مءارب ومصادر رواءها ءمءل فف ءوهرها انفلاءا من الأطر ءف افرزءها العقلاءفة وانقلابا على النزعة النظرفة الشاملة فف ءراسة الءوءوءفء. الءوءوءفون ءصفروراءهم المءنوعة، سواء المؤمنون على طرفة كرفءارء او ءءرفل مارسل او كارل فاسءرز، ام الهاءمون على طرفة

(١) كلمة إفتاح المءءفء الاول لمعءء ءءراساء العقلفة فف النءءف الأشرف - ففسان ٢٠٠٥.

سارتر وهيدجر، يرتلون جيما مزار الانفلات من وضع الوجود الانساني في قفص الاطر الماهوية الجاهزة. هذا الانفلات الذي يؤسس للتفتيت المعرفي، فالفوضى المعرفية حيث الخلاص من قهر سلطان العقل، والتحلل من آخر مقدسات عصر الانوار.

في هذا الضوء نكون قد ارخنا لعصر ما بعد الحداثة (معرفيا على الاقل)، وتكون الوجودية طليعة هذا العصر الذي يخوض الغرب الراهن في سياقانه. وبهذا التحديد التاريخي المرن نكون قد استبقنا التعريف بعنوان ملتقانا (الاسس المنطقية للاستقراء واشكاليات الحداثة)، اجل فالأسس المنطقية للاستقراء، والحداثة، واشكالياتها، مشكلات تستدعي الايضاح والتعريف.

ما الحداثة؟ وما هي اشكالياتها، وما هي علاقة اطروحة الاسس المنطقية للاستقراء باشكاليات الحداثة؟...

- اذا اعتمدنا (الان تورين) في تعريف الحداثة، نكون قد رسمنا لها ثلاث سمات:

غياب الالوهية، وازالة السحر عن العالم، والنظرة الفرويدية للجنس.
 اما اذا اتكأنا على (جارس بيدرك)، فسوف تكون سمات الحداثة الرئيسية متمثلة: بسلطة العقل وهيمنة النظام، وسلطة العلم.
 وقد ينطلق آخرون من نمط الانتاج في مراحل تطور الرأسمالية ومن مستوى التقنية لتحديد معالم الحداثة. لكننا قد نجد توافقا على ان الحداثة الغربية ارتبطت معرفيا بالنظرة التجريبية المادية، التي يراها غالبية المتابعين الاساس في تطور التقنية وتطوير انماط الانتاج الرأسمالي.

اما اشكاليات الحداثة، فيمكن ان تقرأ على طريقة (الان تورين) ومن داخل النظام الرأسمالي الغربي ومنظوماته المعرفية والاخلاقية، ومن المؤكد ان هذه القراءة ليست من نصيب احد من ابناء الشرق، ولا هي القراءة التي اعتمدها استاذنا الشهيد الصدر في درسه الفلسفي.

وقد ينظر إلى اشكاليات الحداثة من الخارج ومن موقع المراقب المعرفي - المغاير - بالضرورة لموقع (آلان تورين) وغيره من مفكري الغرب، وقراءة السيد محمد بالقر الصدر نموذج لهذه النظرة، لكنه نموذج متميز كما سنأتي على وصفه وتحليله عامة، وقد وقع اختياره في جل بحوثه على الدخول في جدل خصيب مع القاعدة المعرفية واشكاليات المذهب التجريبي في تجلياته المتنوعة.

نبقى بحاجة إلى ايضاح رسالة الاسس المنطقية للاستقراء، والهموم التي ساقط صاحبه إلى ولوج هذا الميدان المعرفي الشائك: -

الاستقراء أحجية العصور، عالج ارسطو مشكلته الكبرى بارجاعه إلى مثاله المنطقي (القياس) اعتمادا على البديهيات (متكثات ارسطو)، ليدخل التجريبيات في مباديء نظرية البرهان العتيدة. وبقيت معالجة ارسطو لمشكلة الاستقراء تسيطر على الفكر البشري زمانا لم يدانه اي من ازمنة حياة نظريات ارسطو في الفلسفة والمنطق. اذ لم يطرأ على هذه المعالجة في تاريخ فكر البشر اي تعديل او تطوير، بل بقيت كما هي حتى عصر النهضة الاوروبية الحديثة.

وحيثما افادت اوروبا من سباتها الطويل ابان العصر الوسيط، وجد العقل الاوروبي في ارسطو خصما وجبت منازلته، لاحق الغرب الحديث ارسطو

في ميتافيزيقياه وفي فيزيائته، وفي منطقته، وانهاالت الضربات على نظرية البرهان الارسطية واسسها الفلسفية والمنطقية، وكان حظ الاستقراء من الطعن كبيرا.

لم يرتض المذهب التجريبي الحديث معالجة ارسطو لمشكلة الاستقراء بعد ان جفا محظيات ارسطو العتيدة، بل رآها - اي البديهيات - دعاوى لاتعود إلى امر محصل.

مال المذهب التجريبي في نهاية القرن التاسع عشر وفي العقود الاولى من القرن العشرين إلى الاعتماد في معالجة مشكلة الاستقراء على معطيات حلقة (فيثا) ومادار في فلكها من حكماء، حيث امتدوا عبر (الفرد آير و كارناب) إلى ارجاء من اوروبا واميركا.

استقر الرأي على معالجة الفجوة بين الامثلة الجزئية المستقراة والنتيجة الكلية التي يفضي اليها الاستقراء الناقص، من خلال الايمان باحتمالية المعرفة التجريبية، ومن خلال نظرية في الاحتمال تستوعب الحساب الرياضي بقواعده الاساسية، ومن خلال الايمان بحاجة الاستقراء، إلى المصادرة على قانون العلية الذي هو جوهر مشكلة الاستقراء.

لقد تركت معالجة مشكلة الاستقراء في العصر الحديث تراثا ثريا كان على الاسس المنطقية للاستقراء معاينته ونقده، إلى جانب القطيعة التي حصلت بين الميتافيزيقيا ومنهج العلم وبين الايمان اليقيني والمعرفة التجريبية، بل المعرفة عامة في فكر الغرب الحديث، حيث كانت (فتوى) (عمانوئيل كانت) بشأن عجز العقل النظري عن تأسيس قواعد الميتافيزيقيا فتوى لها قوافل من المقلدين.

ورد السيد الصدر هذا الميدان بترائه الثري ليصدر بمعالجات مصيرية وخطيرة في تأريخ المعرفة الانسانية نحاول ان نشير إلى منعطفات تاريخية في ما طرحه استاذنا الفقيه رضوان الله عليه:

لنبداً من اشكالية اليقين في المعرفة، فاليقين في المعرفة الانسانية ازمة مركزية في كل مراحل هذه المعرفة، فهل صحيح ما قاله المعري:

اما اليقين فلا يقين وانما اقصى اعتقادي ان أظن وأحدسا
 ام الصحيح ما قاله ارسطو: ان العلم هو اليقين الذي لا يزول وما سواه
 جدل وظنون خارجة عن دائرة العلم. اشرت إلى ان ارسطو عالج ازمة
 اليقين في المعرفة التجريبية من خلال رد اداة التجريب (الاستقراء) إلى
 قياس منطقي ببركة الكبرى البديهية المزعومة: (الاكثري والدائمي لا يكون
 صدفة). ومن ثم ادخل التجريبات في اسوار مملكة البرهان وجعلها من
 المباديء، لكن مدرسة ارسطو ادركت بحسها الفلسفي الفارق الجوهرى
 بين احكام المنطق المدعومة بمبدأ استحالة النقيضين ويقينها الذي لا يزول،
 وبين احكام التجريبات التي لا يأتي اليقين فيها الا مشروطا بثبات الظروف
 العامة ومن ثم لا تأيد في يقينها ولا استحالة في طرو الاستثناء على
 احكامها.

أما اليقين في حكمة الغرب الحديثة، فقد أفل نجمه، واضحى اليقين
 الايماني - بحكم تعاليم عمانوئيل كنت - أمرا لا يطلب الا من خلال
 مصادرات العقل العملي، حيث عجز العقل النظري عن تأسيس البرهان على
 الوجود الازلي الاول عند «كنت»، واليقين في ظل المذهب التجريبي أمسى
 أمرا دونه خرط القتاد، بل المعرفة العلمية بأسرها لاتتعدى الاحتمال.

من المعرفة التجريبية انطلق «الاسس المنطقية للاستقراء» فاختار بحق الاتجاه الذاهب إلى خطل معالجة ارسطو باعتماد بديهية الدائمي والاكثرى لا يكون صدفة، واتجه إلى تفسير الدليل الاستقرائي على قاعدة نظرية في الاحتمال، سنأتي على وصفها، الا ان الاحتمال عند السيد محمد باقر الصدر لا يمثل نهاية رحلة المعرفة، بل طرح نظرية جديدة تقرر ان العلم واليقين يمكن ان ينجبه الدليل الاستقرائي، وان اليقينيّات المعرفية لا تنحصر باليقين القياسي.

في هذا الضوء طرح مزاجية بين منهج العلم ومنهج الايمان، حيث ان الاستقراء الذي عدته حكمة الغرب الحديثة الانموذج الاعلى لتأييد واثبات قوانين العلوم هو نفسه منهج الايمان، هذا المنهج الذي يدعو إلى قراءة مظاهر الكون والحياة والخلق ليخلص عبر ملاحظاتها إلى الايمان بالوجود الغني الأول.

وهنا يحق ان نشير إلى ان عطاء السيد محمد باقر الصدر في هذا المجال يمثل أرقى المحاولات المعاصرة لتأسيس ما يدعى بعلم الكلام الجديد، حيث الدفاع عن العقيدة الدينية، على اساس فلسفي حر بعيدا عن الاشكالية المزمّنة التي ابتلي بها نجل البحث الكلامي، حيث تأسس على قاعدة الجدل والزام الخصوم. على كل حال اقام السيد الشهيد الصدر نظريته في اليقين من خلال ما اسماه المذهب الذاتي. اقامه على اساس نظرية في الاحتمال عكست طرازاً متميزاً في الابداع وتمميّزاً في نهج التعامل مع الحدائث وعطاءاتها.

نأخذ عنصر الابداع، حيث انبثق من قاعدته المعرفية وثقافته الفقهيّة،

فاستلهم مفهوم العلم الاجمالي الذي لعب دورا كبيرا في اباحاث علم اصول الفقه في مدرسة النجف الحديثة، استلهم هذا المفهوم لي طرح تفسيراً جديداً للاحتمال على اساس مفهوم العلم الاجمالي.

وقد حاول ان يكون التفسير شاملاً مستوعباً لاتجاهي اصحاب النزعة الاستقرائية، الاتجاه المنطقي والاتجاه التكراري، وبهذا ايضاً حفظ السيد محمد باقر الصدر تقليد الحكمة الاسلامية العريقة في نظرتها الشاملة التوفيقية بين آراء الحكماء الراسخين على غرار ما صنعه السلف في الجمع بين اراء الحكيمين، جمعا يعكس استشراف الجامع ونافذة رؤيته المسلحة بالأفق الرحب، وليس جمعا تلفيقياً تبرعياً يعكس عجز الجامع وارتبائه في الاختيار.

والاهم من التعريف طريقته في بناء النظرية حيث أسسها على الاساس الهرمي للنظريات الاستنباطية وسعى إلى إحكام مصادراتها وتأمين انسجامها مع الحساب الرياضي للاحتمال.

والانجاز التاريخي المبدع فيما حرره استاذنا الفقيه، انه الغى ما ادعاه جهابذة النزعة الاستقرائية كـ «راسل» و«ريشنباخ» من حاجة الدليل الاستقرائي إلى المصادرة على مبدأ العلية، اذ قدّم نموذجاً لنظرية الاحتمال يستطيع من خلاله الدليل الاستقرائي ان يرفع قيمة احتمال الحدأة دون المصادرة على مبدأ العلية ومشتقاته.

يبقى علينا ان نتبين المزية التي امتاز بها السيد محمد باقر الصدر في تعامله مع معطيات الحدأة وحكمة الغرب الحديثة ونحن نعترف ان هناك ازمة في التعامل مع الغرب، ازمة لها تجلياتها المتنوعة، عبر القارئين للغرب

بوصفه هوية موحدة لا تتجزأ عناصرها، هوية الغازي المستعمر الذي تجب مجافاته والتعامل مع كل معطاته بحذر المقهورين. وعبر الذاهبين إلى ضرورة التعامل مع الهوية الموحدة ايضاً بوصفها كلا لا يتجزأ لكنه المنقذ المستتير الذي يجب ان نأخذ كل انجازاته مأخذ الواله المتطلع إلى مواكبة حياة البشر في المعرفة والنمو.

وهناك اتجاه آخر احتل مساحة اوسع في عالمنا، اتجاه التعامل التفكيكي مع الغرب، حيث دعا إلى الاخذ بمنجزاته العلمية ونبذ عطاءه وتجربته السياسية والاجتماعية وكل ما يرتبط بمقولة ما ينبغي فعله وعالم القيم والاخلاق.

اما سيدنا الشهيد محمد باقر الصدر فميزته انه تعاطى مع الغرب وحكمته انطلاقاً من قاعدة اخرى، لا تتضمن ازمة هوية، وانما تركيب السبيل الاسلامي لتحقيق الذات وانجاز مشروع الهوية.

القاعدة التي انطلق منها مشروع الصدر في الاسس المنطقية للاستقراء تقول: ان الانتاج المعرفي الداخلي هو سبيلنا لتحقيق هويتنا وانجازها، والحوار الايجابي النقدي مع الآخر هو الذي يؤسس لتحقيق الذات وتجاوز عقدة الدونية امام انجازات غيرنا من الآدميين.

ان ازمة المعرفة في عالمنا، وفي الشرق عامة تكمن اساساً في غياب الانتاج الداخلي ولا ينحصر بروز ازمنا المعرفية في استيراد مناهج ورؤى منتجة في العالم الآخر، بل عمق هذه الازمة يتجلى في عقم الانتاج المعرفي في ديارنا. والاسس المنطقية للاستقراء منتج داخلي بامتياز يجب الاهتمام في فهمه وفهم رسالته، وينبغي نقده وتجاوز سقفه، لان المعرفة وفلسفة

العلوم فيما انتجه الآخرون قد تجاوزت اشكاليات النزعة الاستقرائية وطرحت اسئلة جديدة. معرفتنا عامة ومعرفتنا الدينية على وجه الخصوص لا يمكنها ان تحتل المكان اللائق بها، دون ان تواكب تطورات المعرفة المعاصرة باشكالياتها المتنوعة، فتغفل الانتاج الداخلي المؤسس على قاعدة الاصاله وفي افق مدرسة الاجتهاد مدرسة اهل البيت عليهم السلام التي لنا شرف الانتماء اليها.

إشكاليات... الحداثة... وما بعدها...

إشكاليات... الحداثة... وما بعدها...

بسم الله الرحمن الرحيم^(١)

وصلى الله على خاتم رسله محمد وآله الطاهرين.

السلام عليكم جميعاً ورحمة الله...

اشكر لكم حضوركم واقدر بشكل عميق ما تحمله الأساتذة المسافرون من عناء طرق بلدنا ومخاطرها. أدعو الله أن يجعلها آمنة لأهلنا في عراق الغد المزدهر.

أهلاً بكم في هذا اللقاء الثقافي، الذي ندعو الله ان يكون حراً ريانياً يخدم رسالة الدين، حيث فهمها السديد، الذي يستوعب تعدد الرؤى، ويبقى باب الاجتهاد مفتوحاً. ونتمنى أن يكون هذا اللقاء نشاطاً ينطوي في ظله السياسي، وتكون الثقافة والمعرفة والعلم مرجعية الحياة. وهذا مطمح ناقت اليه نفوس الكبار، وتداولته أحلام الحكماء والمصلحين.

حاولت أن أكون أحد المشاركين في نشاطكم البناء، أرجو قبولي في زمرة أهل العلم والإصغاء لمقولتي، وها هي نصاً أقدمه، كما ولد مختصراً حاشداً، لعله يترعرع في أكنافكم، فتفرع غصونه، وتخصب آفاقه.

بسم الله وصلّى الله على محمد وآله.

(١) كلمة إفتاح الملتقى الثاني لمعهد الدراسات العقلية في النجف الأشرف بتاريخ ٢٠٠٥/١٢/٢.

إشكاليات... الحداثة... وما بعدها...

لازالت اصواتا وإشارات تفرع مسامع الكثيرين منا، ومن ثم لا بد من عقد دلالتها والإمساك بمدلولاتها، وتحديد ما تشير اليه. وهذه الإشارات التصديقية والجميل الطوال لانفهم ولانفيد منها ولانستطيع تقويمها ونقدها مالم نضعها في سياقها التاريخي المعرفي، وما لم نقف على جذورها في أساسيات المعرفة الإنسانية، وهموم بني البشر في مساراتهم الحضارية المتنوعة.

وإلا (وهنا أطلق نداء تحذير في سياق الخبرة التاريخية وليس انطلاقا من وعظ أخلاقي محض) سوف تتحول هذه الإشكاليات حينما نتعامل معها كنتائج ناجزة إلى أداة تدمير لبنية مجتمعاتنا، على غرار التجربة المؤسفة مع الماركسية، وهي أي الماركسية وجه من وجوه الحداثة، حيث قرأت لدى أتباعها بوصفها المخلص الأبدي، الذي يجب ان تدمر من اجله كل المقدسات، وقرأت لدى خصومها بوصفها فتاوى الشيطان الذي لامناص من سحقه.

اجل فهذه الإشكاليات ليست بدعاً في تأريخ المعرفة الانسانية المديد، بل هي تجلٍ من تجليات هذه المعرفة، تتشكل على اختلاف حقب التاريخ، وتعود اليها الحياة حينما تحيا أسبابها، وتغط في سباتٍ عبر شروط واستحقاقات اخرى لكنها لن تموت، ذلك إنها تعبير عن جوهر الوجود الانساني، فما دام الانسان كائنا في عالم الزمان تبقى الأسئلة والإشكاليات كامنة في طبيعة المعرفة الإنسانية.

ولأننا في صدد تحديد الدلالات نبدأ من مفهوم «الحداثة» لنستجلي دلالاته ونحاول تحديد حقيقته. المتابعون يعرفون أن التحديد التاريخي لفترة الحداثة وما بعدها أضحى إشكالية مفهومية تعددت فيها اجتهادات أصحاب الرأي. وقد حاولت في نص سابق أن أؤرخ للحداثة، فكان بدء افولها - حسب ما بدا لي - ظهور الوجودية وتجليات نقد الماركسية وثورة الشباب في ستينات القرن المنصرم على أرض باريس مهد الحضارة الحديثة، حيث كانت هذه الظواهر إيذاناً بنهاية حقبة الحداثة وبدء ما بعدها. وقد انطلقت في ذلك من فهم للحداثة وما بعدها.

«الحداثة» كاصطلاح تجاوزت دلالتها اللغوية، وأضحت معادلاً لرؤية وجودية ونظرة معرفية واتجاهات قيمية، وردت ساحة الحياة والمعرفة بعد النهضة الأوروبية، أعقاب عصور الظلام والانحطاط التي غطت فيها الغرب زهاء عقود من القرون، العصور التي عرفت مجموعة بـ (العصر الوسيط).

انتقلت أوروبا إلى العصر الحديث بفعل التحولات العلمية إبان عصر النهضة على يد كبلر وغاليليو ونيوتن. فأخذت صورة العالم تتغير تدريجياً في البصيرة الغربية، واكتشف الغرب ان نظريته العتيدة في المعرفة ومناهج البحث لا بد أن يعاد النظر فيها، ولا بد من نقد العقل، ومن ثم أضحت نظرية العلم الأرسطي في ذمة التاريخ.

الرؤية الكونية والاتجاهات التجريبية المعرفية وما صحبها من تغييرات بنوية في صميم الاجتماع الغربي اثر الثورة الصناعية أفضت إلى إعادة النظر بعمق في أحكام العقل العملي من السياسة إلى نظام الأسرة وانتهاء بقواعد السلوك الفردي، أي إعادة النظر فيما يسميه الأوائيل «تدبير المدينة

وتدبير المنزل والأخلاق».

الاتجاهات التجريبية التي بدأت بدافيد هيوم وقفت طويلاً على إعادة الاعتبار للاستقراء، الذي أثار هيوم إشكاليته الكبرى، هذه الاتجاهات أفتت بضرر قاطع بأن التجربة والعلم لا يفضيان إلا إلى الاحتمال، ومن ثم أنهت عصر اليقين الأرسطي، ورددت مع أبي العلاء المعري:

أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اعتقادي أن أظن واحداً

أصبحت المعرفة العلمية في ضوء النزعة الاستقرائية الحديثة معرفة احتمالية مؤسسة على قواعد الاستقراء الذي لا يفيد اليقين مهما تعددت شواهده وتوالت تجاربه. حاول الاستقرائيون أن يقيموا المعرفة الاستقرائية على أساس هرم استنباطي ومنطقي، فيتجاوزوا إشكالية هيوم أو عقدة الاستقراء الحرجة.

لكن الاستقراء لم يطل هجوعه في ظل الاتجاهات التجريبية التي تلاحقت في غرب المعمورة، إذ اقلق الفيلسوف التجريبي المعاصر (كارل بوبر) هذا الهجوع، وأفتى بأن الاستقراء خرافة لا طائل من ورائها، والتجربة لا تفيد إثباتاً، إنما هي أداة للابطال فحسب. وذهب فيلسوف العلم الفرنسي باشلار إلى إن العقل العلمي ليس عقلاً اثباتياً، بل فلسفة العلم فلسفة نفسي. واتجاهات هؤلاء الفلاسفة مؤثر من مؤشرات نهاية حقبة الحداثة.

حينما نقرأ الوقائع الأخيرة التي آلت إليها نظريات الحداثة المعرفية، والتي كانت إيذاناً ببدء حقبة ما بعد الحداثة فسوف نلاحظ:

إن نظرية المعرفة الغربية (التي أضحت «الفلسفة» دون زيادة أو نقصان) يحكمها هاجس إشكاليات هيوم ونقود عمانوئيل كنت.

أما هيوم فقد مضى بالمذهب التجريبي حتى نهايته المنطقية - على حد تعبير برتراند راسل - ونهايات المذهب التجريبي هي التسليم بعقم الاستقراء كحجة منطقية، والمصير إلى النسبية المطلقة في تحديد قيمة المعرفة. هيوم كان حاضراً في نظرية المعرفة الغربية على طول امتداد عصر الحداثة، وإشكالياته هي الزيت الذي خلطته الحداثة بالماء، ثم عادت لتصفيه وقوداً في نهاية عصرها يحرق مرحلتها ويشعل أضواء حقبة ما بعد الحداثة.

وأما «كنت» فهو الحاضر الغائب. لقد غابت معالجات «كنت» التوفيقية في مجال نظرية المعرفة، ولم تبق لها قيمة سوى قيمتها التاريخية. لكن أصول كنت المنهجية استمرت بالحضور الذي تراوح شدة وضعفها، وعاد لدى الفيلسوف النقدي المعاصر كارل بوبر واضحاً جلياً في ميدان المعرفة والوجود، دون الحكمة العملية، هذه الحكمة الذي يلتقي فيها كنت في المبادئ مع الإنجاز التاريخي للفيلسوف الإسلامي المتمثل بموقف علماء الكلام العقليين من أحكام الحسن والقبح. واعتقادي أن الإنجاز التاريخي الذي حققه كنت على طول تأريخ الحكمة الغربية العملية بدء من عصر اليونان بقي وتراً.

وذهبت اتجاهات الرأي في حكمة الغرب عامة مذهباً مضاداً لمذهب الفيلسوف (عمانوئيل كنت) الذي يفرض احترامه على قراءه مهما اختلفوا معه في الرأي.

لكن «كنت» هذا قد أثار أمام البحث في الميتافيزيقيا وعلى وجه التحديد أثار امام البرهان الأنطولوجي على وجود الباري إشكالية، أضحت فيما بعد الأساس لجفاء حكمة الغرب الحديثة لنظرية الوجود وللميتافيزيقيا

عامة. لقد خلص «كنت» في نقد العقل النظري إلى عجز العقل الإنساني على إقامة البرهان على حقائق الإيمان، وأوقع طلاقاً بائناً بين البرهان والإيمان.

لقد مهد كنت - رغم إيمانه - الطريق أمام التفسير المادي للوجود الذي دعمته وقائع العلم الحديث، حيث اكتشفت أسراراً من الوجود ومن ثمّ ادّعت أنها بوسائل التجريب المادي قادرة على الوصول إلى سر الأسرار الذي كانت ترعاه آلهة الأولمب. آلهة الأولمب، أجل فبغية ان نتعرف على جذور الحداثة علينا أن نعود إلى النظرة الكونية التي ورثها الغرب من راضعه الأول، اعني حكمة اليونان، وان نقف طويلاً عند هيوم وكنت، وهما يحاولان المروج على حكمة العصر الوسيط والفلسفة الدينية التي تبنتها مؤسسة الدين المسيحي.

لقد طرحت الحداثة في بعض وجوها أسئلة حرجة على الإيمان، فأعلن نيتشه موت الإله. وأفضت في ظل نزعتها التجريبية وغياب دور العقل في إدراك مبادئ وأحكام ماوراء الحس والتجربة إلى الركون للنسبية الأخلاقية، ومن ثم إلى «الذاتية». ومنها يستمد الفكر السياسي المعاصر بعض حججه، ويقيم جزءاً كبيراً من مفاهيمه.

طرحت الحداثة اشكالياتها الرئيسية أمام الإيمان وأمام النظام الخلقي الذي يتمسك به عالمنا الإسلامي، وقد تجسد هذا التحدي بوضوح في المشروع الماركسي، وفي حركات التغريب التي ناصرته بعض قوى الشرق الإسلامي.

أما ما بعد الحداثة فقد طرحت ولازالت تطرح إشكاليات رئيسية في

هرمونيتك النصوص الذي يركز على عنصرين رئيسيين، يجب التماس جذورهما عبر الوصل التاريخي بين اوصال حكمة الغرب، يجب أن نعود القهقري ونحن نقرأ النصوص العسيرة للتفكيكيين ولدعاة البنية، نعود القهقري فنقرأ هيوم من جديد ونتابع مصير نظرية الوجود التي أسس لها كُنْتُ فجاءت عند الظاهراتية، ثم عند هيدجر، وسوف تجدون إن مآل حكمة الغرب الحديثة لاينفصل عما طرحه المؤسسون للحداثة من رؤى استخلصوها عبر جدلهم مع تراثهم الغربي، ولم ينفصل مآل الحداثة فيما بعدها عن التغييرات البنيوية التي حصلت ولازالت تحصل في بنية الاجتماع الغربي. حيث تمثل حقبة مابعد الحداثة ثورة المحبطين من انجازات الحداثة، التي عجزت عن تفسير الوجود والقيم وإقامة الدولة العادلة.

ومن هنا حقاً لي أن أقول في بدء مقالتي إن الحداثة وما بعدها لايمكن فهمها ولايصح نقدها دون قراءة تأسيسية للجذور الفكرية والعقلية التي بنيت عليها وانبثقت منها.

وأخيراً هل لنا أن ندخل في عصر الحداثة، متى يتاح لنا الدخول في عملية التحديث؟

تعدد الرؤى في الإجابة على هذا الاستفهام، لكن الأمر المركزي الذي أكدت عليه في دراسات ونصوص سابقة هو:

إن الإنتاج الداخلي هو مفتاح الطلسم، فما لم تعد الحيوية للإنتاج الداخلي، ويتح للإبداع أن يتفجر برؤى معرفية وفهم للوجود يتناسب مع أسئلة العصر، فسوف نضل طريق التحديث.

والحمد لله رب العالمين

**التحولات الاجتماعية
والاستحقاقات الثقافية**

التحولات الاجتماعية والاستحقاقات الثقافية

السنا في خضم تحولات تعصف بمجتمعنا، بنظامه العام وبأسلوب حياة الفرد، بل بكل مؤسساته وطريقة نظرتة لمجمل مقوماته السياسية والاقتصادية؟ إن المسلمة الاولى التي ننطلق منها هي هذا التحول الفريد الذي يمر به الوطن، تمر به الأرض والنهران ومطالع الشمس ومغاربها، أليست تحولات حياة البشر تستتبع استحقاقات يتحمل المثقف مسؤوليات النهوض بها؟ أجل إن التحولات الإجتماعية عامة تستتبع استحقاقات متنوعة عبر الأسئلة الجديدة التي تطرحها الآفاق والحاجات التي تصاحب تلك التحولات، عبر الجديد الوافد من إشكاليات ورؤى ومناهج. وهذه هي المسلمة الثانية التي ننطلق منها الورقة التي نقدم.

إذا أردنا درسا وافيا نستوعب عبره العلاقة بين التحولات الاجتماعية والاستحقاقات الثقافية فهذا يتطلب بحوثا ودراسات، ندعو أن نتواصى في الدعوة اليها والحث على انتاجها، لنتج معرفة تنير الطريق أمام بناء الإنسان والوطن وخدمة القيم العليا التي يتحمل المخلصون مسؤولية التبشير بها والحث على التمسك بها. ينصب حديثنا حول جدليتين تمثلان ازمة تلح

على المعالجة وإشكاليتين جوهريتين فيما أرى يتحمل الثقافي مسؤولية إثارتهما والبحث عن علاج لهما.

أعني بهما:

١ - إشكالية الإسلام والديمقراطية.

٢ - جدلية التحديث والموقف من الدين.

الإسلام والديمقراطية

في ضوء التحولات القائمة على ارض الوطن تنصدر جدلية (الإسلام والديمقراطية) كعلاقة لم تشبع بالبحث ولم تستبصر رؤية معالجتها النور. بل بحكم تاريخ الفكر السياسي الإسلامي المعاصر يلف هذه العلاقة كثير من الغموض، ولعل أهم أسبابه القطيعة الثقافية مع الجريء من المعالجات. في بداية القرن الميلادي الجديد أثير البحث حول علاقة الديمقراطية بالإسلام، وحول علاقة الدين بالسياسة، فطرح معالجات فيها من الجرأة، ما حوّلها إلى تحديات معوقة، أو قُل أعاقها الخوف من الجديد وهو يحكم تكوينها الثقافي، ونحن في غفلة عن قاعدة تقول: أن قمع الأسئلة لا يميّتها، بل سوف تبقى حية، وستظل من نافذة اخرى يوماً ما، وسنبداً من الصفر في معالجتها.

على أي حال نحن امام إشكالية الإسلام والديمقراطية وبشكل أكثر إلحاحاً مما مضى، حيث تطل اليوم في ظل انخراط الإسلاميين في تجربة الحياة الديمقراطية وفي أرجاء شتى من عالمنا الإسلامي، ولكن دون إجابة مؤصلة لعلاقة الإسلام بالديمقراطية وموقف هذا الدين من المشاركة على

قاعدة بناء الدولة الديمقراطية. فالخطاب الإسلامي المعاصر، بحسب تباعي على الأقل جذب من معالجة واضحة محددة المعالم من الإشكالية موضع البحث.

ودون أن ادّعي أن هناك معالجة واحدة موحدة لهذه الإشكالية، بل لكل إشكالية، ابدأ بطرح الإشكالية ومن ثم اتابع محاولتي في طرح ما أراه موقفاً يمكن أن ننسبه للفكر الذي انتمي إليه، اعني به الفكر الإسلامي وأنا بجانب لادعاء أن رؤيتي هي الفريدة التي لا تقبل التعدد، بل ماهي إلا اجتهاد أرجو أن يكون موقفاً وأدعو إلى إثارة البحث واعادة قراءة ما اطرحه ليتعدد الاجتهاد ويخصب الفكر ونتجه جميعاً صوب حياة ثقافية تحفظ لديننا فيها قداسته، وننأى بخطابنا عن الأحادية وخيلاء الانتهاز والاطلاقية.

إن ديننا يفتح باب الاجتهاد لتعدد الرؤى في إطار أصوله وثوابته، وأي محاولة لادعاء الحق المطلق في إطار الاجتهادات المتنوعة تعادل سد باب الاجتهاد وفتح الباب أمام التخلف والتجهيل.

جوهر الإشكالية

لندخل إلى صلب الإشكالية وجوهرها دون مقدمات ونستطيع أن نقرر الإشكالية بما يأتي:

إن الديمقراطية تقول: إن الشعب مصدر السلطات بما في ذلك السلطة على التشريع، فالسلطة التشريعية في ضوء الأطروحة الديمقراطية يجب أن تنبثق من خيار الناس. فالشعب هو الذي يقرر ماهية المشرعين الذين ينبغي

أن يمثلوه في سن القوانين ورسم التشريعات، اما الإسلام فهو يقرر أن السلطة التشريعية حق الله وان الحاكمة مصدرها الله.

ومن ثم يقع التناقض بين طرح ديمقراطي يدير دفة الأمور وبين طرح إسلامي يسيّر الحياة السياسية، فالاول يستمد مبررات تشريعاته من إرادة الشعوب، بينما يستمد الطرح الإسلامي مبررات تشريعاته من كونها صادرة من ولي التشريع وصاحب حق الحاكمة الله سبحانه وتعالى. هكذا تبدو هذه الاشكالية في ضوء ما طرح بين الإسلاميين الذين قاربوا البحث فيها.

موقفنا من الإشكالية:

يبدو لي أن جوهر الإشكالية يعود إلى سوء تفاهم، وأنا أدرجها في ما اسميه بالإشكاليات المزيفة التي تنطوي على لون من المغالطات اللفظية، وأفتي أن لاتناقض بين الإسلام والديمقراطية، أي التناقض بين حاكمة التشريع الإلهي وبين مصدرية الشعب للسلطات، اسمحوالي أن أضع تصوراتي في النقاط الآتية، فأقدم رؤيتي باختصار آملا أن يكون حوارنا الذي نزمع عليه وحواراتنا القادمة اكثر ثراء في معالجة موضوعنا وأكثر غنى في تطوير البحث وإنتاج فكر سياسي مستنير وجاد ومعمر.

أولا: إن حاكمة الله تعني أن هناك تشريعا إلهيا هو الذي يتعين اتباعه. وهذا معتقد الإسلاميين، كما أن هناك من يعتقد أن التشريع الفرنسي أو القانون المدني الروماني أو الإنجليزي هو الأجدد أو المتعين إتباعه.

ثانيا: يجب ان نفرق بين الإيمان بالشرعية الأمثل، وبين الاسلوب الأمثل والأوفق في تطبيق الشريعة.

هناك إيمان بشرعة القانون الفرنسي أو النظام الاقتصادي الماركسي أو نظام الإرث السويدي أو قانون الأحوال الشخصية الأمريكي. وهناك رؤية للطريقة التي ينبغي تطبيق هذه القوانين والأنظمة، أي كيفية تحكيمها وضرورة نظامها وقانوننا فعليا حاكما على حياة الجماعات البشرية.

ثالثا: هنا نثير الاستفهام: هل يمكن أو يصح تطبيق الشريعة الإسلامية في مجتمع لا يؤمن بالإسلام ولا يتبنى شرعته دستورا لحياته؟
أعتقد أن الإجابة واضحة في ضوء التاريخ وفي ضوء سيرة السلف الصالح، إذ لا معنى لتطبيق شرعة، جوهرها الإيمان والدافع الذاتي في مجتمع لا يؤمن بهذه الشرعة، ولا تتوفر لديه الدوافع الذاتية نحو الالتزام بتطبيقها.

امام الاستفهام المتقدم: هل يصح تطبيق الإسلام في بيئة لا تتبنى أحكامه؟ نجد أن هناك اتفاقا لا اقل في حدود متابعتي على الإجابة بالنفي. أي رفض تطبيق وإقامة تجربة إسلامية في ارض لا تتقبل تعاليم هذا الدين ولا تمثل لأحكامه.

رابعا: ما القياس الذي تتم في ضوءه معرفة وتشخيص الأرضية الصالحة لإقامة التجربة الإسلامية؟ في الكتابات السلطانية هناك إشارات تلقي الضوء على الإجابة حول الاستفهام المتقدم.

لكن الرأي الذي أميل اليه هو أن الأكثرية الصالحة، التي يمكن على قاعدتها إقامة التجربة الإسلامية هي المقياس الذي ينبغي أن نتخذه مسوغا لإقامة التجربة الإسلامية.

خامسا: ما المقياس الذي ينبغي اعتماده لتشخيص الأكثرية المطلوبة.

اعتقد ان الأمر متروك للمقاييس التي تكشفها تجارب الشعوب ومخاضات الجماعات الانسانية. ولعل أسلوب الانتخاب والتصويت هو أكثر الأساليب توافقا وتناغما مع التطورات التي تمر بها الجماعات الإنسانية في عصرنا الراهن.

سادسا: إن مفهوم حاكمية الشعب، أو قل القاعدة الشهيرة للمذهب الديمقراطي (أن الشعب مصدر السلطات) التي تعني أن يكون المشرع هو الشعب. أي انها لاتحدد من هو المشرع، فالشعوب لها الحق في تحديد سلطاتها التشريعية، واختيار العصابة التي يحق لها بحكم تفويض الشعب أن تسن القوانين وتنظم اللوائح والتشريعات. الديمقراطية لاتعني اختيار لون من ألوان التشريعات، فهي لاتقرر أن القانون المدني الذي ينبغي أن يحكم هو القانون المدني الفرنسي أو الأمريكي. بل تترك الأمر للناس تختار الطراز التشريعي الذي تستدعيه ليحكم حياتها.

سابعا: إن الديمقراطية ليست ايدولوجية أو تشريعا أو نظاما اقتصاديا محدد المعالم، بل هي اطار نظري لتنظيم لعبة التنافس بين الايدولوجيات وهي تمارس دورها على الأرض. فهي لاتنفي شريعة ولا تثبت أخرى. بل هي حبادية امام الشرائع والقوانين، إنما تحيز فقط لقاعدة ذهبية مفادها:

اتركوا الناس يختارون، دعوهم بحرية وإيمان يحددوا طبيعة السلطة التشريعية التي تتسلم زمام الأمور في أوطانهم، وهذا ينسجم مع وجهة النظر التي قدمنا لها في النقاط المتقدمة انسجاما تاماً مع المفهوم الإسلامي للمسوغ الذي ينبغي اعتماده في تطبيق التجربة الإسلامية وتحكيم شرعة الإسلام في حياة الجماعات البشرية.

جدلية التحديث والموقف من الدين

منذ القرن التاسع عشر وفي خضم التماس مع الغرب ومعطيات نهضته الحديثة ظهر اتجاه ورواد لهذا الاتجاه دعا بإصرار إلى تحديث هذا الشرق الذي لا يزال يغط في سباته العميق ويتخبط في تحديد مساراته ودروبه نحو التحديث.

لقد رفع محمد علي باشا لواء التحديث في مصر وتابعه جملة من المفكرين ولعل في قاسم أمين وسلامة موسى من المتأخرين نجد النماذج الواضحة لدعاة التحديث المعاصر.

ومنذ مدحت باشا على أرض العراق وفي عاصمة الوطن بدأت صيحات التحديث وأمانيه تظهر في افاق أرض الرافدين، ولعل العقد الرابع من القرن المنصرم أخذ يشهد أشد موجة أيديولوجية حديثة تمثلت بالماركسية وشعاراتها التحديثية مدعومة بحزب سياسي منظم. وأستمر الحال على أرض العراق إلى يوم الناس هذا، دعوات للتحديث ومواكبة العصر في تطوراته الثقافية والسياسية والاقتصادية والتقنية.

وفي الجارة إيران منذ أمير كبير ودارالفنون بدأت حركة التحديث في بلاد فارس واستمرت ليظهر تقي زاده وملككم خان نظائر لقاسم أمين وسلامة موسى. وفي قراءة بصيرة لنتائج التحديث في الشرق ومآل هذه الحركة التي تعثرت بل فشلت دون ريب نلاحظ: أن احد أهم الأسباب التي حالت دون اكتمال مسيرة التحديث هو موقف الحداثويين من الدين، وغير صحيح ما ذهب اليه صموئيل هينجتون في كتابه (صراع الحضارات) إذ

أكد على أن الإسلام كديانة هو الخصم الممانع للحدثة. بل لعل العامل الحاسم في هذه المخاصمة المؤسفة في جل وجوها هو النخب التي دفع بها الغرب أو التي اندفعت بروح متناقضة مع قوانين الاجتماع الإنساني. بهذه الروح اندفعت نخب التبشير باحلام الحدثة، راديكالية متعارضة مع مقدسات شعوبها ليصطدم الإصلاح والتغيير مباشرة بالمووروث الذي لامناص من التمسك به بحسب قوانين الاجتماع الإنساني. ومن ثم انكفأت قوى المجتمع الاهلي في خندق الدفاع عن الذات وعن قدس المقدسات، إذ أوهمتها نخب التغريب أن الحدثة تعني المناقض الجذري للمقدسات وللهوية، فأضحت قوى المجتمع الاهلي الحجرة الصلدة التي تتكسر عليها مشاريع التحديث الطائشة، وهذه القوى لاتحكمها قراءة ازلية للدين، بل تتعدد فيها القراءات، لكن الاستفزاز المتعمد وخذ هذه القوى على قاعدة الدفاع عن المقدس وعن الهوية الجامعة (الدين). وبشأن الدين وقراءته، وما يمكن أن يحول دون التحديث فيها فإننا: إذا عرفنا (الدين) بأنه تجلي عالم الغيب المقدس على المقدسين من أبناء البشر، عبر النص المقدس، وعرفنا (المعرفة الدينية) بأنها اجتهادات بني البشر لفهم (الدين)، هذه الاجتهادات التي تستحق الاحترام حينما تنكس على الدليل القادر على الدفاع عن المفاهيم التي تنطوي عليها هذه الاجتهادات، نستطيع أن نقرر:

إن الفهم والقراءة الدينية المتحجرة التي تدعي لنفسها الاطلاقية والتفرد عثرة أمام التحديث دون ريب وعامل من عوامل التخلف والانحدار، وهي عقبة كزود امام نمو المعرفة الدينية، وتعميمها على القطاع الواسع من الاجيال التي تعيش عصرها، وتلمس هدى الأديان في ضوء معطيات

زمانها. وهي في نهاية المطاف تتناقض مع مبدأ الاجتهاد، الذي يعادل تعدد الرؤى وتنوع الإفهام.

بل كل القراءات المتحجرة الاطلاقية أياً كان موضوعها حائل أمام نمو المعرفة العامة، وعقبة دون التنمية والترشيد، فهي أي القراءة الإطلاقية تتعارض مع قانون الوجود وسنة المعرفة الإنسانية؛ لأن الاطلاق في الفهم لا يتاح الا للذات المطلقة اللانهائية، ولأن الاطلاق في الفهم لا تتوفر عليه الأفهام الانسانية، ومن ثم يضحى ادعاؤه شركا خفيا في مقاييس الإلهيات الإسلامية، وجهلا مركباً في مقاييس المعرفة ومنطقها.

من هنا نستطيع ان نقرر: أن التحديث يعادل فتح باب الاجتهاد امام المعرفة الانسانية بمفهومها الشامل، وسوف يكون غلق باب الاجتهاد والتمسك بالقراءة الواحدة نقيضا لكل حركة إلى الأمام.

والقراءات المغلقة المكتفية ذاتيا تمثل الضد المثالي لكل نمو وتحديث وتجديد، بل هي القامع النموذجي للتحديث. دعونا نحدد الزاوية التي ينبغي أن ننظر من خلالها إلى اشكالية العلاقة بين التحديث وبين مجتمعاتنا. هناك من ينظر إلى التحديث بوصفه مجموعته عناصر متكاملة سيالة، لامناص من الأخذ بها كوحدة، أو بوصفها نهاية ما وصلت اليه التجربة البشرية في الاجتماع والسياسة والاقتصاد ومجمل زوايا الحياة المدنية. وهناك من يتخذ موقف النقيض من هذا الاتجاه فيذهب، على قاعدة أن الحداثة وحدة مترابطة، إلى أن الحداثة بكل مقوماته كائنات غريبة لا يمكن ان تنبت في ارضنا لانها مقطوعة الصلة بكل سياقاتها المنهجية والعقدية والثقافية. ومن ثمّ حق ممانعتها والحيلولة دون نفوذها وانشاء السدود امام

سيلها، وهناك اتجاه ثالث يفكك هذا الكائن (الحدائثة) إلى عناصره، ويدعو إلى الافادة من انجازات الحدائثة المادية والمدنية، ونبذ انجازاتها القيمية والأخلاقية، التي تتعارض مع قيم ومبادئ المسلمين او الشرق عامة. وامامنا متسع من الميدان لإثارة الحوار والبحث حول هذه النظريات التي يدور حولها جدل وحوار في زوايا شتى من حياة الشرق والغرب الثقافية، الا أننا نقترح هنا أن نسلم لكل هذه الاتجاهات ونطرح عليها الاستفهام من زاوية برجماتية عملية، فنقول: نحن نسلم أن هناك تخلفاً جاثماً على حياتنا السياسية والاجتماعية والمدنية عامة، ونسلم أيضاً أن هناك انجازات وتجربة مدنية انجزها الغرب، ويسعى هذا المارد الصبور إلى فرضها وتسويقها الينا، ونسلم أيضاً ان هناك عوائق ثقافية وتاريخية امام اي تمثل للتجربة الغربية. هذه مسلمات يتفق عليها الفرقاء على تفرق مشاربهم ورؤاهم، وأقصد من الفرقاء كل المثقفين المستيرين، عدا اولئك الذين ينكرون تخلف شعوبنا، هؤلاء الواهمون المتخلفون، او اولئك الذين يرون في الغرب الراهن سيدنا المسيح المنقذ وينكرون مصلحيته واهدافه، ولعل منهم اولئك المقاتلون الامميون المنهكون من قتالهم الراديكالي المنحدر مع الغرب وقيم الرأسمالية العالمية، وايضاً عدا اولئك الذين يلغون الفوارق الثقافية القائمة بين الشعوب، فيجهلون ما يقرره علم اجتماع المعرفة ومسلمات القراءات التاريخية المتنوعة.

في ضوء المسلمات المتقدمة نساءل:

ما السبيل إلى تحديث شعوبنا؟

إذا تجاوزنا المسلمات المتقدمة نضحى الاجابة على هذا الاستفهام مختلفة عما لو صدرنا من أفق آخر ونظرنا إلى الموضوع من زاوية اخرى فالامر يستدعي نقاشا معمقا حول مفهوم الحداثة وتداعياتها. لكننا نريد هنا الانطلاق من تلك المسلمات لطرح الرؤية: التحديث ممارسة لها سياقها ومستلزماتها الثقافية والتاريخية، وليس ثوبا يخاط بحسب المقاسات، وليس عنصرا فيزيائيا يمكن استجلابه بالمغنطة، بل هو حدث انساني، وتحول اجتماعي ثقافي، للفاعلين الاجتماعيين دور هام في انجازه، شرط الانسجام مع السياق وخلق المستلزمات الثقافية والمدنية التي تشكل قاعدة هذا التحول.

ونحن هنا - وفق المسلمات المتقدمة كجماعة متنوعة - مؤمنون بضرورة تطبيق حداثة الغرب حريا او مؤمنون بالتحديث المجانب لتجربة الغرب كليا، أو موائمون نلفق بين الأمرين. كيف تتعامل هذه الجماعة المتنوعة ان ارادت ان تفاهم على بناء حداثة في مجتمعاتها؟ وما موقفها في سياق عمليات التحول الثقافي والمدني من الإسلام كدين وتراث وتاريخ حاضر في حياة شعوبها؟ من المؤكد ان تجربتنا التاريخية اوضحت بجلاء أن تجافي فصائل هذا النوع، وتناحر قوى الاستنارة والتحديث انطلاقا من الخلافات الايديولوجية وتنوع الرؤى حول الحداثة والغرب وتجربته لم ينتج سوى عرقلة مشروع التحديث والارتكاس في هاوية مستنقع التخلف.

إذا ارادت قوى الاستنارة أن تفاهم حول مشروع تحديث مجتمعاتنا فليس امامها الا الاتفاق على مقياس عملي برجماتي، بعيدا عن الخلافات

النظرية والايديولوجية، وفي ضوء هذا المقياس نتساءل مرة اخرى عن الموقف العملي او البرجماتي من الدين كسياق ثقافي يدور في فلكه القطاع الاوسع لتسيج مجتمعاتنا الاسلامية؟ قد تعدد الرؤى والاجتهادات في تحديد طبيعة المقياس العملي، الا أن المؤكد هو أن الموقف العملي الأوفق هو الموقف الذي تلمسه قوى المجتمع الحيوية عبر صيرورتها الاجتماعية وحوارها العملي المتواصل. وايا كان مصير قوى المجتمع الحي فإن المؤكد هو أن الموقف السلبي المجافي للدين فالاصطدام بقيم المجتمع المتجذرة موقف ناقض لمشروع التحديث. وإذا اردنا الفشل لمشروع التحديث فأمامنا سيلان: أما الانكفاء على الفهم المتحجر الاطلاقي للكون والحياة، وأما الحرب الشعواء على الدين والقيم الدينية.

**الحكمة العملية والتفؤل
باستعادة شعوبنا لحقها
في تقرير مصيرها السياسي**

الحكمة العملية والتفاؤل باستعادة شعوبنا لحقها في تقرير مصيرها السياسي

يفجأ كثيرون حينما يقال لهم ان الفكر السياسي يتأسس على قاعدة «الحسن والقبح»، وإشكاليات العقل العملي، وان الحكمة العملية في مفهومها الفلسفي والكلامي هي المنبع والفضاء الحيوي لنمو الفكر السياسي. لكن الأمر مختلف لدى المطلعين على تاريخ الفكر وتطورات المعرفة، هذا التأريخ الذي تشكل العناية به مفتاح فهم جذور الأفكار، وتميط اللثام عن كثير من الإبهام الذي يحيط بها. فالفكر الإنساني عامة ابن تاريخه، وقراءة أي فكرة من الافكار بمعزل عن متابعة تاريخها تعني مخاطرة في فهم هذا الكائن الذي ينمو ويتكامل ويتعثر عبر زمانه.

حينما كان العلم والمعرفة مدونة واحدة تكتب فصولها تحت عنوان «الحكمة» أو حياها «الفلسفة» كان تدبير المدينة صنو الأخلاق والتربية وإدارة الأسرة جزءاً من الحكمة العملية. لقد صَنَفَ الأوائل المعرفة الإنسانية والتي تعني عندهم «الحكمة» إلى حكمة نظرية وحكمة عملية، ونوعوا الحكمة العملية إلى أخلاق وتدبير المنزل وتدبير المدينة، وتدبير المدينة يعني على وجه التحديد المعرفة السياسية. وهذا التصنيف والتنويع ورثه

الحكماء المسلمون عن حكمة اليونان، حيث جاء كتاب السياسة (تدبير المدينة) جزءاً من الحكمة العملية في مؤلفات أرسطو.

يقولون: ان سقراط اعتبر الحكم الديمقراطي عبثاً وسخفاً؛ لأن الديمقراطية المباشرة التي كانت تمارسها أثينا على طريقته لا تنسجم مع مبادئ الفضيلة وقاعدة الحياة الأخلاقية التي بناها سقراط، أعني (السعادة) التي تتحقق عبر المعرفة التي هي أسمى الفضائل وأفضل سبيل لأسمى أنواع الخير والسعادة. فسقراط ألهم أفلاطون في الجمهورية رفض الديمقراطية؛ لأنها لا ترشح للحكم أهل المعرفة وأصحاب الكفاءة، ومن ثمّ مال سقراط إلى تدبير المدينة من قبل أهل المعرفة والكفاءة، وبهذا اختار الأرستقراطية حكومة على أساس قواعد حكمته العملية، والحال في جمهورية أفلاطون أكثر وضوحاً.

مدينة الخبراء: التي هي أولى المدن الفاضلة في الحكمة المدونة جاءت في محاورة افلاطون «الجمهورية» انطلاقاً من قواعد الحكمة العملية، من مذهب الفضيلة لديه. فذهب إلى أن المعرفة والحياة الشيوعية هي أفضل الأسس وأصل أشكال ممارسة السلطة. أدرك افلاطون في شيخوخته تعذر جمهوريته المثالية، فكتب محاورة «القوانين» ليضع فيها نظام الحقوق والواجبات بديلاً لجمهورية الخير الأسمى، ونظام الحقوق والواجبات أحكام عملية وتشريعات تحدد ما ينبغي وما لا ينبغي، ومن ثمّ فهي من صميم الحكمة العملية.

استلهم الحكماء المسلمون اتجاه حكماء اليونان في درس إشكاليات الفكر السياسي ضمن البحث في الحكمة العملية، وإذا استثنينا محاولة

الفارابي في «المدينة الفاضلة»، التي تمثل محاكاة لجمهورية افلاطون بلغة أقرب للنص الإسلامي نلاحظ أن عطاء الحكماء في ميادين الفكر السياسي لم يتجاوز السقف الذي أختطه علماء الكلام المسلمون لهذا الفكر، ولم يجد القاريء المعاصر في هذا الفكر ما يستوقفه أو ما يستحق الاهتمام من وجهة نظر معاصرة على الأقل.

أما علماء الكلام المسلمون فقد انصبت جهودهم على درس قضايا الفكر السياسي في إطار نظرية «الامامة» والأداة العقلية الرئيسية التي استخدمت في حقل الاستدلال هي قواعد الحسن والقبح العقلية، أي أحكام العقل العملي. وهنا لا بد من الإشارة إلى ما أكرره من القول: إن إشكاليات الحسن والقبح وعقلية مبادئ الأحكام العملية هي أصل ما طرحه التفلسف الإسلامي. أي أننا إذا أردنا أن نضع اليد على إنتاج أصيل وبناء في إطار الحكمة الإسلامية عامة علينا أن نتوجه صوب البحث المشهور لدى دارسي علم الكلام، «الحسن والقبح هل هما عقليان أم شرعيان؟».

إن البحث في أحكام الحسن والقبح بدأته المعارضة السياسية في تاريخ الفكر والحياة الإسلامية. وقد بدأ هذا البحث بروح نقدية جسور، لكن عوامل الإنحطاط التي أدخلت الفكر والحياة الإسلامية في عصور الظلام والتقهقر هي نفسها التي حولت البحث النقدي الجاد لمدرسة العقل الكلامية إلى قواعد مسمرة مصاغة على قد الإشكالية المذهبية حسب. مضافاً إلى الإشكالات المزمنة في أغلب البحوث الكلامية، أعني «الجدل» والدفاع، والابتعاد عن البحث الحر، القائم على أساس النقد العقلي حتى نهاية المطاف.

أعتقد أن عودة الحياة للفكر السياسي في عالم الغرب مدينة بشكل أساس لروح النقد المؤسس الذي بعثها رجال عصر التنوير، وأوضح مثل لهم - فيما أقدر - هو الفيلسوف الألماني عمانوئيل كنت. حيث أدرك بعمق أهمية المشروع النقدي، فنهض بهذا المشروع الذي انصب على نقد «العقل» وخص العقل العملي ما يستحق من الإهتمام.

لقد أدرك الأوائل من أسلافنا أهمية هذا المشروع، لكن عوامل متعددة، منها الإستقطاب والتدافع المصلحي والخوف من الجديد ولعبة السلاطين؛ ادت إلى إحباط المشروع العقلي في القرن الخامس الهجري وسيادة الروح الحشوية والقراءة الأحادية للنص. وقد تكرر مثل هذا الإحباط في إطار مدرسة الشيعة الإمامية بعدما طرح الوحيد الإستراتيجي أفكاراً نقدية جادة للعقل، لكن الجو الذي انطلق منه الوحيد والجو الحاكم على الأفق الفكري العام فرض طريقة سلبية تماماً في التعاطي مع مجمل ما طرحه الوحيد الإستراتيجي في «الفوائد المدنية». الا أن فتح باب الإجتهد في هذه المدرسة أتاح للعلامة الطباطبائي أن يطرح أفكاراً جريئة في هذا الإطار. كما لا يزال متاحاً للفكر الاجتهادي أن يخطو إلى الامام.

إن قضية نقد العقل العملي وإعادة الحيوية لبحاث الحكمة العملية لا تقتصر أهميتها في حقل الفكر السياسي، بل تبسط أهميتها وخطرها على فكرنا العقدي والفقهية والأصولي. فالعقل العملي يشكل دعامة لبحاث حيوية أساسية في العقيدة والشريعة ويلعب دوراً مصيرياً في النظام الداخلي لحياة الشيعة الإمامية. كما يلعب هذا الدور في نظام الإستنباط الفقهي. فالعقل العملي والموقف منه يحدد الموقف من موضوع البحث في علم

أصول الفقه أعني «الحجية»، وفي أبحاث أساسية أخرى من بحوث الحجج والأصول العملية للإستنباط الفقهي ويحدد الموقف العملي لأول فتوى من فتاوى الفقه الإمامي: وجوب البدائل الثلاثة على المكلفين، كما يرد في الرسائل العملية «يجب على كل مكلف أن يكون مجتهداً أو محتاطاً أو مقلداً...».

إذا أردنا أن نتجاوز المدونات النظرية لنرى الفكر في حياة الدولة وسلوك الحكام والمحكومين، نجد أن هناك مقاييس عملية تحدد الحكام في ممارستهم وأن حكمة الحاكم العملية يهبط به مستوى الأداء حيث تهبط، ويرتقي الأداء حيث ترتقي. وهنا قد يطرح بعض المتابعين إشكالية نجد تجلياتها في بعض ما يطرح على بساط البحث من دراسات ويحاول بعضهم أن يجد مستنداً له في كلمات الأوائل: هناك من يرى ان مستوى الأداء السياسي، بل مضمون الفكر السياسي، بل الحكمة العملية بأسرها يرجع إلى العقل النظري، وان العقل العملي من حيث الجوهر هو عقل نظري في الصميم. فالعلم والموقف المعرفي هو الذي يحدد مضمون الفكر السياسي.

المطلعون على الفلسفة العملية يدركون الإشكالية الحرجة إشكالية العلاقة بين الواقع والواجب، بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون. هذه الإشكالية التي وضع يده عليها «دافيد هيوم» في عالم الغرب، واسبس لها العلامة الطباطبائي بعد قرنين في حكمة الشرق. وقد اضحى مسلماً لدى قطاع واسع من الباحثين (الذين يناصرهم اتجاه بحثنا) ان الواجب واحكام الأخلاق لا يصح استنتاجها من الواقع وأحكام عالم الوجود التكويني،

فمنايع كلا الصنفين مختلفة، ونسق احكام كل منهما متفاوت مع النسق الآخر. لكن هناك علاقة ملتبسة تتطلب باستمرار فك الارتباط المتواصل بين هذه الاحكام، هذا الارتباط الذي تفرضه طبيعة الحياة الإنسانية.

الإنسان كائن حي يمارس حياته ويصدر أحكامه ويتعامل مع الأشياء ككائن واحد، لكنه يحمل معطيات وتحدوه أحكام، بعضها مستمد من عالم الخبرة والآخر ينبع من عالم القيم واحكام الواجب العملي، هذان العالمان اللذان يتحدان بوحدة السلوك الإنساني الظاهرية.

هناك من يرى ان المذهب البرجماتي الأخلاقي حينما يقرر ان الواجبات العملية تتحدد وفقاً للمنفعة واللذة ينطلق من موقف وجودي ونظرة خبروية متفائلة للإنسان، هذه النظرة التي ينطوي عليها الفكر الليبرالي عامة: «الأخلاق النفعية ترتبط برباط وثيق مع النظرة المتفائلة للإنسان وانه خير بطبعه، فالإنسان بطبعه يبحث عن اللذة والمنفعة، لكنه بحكم كونه خيراً ومتعادلاً بذاته سيكون طلبه للذة والمنفعة بشكل جمعي على النهج الصائب في الأعم الأغلب وستتطابق رعاية المصلحة والنفع العام مع رعاية العدالة»^(١). ومن ثم ستكون الدعوة العملية للأخلاق البرجمانية مستندة إلى النظرة الوجودية للإنسان!

حينما نقرأ هذا النص قراءة نقدية سنلاحظ:

أولاً: ان رعاية المصلحة العامة مطلب أخلاقي أعلى قائم قبل الدعوة إلى الأخلاق البرجمانية في مفهومها الحديث، الذي يرى صاحب النص

(١) عبدالكريم سرور، الخلاص من اليقين واليقين بالخلاص. مجلة كيان الفارسية العدد ٤٨، ص ٣.

انها إنتاج النزعة الليبرالية، التي اطلق عنانها عصر التنوير! ومن ثم ستكون النظرية البرجماتية نظرية سلوكية تقرر ان تحقيق هذا المطلب الأخلاقي المتعالي (رعاية المصلحة العامة) يتم عن طريق اطلاق العنان للمنفعة الفردية والدعوة إلى استهداف هذه المنفعة من قبل الأدميين المتعادلين الاخير بذاتهم وهؤلاء الاخير سيرعون المصالح العامة. اذن هناك هدف أخلاقي قيمى اعلى تدعى النزعة البرجماتية ان تحقيقه يتم عبر نهج سلوكى محدد (اطلاق النزعة النفعية الفردية)، وهذا النهج ليس مفهوماً قيمياً، بل هو ادعاء يمكن التحقق من صدقه تجريبياً، وهو من مقولة عالم العقل النظري، لا عالم العقل العملي.

ثانياً: ان النظرية الوجودية القائمة على الخبرة، التي ترى الانسان خيراً بذاته تستبطن موقفاً قيمياً قليلاً، والافما هو معنى الخير؟ وكيف يتطابق الخير مع رعاية المصلحة العامة؟ ما لم يكن هناك فهم مسبق لمفهوم الخير ولاآلية تطابقه مع رعاية حقوق الاخرين، وما لم يكن هناك ادراك قلى بأن هناك حقوقاً وواجبات، لما استطاع التنويريون ان يحملوا سمة الخير على الانسان، فالخير فى التحليل النهائى يعنى ما يتطابق مع نظام الواجبات الأخلاقية. واتجاه الأمانى الإنسانية الرفيعة وان شجع على النظرة المتفائلة للانسان بانه خير بذاته لكن اكتشاف التنويرين لخيرية الانسان الذاتية امر لاتصدقه وقائع تجارب الانسان المريرة فى ارجاء هذا الكوكب.

ثالثاً: ما هي العدالة التي تتحقق عبر رعاية المصالح العامة؟ العدالة مفهوم قىمى وهو مفهوم نسبى تابع، وليس مفهوماً قيمياً متعالياً يشكل مرجعية لمبادئ الأخلاق. ولو تجاوزنا اتجاهنا فى تفسير العدالة تبقى

العدالة مفهومًا قيمياً على كل حال، وحينما يتوخاها صاحب النظرية البرجماتية فهو يفترض مسبقاً قبل نظرتة المتفائلة للكائن الإنساني نظاماً للحقوق والواجبات يتحقق عبر ما ينبغي وما لا ينبغي فعله، ولا يستنبط هذا النظام من نظرتة المتفائلة للكائن الإنساني.

ان اتجاه بحثنا مازال مصراً على ان منبع القيم مختلف عن منبع العلم والمعرفة، وان نسق قضايا واحكام كل منهما مختلف عن الآخر، وان العلاقة بينهما ليست علاقة استنتاجية، أي ان المقدمات العلمية لا تفضي إلى احكام قيمة، لكن هناك علاقة بين الامرين، علاقة ملتبسة توهم كثير من الباحثين لشدة التباسها ان احكام بعضهما مستتج من الآخر.

يرى بعض الباحثين^(١) ان الاتجاه التجريبي في المعرفة توأم الايمان بالليبرالية كطريق لادارة الحياة السياسية في عالم الغرب. فالتجريبية تعني ليبرالية المعرفة، وهي احد اضلاع مثلث الليبرالية المتمثل بالليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية والليبرالية المعرفية، ومن ثم سوف يكون العنصر الجامع في مثلث الليبرالية هو الحرية والتحرر من قيود الاستبداد السياسي والاقتصادي والجزم المعرفي والمعطيات القبلية. والعنصر القيمي الوحيد الذي انتجه هذا المثلث هو النزعة البرجماتية التي استمدت من الليبرالية السياسية فرديتها ومن الليبرالية الاقتصادية نزعتها المصلحية ومن الليبرالية المعرفية عملياتها وواقعيتها التجريبية.

ومن ثم لا نستطيع ان نتصور ليبرالية سياسية دون ان تكون إلى جانبها

ليبرالية معرفية!

(١) نفس المصدر.

التحرر المعرفي والخلاص من الحجية الموهومة لليقين الذاتي سبيل تقدمنا وسر خلاصنا، ولكن الربط الحتمي بين الخلاص المعرفي من استبداد القبلية التي يجب ان تمخّص، وبين الخلاص السياسي من استبداد الحكم امر لا يساعد عليه التحليل الحصيف لطبيعة العلاقة بين ما ينبغي وما لا ينبغي وبين ما هو كائن وواقع. مضافا إلى تحفظنا على تفسير الخلاص المعرفي بالارتقاء في احضان المذهب التجريبي.

لاتزال آثار الأفعال الذي يستبد بالنظرية التطورية (سواء في بيولوجيا الدارونية وفي علم الاجتماع التطوري وآثاره الجلية على الفكر الماركسي التقليدي ام في تجلياتها عبر ابحاث توينبي ومن ثم لدى فوكوياما وصموئيل هنجتون) بادية على النزعة الشمولية التي تسيطر على فكر اغلب الحداثويين وان تبرؤا منها. ان التقدم الإنساني ليس محكوما بوتيرة التكامل الشامل، فحياة الإنسانية لاتحكمها دوائر سلسلة يتصاعد النمو الحتمي بحلقات ومراحل، واذا حصل النمو الرشيد في حقل من حقول حياة الناس فلا يحتم ذلك ان يحصل مثل هذا النمو في سائر الحقول.

التقدم المعرفي له علاقة بنظام القيم في حياة الأدميين، لكن هذه العلاقة ليست استنتاجية، فالأخلاق ونظرية القيم لاتنتج معارف نظرية، والمعرفة النظرية لاينبع منها نظام القيم. انما يساهم النمو المعرفي والتقدم النظري في اكتشاف آليات التطبيق ومعرفة السبل والوسائل الانجع في تجسيد القيم وتحقيق مثل الخير والعدالة ومبادئ الاخلاق. أجل يمكن ان يساهم التقدم المعرفي في الكشف عن القيم ومنابعها دون ان يتمكن هذا التقدم من ان يكون منبعاً ومصدراً يحدد طبيعة القيم؛ واذا بقي من المشروع ان نتساءل:

هل النزعة التجريبية والمذهب المادي والأخلاق النفعية ساهمت في بناء عالم افضل؟ وهل ساهمت في تجسيد جوهر المشروع الليبرالي (مشاركة الآدميين في القرار وانتزاعهم لحقهم الطبيعي في تقرير المصير) وبناء عالم يؤمن بالانسان وحرية؟

وإذا كان الانسان هو القيمة العليا فهل اضلاع المثلث قادرة على ان تتوازن في تحقيق امانى الانسان بصفته القيمة النهائية للوجود، وهل ينسجم المذهب النفعي مع حرية وسيادة بني البشر في ارجاء المعمورة؟
علينا ان نشير الي:

١. ان المذهب التجريبي (بل مجموع ما اتسمت به حداثة الغرب من نظرة للوجود وللانسان) حملته عقول لم يتعايش فيها الشك في القبلات وسيطرة المباديء السابقة على التجربة مع نزعة التحرر من احتكار السلطة وحرمان الشعوب حقها في تقرير المصير.

٢. خذ «جون لوك» مؤسس المذهب التجريبي الحديث، فهو لم يكن ديمقراطياً بالطبع، وقد قادت جذور أمام التجريبية «دافيد هيوم» إلى مواقف في السياسة أكثر رجعية من سلفه لوك وابتعد ما تكون عن جوهر الفكر الديمقراطي ومبدأ مشاركة الناس في تقرير مصيرها، والملاحظة السريعة لتاريخ المدرسة العقلية للمعرفة بدءاً من ارسطو تؤكد تعايش سلطة القبلات في ميدان نظرية المعرفة مع الخلاص منها في فلسفة الأخلاق. فقد كان حكماء المدرسة العقلية في المعرفة اصحاب مذهب الاعتبار والمواضعة في ميدان الحكمة العملية، كانوا عقليين قبلين في المعرفة وكانوا بعديين تجريبين في ميدان تدبير المدينة وتوجيه السلوك.

ثم خذ «هوبز» الفيلسوف الحسي تجد ان حسيته وماديته لا تأبي التعايش مع نزعته لدعم الحكم المطلق الملكي، الذي يتمتع بالسلطة العليا بمفرده، دون ان يتقيد سلطانه بأي حقوق شرعية لهيئات أخرى.

أما امام المذهب العقلي الحديث «ديكارت» فقد سكنت في عقله المباديء القبلية وسلطانها المعرفي مع أولى بوادر تسرب الليبرالية المعرفية في العصر الحديث كما يري «برتراند راسل»:

«وفي غضون ذلك نفذت الليبرالية إلى الفلسفة. فقد جعل يقين «ديكارت» الأساسي، "أنا افكر، إذن فأنا موجود"، اساس المعرفة مختلفاً عن كل شخص هي وجوده الخاص، لا وجود الأفراد الآخرين أو الجماعة»^(١).

على مستوى العقل وفي افق المعرفة الانسانية العام ليس هناك أي ضرورة منطقية تحتم تعايش الأذعان بالمذهب التجريبي معرفيا وبالليبرالية السياسية، وليست هناك أي ضرورة منطقية تفرض المساكنة بين التجريبية المعرفية النظرية وبين التجريبية ومذهب الخبرة العملية التدبيرية. فالخلاص كعنوان اشتقاقي يجمع المذهب التجريبي والاقتصاد الحر والليبرالية السياسية لا يمثل اشتقاقا لغويا، وبنفس الدرجة لا يمثل اشتقاقا معرفيا تساعد عليه القراءة المتأنية لتاريخ الحكمة والعقل.

إذا كان الخلاص من السلطة يعني تحرير الاقتصاد من سلطة الدولة وتحرير السلوك من سلطة الآخر وتحرير المعرفة من سلطة القبليات وتحرير

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، برتراند راسل، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة

الناس من سلطة الاستبداد السياسي، فالمعرفة، وهي إنتاج يتوالد، حرة طليقة لا تمثل أي سلطة، المعرفة نتاج حرّ في افق العقل الإنساني، انما تصبح سلطة حينما تكون منتجاً، وحينما تكون المعرفة منتجاً للتوظيف فكل مذاهب الفكر يمكن استخدامها سلطة تعسفية تخدم مصالح الاستبداد.

ألم يُستخدم مذهب الجبرية وفقدان الانسان ارادة الاختيار إلى جانب مذهب الارحاء واشاعة روح التسامح في القرن الاول الهجري لدينا، نحن المسلمين؟ ألم تمارس قوى الديمقراطية والتنوير ابشع اشكال الاستعمار الثقافي والعسكري والاقتصادي بأسم تحرير الشعوب...؟ فالجبرية ببشاعتها والارحاء بروحه المتفائلة والتنوير والديمقراطية كأهداف انسانية تقدمية يمكن جميعها ان تكون ادوات بيد السلطان.

٣. تأسيساً على ما تقدم نستطيع ان نتفائل على مستوى الفكر السياسي ونستطيع ان نتعامل مع معطيات المعرفة المنتجة في العالم الآخر تعاملًا نقدياً بناءً. لنا التفاؤل بمشروع تأسيس الدولة المؤمنة بحرية الشعوب في تقرير مصيرها، ونحن ابناء هذا الشرق الزاخر بالقيم والمفاهيم ذات الطابع القبلي معرفياً ودينياً، يسوّغ هذا التفاؤل ان نيل الديمقراطية غير مشروط منطقياً بتغيير مجمل بناء شعوبنا الثقافي، بل تستطيع ان تنهض هذه الشعوب في مشروعها النهضوي السياسي على قاعدة قراءة مستنيرة لثرائها وقيمها، دون ان تكون مجبرة على المحال في تغيير ما لا يصح تغييره عقائدياً ومعرفياً.

ليس هناك حتم تاريخي تواجهه شعوبنا يضعها بين خيارين، خيار الماضي قدما في قبول القهر والاستبداد السياسي، والاستمرار في حرمانها من حقها الطبيعي في تقرير مصائرنا واختيار النظام والحاكمين، وخيار

التنازل عن منظومتها القيمة ورؤاها الوجودية والمعرفية.

لا التاريخ يشترط ولا المنطق يحتم ان يكون خيار الديمقراطية توأم الايمان بمذهب المنفعة الأخلاقي، والراضع اللصيق من المذهب التجريبي المعرفي. ومن ثمّ نواجه استحالة عملية في تطبيق الديمقراطية لان ديننا وفلسفتنا الأخلاقية اقرب لمذهب الواجب، وان حكمة اسلافنا الصق بالمذهب العقلي المعرفي.

ان مذبح الديمقراطية والاستنارة في عالم الشرق الزاخر بآيات الابداع يكمن في اداء رواد تطبيقها وفي عدم تأهيلهم لأخطر الادوار التاريخية التي يمارسونها. لا دين الشرق ولا حكمته عوائق امام الديمقراطية والتحديث، انما العائقان الرئيسيان المتدافعان على طول خط هذه الجدلية هما: القراءة المغلقة للدين ولحكمة الشرق، والحداثيون الراديكاليون الذين لا يألون جهداً في مواجهة الدين واستهدافه، وفي السخرية المراهقة من حكمة الشرق بكل ما لديها من جلال ورفعة ومن هنات تستدعي التطوير والنقد.

**اشكالية الدين والدولة
في افق الحكمة العملية**

اشكالية الدين والدولة^(١)

في افق الحكمة العملية

«الدين والدولة» اشكالية مصيرية، افتى الغرب فيها فتاواه، واتجهت حياته، بعد عصر الاصلاح، نحو تجاوز ازمة هذه الاشكالية، دون ان ينتهي الجدل في اطرافها، ودون ان تتخذ العلاقة بين الدين والدولة مسارا واحدا موحدا في ارجاء عالم الغرب المتعدد الألوان. اما نحن ابناء هذا الشرق المسلم فما زالت حياتنا التي يكتنفها الابهام لم ترسُ على قاعدة لمعالجة هذه الاشكالية، لاعلى المستوى النظري، ولا على المستوى العملي التطبيقي. بل الاستقطاب هو السمة التي تحكم مقارنة هذه الاشكالية، ومن ثم تتجلى ازمة في آفاق نشاطنا النظري وخطر يداهم حياتنا العملية وعيشنا واستقرارنا الاهلي.

تنبهت في نص سابق إلى الاخطار العملية الداهمة، التي تلقي بظلالها على مجمل بنى الاجتماع والانسان، وخصصت الخطاب بأرض الوطن وازمة الحكم في العراق. وهناك اقترحت توافقا مصلحيا، اي رعاية مصلحة بناء الاوطان، التي لاترعى دون حفظ حرمة الاديان. وهذه نتيجة

(١) كلمة إفتتاح الملتقى الثالث لمعهد الدراسات العقلية في النجف الأشرف نيسان ٢٠٠٦.

استخلصتها من تجربة موقف قوى التحديث من الدين، وازمة التدافع بين الحداثة والتراث.

وإذا صح، وقد لا يصح احياناً، ان نتخذ المصلحة معياراً في معالجة الازمات فهي لا تصح عامة ان تكون الاساس في البحث النظري، بل حريّ بالبحث النظري ان يمضي حراً طليقاً، يؤسس منطقاً على هدي قواعد اعلى من المصلحة، بل بفضل تلك القواعد نعرّف المصلحة، ونستكشف مصاديقها، ونحدد ميدانها.

لكننا قبل ان نقرب من مهمة هذا المقال الرامية إلى اطلالة منهجية عامة نقف قليلاً عند ظاهرة «الاستقطاب» النظري، لنرى: هل تنتمي هذه الظاهرة إلى نظام البحث النظري، او انها في صميم لعبة المصالح وعالم الغرائز؟ نحن قد نقترح حلاً لأزمة الحكم في اوطاننا باللجوء إلى الشعب (فيقبلها بعض الفرقاء مصلحياً)، ونحكّم بذلك جوهر «الديمقراطية» الذي يعني حرية الشعوب في اختيار نظامها السياسي، لكن المصالح ودوافع الغريزة هي التي تحول دون امتصاص الاستقطاب النظري، هذا الاستقطاب الذي يلعب دوراً رئيسياً ايضاً في اضاءة فرص احتواء الازمات العملية، ورعاية مصالح العباد، باسم الديانة احياناً، وباسم التقدم والحداثة احياناً أخرى.

اعني بالاستقطاب كل خلاف نظري يدعو إلى التدافع بين اطرافه المختلفة، ويهيء الارضية امام الاصطفاف الايديولوجي المقيت، ويتجلى عبر الاحكام القيمية الصارمة كالحكم بالتخلف والرجوعية والارتداد والتكفير فهدر الدماء، انطلاقاً من تحويل معرفة الحقيقة إلى حقوق

وسرفليات برسم التسابق على حيازتها والتدافع على ملكيتها. الاطر النظرية بمضامينها المتنوعة ليست كتبا مقدسة ومزامير ازلية، النظريات (ايا كانت) هي اجتهادات ابناء البشر فى ضوء الدلالات التي يزخر بها الوجود، والتي تكتنفها النصوص. هذه الاجتهادات التي يبقى الباب امامها عصيا على الاغلاق مادام الانسان، ومادامت الحياة، حتى يحدث الله امرا كان مفعولا. ومن ثم فهي ليست النصوص المعصومة المقدسة، وحتى حين يحسب منتجها انهم يقدمون اطارا استنباطيا قائما على اساس قانون استحالة اجتماع النقيضين تبقى نظرياتهم عرضة للنقد والتعديل، وآية ذلك ان نظرياتهم ليست نصوصا مقدسة، بل اجتهادات بشرية.

اجتهادات بشرية تختبر فى ضوء الممارسة والتطبيق، وفي ضوء نمو المعرفة وعبور الامتحانات النقدية النظرية المنتجة فى مديات تطور المعرفة الانسانية. الممارسة والتطبيق محك نلجأ اليه فى تقويم النظريات اجمع، حتى الميتافيزيقيا، فالنظريات الكونية فى (الالهيات) قد يمتنع اختبارها التجريبي، لكنها تخضع فى ضوء الممارسة والتطبيق للتعديل وللتحوير، تبعاً لاستجابتها لحاجات الانسان المعنوية واشواقه الروحية، وتبعاً لقدراتها النظرية على تشكيل رؤية وجودية لدى المتلقي.

وخلود رسالة الاسلام له سر، وسر هذا الخلود يكمن فى: ان رؤية الاسلام الكونية - بل رؤاه عامة - لم تسق ضمن اطار نظري مغلق، بل هي فسيحة بفسحة الكون اللانهائية، تعدد الدروب إلى «الله» بتعدد انفس العباد، ومن ثم يتعذر على اجتهاد بشري بعينه ان يدعي احتكار هذه الرؤية.

فالإسلام بثوابه ومتغيراته لم يطرح في اطر نظرية، بل التنظير اجتهاد البشر، فالبشر هم الذين يقدمون لنا نظرية في الاقتصاد وتفسيرا نظريا للوجود ونظرية في السياسة...

هذه هي مصادرنا التي نتمسك فيها باصرار المؤمنين بالمعرفة، ونحسب ان الاصرار عليها اصرار على الايمان بالربوبية وحصر العصمة بعالم القدس وروحه، التي يمنحها للمخلصين من عباده، اذ اصفاء القداسة على اي اجتهاد بشري يعادل تجاوز هذا الحصر. لكن جدوى هذه المصادرة يتوقف على تطبيقها بالتساوي والقسط على كل اجتهاد بشري.

اذن جدوى هذه المصادرة مشروط، وذلك لان تطبيقها على اجتهاد دون آخر، يعني الوقوع في التناقض، لان الاجتهاد البشري مادام اجتهادا فيجب ان يخضع للنقد والتصويب، والا اضحى نصا مقدسا، وهذا خلف الفرض، ونقض لمبدأ الهوية، وخروج عن الاساس النظري لكل بحث ابستمولوجي رشيد.

اذا ساغ في ضوء مقاييس البحث المعرفي الرشيد ان نُخضع اتجاهات ما ينعت بـ «الإسلام السياسي» للنقد والمحاكمة النظرية المعرفية في ضوء الممارسة والتطبيق، وفي ضوء نمو المعرفة بوصفها منتجا بشريا له تأريخه، وجب ان نقرأ نظرية «نهاية التاريخ» و«العلمانية» و«حكومة البروليتاريا» بوصفها نظريات واجتهادات بعيدة عن القداسة، وما هي الا منتج تاريخي يخضع للنقد وللتعديل في ضوء الممارسة والتطبيق، وفي ضوء معايير نمو المعرفة وتطور نظريات العلم والحكمة.

اذا كنا لانتفق مع الطروحات الايديولوجية المغلقة في عد نظريات

الاسلام السياسي فرقانا ابديا بين الحق والباطل، حق علينا التعامل مع الليبرالية والعلمانية بوصفها منتجات بشرية يجب ان تقرأ فى ضوء ممارسات النظم العلمانية والليبرالية على طول تاريخ المعمورة، وفي طول نمو ادوات العلم وروحه المتواضعة الجسور.

قد يرى بعض الباحثين فى التنظير الماركسي او فى نظريات الصحة الاسلامية اعلاء للاجتهاد البشري إلى رتبة القداسة، لكنني اجد فرقا بين التنظير الماركسي التقليدي، او قل القراءة التقليدية للنظرية الماركسية، وبين نظريات الصحة الاسلامية (فى ضوء مدرسة الاجتهاد)، ذلك ان مرجعية الاجتهاد بوصفه الباب المشروع امام البشر لاعادة القراءة تشكل ضمانا لنا فى الوقوع فى وهم قداسة اي نظرية تطرح على بساط البحث او التطبيق.

اما القراءة التقليدية للماركسية فمرجعيتها تفسير «حافي» يبلغ بالحياة الانسانية حافتها، ولا يدع امام التجربة الانسانية من مخرج عن حدوده النهائية بحلول النهاية السعيدة لكدح الانسان المرير فى مواجهة قسر الطبيعة وقسوة النظم التي تنتجها قوى الانتاج، نهاية التأريخ التي تتوجها ديكتاتورية العمال. وليس خفيا ان «التنظير الحافي» مروق على مصادرنا التي استهللنا بها مقالنا الراهن، لانه يعادل القول بان ما يصل اليه البشر فى مرحلة من مراحل صيرورتهم التاريخية هو القدر المقدس الذي لا يخضع لتحويل او تعديل.

ولا يساورني الشك فى وقوع بعض كبار مفكري الصحة الليبرالية المعاصرة فى وهم «التنظير الحافي» قد تجد ذلك فى بعض ما كتبه «راسل» وهو يقارب اشكاليات التربية والاجتماع وفي بعض ما حرره «كارل بوبر»

في نقده للمجتمع المغلق رغم نقده لبؤس النزعة التاريخية. والامر واضح في صنيع «فوكوياما» في «نهاية التاريخ» حيث حافة ما يصل اليه الاجتهاد البشري من حلول لازماته، ومن ثم فهي القدر النهائي التي تجلت في ليبرالية نظام الحكم والاقتصاد. ومن ثم فهي القدر النهائي لبني البشر ولنهايات ابداعهم وتدييرهم لشؤون مدينتهم.

ان التنظير الحافي يتعارض مع مصادرة بحثنا، التي لامحيص منها في ادامة روح النقد وفتح باب الاجتهاد، سواء أنتج هذا التنظير دكتاتورية الكادحين، ام حكومة الخلاص الالهي، ام انتج دولة الرفاه ومجتمع التسامح والانفتاح، اذ أن خيلاء الحافة ووهم النهايات يجرنا إلى هاوية الاستقطاب النظري، الذي يتنافى مع مشروعية الاجتهاد ونقدية المعرفة.

هوية البحث في اشكالية الدين والدولة

الى اي حقل من حقول المعرفة ينتمي درس اشكالية العلاقة بين الدين والدولة؟

صنّف «المعلم الاول» البحث في السياسي وتديير المدن على علم التديير «الحكمة العملية»، إذ يتناول هذا العلم تديير السلوك الفردي وتديير الاسرة وتديير المدينة - وقد تأكد في ضوء تركة ارسطو ان المعلم الاول يخرج العلوم التدييرية من دائرة «البرهان» الاداة الفريدة لكسب اليقين - بحسب وجهة نظر المدرسة الارسطية - ومن ثم فالعلوم التدييرية باسرها ليست برهانية، اي ان احكام التديير لا تفيد اليقين، وليست كشوفا للواقع، بقدر ماهي اجراءات تدخل في اطار المواضعة والاتفاق لتوجيه السلوك،

وعلى هذا الاساس تدخل احكامها منطقيا فى كتاب «الطوبىقا - الجدل»، حيث عالم الظنون (الترجيحات الاحتمالية). وهى فى الحكمة عقل عملي تديرى.

العلوم الخلقية لدى ارسطو من صنف ما اصطلح عليه المعاصرون «العلوم الانسانية» التى لم يجرؤ الا الواهمون على عدها او محاولة عدها فى زمرة العلوم اليقينية. واذا شئنا ان نميز بدقة فى موضوع بحثنا (الفكر السياسى) بين حقله الرئيسين، بين القيم السياسية ومذاهب الفكر السياسى، وبين تحليل الحياة السياسية واكتشاف قوانينها - ان وجدت - تبقى مذاهب الفكر السياسى، وهى تتحدث عما ينبغى فعله، اتجاهات قيمية، تعود احكامها فى الجوهر إلى نظام قيمى، تتوضع عليه الجماعات الانسانية، ولا بد ان يختلف باختلاف سياقات هذه الجماعات، وترتهن حياته داخل الجماعة الواحدة بمرونته ومجافاته للاطلاقية، ومن ثم لا تأتى احكامه يقينية، لا تقبل الاستثناء والتخصيص. على غرار ما هو قائم فى فقهننا الاسلامى، اذ هو اعتبارات تشريعية تقبل احكامه التخصيص والتقييد، حتى ذاع على السنة المحصلين (ما من عام الا وقد خص).

اما طرف الاشكالية الآخر اعني «الدين» فتعريفه العام ينقلنا إلى الافق الاوسع لمعالجة اشكالية العلاقة بين الدين والدولة، إلى افق الحكمة العملية، حيث تطرح الاسئلة الكبرى:

هل المعرفة التى تعتمد الوحي مؤهلة لكى تحدد نظام الحقوق والواجبات فى اطار بناء الدولة وتشيد دعائم الحياة السياسية والمدنية؟ هل هناك من مسوغات عقلية لمفهوم الدولة الدينية؟

سأقارب هذا الافق في فقرة قادمة، دون ان اغفل الاشارة إلى التعريف الخاص للدين، وذلك حينما نعني بالدين «الاسلام الحنيف» وسأقتصر في هذا المقام على الاشارة إلى ان اشكالية العلاقة بين «الاسلام والدولة» هي جزء من اشكالية الحياة والمعرفة في عالمنا الاسلامي، إذ يغيب فيها الانتاج الداخلي، ولا يمكن لاي نهضة ان تبدأ، دون عمليات الاصلاح المعرفي على كل مستويات المعرفة، واطح منها الاساسية. اما على مستوى اشكاليتنا «الدين والدولة» فقد ادرك باحثون سبقونا عقم رحم الانتاج على هذا المستوى، وجذب ما حررته الاقلام في هذا الميدان.

آية ذلك ان درسنا للحكمة جافى الحكمة العملية، ولم يتم للعقل العملي ان يرشد وينموفي ديارنا، لأسباب تاريخية وأخر سياسية. ولعل النفط هو السبب المتأخر لأيغالنا في مجافة الحكمة العملية. ان الاسئلة المخرجة التي تطرح في مواجهة الاسلام وفكره لا يمكن معالجتها في ضوء نصوص الخمسينات، بل تستدعي نقل الحوار إلى الافق الارحب، افق الحكمة وعقلها العملي، حيث حياة الفكر الاسلامي، فالفكر الاسلامي ترتتهن حياته بامتلاك ابنائه افقا رحيبا، والقاعدة تقول: ان الافكار حينما تضيق انظارها وتضغط آفاقها فهي ماضية في طريق الاختناق والعزل وسيسهل تغييبها والقضاء عليها.

ثم ان نقل الجدل حول اشكالية «الاسلام والدولة» إلى آفاق الحكمة العملية سيعلمنا ان جدلية الاسلام والدولة تتطلب حوارا ونقاشا، ولا تستدعي بأي وجه من الوجوه تدافعا واصطفافا. الافكار المتخالفة في افق العقل العملي تتعابش بسلام آمن، لا يعرف عالم العقل تقاتلا أو تدافعا بين

المعطيات، بل الاستقطاب شأن عالم المصالح والمنافع، هذا العالم الذي لا يستدعي بطبيعته اي ثبات، فالمصالح والمنافع حينما تقاس فى ميزان العقل تجدها اقل شأنًا من ان يتدافع البشر عليها، بل لعل العقل فى جل الحالات يجد المصلحة فى التوافق على المصالح، هذه القيم المتغيرة المتبدلة الزائلة.

أسلمة العلوم وأدلة المعرفة

أسلمة العلوم وأدلجة المعرفة

أسلمة المعرفة الانسانية ظاهرة لها سياقها، شأنها شأن كل ظواهر الوجود والحياة، ولكي نفهم هذه الظاهرة، ونستوعب مداها، ونقف على طبيعة مضمونها لابد لنا من استيعاب السياق الذي جاءت فيه:

أسلمة العلوم ظاهرة بدت بوادرها في النصف الثاني من القرن الميلادي المنصرم، وقد جاءت نتيجة من نتائج الجدل الفكري الماركسي — الاسلامي. ومن ثمَّ يتضح أنها جاءت في أطار مساقته الماركسية من اتجاه في أدلجة المعرفة، وعلى هذا الاساس عطف عنوان دراستنا «أسلمة العلوم» على سياقها «أدلجة المعرفة».

الفرض الذي نريد البرهنة عليه في هذه الدراسة يقول:

(أن الايديولوجيا الماركسية طمحت الى أتخاذ المعرفة أداة ودعامة وسلاحاً لرؤاها. وهذه طبيعة الأيدلوجيات الاطلاقية، بما تدعيه من يقين وشمولٍ واستيعاب وسلطنة على فهم الحياة والوجود والتاريخ، فهي تطمح أن يكون لديها علم نفس مؤدلج وعلم اجتماع واقتصاد وتاريخ، ولعلها تتجاوز أطار العلوم الانسانية في طموحها لتكون لها فيزياء وكيمياء مؤدلجة. وأن مشروع اسلمة المعرفة يقع في هذه السياق. رغم ما يتمتع به من خصوصيات).

نبدأ من التعريف بمصطلحاتنا، أذ الحدود والاصطلاح المعرف يجب البحث كثيرا من الجدل العقيم، ويساهم بشكل أساس في عملية التفهيم والايضاح، عسى أن نأى بأنفسنا عن الاشكاليات المزيفة، فتذكر سقراط ومطالبته بالتحديد والحد المنطقي، ونكرر مع (جورج مور) الفيلسوف الانجليزي: أن كثيرا من المشكلات الفلسفية مردها الى مغالطات لفظية، فنكون ممن يستمع القول فيتبع أحسنه.

الايدولوجيا

يقولون: أن المفهوم الحديث للايدولوجيا ظهر حينما وجد نابليون فئة من الفلاسفة (الرافضين للمنهج الميتافيزيقي والساعين لاقامة العلوم الحضارية على قواعد اثربولوجية وسيكولوجية) وجد نابليون هذه الفئة تقف موقفاً معارضاً لمشاريعه الاستعمارية، فوصفهم وصفا يتضمن الازدراء والاحتقار بأنهم «أيدولوجيون» ولهذا السبب تشربت الكلمة معنى سيئا وغير لائق.^(١)

وفي غضون القرن التاسع عشر شاع استعمال الايدولوجيا بهذا المعنى السلبي ليؤكد من خلاله رجال السياسة والحكم جدارتهم وجدارة فكرهم بالنسبة لاساليب التفكير التأملية المنعزلة عن واقع الممارسة والتطبيق. ومن ثم أضحت الأيدولوجية سمة تطلق على المفكرين النظريين ذوي النزعات التأملية.

(١) مانهم _ الإيدولوجية والطوبانية. ترجمة عبد الجليل الطاهر. مطبعة الارشاد. بغداد ١٩٦٨.

وحينما جاء دور الماركسية أضحي مفهوم (الايديولوجيا) أشد التباسا، إذ أستخدم التحليل الايديولوجي كأداة معرفية بيد الطبقة البروليتارية للكشف عن زيف منظومة الافكار الفلسفية والاحكام القانونية والتشريعات الاخلاقية التي تختفي وراء الطبقة البرجوازية وسلطتها السياسية، ومن ثم تكون (الايديولوجيا) حجابا أمام الواقع، هذا الواقع الذي يتشكل - حسب الماركسية - وفق المعطيات المادية والاقتصادية. وما الإيديولوجيات الا بنى فوقية تنتجها التحولات المادية، فهي شعارات مؤقتة، تعبر عن مصالح طبقية لاغير.

«لقد أستعمل ماركس وانجلز في كتاباتهم المبكرة كلمة أيديولوجية أو عقيدة ليقصدوا العقيدة التي تحجب الواقع حصرا. وهذا هو المعنى المستعمل في (الإيديولوجية الالمانية) المكتوب في ١٨٤٥. وعولجت الايديولوجية على أنها نظام للاوهام، والافكار الزائفة.... «أفكار الطبقة الحاكمة.... وللطبقة التي لديها وسائل الانتاج المادية السيطرة على وسائل الانتاج الفكري في عين الوقت، بحيث تكون على وجه العموم أفكار المعوزين لوسائل الانتاج الفكري خاضعة لها»^(١).

وحينما تظهر طبقة ثورية جديدة لها أفكارها الخاصة، فأنها تطرح الايديولوجيا على أنها تعمية للواقع..... ولكن ماركس لم يستعمل الايديولوجيا ليصف افكاره ذاتها، ولايستعمل الايديولوجيا كنظام من الافكار الشامل للافكار الاجتماعية لحركة الطبقة العاملة وبالتالي

للاشتركية العلمية الا في الاديات الماركسية المتأخرة. ولينين يستعملها بهذا المعنى حيث يقول: (الخيار الوحيد هو: اما الايديولوجيا البرجوازية وأما الايديولوجيا الاشتراكية.. وعليه فألانتقاص من الاشتراكية بأية طريقة أو الانحراف عنها بأقل درجة يعني تعزيز الايديولوجيا البرجوازية)^(١).
أذن فالمنظرون الماركسيون لم يألوا جهدا في طرح الايديولوجيا كسلاح للثورة العمالية. فأضحت الايديولوجيا في هذا الاطار مصطلحاً أخاذا تتداوله ادييات اليسار بوصفها الدعامة والسلاح والمسوغ النظري لوجودها وحركتها.

ومن ثم أصبحت الايديولوجيا في الاستخدام الشائع المتداول عبارة عن مدرسة فكرية محددة المعالم تلقن الأدميين القيم والأهداف، وتحدد موقفهم أزاء الاحداث والإشكاليات لتضحى موجهها لممارساتهم العملية. وقد سعى بعض المفكرين الاسلاميين الى أدلجة الدين، بالمفهوم المتقدم، لتتحول المفاهيم الدينية إلى أسلحة يستخدمها الإسلاميون في صراعهم الراديكالي مع النظم الاستبدادية، بل لتكون هذه الايديولوجية برنامجاً عملياً في عملية التغيير والبناء الاجتماعي والسياسي.

وفي أطار حديثنا عن (أدلجة الدين) يطرح الاستفهام التالي: هل يصح طرح الاديان ابيدولوجيات؟ وهل الاسلام كدين يصح طرحه كأيديولوجيا؟ ومتى طُرح الدين أيديولوجيا؟ وبأي من معاني الايديولوجيا

(١) الانتصاد السياسي. أوسكار لانكه - تعريب د. محمد سلمان حسن. ط ٤ - دار الطليعة بيروت،

يمكن طرح الدين؟ هذه اسئلة يضىء بحثنا الحاضر بعض جوانب العتمة فيها، لكنها تشكل أشكالية رئيسية تتطلب بحثا ودرسا مستأنفاً.

على أية حال أضحت الايديولوجيا التي تقدسها قوى التغيير الجذري ودعاة الراديكالية مطعنا على يد قوى المجتمع المفتوح وتيار التفكيك المعرفي، بل هي - من وجهة نظرهم - أساطير الاولين، التي لا ترتبط بالعلم والمعرفة برباط وثيق. لقد أصرّ فيلسوف العلم المعاصر الراحل (كارل بوبر) في نقده لمبدأ النمطية في تفسير التطور التاريخي على أن يعنون دراسته بـ (بؤس الايديولوجيا)، لان التفاسير النمطية للتاريخ [أي التفاسير التي تضع التاريخ في مراحل متتالية، وفي أطار أنماط أو دوائر صاعدة ونازلة] تختفي خلفها رؤى أيديولوجية. وهذه التفاسير - من وجهة نظر بوبر - تبتعد عن الصواب، وتسمم بالبؤس لانها تستند الى خلفيات بائسة، ومن هنا جاء نقد النمطية التاريخية لدى بوبر تحت عنوان (بؤس الايديولوجيا) ترجمة عبد الحميد صبره، دار الساقى، ١٩٩٢.

ونحن هنا لسنا بصدد تقويم وجهات نظر بوبر ومعالجة الاشكاليات، التي تلابس وجهات النظر المطروحة في تفسير التاريخ وتحديد هوية الاجتماع الانساني الاكثر عقلانية، إذ ينصب بحثنا على (أسلمة المعرفة)، وعلى وجه التحديد ينصب على إيضاح العلاقة بين أسلمة المعرفة وأدلجة العلوم. أما نستطيع هنا أن نقرر قضيتين أساسيتين، نتخذهما مركزاً لبحثنا المقبل:

القضية الاولى: أن الايديولوجيا بكل معانيها الايجابية والسلبية تمثل من حيث الجوهر أحكاما قيمة وليست كشوفات ومعارف تصديقية،

فالأيدولوجيات وأن طرحت رؤى عقائدية وتصورات كونية، لكن اهدافها النهائية تتمثل في وضع قواعد للسلوك ومناهج للعمل، ومن ثم تتحدث عن ماينبغي فعله واما لاينبغي فعله، فهي توجيهات عملية لسلوك الجماعات الانسانية بل لسلوك الكائن الانساني، وعلى هذا الاساس فهي لاتتنمي الى مقولة الكشف والحكاية عن الواقع، التي هي وظيفة العلوم. فالعلم يتحدث عن ماهو كائن. في هذا الضوء سيكون مفهومنا عن الايدولوجيا في المرحلة الاولى منصبا على جوهرها وغايتها القصوى، أي العنصر القيمي والتوجيهي، ثم نعود في مرحلة لاحقة للتركيز على الرؤى الكونية كعنصر من عناصر الايدولوجيات.

القضية الثانية: أننا لو سلمنا بيؤس الايدولوجيات في كشفها عن الواقع وفي قدرتها على بناء المعرفة ونظريات العلم فأنا لانسلم بيؤس الايدولوجيات في أثارة البحث العلمي، أذ ان تاريخ العلوم الانسانية - على الاقل - يشهد بوضوح على الدور الذي لعبه صراع الايدولوجيات في أثارة الاسئلة وتطوير نظريات العلوم الانسانية من أجمع ونفس وتربية وتاريخ.

لنستمع الى رأي الدكتور أحمد أبو زيد أذ يقول: (ليس ثمة مايرر أنتشار الرأي القائل بأن علماء الاجتماع (الوضعيين) في محاولاتهم معالجة الظواهر الاجتماعية... لايتأثرون بالايدولوجيات السائدة في عصرهم، بل الواقع عكس ذلك تماما... أنما نريد أن نقول أن النظريات الاجتماعية الكبرى التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أخذت في اعتبارها - بشكل أو بآخر - الايدولوجية الاشتراكية الماركسية ودخلت معها في حوار يختلف بين اللين والشدة، بين القبول المتحفظ

والرفض القاطع، ومحاولة التوفيق بين مختلف وجهات النظر. ومن هذه الناحية يمكن القول مثلما قال زابتلين أن الماركسية لعبت دوراً هاماً في تطوير النظرية الاجتماعية... من حيث استثمارها لكثير من وجهات النظر المعارضة والمناوئة التي أدت في آخر الامر الى قيام عدد كبير من مدارس علم الاجتماع^(١)

الماركسية في جوهرها - كما أشرت - أيديولوجيا تستند الى رؤية كونية. لكن هذه الايديولوجيا الفريدة من نوعها سعت أن تكون علماً، أي انها استندت في نقدها وتفسيرها للتاريخ والاجتماع الانساني والاقتصاد والنفس البشرية الى ماأدعته من قاعدة علمية. لكننا اذا نظرنا نظرة تحليل علمي الى طبيعة الفكر الماركسي نجد أن هذا الفكر في نقده لعلم الاقتصاد السياسي وتحليله لتناقضات رأس المال وفي تفسيره للتاريخ وتحليله لقوى الاجتماع الانساني ونظرتيه للنفس البشرية كانت تحدوه رؤية كونية ومنظومة من المفاهيم الفلسفية والايديولوجية. أي ان الايديولوجيا سعت لتطويع المعرفة والعلم واستخدامهما اداةً لأبراز حقانية ما تنادي به الماركسية من مطالب تتحدث عما ينبغي ان يكون عليه الاجتماع البشري والطريقة العادلة لحياة اقتصادية مثلى.

ماركس الذي اعتبر الايديولوجيا (وجدانا كاذبا) وحجاباً أمام رؤية الواقع العياني كان أيديولوجيا في طريقة تحليله للواقع. وآية ذلك أن الماركسية تبنت مواقفًا ترتبط بما ينبغي فعله وما هو حق في تحديد «القيمة»

(١) مجلة عالم الفكر. المجلد الثاني، العدد الثاني ١٩٧١ ص ١٦٥.

وطرح مفهوم (فائض القيمة) و(الملكية) ودور رأس المال والعمل في تحديد مصير هذه المفاهيم في الحياة الاقتصادية، وما هو حق وما ينبغي فعله يرتبط بالأيديولوجيا حتى إذا تلمسنا له مسوغات في ضوء معطيات العلوم.

فعلم الاقتصاد الماركسي استند الى درس علمي للاجتماع الانساني أعتامادا على ما يدعى بالمدرسة التطورية في علم الاجتماع، وأتكأ في تفسيره للتاريخ على أساس رؤية فلسفية ذات معطيات أيديولوجية، كل هذه العلوم - سواء أكان الاقتصاد الماركسي أو الاجتماع الماركسي وعلم التاريخ وفلسفته - لم تنسلخ عن مواقف قيمة أيديولوجية.

لقد سعت الماركسية في تطوراتها اللاحقة الى تأسيس علم نفس ماركسي، بل علم فلسفة ماركسية، وهذا ما حصل بالفعل على يد عالم الفسجلة والنفس الروسي «بافلوف» حيث حاول الاخير أن يؤدج علم النفس بإخضاعه لمعطيات المادية الديالكتيكية والنظرة النمطية التطورية للحياة. يحدوه في ذلك الموقف من الميتافيزيقيا ونظرتها للنفس الانسانية. وهذا موقف أيديولوجي بلاشك، لان العلوم لاتستطيع أن تفتي في قضايا الميتافيزيقيا. طبعاً العلوم بمفهومها التجريبي، الذي تتبناه الماركسية.

وقد أسهم ستالين على صفحات (البرافدا) في النقاش الدائر آنذاك حول مسائل علم اللغة السوفياتي. وفي هذا الصدد يقول ياكوب باربون: (والنقد الذي يمارسه على نظريات العالم اللغوي مار marr وتلامذته ينتهي به الى القول بأن هؤلاء الباحثين أدخلوا في علم اللغة نظرات غير ماركسية) أي نظرات خاطئة في عرف ستالين... قد كشف النقاب عنها في مناقشات (البرافدا) فأصبحت المهمة المتبقية في إرساء دعائم الماركسية

في علم اللغة. إن مقالة ستالين هذه - كما جاء في المقدمة التي وضعها لها معهد ماركس أنجلز ولينين - تعطي المفتاح الى قيام (حل ماركسي صادق لمشاكل علم اللغة)^(١).

وليست الماركسية وحدها، فالعلوم الانسانية عامة تلابسها عناصر أيديولوجية. بل لعلنا لانبالغ بالقول أن مجموعة العلوم الانسانية أرتهنت في تطورها ونموها بالتحويلات الايديولوجية التي توالى في المشهد الثقافي، بدء من عصر التنوير ومرورا بالاتجاهات النقدية والوضعية والمادية والبنوية والتفكيك، بل مجمل التحويلات المعرفية والسياسية والاقتصادية التي طرأت على حياة الانسان الحديث.

لكن واقع العلوم الانسانية وماقامت به النظريات الايديولوجية من الخلط بين الرؤى القبلية الايديولوجية وبين المعرفة العلمية لايسوغ بأي وجه من الوجوه الوقوع في أشكالية معرفية من حيث الاساس.

هناك من يرى أن الايديولوجيا تتسرب خفية وبشكل لاشعوري الى العلوم، وهذا ايضا لايسوغ الخلط بين مقامين مختلفين جوهريا. فالايديولوجيات ومذاهب الفكر تتحدث عما ينبغي فعله، عن ضرورة العدالة في التوزيع أو عن التعادل الحر لنظام السوق، أو عن ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة، وعن حق الملكية..... العلم يحاول اكتشاف ماهو قائم بالفعل، يتحدث عن آليات التوزيع في نظام محدد، أو عن طبيعة

(١) ماهي الايديولوجية؟، ياكوب باريون، تعريب د. أسعد رزوق، الدار العلمية، ط ١، ١٩٧١،

العلاقة الواقعية بين الرجل والمرأة، وعن الملكية كحقيقة قائمة في عالم الخارج، فالعلم لا يتحدث عن الحقوق وما هو حق المرأة ومصدر حق الملكية، بل هذا شأن الايديولوجيات ومذاهب الفكر.

أن الماركسية أخطأت خطأ ذريعا - شأنها شأن كل مدارس المذهب الطبيعي في الاخلاق - حينما أستنتجت القيم الخلقية والتشريع ومذاهب الحياة من طبيعة التحولات التي تطرأ على علاقات الانتاج، بل على وسائل الانتاج على وجه التحديد. وسر هذا الخطأ الذريع أن الماركسية تستنتج ماينبغي فعله مما هو كائن، وهذا الاستنتاج أمر لايسوغه المنطق، ووقوع في أشكالية هيوم الشهيرة: (العبور من الواقع الى الواجب أو العكس).

لنأخذ قانون «فائض القيمة» بوصفه أهم ركائز التحليل الماركسي لتناقضات الاقتصاد السياسي الرأسمالي. فائض القيمة هو ما يأخذه صاحب رأس المال من قيمة السلعة الحاصلة جراء التبادل. فالقيمة التبادلية للسلعة يأخذ منها العامل أجره، ويأخذ الفائض صاحب رأس المال. أذ القيمة التبادلية للسلعة - وفي المفهوم الماركسي - تعادل قيمة العمل المبذول فيها، وبما أن الاجر الذي يتقاضاه العامل لا يمثل قيمة عمله، الذي يعادل الناتج النهائي، سوف تكون أرباح الرأسمالي فائضا عن القيمة النهائية للسلعة، وهي تمثل التفاوت بين القيمة التبادلية للسلعة، وبين الاجر الذي يتقاضاه العامل.

من الواضح أن قانون «فائض القيمة» يستمد كل مسوغاته من التفسير المذهبي الماركسي للقيمة التبادلية، أذ ما لم نذهب مع ماركس الى القول بان العمل هو أساس القيمة التبادلية للسلعة لانستطيع ان نقرر أن هناك فائضا

عن القيمة لا يعود الى القوة التي خلقت هذه القيمة، بل يدخل في حوزة مالكي وسائل الانتاج.

أذا عدنا الى تحليل وتفحص العناصر الاساسية في نظرية فائض القيمة سوف نلاحظ كيف يتم الانتقال مماينبغي الى ماهو كائن، من الواجب الى الواقع، وكيف تختلط الايديولوجيا بالعلم، ويتخذ من الايديولوجيات التي تنشأ الواجب ومماينبغي أن يكون قاعدةً لوصف الواقع، وسيكون وصفها غير مبرر منطقيا لان الواجب ومماينبغي فعله لا ينتج الواقع ومماهو كائن حسب قانون المنطق.

حينما يقرر ماركس أن العمل هو جوهر القيمة التبادلية فهو ينطلق من الايديولوجيا، رغم أنه يتحدث عن ظاهرة علمية واقعية، أي ينطلق مما ينبغي، من مفهومه عن العدالة في التوزيع، ولم ينطلق من أستقراء تجريبي لماهو كائن. فالقيمة التبادلية للسلعة في نظام السوق ظاهرة موضوعية، يمكن التحقق من العوامل المؤثرة في تكوينها تجريبيا، أي أن علم الاقتصاد يمكنه أن يصف لنا آلية تبلور القيمة التبادلية للسلع والعوامل المؤثرة فيها.

ولكن حينما نتحدث عن حق العمل وملكية الانتاج، وحق رأس المال وسهم الادارة والابداع الفني والتنظيمي من الانتاج ومن القيم العائدة جراء تبادل السلع والخدمات فنحن نتحدث عن الواجب وممايمكن أعتباره، لاعن الواقع ومماهو منجز بالفعل. فان الحق والملكيات والاسهم وطريقة توزيعها شؤون ترتبط بما يجب أن يفعل، ترتبط بتصورات عن العدالة وعن الحق والملكية، وهذه القضايا لا تكشف لكي تكون شأن المجهر والمخبر والاستقراء والتجريب، بل هذه قضايا أعتبارية ومفاهيم قيمة.

ومن هذه المفاهيم القيمة وأحكام المواضع والاعتبار أنطلق كارل ماركس في تحليله وأستنتاجه لاحكام الواقع وقوانين السوق الرأسمالية وتناقضاتها الموضوعية.

حينما نصف الرأسمالي بانه سارق فقد خرجنا بهذا الوصف عن العلم، عن علم الاقتصاد، لان السرقة مفهوم غير علمي، بل هي مفهوم قيمي، لان السرقة تعني أخذ حق الغير، والتسلط بالعبوة على ما يملكه الناس، والحق والملكية أحكام تقررها شرائع الواجبات ولا تستنتج من وجود الكائنات. ومن ثم اختلف الناس أي اختلاف حول هذه القضايا، فالرأسمالي من وجهة نظر المؤمنين بنظام السوق كقاعدة لتحقيق العدالة يأخذ حقه ولا يسرق أحدا. لان الاستثمار الرأسمالي الحر من وجهة نظر بعض المؤمنين بنظام السوق هو الطريق لتحقيق التعادل الاقتصادي.

وحيثما نغير زاوية نظرنا الى طريقة الماركسية في الاستنتاج نلاحظ أنها تستنتج ما ينبغي فعله مما هو كائن. بل الخط العام للتفكير الماركسي يبني أستنتاج القيم والشرائع ومقاييس العدالة على القاعدة المادية الكائنة في عالم الخارج.

وفق التحليل المادي الديالكتيكي لتطور التاريخ تمسي قيم العدالة والحق والملكية والاخلاق بناء فورياً ونتاجاً طبعياً لتطورات وسائل الانتاج وقواه. فالقاعدة المادية تحدد شكل علاقات الانتاج، وتكون القيم والايديولوجيات ناتجاً طبعياً وانعكاساً حتمياً لمصالح القوى المصيطرة على وسائل الانتاج. أذن فما ينبغي فعله وما هو عدل وحق ناتج طبيعي مما هو كائن وقائم في عالم الخارج.

الا أننا نعتقد أن التفسير المادي للتاريخ لم يستبصر ما هو كائن أستبصاراً علمياً، دون أن تحدوه رؤى أيديولوجية، لاتنتمي الى مقولة العلم والكشف عما هو كائن. وهذا الموضوع يستدعي بحثاً مستأنفاً، لايسعه مجالنا، إنما يهمننا وضع اليد على الخطأ المنطقي في الانتقال من الواقع الى الواجب.

حينما تقرر الماركسية أن احكام الملكية ونظام التوزيع وتداول الثروة (التي هي مقولات عالم ماينبغي وأحكام الشرائع والاعتبارات) تحدد وفق أحكام الواقع وتطورات وسائل الانتاج فهي تقرر أن الملكية الخاصة بشكل غير محدد أمر مسوغ لان أساليب الانتاج وقواه رأسمالية.

أي لأن أساليب الانتاج وقواه رأسمالية أذن يجب أتباع قواعد الملكية الخاصة بشكل غير محدود. وهذا الاستنتاج غير منطقي، لان النتيجة نسق مختلف تماما عن المقدمات. فالمقدمات تصف والنتيجة تلزم، فمن أين يأتي الالتزام، وأنى للوصف أن يتضمن إلزاماً؟

فأحكام الواقع وكشوفات العلوم تصف وتقرر ما هو كائن، وما هو كائن لايتضمن أحكاماً توجيهية وقيماً عملية.عالم ما هو كائن مختلف عن عالم ما هو واجب، دون أن يتعارضوا. بل العلوم وكشوفاتها توضح مدى واقعية الاحكام والتشريعات العملية، وتوضح للفاعلين سبل وخيارات تجسيد وتطبيق الاحكام العملية. وهذا يعني أننا نقر بوجود علاقة وتأثير وأرتباط بين أحكام الواجب وأحكام الواقع، دون أن نقر بمنطقية أستنتاج أحدهما من الآخر.

على أية حال، كانت الماركسية أيديولوجيا بالمفهوم الدقيق لهذه

الكلمة، أيديولوجيا طموحة طموحاً غير مشروع منطقياً، إذ أنها أدعت إقامة مفاهيمها وأحكامها العملية على أساس العلم والمعرفة العلمية. فطرحت علومها، واصررت على ان يكون العلم ماركسيا مؤدلجا. ورغم كل نقاط الاختلاف العقائدية والمنهجية مع هذه المدرسة فأنا نعتقد أن نظام التفكير الماركسي أثر تأثيرا واسعا النطاق على ثقافة قطاعات واسعة من النخب، وشكل تحديا مباركا، إذ أثار البحث في جوانب حيوية وأساسية، وأحيى روح النقد المعرفي الجاد.

أجل أن نظام التفكير الماركسي باطلاقيه، التي لها طابعها الأخاذ في صراع الفكر يفرض على خصومه بعض معطياته. وهذا شأن صراع الأفكار عامة. فالفرقاء المختلفون — مهما علت صيحات النقد السلبي بينهم — ينجذب بعضهم الى بعض، فيما يرونه من نقاط قوة وتآلق في الطرف الآخر. ومن ثم يصبح تكليفاً أن نحلل عناصر الفكر الماركسي، ليتضح ماهو متسرب من هذا الفكر وماهو ليس كذلك. وهذا لا يعني رفض كل هذا الفكر، بل يعني على وجه التحديد تجنب الاخطاء التي يمكن أن تكون مهلكة في بعض وجوهها. وهذا أمر طبيعي في حالة التطور الطبيعي للفكر، وقد مارسه الماركسيون أنفسهم وحصلت تطورات وتعرضت الماركسية لتغيرات كبيرة، طبعاً في عالم الغرب.

اما في هذا الشرق الذي لم يستفق بعد من سباته الطويل فالامر مختلف اختلافاً بيناً، إذ تتحول مذاهب الفكر بسرعة البرق الى سرقليات أبدية. فالإسلام هو الإسلام الذي أقوله أنا أو حزبي او جهتي، والماركسية هي ديني ومملك مؤسستي وحزبي، وتضحى الافهام البشرية حصونا مقدسة

يقاتل المتحمسون حول اسوارها لتجني قوى من لون آخر ثمار هذا التقاتل المشؤوم.

نحن حينما نتناول الماركسية أو أي مدرسة من مدارس الفكر الاسلامي أو غيره بالتحليل والنقد إنما نتحدث انطلاقاً من ايمان عميق بأن مذاهب الفكر ليست ملكا لاحد، إنما هي في التطور الطبيعي لنمو المعرفة البشرية ملك النقد والتجاوز والتصحيح.

أسلمة العلوم

أما أسلمة العلوم فهي جدلية طرفاها الإسلام والعلم، وهذا لا يعني التعارض ومحاولة المصالحة في ما يسمى بأسلمة العلوم، إذ أن اختلاف المقولات لا يعني تضادها بالضرورة، فالفيزياء مقولة والرياضيات مقولة أخرى مختلفة عن الفيزياء، لكنهما غير متعارضتين.

الإسلام الذي يراد للعلوم أن تتوَج بالانتماء إليه، هو من وجهة نظرنا التجلي الأكبر لعالم الغيب على عالم الشهادة، هو آخر النداءات العلوية الكبرى، هو دين الله الجامع لروح كل الديانات من آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى. هو دين الدعوة إلى العلم والمعرفة والبرهان والوضوح والإيضاح. هو قدرنا، ماضينا ومستقبلنا، لا تصح القطيعة المعرفية معه لا منهجياً ولا مصلحياً، فمبادؤنا ومصالحنا معاً تفرضان التواصل مع هذا الدين، التواصل الحر القائم على أساس الاجتهاد في ارجاءه.

غير أننا لا نتحدث عن الإيمان بالإسلام، إنما ينصب بحثنا الراهن حول أسلمة العلوم، وتوزيع العلوم بتاج الإسلام، فهل العلوم يا ترى مؤهلة لتحمل

هذا التاج، وأنه تاج يصلح لرؤوس العلماء؟ ولكي تكون إجابتنا على هذا الاستفهام أكثر وضوحاً وتحديداً علينا أن نتحاور بشكل مباشر مع دعاة أسلمة المعرفة، نستنطق مسوغاتهم، ونتفهم طبيعة مشروعهم وما يبغونه أنفسهم من أسلمة العلوم، عسى أن نكون موضوعيين في ما نخلص إليه من نتائج. بل نختبر الدعوى التي طرحناها في مقدمة هذا البحث من أن سياق أسلمة العلوم هو ما ساقته الماركسية من مشروع أدلجتها.

نبدأ في متابعة مشروع (أسلمة المعرفة) من المصاديق والأمثلة الجزئية، لنخلص إلى المفهوم العام، الذي طرحه دعاة (أسلمة المعرفة):

أسلمة التاريخ:

في موضوع أسلمة التاريخ ليس أمامنا إنجاز لدراسة التاريخ دراسة إسلامية، بل للدكتور عماد الدين خليل، إطلالة نحاول الإطلاع عليها، يرى: أن هناك رؤية قبلية اعتمدها الباحثون في دروس التاريخ كالرؤية الماركسية وفلسفات التاريخ الغربية، وانتهى هؤلاء الباحثون إلى نتائج لا تنسجم مع طبيعة التاريخ الإسلامي، ومن ثم لا بد أن يسعى دارسوا التاريخ الإسلامي «قدر الإمكان إلى اعتماد أكثر الفلسفات انسجاماً وتناغماً مع حركة التاريخ الإسلامي وإيقاعه، وأكثرها قدرة على استنباطه وتفسيره»^(١).

نلاحظ أن قلق الدكتور عماد الدين خليل ينبع من صدور الباحثين عن رؤية قبلية كالرؤية الماركسية، أو غيرها من الفلسفات التاريخية الغربية، ثم

(١) مدخل إلى إسلامية المعرفة: عماد الدين خليل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٦٩.

تجده يلجأ إلى الحل المتمثل باعتماد أكثر الفلسفات انسجاماً وتناغماً مع حركة التاريخ الإسلامي وإيقاعه!

ولا أدري كيف نستطيع أن نتعرف على الفلسفات الأكثر انسجاماً وتناغماً مع حركة التاريخ الإسلامي وإيقاعه، ونحن نجهل حركة هذا التاريخ؟! وإذا كنا عارفين بحركة التاريخ الإسلامي وإيقاعاته فعلام اعتماد الفلسفات، التي نتخذها مقدمة لفهم حركة هذا التاريخ؟!

ثم هَبْ! أننا نستطيع أن نعرف الفلسفات الأكثر انسجاماً مع حركة التاريخ الإسلامي، فهل تصبح هذه الرؤى غير قبلية؟! كيف وهي هياكل مرسومة مسبقاً لتفرض على تفسير الواقعة؟

لكن الدكتور عماد الدين عاد في الصفحة اللاحقة مؤكداً على: (ضرورة الاعتماد في بناء البحث التاريخي على الواقعة نفسها دون الوقوع في مظنة اعتماد هياكل مرسومة مسبقاً ووجهات نظر مصنوعة سلفاً، ومحاولة تطويع الوقائع... حتى لو أدى إلى تشويه ملامح الواقعة التاريخية أو إعادة تركيبها، لكي تتسجم والأطروحات المسبقة، مما نجده واضحاً على سبيل المثال في الدراسات التي تنطلق من المفهوم المادي في تفسير التاريخ).

وبغض النظر عن التهافت بين نصي الدكتور المتقدمين فإنه من الواضح بمكان أن المفهوم المادي للتاريخ والماركسية أشغلت في تحدياتها بال بعض الباحثين الإسلاميين، ودفعتهم إلى التفكير في أسلمة التاريخ، لكننا لم نفلح بمفهوم محدد عن الأسلمة التي يراد لعلم التاريخ أن يتدين بها، ويخضع لمعاييرها!

أسلمة علمي الاجتماع والنفس:

هناك محاولات في مجال علم النفس الإسلامي، وفي علم الاجتماع الإسلامي. أشرت في دراسة سابقة عن آفاق الإحياء والتجديد إلى محاولة الدكتور البستاني في دراساتٍ في علم النفس الإسلامي. تعتمد جل هذه المحاولات على المفاهيم الإسلامية المطروحة عبر نصوص الكتاب والسنة، وعلى الأحكام الفقهية والوصايا والتوجيهات التي جاءت بها الشريعة الإسلامية.

وأشير بإيجاز إلى إن المحاولات التي أطلعت عليها كانت إيديولوجية بامتياز. لأن تأسيس علم النفس على أساس التوجيهات والوصايا يعادل استنتاج ما هو كائن مما ينبغي أن يكون. وهذه أدلجة للعلوم، أما الامتياز الذي حازت عليه المحاولات المشار إليها فهو أنها جاءت بخلفية أحادية حاسمة فاخترت من بين التوجيهات ما هو منسجم مع تلك الخلفية الأحادية قاطعة الصلة مع سائر النصوص والتوجيهات الأخرى، التي لو ضمت إلى ما أختير من توجيهات فسوف تتغير النتائج!

والإشكالية نفسها في الانتكاء على المفاهيم الإسلامية المبتوثة عبر النصوص. حيث اعتمدت المحاولات المشار إليها على لون من المفاهيم الخاصة ببعض اتجاهات الفكر الإسلامي. على أن المفاهيم الإسلامية حتى العامة منها لا تشكل سقفاً نهائياً لفهم الواقع، وهي لم تشكل على طول التاريخ سقفاً لحركة العلوم. وسنأتي قريباً على إشباع البحث حول هذا الموضوع.

مفهوم أسلمة المعرفة

نأتي إلى المفهوم العام للأسلمة - وفق ما طرحه دعائها - وإلى المسوغات والحجج التي اعتمدها. وفي إطار هذا الموضوع هناك أكثر من باحث أدلى بدلوه في هذا الميدان كالدكتور عماد الدين خليل والدكتور جمال العطية وأبو سليمان والدكتور طه العلواني، وعبر نظرة عاجلة على ما طرحوه تلاحظ بوضوح تفاوتاً واختلافاً في رؤية مفهوم (أسلمة المعرفة). ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ذهبنا إلى القول بأن الدكتور العلواني هو أكثر هؤلاء الباحثين وضوحاً وتمسكاً بفكرة الأسلمة الشاملة. ومن ثم سوف نركز عليه كمصدر رئيسي لتصورنا عن مفهوم أسلمة المعرفة.

نستطيع أن نضع تصورات العلواني لمشروع إسلامية المعرفة في النقاط التالية:

١- قراءة التراث قراءة تجديدية تحاول العودة إلى الأصول والمصادر، وفي إطار الكشف عن عوامل الاتصال والانفصال بين التراث ومصادره تتم عملية استرجاع نقدي لهذا التراث تكون الكلمة الأخيرة فيه للمصادر التي انبثق عنها.

٢- العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة التي انبثقت عن رؤية غربية بنت نماذجها المعرفية على العلمانية منطلقاً وأساساً، وعلى هذا المستوى تحاول إسلامية المعرفة أن تقدم بديلاً للنموذج العلماني، في إطار عملية اجتهادية إبداعية، تعيد الهيمنة إلى القرآن الكريم سواء على العلوم الاجتماعية والانسانية المعاصرة أو العلوم الإسلامية.

٣- إن قضية الأسلمة قضية منهجية في جوهرها معرفية في منطلقاتها، وقد شكلت فلسفة العلوم الطبيعية العلوم الاجتماعية وحكمت مجرى تاريخها ولذلك فإن التعامل على مستوى الفلسفات والمناهج لا يفرق بين علوم اجتماعية أو طبيعية، فكلاهما محكوم في عمقه بنفس المسلمات الفلسفية.

٤- أما ما هو المسوغ لأسلمة العلم، والعلم كائن محايد لا يتحيز لدين أو مذهب؟ فيجيب الدكتور العلواني: «إن هؤلاء الذين يدعون بأن العلم موضوعي لا تحيز فيه حالمون... فقد أثبتت الدراسات التحليلية المختلفة للمناهج العلمية ذاتها مدى استعداد هذه المناهج لقبول تحيزات الباحث أحياناً... وكذلك الفلسفات التي تمثل في جوهرها رؤية للكون والحياة والانسان لم يثبت لحد الآن أن هذه الرؤية يمكن أن تكون منزهة تماماً وموضوعية.. وحتى حينما نذهب إلى النصوص الثابتة لتحديد هذه الرؤية، فإن اللغة وفصاياتها من مجاز واستعارة ونحوها، والعقل الانساني ونسبته، والعوامل التاريخية والتراثية والمؤثرات المحيطة بالإنسان كلها لا بد من أن تكسو فهمه للنص المكون لرؤية ثابها... فقد سقطت خرافة الموضوعية منذ زمن بعيد ولم ينته عصر الحداثة إلا وقد انتهت معه كل تلك الأمور؛ ليعود الفكر الإنساني المعاصر إلى السببية السائلة وإلى الاحتمالية والنسبية وغير ذلك من مقولات «ما بعد الحداثة». أما نحن المسلمون فقد جعلنا الله - تعالى - على محجة بيضاء ومع ذلك فقد اختلفت أفهامنا لتلك المحجة، وأعطت من التفسيرات المختلفة لها ما نعرفه جميعاً مما أدى إلى فرقتنا واختلافنا إلى هذا اليوم... فإذا أعلننا بأن لنا رؤية للكون والحياة والإنسان نفس في إطارها

المعرفة وقضاياها فلماذا يعتبر ذلك تحيزاً ضد أي واحد أو انحرافاً عن النهج المعرفي، أو أدلجة للمعرفة أو استلاباً لاهوتياً للمعرفة الإنسانية، أو تغريباً للإسلام أو أسلمة للغرب؟ وقد يماً قيل:

ومن يك ذا فم مر مريض يجد مرأ به الماء الزلالاً^(١)

أما ختام النص فأمر لا يمكن إغفال الإشارة إلى عدم ضرورته، بل ضرورة التعالي عن هذا المستوى من الخطاب ولكن حينما نلقي نظرة عامة على تصورات الدكتور العلواني المتقدمة، التي يشاركه في معظمها زملاء آخرون له نلاحظ:

الإصرار على شمولية مشروع الأسلمة حتى للمعرفة الإسلامية، وطرح مفاهيم الهيمنة والاستيعاب كأهداف رئيسية، والاتجاه نحو النظر إلى المنهج وفلسفة العلم كأداة شاملة موحدة لكل المعرفة الإنسانية. هذه الملامح هي أبرز سمات الآيديولوجيا، حيث نهج السيطرة والاستيلاء وامتلاك الحقيقة والتزوع إلى شموليتها وإطلاقها، بل تطويع العلم خادماً للآيديولوجيا، على أساس أن العلوم - في ضوء العلواني - ومناهجها لم تكن محايدة، ويستحيل أن تكون موضوعية في يوم من الأيام. ومن ثم حق للآيديولوجيين استخدام هذه الأداة المتحيزة بطبيعتها لخدمة رؤاهم وقيمهم الآيديولوجية.

ونحن مع الدكتور العلواني في أن له الحق بامتلاك رؤية للكون وللحياة وللإنسان يفسر في إطارها المعرفة وقضاياها. ولكن أبحق لأحد أن ينعت

(١) مجلة قضايا إسلامية، العدد الخامس ١٩٩٧، ص ١٠٠-١١٣.

تفسيراً من تفاسير المعرفة وقضاياها أنه أسلمة وما سواه انحراف عن جادة الإسلام ونهجه ومحجته البيضاء؟

إن المحجة السمحاء لم تطرح تفسيراً نهائياً للمعرفة وقضاياها، بل استوعبت في أطرها العامة تنوعاً من الاجتهادات، واختلافاً في الرأي حول المعرفة الإنسانية وقضاياها. وهذا الاستيعاب هو سر خلود هذه المحجة المتناغمة والمنسجمة مع نظام التكوين وأحكام الوجود، هذا النظام الذي تقوم أحكامه على أساس التنوع الذي يزخر به الوجود. عالم الوجود متنوع تنوعاً لا نهائياً، ومن ثم ترتعن واقعية الديانات ومذاهب الأخلاق وسياسيات النظم بحجم استجابتها لهذا التنوع التكويني. والديانات المغلقة ومذاهب الأخلاق الخيالية وسياسة النظم الأحادية الأطلاقية لم تجلب للإنسانية إلا الشقاء.

إن المحجة السمحاء جمعت تحت سقفها الفلاسفة على اختلاف مشاربهم المعرفية، والمتكلمين على اختلاف مذاهبهم ومناهجهم، واستوعبت في أطرها المرنة إقبال اللاهوري ومرتضى مطهري ومحمد باقر الصدر، رغم اختلاف مواقفهم من قضايا المعرفة، فهؤلاء الأعلام الثلاثة اختلفت رؤاهم حول بعض قضايا المعرفة الأساسية، فالأول ذو نزعة أقرب إلى المثالية الألمانية، والثاني عقلي حتى النخاع، والثالث آمن بحزم بالنزعة الاستقرائية بعيداً عن مناخ المذهب الأرسطي العقلي في تفسير المعرفة التجريبية.

ثم من قال أن الرؤية للكون وللحياة وللإنسان، التي أراد العلواني أن يفسر في ضوءها المعرفة وقضاياها، هي الرؤية الإسلامية الواحدة الموحدة؟

ألم يختلف حكماء ومتكلموا المسلمين حول صفات الذات وصفات الأفعال؟ ألم يفسر المتكلمون المسلمون الجادون في الدفاع عن الإسلام قضايا الوجود والحياة والإنسان تفاسير مختلفة؟ وهل تستطيع أن تنكر الفرق الواضح بين فهم التجربة الدينية لدى العرفاء، وفهمها لدى الحكماء، ولدى المحدثين، ولدى متكلمي مدرسة العقل؟ هل ننكر أن هناك اختلافاً بين أعلام المتأخرين في فهم وطرح قضايا الوجود والحياة والإنسان؟ وكل هذا التنوع وقع ضمن الأطر المشتركة التي استوعبته، هذه الأطر التي لم تنتج نظرة معرفية [بالمعنى الفني لكلمة معرفة] واحدة موحدة، بل تركت المعرفة وتفسيرها تنمو نموها الطبيعي، وفق سنن النمو التي أودعها الباري في الوجود وفي الإنسان.

على أن الدكتور العلواني ذاهب في تبرير مشروع أسلمة المعرفة إلى أن دعوى موضوعية العلم غير سليمة، وأن خرافة الموضوعية سقطت منذ زمن بعيد، وأن الفلسفات التي تمثل في جوهرها رؤية للكون والحياة والإنسان لم يثبت إمكان نزاهتها وموضوعيتها تماماً، وأن النصوص الثابتة لتحديد هذه الرؤية لا تنتج فهماً واحداً موحداً، لأن فضائيات اللغة من مجاز واستعارة، ونسبية العقل الإنساني، وتاريخ وتراث ومحيط الباحث عوامل تؤثر على فهمه للنص! حينئذ حق لنا أن نتساءل عن «أسلمة المعرفة» التي يراد بها إعادة هيمنة القرآن الكريم على العلوم الإنسانية، هل تستنبط هذه «الأسلمة» وتكتسب هويتها من الفلسفات التي طرحها حكماء ومتكلموا المسلمين، وهي غير نزيهه تماماً، أم بالاعتماد على فهمنا لنصوص القرآن الكريم، وهي نصوص حمالة لوجوه، تحكم فهمها قوانين اللغة وفضائياتها

من مجاز واستعارة؟

هل يمكن في هذا الضوء أن تكون لنا أسلمة واحدة للعلوم والمعرفة الإنسانية؟!؟

ثم مَنْ قال أن التحيز وعدم الموضوعية التي يُبتلى بها العلماء والفلاسفة في واقع ما ينتهون إليه من نتائج وما يختارونه من مناهج مسوغ لركوب التحيز وتشريعه؟ ان تسويغ التحيز وعدم الموضوعية في العلوم على أساس واقع ما تورط به أبحاث العلماء من تحيز ومجانبة للموضوعية نموذج من نماذج الانتقال من الواقع إلى الواجب، وهو خطأ منطقي فادح. لأن الواقع لا ينتج احكام الواجب. فالتحيز الكائن في عالم الخارج لا يسوغ بوجه من الوجوه الذهاب إلى تجويز التحيز وسلوك سبيله.

أضف إلى ذلك أننا إذا أردنا لرؤانا الكونية وفلسفتنا عن الحياة والانسان أن تنتج معرفةً فما هو المعيار الذي نتحاكم إليه في تقويم هذه المعرفة، ما دامت العلوم والمناهج والفلسفات أجمع متحيزة لا تخضع لضوابط الموضوعية؟.

على أي حال ربطوا مصير إشكالية «أسلمة المعرفة» بجدل الفكر المعاصر، بإشكاليات الحداثة وما بعدها، بجدل اليقين والاحتمال، بتبرير الاستقراء أو عقمه، بهرمونتيك المعرفة وسيولة فهم النصوص... دون أن يكون هناك موقف من هذه الإشكاليات، ودون أن نتعرف على أساس معرفي يُقام في ضوءه مشروع «أسلمة المعرفة».

إشكالية ردنر

هناك أفكار طرحتها بحوث بعض فلاسفة العلم المعاصرين تطرح بدورها إشكالية أمام ما أكدناه من أن العلم لا يتضمن أحكاماً معيارية، ولا يتداخل ما هو أخلاقي قيمي مع ما هو واقعي وجودي. «منذ عهد قريب جادل تشرشمان، بريث ويث، وردنر وفق مقدمات يمكن أن يقبلها كثير من الفلاسفة الامبيرقيين، وخلصوا إلى نتيجة مفادها أن الأحكام الأخلاقية متضمنة ضرورة في القرارات التي تتخذ بخصوص الفروض التي يتعين أن يشتمل عليها مجموع القضايا المقبولة علمياً».^(١)

ذهب (ردنر) إلى أن مفاد ملاحظاته يقرر: «يتعين على كل تحليل ملائم أو تنظيم عقلاني للمنهج العلمي أن يتضمن تقريراً مفاده أن العالم بوصفه عالماً يقبل ويرفض الفروض؛ أيضاً فإن تحليل هذا التقرير يبين أنه يستلزم أن العالم بوصفه عالماً يصدر أحكاماً معيارية».^(٢)

آية ذلك - من وجهة نظر (ردنر) - «أنه ليس هناك فرض يتم التحقق منه كلية، ولذا فإن العالم حين يقبل فرضاً إنما يقوم باتخاذ قرار مفاده أن الشواهد على درجة كافية من القوة أو ان احتمال الفرض عالٍ لدرجة تسوغ قبوله».^(٣)

(١) ريتشارد جفري، تقويم وقبول الفروض العلمية، راجع: قراءات في فلسفة العلوم، باروخ برودي،

ترجمة د. نجيب الحصادي، دار النهضة العربية، ١٩٩٧، ص ٥٠٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٩٩.

(٣) المصدر السابق: ص ٤٩٦.

وتسويغ القبول قرار معياري يتخذه العالم آخذاً باعتباره خطورة الخطأ بالمعنى الأخلاقي. ويضرب (ردنر) مثلاً تقريبياً لايضاح فكرته: «إذا كان الفرض يقرر أن كمية المركب السام في عقار بعينه قاتله، فإننا سوف نشترط درجة عالية نسبياً من التدليل أو الثقة فيه قبل قبوله؛ ذلك أن مترتبات الخطأ تعد وفق معاييرنا الاخلاقية جد خطيرة. في المقابل، إذا كان الفرض يقرر وفق عينة ما أن الآلة التي تقوم بصنع ايزيم الأحزمة لم يصبها العطب، فإن درجة التدليل لن تكون عالية نسبةً إلى تلك الدرجة. ان المدى الذي يتعين أن تكون عليه ثقتنا قبل قبول الفرض يتوقف على مدى خطورة ارتكاب الأخطاء».

يقف في مواجهة اتجاه (ردنر) وأنصاره من فلاسفة العلم اعلام من فلاسفة العلم نظير (كارناب) (همبل) و(اسحق ليفي). حيث ذهب الأخير في مواجهة (ردنر) إلى نهاية الطريق، فقرر أنه إذا كان العالم يصدر أحكاماً معيارية، فانه لا يقبل الفروض ولا يرفضها.

وبعامة يرى هذا الفريق من فلاسفة العلم أن العالم بوصفه عالماً لا يرفض ولا يقبل الفروض، بل تتجه مهمته صوب التدليل على الفروض وفق الشواهد المتوفرة.

من الملاحظ أن إشكالية (ردنر) تعادل القول أن الأيديولوجيات تدخل في صميم المعرفة العلمية، لأن تحديد درجة الخطورة موقف ايديولوجي، وهذا التحديد يقرر مصير الفرض العلمي، لأن الفرض العلمي الذي يقبله العلماء هو الفرض الذي يتوفر على الشواهد المتناسبة مع درجة الخطورة التي تحيط بالفرض.

أعتقد: أن إشكالية (ردنر) تنطوي على التباس في مفهوم قبول الفرض العلمي. فماذا يعني قبول العالم للفرض العلمي؟ إنما يكون الفرض علمياً حينما يكون قابلاً للاختبار، ومن ثمّ تصبح قضية [القبول] لاحقة لعملية الفرض. فقبول الفرض العملي - وفي مثال ردنر - يعني استخدامه العملي، ولا شك أن الاستخدام العلمي - حتى لو أوصى به العالم - أمر يرتبط بالمعايير الأخلاقية والعملية التي يعتمدها العالم وغيره ممن يوصي باستخدام الفرض.

إذن علمية الفرض أمر مغاير لعملية قبوله، وقبوله وفق (ردنر) يعني استخدامه العملي أو الموافقة على استخدامه العملي، ولا شك أن قبول الفروض، أي الموافقة على استخدامها يرتبط - حال أهمية وخطورة الفرض العملية - بشكل مباشر بالموقف القيمي والايديولوجي لقابل الفرض. أي أن قبول الفروض أو رفضها، والتوصية باستخدامها العملي يتوقف على طبيعة المعايير الأخلاقية التي يعتمدها القابل، والقبول والرفض ليسا شأناً من شؤون العالم بما هو عالم.

إذ لو كان الموقف الايديولوجي والأخلاقي للعالم يسمح له بالتضحية بمجموعة من الناس والمخاطرة بهم لإثبات جدوى عقار من العقاقير، فسوف يوصي هذا العالم باستخدام العقار وتجربته على الإنسان، مهما كانت درجة التأييد ومجموعة الشواهد المدللة ضعيفة. بينما لا يسوغ عالم آخر مثل هذا الاستخدام ولا يقبل الفرض، تبعاً لموقفه الأخلاقي والايديولوجي. ومن هنا نقرر أن العالم لا يقبل أو يرفض الفروض بوصفه عالماً، ومن موقع مهمته العلمية، والالما اختلف العلماء في رفض أو قبول

هذه الفروض، وهي علمية على كل حال. فهي علمية والرفض او القبول يأتي لاحقاً لعلميتها وفي أفق آخر، أفق ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله.

الرؤية الكونية وأسلمة المعرفة

نتقل الى العنصر الثاني الذي تتضمنه أغلب الايديولوجيات عادةً، الا وهو الرؤى الكونية والنظرة العامة للانسان والحياة، التي تقف خلف الايديولوجيا وتشكل قاعدة فكرية لها. ومن البين أن الرؤى الكونية والمفاهيم العامة بشأن الحياة والانسان تختلف جوهرياً عن الاحكام المعيارية والقرارات الخلقية والقيمية، فتلك الرؤى والمفاهيم لاتتحدث عما ينبغي فعله، بل تقرر قضايا واحكاماً تتحدث عما هو كائن، فقضاياها اخبارية وجودية، وليست احكاماً قيمية.

ومن ثمّ سوف لاتواجه الدعوة الى أسلمة المعرفة او أدلجة العلوم بعامة أشكالية منطقية، على غرار ماتواجهه على مستوى الايديولوجيا بأحكامها القيمية، فعلى مستوى الرؤى الكونية ليس هناك أستحالة منطقية في العبور من أحكام الرؤى الكونية الى أحكام العلوم أو العكس، لان الرؤى الكونية لاتتحدث عن أحكام قيمية وعما ينبغي فعله، بل تصف ماهو كائن، وتقرر قضايا اخبارية من جنس القضايا التي تقررها العلوم.

من المؤكد إن الدعوة الى أسلمة المعرفة تنطلق من التسليم بالقضايا

التالية:

١- إن للاسلام رؤية كونية وفلسفة وجودية تتناول الانسان والحياة والكون، فالاسلام دين التوحيد والايمان بالغيب، ومؤمن بان الانسان كائن

أخلاقي، ومؤمن بوجود عنصر أرقى من المادة كامن في وجود الانسان...
 ٢- إن المعرفة الانسانية وأتجاهات العلم تنطلق من رؤى قبلية، وإن العالم لايرد ميدان الاكتشاف خالي الوفاض من مفاهيم ورؤى تشكل قاعدة سعيه العلمي، وتؤثر على نتائج أبحاثه.

إنطلاقاً من هاتين المسلمتين يجد دعاة أسلمة المعرفة إن لهم الحق في إقامة العلم على أساس الرؤية الاسلامية، لكي تقام معرفة إسلامية وعلومًا إسلامية، وتتطور هذه الدعوة لتصبح على يد الدكتور حسين نصر حاجة إنسانية الى العلم المقدس! حيث ينطلق الدكتور حسين نصر (خريج الثانويات الأمريكية، والحائز على شهاداته العليا من جامعة هارفارد، والعاكف في جامعة جورج واشنطن كأستاذ للدراسات الاسلامية) من نقد خبير لحدائث الغرب المعاصر، ومخلص لتراث الميثافيزيقيا (الإلهيات الإسلامية) وعرقان الشرق. وأياً كان موقفنا من إطروحة الدكتور حسين نصر، لكنها لجديتها وعمقها وطرافتها تستحق أن نقف عندها وقفة تمحيص. وقبل معالجة معطيات إطروحة الدكتور حسين نصر نلقي نظرة عامة على المسلمة الثانية التي تعد أحد أركان تسويغ (أسلمة المعرفة). وسنركز بإيجاز على مآل الموقف في فلسفة العلم المعاصر أزاء هذه المسلمة:

فلسفة العلم المعاصر وميثافيزيقيا المعرفة

بعد أنحسار المذهب القياسي العقلي تدريجياً وسيطرة المذهب التجريبي على نظرية المعرفة الغربية تدريجياً أيضاً، بدءاً بدافيد هيوم، أفضت التحولات التي طرأت على المذهب التجريبي الى ظهور حلقة فينا

كمدرسة تحتضن التجريبية وتذهب بها الى إطار نظري أضحى يُعرف بـ «الوضعية المنطقية». وقدمت هذه المدرسة تفسيراً لنمو المعرفة، وموقفاً متفانلاً من الاستقراء بنتائج الاحتمالية للتدليل والاثبات، وأتجاهاً عنيداً أزاء الميتافيزيقيا وقضاياها، صارت الاخيرة على يد الوضعيين لغواً لاطائل من وراءه. أتجهت الوضعية المنطقية صوب إيجاد حل لمشكلة الاستقراء المزمنة، حيث النتيجة الكلية التي لاتضمن صحتها من خلال صحة وصدق المقدمات، لان النتيجة الاستقرائية أكبر من مقدماتها. وجدت الوضعية المنطقية في نظرية الاحتمال ومنطق الاستقراء ملاذاً لمعالجة المشكلة، فالنتيجة الاستقرائية في ضوء الوضعية المنطقية لاتتعدى درجةً من درجات الاحتمال، التي يبررها المنطق وقوانين حساب الاحتمال الرياضية. ومن ثمّ نظرت الوضعية المنطقية الى العلم – ببركة الاستقراء – ونموه نظرة تراكمية [كما وصفها فيلسوف العلم المعاصر توماس كون].

تراكم المعرفة الانسانية جراء تراكم الاستقراءات الناجحة، فالتوفيق يحالف الاستقراء في إقتناص قوانين العلم – في ضوء الوضعية المنطقية – هذه القوانين التي يتابع المستقرؤون أكتشافها، فتراكم عملية نمو المعرفة تبعاً لتراكم إكتشافات الاستقراء المتتابعة.

الاستقراء الذي يسوغ إقتناص القانون العلمي هو مقياس علمية الفكر والمعرفة. إذ الفكرة التي لايمكن التحقق منها إستقرائياً ولايمكن إختبارها تجريبياً يجب أن تحذف من قائمة الافكار التي تدخل في دائرة العلم. لأن التجربة وحدها مقياس الصدق ومصدر معارفنا وعلومنا، دون الاعتماد على أي معرفة قبلية لايمكن إختبارها والتحقق منها إستقرائياً. فلاتحتل الأحكام

القبلية ولا الأفكار الميتافيزيقية موقعاً من المعرفة ونظرية العلم والحكمة في ضوء الوضعية المنطقية.

سادت هذه النظرات للعلم والمعرفة وأزدهرت في العقود الأولى من القرن العشرين. النظرة المتفائلة للاستقراء، والنظرة التراكمية لنمو المعرفة، وموضوعية المعرفة الانسانية وإنقاذها من كل عنصر لا يمكن التحقق من إثباته تجريبياً. ولكن ما ان إمتد الزمن بهذه النظرات قليلاً، وتجاوزنا العقد الثالث من القرن المنصرم، حتى انهالت النقود على الوضعية المنطقية، من فلاسفة العلم، والعلماء، وحكماء الوجود، ودعاة التأويلية والتفكيك المعرفي.

فالاستقراء أصبح على يد مواطن حلقة فينا فيلسوف العلم المعاصر (كارل بوبر) هدفاً لنقد حاد، أعاد البحث في مشكلة الاستقراء الى نقطة الصفر، حيث (دافيد هيوم) ومشكلة الاستقراء التي لاعلاج لها. والفروض والرؤى القبلية أضحت نقطة بداية المعرفة التجريبية، فليس هناك دماغ فارغ يرد ميادين التجريب، بل يرد العلماء حقول التجريب وهم مزودون بخبرات ومعارف ورؤى، فهناك فروض يبدأ منها المجربون. أما النظرة التراكمية لنمو المعرفة فلم تعد مقبولة لدى فلاسفة العلم المعاصرين، بل يرتهن نمو المعرفة وتطورات العلوم بوثبات وومضات، او ثورات كما أصر عليها (توماس كون).

أما موقف الوضعية من الميتافيزيقيا (جميع العناصر غير التجريبية) فقد أنحسر من المشهد الفلسفي عامة. وأعيد للميتافيزيقيا إعتبارها، بحكم كونها نشاطاً عقلياً يساهم في تطوير المعرفة، او بحكم كونها الشرط الضروري

لإنشاء نظرية العلم، أو بحكم إمكانية إختبار قضاياها، فالعلم مسبوق برؤية كونية يحملها العلماء وهم يردون ميادين التجربة والاختبارات العلمية. وقد إنصبت جهود فيلسوفي العلم المعاصرين «أدوين آرثربرت» و«السكندر كوايره» على إمطة اللثام عن العناصر الميتافيزيقية [غير التجريبية]، التي تلعب دوراً في نشأة العلم وتكامله.

أجل لم يعد ذهن المستقرأ - كما أرادت الوضعية المنطقية - صفحة خالية من أي رؤية. بل يدخل الباحثون ميدان المعرفة وهم محملون برؤى وفروض وأفكار قبلية، لها دورها في تحديد مسارات البحث والكشف. وقد ترسخ هذا المفهوم لدى قطاع من المفكرين المحدثين، الذين نظروا الى الرؤى الغريبة الحديثة للكون والانسان والحياة نظرة الناقد الرافض، وجراء هذا الرسوخ رفع هؤلاء المفكرون لواء العودة الى الحكمة الخالدة والعلوم المقدسة.

الحكمة الخالدة والعلوم المقدسة

أرادوا من الحكمة الخالدة ميتافيزيقيا العرفان، والرؤية الالهية للكون والوجود. وأرادوا من العلوم المقدسة، العلوم التي تنطلق أساساً من رؤية ألهية قائمة على أساس المعرفة العرفانية للوجود. أنطلق دعاة العودة للحكمة الخالدة والعلم المقدس [أمثال رنيه كنون، تيتوس بوركهارت، حسين نصر.....] من مسلمتين أساسيتين:

المسلمة الاولى: إن جوهر أزمة الانسان المعاصر، وأزمة حضارته

المتتملة اليوم بالحضارة الغربية تكمن في غياب البعد المعنوي عن حياة الانسان.

المسلمة الثانية: إن الروى الكونية تلون المعرفة الانسانية بلونها، فحينما أختار الغرب الحديث رؤية مادية للوجود وللانسان وللحياة أنطبعت المعرفة الحديثة بطابع مادي، وأنقطع العلم الحديث عن المعاني وأضحى كائناً لاروح فيه.

يرى الدكتور حسين نصر إن الخطأ المركزي للحدائثة هو: (انها إتخذت من واقع العالم الخارجي أساساً لنظامها الفكري، ومن ثمّ أضحى أنكار واقعية ماسوى المادة، وأضحى الغثيان والعبث والنسبية سمات العالم الحديث. على العكس مما هو عليه الحال في سنن الحضارات الاصلية، حيث الله - في جميع هذه السنن - هو المحور الاساسي، إذ الحق هو أعلى درجات الواقع، الذي يصل عبر طي مراحل الى أدنى مراتب الواقع وهو عالم الطبيعة)^(١)

تدعو هذه النحلة الى إحياء علوم الأقدمين، ولا يريدون من عملية إحياء هذه العلوم العودة الى المستوى الذي كانت عليه. بل العودة الى مناخ هذه العلوم ورؤيتها للكون وللوجود وللانسان. بل يطالبون أيضاً بالعودة الى الفن الكلاسيكي، بما فيه من روح، وبما يعكس من رؤية وجودية. ورغم بعض الغموض الذي يلف معطيات هذه النحلة الفكرية

(١) نياز به علم مقدس، سيد حسين نصر، ترجمه عن الانجليزية الى الفارسية حسين ميانداري.

المعاصرة، إلا أنها تدعو بشكل واضح الى إقامة العلوم والمعارف الانسانية على أساس رؤية الهية، وإتخاذ الرؤى الوجودية الفلسفية وحتى الدينية منطلقاً لبناء العلوم. أي إن هذه النحلة تتجاوز سقف مشروع أسلمة المعرفة، وتريد ربانية العلوم وقدسيتها. والسؤال الكبير الذي يطرح هنا: هل إقامة العلوم على أساس الرؤى الكونية يعني إتخاذ هذه الرؤى مقدمات منهجية في العلوم، أم يعني بناء روح العالم ورؤيته للوجود والحياة؟

لامناس من الاعتراف - في ضوء قراءة تاريخ العلوم - بيان واقع عمليات الاكتشاف العلمية يفضح عناصر ميتافيزيقية تتسرب كفروض ومبادئ قبلية، بل حتى رؤى بعدية تتشكل وفق نتائج ومعطيات المعرفة العلمية. تتسرب هذه العناصر وتشكل مبادئ ينطلق منها الباحثون، دون التنصيص عليها، أو الاقرار بها في أغلب الاحيان.

لكن هذا الواقع الذي سلطت عليه الدراسات الحديثة في فلسفة العلوم الضوء يطرح مجموعة أسئلة وإشكاليات، ولعل أولها: ماذا يراد بالعلم والمعرفة؟ ثم ماهي قيمة العناصر الميتافيزيقية التي تتسرب الى العلوم؟ وأخيراً هل يصح الاقرار بهذا الواقع وتشريعه كأساس وصيغة علمية يجدر بالبحث العلمي أتباعها؟

مفهوم العلم والمعرفة العلمية

ماهو المقياس الذي نعتمده لتصنيف القضايا، فنحشر بعضها في دائرة (العلم)، ونطرد بعضاً آخر من هذه الدائرة؟ من المؤكد أن مقياس تصنيف القضايا رهن تعريفنا للعلم وتحديدنا لمفهوم العلم. هذا المفهوم الذي

تعرض لتغييرات تبعاً لتغيير النظريات بشأن المعرفة البشرية، بدءاً من عصر اليونان حتى يومنا الراهن.

يعادل العلم في مدرسة أرسطو المعرفة البرهانية، فما يدخل في إطار المعرفة البرهانية من قضايا يُصنف على العلم ويدخل في دائرته. والمعرفة البرهانية - حسب مدرسة أرسطو - تمتد من الميتافيزيقيا والمنطق الى العلوم الطبيعية والنفس، وما لا ينطبق عليه البرهان يدخل في دائرة الجدل. هذا في الحكمة النظرية أما الحكمة العملية من تدبير المدينة والمنزل والاخلاق الفردية فهي ليست علماً بالمفهوم الارسطي، لان قضاياها ليست ببرهانية.

وعبر تطور المعرفة في العصر الحديث تسنى لحقول من المعرفة الانسانية أن تستقل عن محضنها الاول «الفلسفة». فطرح عنوانان معرفيان: العلم، الفلسفة. وبدأ تميّزهما على أساس نمو المعرفة المستقلة وأتساع دائرة أبحاثها، فتبلورها كعلم مستقل. لكن هذا الأساس في التمييز لم تدم له الحياة، بل طرح أساساً آخر لتمييز الفلسفة عن العلم، وهو المنهج، فالعلم منهجه تجريبي، بينما تتخذ الفلسفة من المنهج العقلي أساساً لأبحاثها. بل تطور الامر على يد الوضعية المنطقية لتحذف الفلسفة العقلية من ميدان المعرفة حذفاً تاماً، وتقتصر المعرفة على العلوم التجريبية، أما الفلسفة فتقتصر مهمتها على حد التحليل اللغوي، أي تحليل لغة العلم.

اضحى العلم في ضوء التجريبية المنطقية عبارة عن مجموعة القضايا التي يمكن التحقق منها تجريبياً، فالقضايا التي لا يمكن أثباتها عبر التجربة والتدليل عليها أستقرائياً خارجة عن دائرة العلم والمعرفة. ولكن العقلانية

النقدية لم تر في الاستقراء وسيلة صالحة للاثبات، ومن ثم أستبدلت مقياس القابلية للاثبات تجريبياً، بمقياس القابلية للإبطال، فالقضايا التي يمكن إبطالها تجريبياً تدخل في دائرة العلم.

ومن خلال مراجعة نصوص نحلة «أسلمة المعرفة» يتضح ان هذه الجماعة تريد من العلم والمعرفة المفهوم الاعم من العلوم التجريبية والمعرفة القائمة على أساس التجربة. بل ذهبوا في بعض نصوصهم الى تعميم مشروع الاسلمة ليشمل المعرفة الاسلامية وعلوم الشريعة والعقيدة، وأرادوا بأسلمة هذه العلوم إعادة قراءتها التصاقاً بمنابعها الصافية ومصادرهما الاصلية، كما نصوا على ذلك.

قيمة العناصر الميتافيزيقية

ماذا يراد بقيمة العناصر الميتافيزيقية، هل يراد قيمتها العلمية، ام يراد قيمتها المعرفية؟ أما قيمة العناصر الميافيزيقية من زاوية أثرها العملي في تطوير المعرفة ونمو العلم، فأمر يمكن أكتشافه عبر مراجعة تاريخية لتطورات المعرفة البشرية. أذ ان جوهر الفروض التي يفترضها العلماء والباحثون ترتد الى مفاهيم وأفكار تفرض نفسها على الباحث، وتسوقه باتجاه البحث والتحقيق، والفروض التي تمثل قضايا لم تثبت التجربة ولا البرهان صحتها هي بداية المعرفة الانسانية.

الفروض التي تنجبها الآفاق الخصبة – التي تتمثل الوجود والعالم وتدخل في جدل مع الطبيعة والانسان والوجود – هي الفروض التي تغني المعرفة، وتقفز بها الى حيث إستكناه أسرار هذا الكون اللامتناهية. ولعل

رمز التقدم والنمو في المعرفة عامة هو ذلك السر الذي ينطوي عليه الالهام الشعري والخيال الخلاق، الذي لا يحد بحدود الحس والتجربة ومعطيات العالم المادي المحدود، فيقفز الى إكتشاف المجهول. الفروض الغنية هي التي تغني المعرفة وتطور البحث العلمي.

أما القيمة المعرفية للعناصر غير التجريبية التي تدخل في عمليات الاستنباط والاستكشاف والبحث، فهناك من يرى ان مجموعة كبيرة من الاحكام الميتافيزيقية يمكن ابطالها تجريبياً، ومن ثم تدخل في دائرة العلم والعلمي وفق مقياس مدرسة «القابلية للابطال» لكارل بوبر.

وهناك من يصر على أن الرؤى الميتافيزيقية المتعالية تستند الى قواعد البرهان الفلسفي، ومن ثم فهي العلم الاعلى، وخلاصة حكمة البشر.

ولكننا اذا تمسكنا بنظرية التجريبية المنطقية وأتجاهات حلقة فينا «الوضعية المنطقية» التي تصر على تحديد العلم بما يمكن أثباته تجريبياً فسوف نخرج كل الرؤى والاحكام التي لا يمكن التحقق منها تجريبياً من دائرة العلم. لكن جملة من الاحكام التي أطلقها العقل الانساني، والتي لم يتحقق حينها من أثباتها تجريبياً سرعان ماتيين في مرحلة لاحقة أمكانية أثباتها التجريبية من خلال تطور المعرفة ووسائل أثباتها، فأين نضع هذه الاحكام حينما نخرجها بالفعل من دائرة العلم؟ هل نضعها في دائرة اللغو واللامعنى؟

أن وضع الاحكام الميتافيزيقية في دائرة اللامعنى أمرٌ يكذبه واقع المعرفة، ولو حصل لكان نمو المعرفة أمراً يكاد أن يكون مستحيلاً، ذلك:

أولاً — أن تاريخ العلوم حافلٌ بالاشكاليات، التي تطرح دون سند

تجريبي، وتبقى هذه الاشكاليات يقظة في أذهان الباحثين على مختلف مراحل تطور المعرفة. أن الفروض مالم تكذب عبر تجربة حاسمة أو عبر إكتشاف تهافتها المنطقي لا يقذف بها في دائرة اللغو، بل تبقى تتكلم وتدخل في جدل التفاهم مع أذهان الباحثين، حتى يوجد لها سبيل للاثبات أو الرفض.

أن الرؤى والاحكام القبلية – مالم يثبت كذبها تجريبياً، ومالم يكتشف تناقضها الداخلي – لاتخرج من دائرة البحث العلمي، وتدخل في دائرة اللامعقول. إذ مادام الفرض يحتفظ لنفسه بالتماسك والانسجام الداخلي منطقياً فهو مطروح أمام البحث العلمي، ويستدعي حسب طبيعته وأهميته المتابعة والدرس.

ثانياً – كيف تنمو المعرفة ويرشد البحث العلمي، مادام العلم عبارة عن مجموعة ملاحظات وتجارب يتعامل الباحثون عبرها مع معطيات الطبيعة الحسية؟ كيف يتسنى نمو المعرفة وأكتشاف المجهول دون رؤى ومفاهيم وأحكام يراد اختبارها، ويُفترض وجودها، ويندفع الباحثون لإثبات هذه الفروض وتعزيزها بالشواهد والادلة والبيانات؟

على كل حال لا محيص من الاعتراف بوجود عناصر ميتافيزيقية، من رؤى كونية وجودية ونظرات للحياة والانسان تشكل خلفيات تحدد الباحثين وتؤثر واقعياً على اتجاهات البحث ومساراته، ولكن الاستفهام ينصب على إمكانية هذا الواقع من تسويغ الاقرار بمنهجية وشرعية اتخاذ هذه الرؤى مبادئ تصديقية في الكشف عن المجهول وأمادة اللثام عن أسرار الكون والطبيعة؟

هل حقيقة تأثر الباحثين برؤى كونية ووجودية – يعتقدون صدقها أو يؤمنون بها – يسوغ اعتماد هذه الرؤى في صميم عملية البحث العلمي؟ ولكي تكون الاجابة على هذا الاستفهام سليمة علينا ان نحدد مفهوم (التسويغ) الوارد في الاستفهام فهل يراد أنه يسوغ اعتماد هذه الرؤى تسويغاً أخلاقياً، أم يراد التسويغ العلمي المعرفي؟ من المؤكد أن التسويغ الذي نبحث عنه هنا هو التسويغ المعرفي العلمي، لا التسويغ الاخلاقي القيمي. نحن نريد أن نعرف في ضوء مقاييس العلم والمعرفة: هل تبقى استنتاجات الباحثين علمية وسليمة في مقاييس المعرفة، وهم ينطلقون من رؤى قبلية تطبع أبحاثهم وترسم أستنتاجاتهم؟ اذا كان التكوين الفعلي للكائن الانساني يسمح للرؤى والفروض غير التجريبية أن تتدخل في إستنتاجاته العلمية فهل يقرر التكوين العقلي للكائن الانساني أن تبقى هذه الاستنتاجات أسيرة لرؤى غير مدللة؟ من المؤكد أن التكوين محايد، إنما الذي يحبس الاستنتاجات أسيرة لرؤى غير مدللة علمياً هي الايدلوجيات المغلقة والرؤى المتعصبة. حيث لاتعرف هذه الايدلوجيات مفهوماً لإعادة التقويم ولفرز العلمي عما سواه من مقدمات، ولتقد المعرفة وإعادة تشكيلها، ولتخليصها مما يشوبها من أفكار لابرهان عليها.

وُيغية إثراء البحث والاقتراب به من واقع التجارب التي يمارسها البحث العلمي نأخذ علم الاجتماع نموذجاً لاختلاط الايدولوجيا (الرؤى الوجودية والمعرفية) بالعلم وبعملية إكتشاف الواقع وتفسيره.

علم الاجتماع نموذجاً

نحاول هنا الاطلاع على بعض مدارس علم الاجتماع، عبر تطوراتها ومن خلال الرؤى النقدية التي استبصرت هذه المدارس، وذلك لإختبار وجهة نظرنا، التي تقرر:

أولاً- إن المعرفة العلمية لاتنكف عادة عن رؤى قبلية تكون إتجاهات الباحثين، وتؤثر عليها.

ثانياً- واقع العلوم لايسوغ الاذعان بضرورة إنحياز العلم، والدعوة لادخال مانراه رؤى أيديولوجية في عمليات الكشف العلمي. بل يتعهد البحث العلمي عبر تطور عمليات النقد والتصحيح في مساراته مسؤولية فرز المفاهيم الايديولوجية والكشف عما هو علمي خالص يعتمد البرهان والدليل، وماهو نتيجة لرؤى أيديولوجية قبلية.

لعلنا لانبالغ بالقول اذا قلنا ان علم الاجتماع على طول تاريخه يمثل مسرحاً لتداخل الايديولوجي [القيمي - الوجودي - المعرفي] بالعلم والكشف عن واقع الحياة الاجتماعية، ومايحكمها من سنن وقواعد. فبدءً يابن خلدون ومروراً باوجست كونت ووقوفاً عند هابرماس تلاحظ الاثر البين للمفاهيم والافكار القبلية على إستنتاجات جل علماء الاجتماع. وتلاحظ أيضاً ان عملية النقد المتواصلة إستهدفت فرز هذه المفاهيم ومحاولة إستبعادها من دائرة الاستنتاج حينما يكون إدخالها في الحساب عامل إزاحة وعزل للصورة المتكاملة أو خطأ لايصح الاخذ به.

أجل لم تنكف الدراسات الاجتماعية عن إستلهام التطورات المعرفية والرؤى الوجودية التي تضمنتها الايديولوجيات ومذاهب الفكر، فقد كانت

ولا تزال الدراسات الاجتماعية ميداناً للمذاهب التطورية والتاريخية وفلسفة الظواهر الاجتماعية وإتجاهات الحدائنة من التجريبية والوضعية والنبوية ثم التفكيك المعرفي، بل لم تكن بمعزل عن جدلية الفكر واللغة التي أشغلت الدراسات اللغوية والنفسية والفلسفية منذ مطلع القرن الميلادي المنصرم.

خذ ابن خلدون - الذي يصرّ أغلب الباحثين العرب على وجه التحديد على إعتباره مؤسس علم الاجتماع - ولاحظ نظراته للسلطة السياسية والتغيير الاجتماعي ونظام المنزلة الاجتماعية، تجد ان الرجل إنطلق في مواقفه أزاء هذه المقولات من مرتكزات أيديولوجية ومفاهيم قبلية تعتبر السلطة السياسية غاية نهائية وتبرر الغلبة وقهر الحاكم لرعيته، وتنظر الى نظام المنزلة الاجتماعية من زاوية سلطوية فإن «الجاه متوزع في الناس ومرتب فيهم طبقة بعد طبقة ينتهي في العلو الى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفلى الى من لا يملك خيراً ولا ينفع بني ابناء جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة... فقد تبين ان الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالاذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة ليحملهم على دفع مضارهم»^(١)

وقد حاول البحث الاجتماعي الحديث فرز العناصر الايديولوجية التي تختفي وراء نظرات ابن خلدون، ناقداً آياه. «وحصاد هذه الآراء والأقوال يوضح انه كان في بحثه ساعياً إلى تدعيم النظام القائم وتبريره، مؤيداً

(١) إتجاهات نظرية في علم الاجتماع، د - عبد الباسط عبد المعطي، سلسلة عالم المعرفة (٤٤)،

الفوارق بين الناس لإمور ليست بأيديهم، ومطالبنا الناس بالطاعة (الناس على دين ملوكهم) ومبرراً أهمية الفهر والحكم الفردي والطغيان. ولولا وقوعه في هذا المأزق لكان علم الاجتماع لديه أكثر إكتمالاً علمياً وإجتماعياً، لأنه وإن كان قد أقر التغيير في الاجتماع الانساني فقد رفض كل تغيير مقصود تاركاً إياه فقط لتلقائية وقوعه، ولإرادة الملوك والحكام»^(١).

وإذا تقدمنا خطوة للامام لنرى (الماركسية) وهي نظرية في الاجتماع، نزلت الى الميدان بوصفها نظرية علمية للمجتمع البشري، تعلق إرتباطاته وتحلل علاقاته، وتفسر تطوراته، نلاحظ أفاق عامة الباحثين على أن الماركسية أيديولوجية بإمتياز. لكن ردود الفعل التي إنطلقت من ميدان علم الاجتماع على الماركسية بدءاً بدور كايم الى ماكس فيبر، وإنهاء بالنيوية الماركسية تحمل في طياتها مفاهيم وقيماً أيديولوجية في مواقفها من الماركسية.

«يرى ألفن جولدنز في كتابه (الازمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي) ١٩٧٠، أن نظرية بارسونز قد تطورت في حقيقة الامر رداً على تحديات الماركسية: فأن كانت الماركسية نظرية عامة عن المجتمع تدين الرأسمالية، فقد غدت الوظيفية البنائية نظرية عامة عن المجتمع لاتبرر الرأسمالية (كما يُعتقد في العادة)، بقدر ماتقدم تفسيراً وفهماً لصعوبات الرأسمالية دون أن تدينها. ولقد تحقق ذلك، كما سنرى، من خلال النظر الى هذه الصعوبات على إعتبار أنها جزء من عملية تطور تفضي الى مزيد من الاستقرار

والتكامل»^(١) على غرار عملية تطور نظام السوق الحر الذي تفضي صعوباته الى عملية توازن في النظام الاقتصادي الرأسمالي، كما ذهبت ميتافيزيقيا آدم سميث. ويلاحظ آيان كريب على بارسونز ووظيفيته البنائية: «ان احدى طرق النظر في الصعوبات التي تواجهها الوظيفية البنائية هي النظر في مزلق الاستعارة. فالجانب المبدع أو الخلاق من النظرية يكمن في استخدامها للغة المجاز - فالانساق الاجتماعية تشبه الانساق العضوية. على أن بارسونز يدفع بهذا التشبيه الى أبعد مما يحتمل كما اشرت سابقا - فيجعل الانساق الاجتماعية نوعاً من النسق الحي. وليس هناك من داع في رأيي لدفع هذه الاستعارة الى هذا الحد، والقيام بذلك يعني وضع إفتراض ميتافيزيقي لا مبرر له عن طبيعة العالم»^(٢).

نعم فالرؤى الميتافيزيقية وفلسفات الوجود والمعرفة لم تنفك عن التأثير في مجريات المعرفة الاجتماعية، وفلسفة الظواهر لهوسرل أنعكست على علم الاجتماع بظهور مدرسة علم الاجتماع الظاهراتي، كما أنعكست الفلسفات اللغوية على البحث الاجتماعي، وتأثر البحث الاجتماعي بالبنوية ومابعدها وبالماركسية البنوية، وبالتفكيك وكسر الأطر المعرفية أو اللعب بالافكار. لم يكن علم الاجتماع بمعزل عن التطورات المعرفية ونظريات الوجود والتأويل، ولم ينفصل ولن ينفصل عن تطورات الحياة العامة في الاقتصاد والسياسة والثقافة، بل لا يتعدى علم الاجتماع كونه منتجاً ثقافياً

(١) النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، آيان كريب، ترجمة د - محمد حسين غلوم،

سلسلة عالم المعرفة: ص ٦٥.

(٢) المصدر السابق: ص ١٠٢.

يحمل في سياقاته هموم الانسان وتطلعاته، ويستبطن رؤى الباحث الوجودية والمعرفية كما يحددها إبداعه وسياقه التاريخي.

هذا الالتباس الحميم، وهذا الخلط المبارك، يشكل سرّاً من أسرار نمو المعرفة والاقتراب من الحقيقة. وهو في نفس الوقت عباً أمام رؤية الواقع والوقوف على حقيقة ماهو كائن. أجل فالرؤى القبلية تجر الباحث لانجاز فروضه وتدفعه للكشف عن صدقها عبر إختبارها في ضوء الواقع. الرؤى القبلية مصدر الالهام، فيها الحب والشوق والتطلع، وهي دوافع ممارسة الحياة. هكذا خلق الله الانسان. أصطناع الفروض بدافع الشوق والآمال أساس ممارسة الاكتشاف وإماطة اللثام عن الواقع المبهم.

هذا الخير الوجودي يطرح إشكالية معرفية ويشكل عباً أمام رؤية الحقيقة وفهم طبيعة كينونة الوجود. وأمام هذه الاشكالية لامناص للعلم من أن يواصل عمليات الفرز عبر جهده الحقيقي «النقد»، فرز ماهو ميتاعلمي وماهو علمي، ماهو دافع، وماهو واقع.

قد يلمح بعض ذوي البصائر النافذة في تحليلاتي المتقدمة موقفاً الصق بالايديولوجيا والرؤى الوجودية والمعرفية منه بالعلم والمعرفة العلمية المنشودة. قد يقرر بعض النقاد في ضوء ماتقدم ان الباحث أنطلق من فلسفة وجودية ورؤية معرفية، تصنفه على الاتجاهات الواقعية في المعرفة، وتضعه في صف التحيز لنظريات وجودية تنأى بنفسها عن نظرات فلاسفة الوجودية المعاصرة وإتجاهات التأويلية الوجودية كما هي عند هيدجر.

لأبريء نفسي من ذلك ولا أبرئ الوضع الراهن للمعرفة الانسانية من

أزمة الغموض والارتكاس في عالم الشك وضياح الوجود بما في ذلك التحقق العيني للذات الانسانية، الذي أصرت عليه الوجودية المعاصرة، حيث أدارت ظهرها لكل نظرية في الوجود، وأمسكت بالوجود الانساني بمعاناته وقلقه وترقبه، هذا الوجود الذي أدخلته فلسفات ما بعد الحداثة في دائرة الابهام المطلق، إنطلاقاً من إرتكانها الى النسبية المعرفية المطلقة، إنتصاراً لدافيد هيوم. ودافيد هيوم هذا - من وجهة نظر الباحث - يستحق أن تنتصر له في تحذيره الشهير [لايجوز الانتقال من الواقع الى الواجب، ولايجوز الانتقال من الواجب الى الواقع]، ولكن لايسعنا الا أن نتعامل مع شكه المعرفي بوصفه أزمة الحداثة، بل جوهر أزمة ما بعد الحداثة.

في ظل المشهد المعرفي الراهن يطرح هذا الاستفهام:
 أين يقف مشروع أسلمة المعرفة في هذا المشهد؟

لاحظنا فيما تقدم أن بعض منظري مشروع أسلمة المعرفة ينطلقون من الاقرار بالفوضى المعرفية الراهنة لتسويغ مشروعهم في أسلمة المعرفة، وإخضاعها للرؤى الكونية والمعرفية والقيمية المستنبطة من الاسلام. ولو أغمضنا النظر عن عدم منطقية هذا التسويغ، وإغمضنا النظر أيضاً عن أن الاقرار بقواعد الفوضى المعرفية إقرار بإستحالة إقامة مشروع أسلمة المعرفة، حق لنا أن نسائل: هل يمكن بناء علم إجتماع إسلامي أو علم نفس إسلامي... دون إجراء عملية تصفية لهذه العلوم من العناصر الايديولوجية التي تداخلت مع هذه العلوم على طول تاريخها وعلى مختلف مراحل تحولاتها المعاصرة؟ هل يمكن بناء علوم على قاعدة الرؤى الكونية والمعرفية الاسلامية قبل تنحية العناصر الايديولوجية الاخرى التي أختلطت مع هذه العلوم؟

إن العلوم المعاصرة منتج غربي دون ريب، فالعلم المعاصر مكتوب بلغات الغرب ومنتج فيها ومنها. وقد حققت هذه العلوم إنجازات متنوعة تبعاً لتنوع مناهج البحث وتعدد الاجتهادات المعرفية، والرؤى الوجودية التي ساقَت هذه العلوم وأثرت عليها، فهل يبدأ مشروع أسلمة المعرفة من الصفر، أم يفيد من تلك الانجازات، عبر تصفية عناصرها، واتخاذ قاعدة سليمة للتعامل مع هذه العناصر؟

أن أزمة المعرفة في العالم الاسلامي وفي الشرق عامة تكمن أساساً في إنعدام الانتاج الداخلي، ولا ينحصر تجلي أزمنا المعرفية في كوننا نستورد مناهج ورؤى منتجة في العالم الآخر. أجل هذا الاستيراد المرضي مظهر من مظاهر أزمة المعرفة في عالمنا، لكن عمق هذه الازمة يكمن في عقم رحم الانتاج المعرفي. فنحن شعوب غير منتجة معرفياً.

الاسلام الذي نريد ان نتوج العلوم به لم يعلب لنا مناهج بحث، ولم يقدم لنا نظريات معرفية مغلقة، وفي أرجاءه يمكن أن تتعدد أجهادات المنظرين الوجوديين. فهل لدينا إنتاج لمناهج البحث، وهل سعينا لمواكبة حركة العلم المعاصر في إثارة الاسئلة الجوهرية حول المعرفة وإدامة البحث حول تفسيرها وتعليلها ونقدها؟ ثم لأدري لم يتوقف التنظير الوجودي عند أبين سينا وأبن رشد وصدر الدين الشيرازي والغزالي وأبن عربي؟ ألسنا بحاجة الى إثراء نظراتنا للوجود عبر طرح الاسئلة وأخذها في سياق هموم إنساننا المعاصر، أم ان ما طرحه الحكماء والمتكلمون والعرفاء آيات محكمات هن أم الكتاب؟!

كيف يمكننا - ونحن نتعامل مع المنتج الغربي - أن نتوفر على قاعدة سليمة للتعامل مع الرؤى الوجودية والمعرفية التي تختفي وراء الانشطة العلمية، ونحن لم نتوفر على رؤى وجودية ومعرفية منتجة داخلياً. ان هذه الرؤى تشكل في كثير من الاحيان نماذج إرشادية - على حد تعبير توماس كون - أو كوى يطل منها الباحث على موضوع بحثه، او يتخذها أداة للكشف. أن الحنين للعلوم المقدسة، لجغرافيا البيروني وفلكيات مرصد مراغة وفيزياء ابن الهيثم، أو اعتبارها النموذج الارشادي الذي ينبغي أتخاذها

مثالاً للكشف الذي يحفظ لنا رؤية علمية تفيض بروح الشرق الربانية، لا يعود علينا بأمر محصل. ذلك لان الرؤية الكونية الملائمة للعلوم هي تلك الرؤية المتطورة بتطور المعرفة، فالرؤية التي تختفي وراء فيزياء نيوتن لا تتطابق بالضرورة مع الرؤية التي تقف خلف فيزياء أينشتين، رغم أن الرجلين مؤمنان بعمق.

أن الرؤية الالهية للوجود تتنوع تبعاً لتنوع المعرفة الانسانية، ولا يمكننا أن نستقدم رؤى القرون المنصرمة لنحملها على العلم، ليكون مقدساً! مالم نطلق العنان للاجتهاد في أطار الوجود والمعرفة، وإعادة إنتاج الرؤى الملائمة لتطورات المعرفة، لايتاح لنا أن نتجج علماء.

الوقوف ببصيرة على ماينتجه الآخرون يساهم دون ريب في إثراء المعرفة وتطويرها شرط توفرنا على إنتاج معرفي داخلي. وفي حال إنعدام مثل هذا الانتاج فسوف لايتعدى التعاطي مع الانتاج الآخر سوى ان يكون زراعة عضوية فاشلة، وهذا هو حال المشهد الثقافي في معرفة الترجمة والاستساخ. فالترجمات الموفقة لفكر الغرب في ديارنا – ونحن نضرب صفحاً عن الكم الهائل للترجمات المبهمة – تتيح لنا الاحتكاك بهذا الفكر، لكنها لا تنتج سوى مواضع لاقرار لها. فهي تظهر على المسرح، لكنها سرعان ما أن تختفي.

أن الفكر المترجم لم يبن معرفة في ديارنا، لان المعرفة نبتة لا تقوم على سوقها مالم يكن لها جذور ممتدة في الارض التي تشتل فيها. وقد يتحول الفكر المترجم – وطالما كان كذلك في ديارنا – الى عامل إعاقة وتشويش، بل يحول الثقافة والمعرفة الى رطانة وإبهام لأن الثقافة والمعرفة

منتج في سياق، وحينما يُجتزأ من سياقه فسوف لا يفهم، بل لا ينتج سوى قراءات مسيئة للفكر وللناس.

ولترستيس
واشكاليات الحكمة العملية

ولتر ستيس

واشكاليات الحكمة العملية

اثار الفيلسوف الامريكي ولتر ستيس في الفصل الحادي عشر من كتابه (الدين والعقل الحديث)^(١) مجموعة اشكاليات جاءت تحت عنوان (مشكلة الاخلاق). وسوف اتابع هذه الاشكاليات حسب تسلسلها متابعة نقدية، لتتعرف على لون فكري خاص، سنخلص إلى سماته بعد استيفاء فقرات البحث.

الحتمية وحرية الارادة :

الحرية قاعدة الالتزام الاخلاقي، أي ما لم تكن هناك حرية لدى الفاعلين يصبح القانون الاخلاقي حكما لا يستند إلى ما يسوغه، اذ العقل يقبل القانون الاخلاقي ويحمل الفاعلين الزاماته حينما يكون الفاعل قادرا على الالتزام بما يلزمه القانون، اما إذا كان ملزما في افعاله الزاما تكوينيا، وان كل ما يقع منه انما يقع وقوعا حتميا وخارجا عن قدرة الفاعل فسوف

(١) الدين والعقل الحديث، د - ولتر ستيس، ترجمة د - امام عبدالفتاح امام، الطبعة الأولى ١٩٨٨،

يكون الالتزام الاخلاقي والقانون العملي لغوا لا موضوع له، ودون قاعدة عقلانية تسوغه.

في هذا الضوء تبدو في افق البحث اشكالية التعارض بين المذهب العقلي في السببية الذي يذهب إلى أن العلاقة بين السبب والمسبب هي علاقة الضرورة والحتمية، وبين القول بحرية الارادة، ومن ثم الاخلاق والالتزام الاخلاقي. فما دام الفعل البشري شأنه شأن كل ظواهر الوجود يخضع لقانون السببية، وبما أن السبب يوجد المسبب بالضرورة والحتم، فسوف تكون حرية الارادة امرا لا موضوع له. هذه اشكالية طرحت في افق الفكر الاسلامي، وطرحت حلول متنوعة لها سنشير إليها في حينها.

لكن الدكتور ستيس طرح الاشكالية والخروج من مأزقها من زاوية اخرى وفي أفق آخر. لاحظ ستيس: «لقد زعم الناس خلال الحقبة الحديثة، وتقريبا حتى الحقبة المعاصرة، سواء الفلاسفة الذين انكروا حرية الارادة، واولئك الذين دافعوا عنها أن الحتمية تتناقض مع حرية الارادة. فلو كانت افعال الانسان يحكمها تماما سلسلة من الأسباب تمتد إلى الوراء في الماضي البعيد، حتى أن العقل المحيط الذي يعرف جميع الأسباب يستطيع التنبؤ بها مقدما، لكان معنى ذلك أن هذه الافعال ليست حرة، ويتضمن ذلك تعريفا معينا للافعال التي تتم نتيجة لحرية الارادة المزعومة يقول: أن هذه الافعال ليست مقيدة تماما بالاسباب أو يمكن التنبؤ بها سلفا. ولنختصر ذلك فنقول أن حرية الارادة تعرف بانها تعني اللاحتمية. وهذا التعريف غير الصحيح هو الذي ادى إلى انكار حرية الارادة. وما أن نعر على التعريف الصحيح حتى نعرف أن مشكلة ما إذا كان العالم تحكمه الحتمية كما يقوم

العالم عند نيوتن، أو تحكمه الاحتمية إلى حد ما كما تقول الفيزياء السائدة الآن - فتلک مسألة تخرج تماما عن مشكلة حرية الارادة»^(١)

نلاحظ أن ستييس حاول أن يرجع اشكالية البحث إلى ازمة التعريف، ومن ثم يكون النزاع لفظيا، وان حرية الارادة لاتعارض مع القول بحتمية العلاقة بين العلة والمعلول، وعليه فالقول بالضرورة كعلاقة قائمة بين العلة والمعلول - كماذهب المذهب العقلي في الحكمة النظرية - لايتعارض مع القول بحرية الارادة، ولاينحصر الايمان بحرية الارادة في المذهب التجريبي الذي ينكر قيام علاقة ضرورية بين العلة والمعلول.

لعل ستييس يشير الى المستويين الاساسيين لطرح اشكالية التعارض بين الحتمية وحرية الارادة، وهما: المستوى الميتافيزيقي، والمستوى الطبيعي.

فامكان التنبؤ بالافعال سلفا، وتقييد الافعال دائما بالاسباب، مستويان طرحا لدى ستييس في اطار واحد. إلا أن الاشكالية طرحت في افق حكماء ومتكلمي المسلمين بطريقة أخرى أكثر تحديدا، وذلك لان الحتمية قد تلحظ على مستوى قانون العلية، وقد تلحظ على مستوى ارتباط وقوع الافعال بالعلم الالهي المطلق.

إذا لاحظنا الافعال بوصفها معلولات تختفي خلفها اسبابها، وان العلاقة بين السبب والمسبب علاقة ضرورية. وان العلة إذا تمت فسوف يقع المعلول (الفعل) بشكل حتمي يظهر في الافق الاشكال حول حرية الفعل، اذ مادام الفعل معلولا، والمعلول لا بد أن يقع إذا تمت علته، فاين تقع الحرية لفعل

حتمي الوجود؟ أي انا اذا طبقنا قانون العلية بمفهومه العقلي (حيث ينطوي على الضرورة) فسوف نواجه اشكالية فقدان الحرية.

اما إذا لاحظنا الافعال بوصفها معلومات ازلية في العلم الالهي الشامل، وان العقل الالهي المحيط بعالم الامكان يعلم سلفا بوقوع هذه الافعال، يلزم حينئذ حتمية وقوع الافعال لاستحالة نفوذ الجهل إلى العلم الإلهي. وحينئذ إذا افترضنا امكانية عدم وقوع الفعل من فاعله وتركنا له حرية الاختيار فهذا يعادل افتراض امكانية عروض الجهل على الذات الالهية، وهو امر محال.

من المؤكد أن الدكتور ستيس لم يرد بإشارته إلى العقل المحيط بالاسباب التأكيد على طرح اشكالية التعارض بين الحتمية وحرية الارادة من زاوية ميتافيزيقية. بل تحدد طرح الاشكالية لدى الدكتور ستيس من زاوية تطبيق قانون السببية على الفعل البشري. اما كيف حاول ستيس الخروج من مأزق التعارض بين الحتمية وحرية الارادة بتحويل النزاع إلى نزاع لفظي، يمكن حله بالوقوف على تعريف سليم لمفهوم حرية الارادة؟ فقد بدأ ستيس من مقياس تحديد التعريف السليم، حيث لجأ إلى الاستخدام الشائع للكلمة، ليكون الانسجام مع هذا الاستخدام مقياسا لصحة التعريف. «أن الاستخدام الشائع هو معيار تحديد ما إذا كان تعريف ما صحيحا أو غير صحيح. وهذا هو المبدأ الذي سوف اطبقه على مشكلة حرية الارادة. وسوف ابين أن اللاحتمية ليست هي ما اعنيه بعباراة (ارادة حرة) على نحو ما تستخدم عادة.»^(١)

(١) المصدر السابق: ص ٢٨٩.

لا بد من الوقوف اولا على جدارة المعيار الذي اتخذه ستيس كمرجعية لتعريفه، واقتصر هنا على الاشارة إلى ملاحظة منهجية اساسية، ذلك أن الاستخدام الشائع يرتبط بعالم الدلالة، ومن ثم ينبغي التحقق من طبيعة المفهوم المراد تحديده وتعريفه، هل هو مفهوم ينتمي إلى عالم الدلالة، فعالم المواضعة والاعتبار، ام هو مفهوم ينتمي إلى عالم الحقائق فالاحكام الواقعية؟

من المؤكد أن الاستخدام الشائع تتوقف صلاحيته اساسا على كون المفهوم موضع البحث مفهوما يرتبط تحديده بدلالته، على أن الاستخدام الشائع ليس مقياسا مطلقا حتى في عالم الدلالة والاعتبار. فهل «الارادة الحرة» التي نريد تحديدها وتعريفها - خصوصا من زاوية النقاش الدائر، حول علاقتها بالاحتمية والسببية - مفهوم يراد تحديد دلالته، ام هي مفهوم واقعي حقيقي، نحاول تلمس واقع وحقيقة ارتباطه بالضرورة والاحتمية؟ أن المفهوم الذي سعى ستيس إلى تحديده لم يأت الألتباس بشانه جراء التباس دلالته، بل الاشكالية اشكالية فلسفية واقعية وليست دلالية اعتبارية.

على اية حال نذهب لنلاحظ ستيس، وهو يلجأ إلى الفهم الشائع، لنرى كيف تسنى له في ضوء هذا الفهم أن يطرح معالجة لاشكالية التعارض بين القول بالاحتمية وبين حرية الارادة؟

بدأ ستيس بذكر امثلة لما يُدعى في الاستخدام الشائع من الافعال التي يقوم بها الناس بمحض ارادتهم، وذكر امثلة لما يدعى في الاستخدام الشائع افعال مضادة، أي الافعال التي يضطر الناس إلى فعلها. ثم وضع قائمة

للافعال الاختيارية والافعال الاضطرابية، وحاول استخلاص الميزات التي يتميز بها الفعل الارادي عن غيره. وخلص اخيرا إلى القول: «فهل الخاصية التي نبحث عنها للافعال الحرة هي انها بغير سبب أي انها لاتحدها أسباب؟.... أن النظرة الوحيدة المعقولة هي التي تنظر إلى جميع افعال البشر سواء الافعال الحرة وغير الحرة على انه اما أن الأسباب تحكمها تماما، أو انها - على الاقل - تتحدد بقدر ما تتحدد الاحداث الاخرى في الطبيعة وربما كان صحيحا على نحو ما يخبرنا علماء الطبيعة أن الطبيعة ليست حتمية كما يظن المرء. لكن بالغا ما بلغت درجة انتشار الحتمية في العالم، فان افعال البشر تبدو محكومة ومحددة مثلها مثل أي شئ اخر....

وفي استطاعتنا إذن صياغة التعريفات التقريبية التالية : الأفعال التي تتم بحرية هي تلك الأفعال التي تترد اسبابها المباشرة الى حالات سيكولوجية داخل الفاعل نفسه. اما الافعال التي تتم بغير حرية فهي تلك الافعال التي تكون اسبابها عبارة عن حالات تقع خارج الفاعل نفسه»^(١).

نلاحظ ان الدكتور ستيس خلص الى تعريفه للارادة الحرة، دون الاستناد الى اساس في ضوء الاستخدام الشائع، انما تمحض استناده للاستخدام الشائع في عدم التفرقة بين الفعل الارادي وغير الارادي على اساس نفي السببية عن الفعل الارادي واثباتها لغيره. فتعريفه للفعل الارادي بالسببية المباشرة للرغبات لم تنشأ جراء الاستخدام الشائع، بل سمة استخلصها في ضوء الملاحظة الخاصة به.

(١) المصدر السابق: ٢٩٣-٢٩٤.

ثم ان التعريف لا يخلو من مسامحة واضحة لوضوح ان الافعال الانسانية التي نسماها بالاضطرارية كثيرا ما تنشأ جراء الرغبات والانفعالات المباشرة، هذه الرغبات التي لم تتح قوتها القاهرة للفاعلين امكانية الترك ولم يتوفروا على اكثر من خيار واحد. مضافا الى ان الافعال الاضطرارية تقع اسبابها في كثير من الاحيان داخل الفاعل نفسه كدقات القلب والتنفس وسائر الفاعليات البيولوجية التي تقوم في الفاعلين.

على ان المشكلة القائمة بين الحكماء في موضوع حرية الارادة لا تقوم بين مبدأ السببية وبين الارادة الحرة، بل التعارض ينشأ جراء المفهوم العقلي للسببية، الذي يتضمن مفهوم الحتمية والضرورة. فالمفهوم العام للسببية الذي يقرر ان لكل حادثة سببا لا يفضي الى انكار الارادة الحرة، بل يتعارض مفهوم السببية الخاص مع مبدأ الارادة الحرة، وهو المفهوم الذي يقرر ان العلة اذا تمت وجب وجود المعلول بالحتم والضرورة.

ثم انا اذا التزمنا بمبدأ الحتمية كقانون للوجود فهل الافعال البشرية مشمولة بهذا القانون؟ جواب ستيس واضح في ضوء النص المتقدم، اذ يقرر ان افعال البشر محكومة ومحدودة شأنها شان أي شي اخر، اذن فهل نلتزم بوجوب وجود المعلول عند وجود علته، وان الشئ يستحيل ان يتخلف عن سببه وعلته، وهذا هو معنى القول بالحتمية؟ عندئذ كيف يمكن ان نقرر للارادة الانسانية حرية وفعالها ضرورية حتمية؟

ان القول بان الاستخدام الشائع يفرق عمليا بين الافعال الحرة وغيرها لا يعالج مشكلة البحث. فهذه المشكلة العقلية الفلسفية لم تثر على مستوى دلالة الاستخدام اللفظي، بل هي مشكلة عقلية في الصميم ولا بد في

معالجتها من اللجوء الى الادوات العقلية، والاعتماد على منهج الجدل
الفلسفي.

الحمية والمسؤولية الاخلاقية

ذهب ستيس الى :

١- ما دامت حرية الارادة شرطا اساسيا للمسؤولية الاخلاقية، فلا بد ان نكون على يقين من ان نظريتنا في حرية الارادة تقدم لنا الاساس الكافي لهذه المسؤولية. وعندما نقول فلانا مسؤول عن افعاله مسؤولية اخلاقية، فان ذلك يعني ان فلانا هذا يمكن ان يعاقب او يثاب، يلام او يمتدح، بحق، على ما يقوم به من افعال. ولكن ليس من الانصاف معاقبة انسان على فعل لم يكن في أستطاعته ان يمتنع عنه.

٢- القول بان الحمية تتناقض مع المسؤولية الخلقية خاطئ تماما كقول بانها تتناقض مع الارادة الحرة.

٣- ان مبدأ العقاب يبرر على اساس احد عنصرين جوهرين:

أ- ان معاقبة الانسان على فعل خطأ ارتكبه سوف يعدل من شخصيته.

ب- سيكون رادعا لاشخاص آخرين من ارتكاب افعال مماثلة.

الالم والخوف بواعث صناعية يزود بها الانسان ليعدل من سلوكه ويتجه نحو الخير.

٤- اذن فالمسؤولية الخلقية لا تتفق مع الحمية فحسب، بل تتطلبها.

فالافتراض الذي يقوم عليه العقاب هو ان السلوك البشري محتوم سببيا. فاذا لم يستطع الالم ان يكون السبب في قول الصدق، فلن يكون هناك مبرر على الاطلاق لمعاقبة الكاذب. واذا كانت الافعال البشرية بلا سبب فسوف يكون من العبث ان يكون لها ثواب او عقاب، لانها لا تدفع الى عمل شيء

اخر ولا تعدل السلوك السيء، لانه لا يوجد شيء مما يكون في استطاعتك ان تفعله يمكن ان يؤثر فيها بأية طريقة من الطرق.

٥ - اذالم تكن هناك حتمية بالنسبة للموجودات البشرية على الاطلاق، فان افعالهم لا بد ان تكون عفوية ولا يمكن التنبؤ بها بتاتا، ومن ثم فهي افعال غير مسؤولة، وذلك حجة ضد النظرة الشائعة بين الفلاسفة والتي تقرر ان حرية الارادة تعني الافعال التي لا تقيدھا اسباب.^(١)

ملاحظات البحث حول ماجاء في نصوص ستيس :

* ربط ستيس بين مبدأ المسؤولية الاخلاقية وبين العقاب والثواب والمدح والذم على الافعال. وهذا الربط تلحظه في فكر المتكلمين المسلمين بوضوح، حيث ذهب المتكلمون العقليون الى تعريف المسؤولية الاخلاقية والالزام الاخلاقي بلزوم العقاب والثواب والمدح والذم. ومذهب المتكلمين هذا لم نقبله فنيا، اي لم نوافق على سلامة تعريف الحسن والقبح بلزوم العقاب والثواب او المدح والذم، ولم نقبله جوهريا اذ ذهبنا في ابحاث سابقة الى ان الالزام الاخلاقي مقولة مختلفة عن العقاب والثواب والمدح والذم اختلافا جوهريا من حيث منشأ الالزام ومن حيث طبيعته.

لكن المتميز في نص ستيس انه ربط بين المسؤولية الاخلاقية وحمل التكاليف الاخلاقية على عهدة المكلفين بها، وبين امكانية الثواب والعقاب، للزوم الثواب والعقاب.

ومن هنا يمكن ان يكون في منأى عن الاشكالات التي وجهناها لأتجاه المتكلمين في هذا المضمار.

ان منشأ الالزام الاخلاقي ينبع من افق لايرتبط بعالم تدبير المدينة (وفق الاتجاهات العقلية) بينما يمثل العقاب والثواب اجراءً تديرها يرتبط بالافعال في عالم التزاحم والتعارض والتدافع، والعقل الذي يحكم أو يكشف احكاما للافعال في أفقه المحض يلاحظ الافعال بذاتها وبغض النظر عن تحققها الخارجي.

ومن هنا نلاحظ ان افتراض امكانية العقاب والثواب على الافعال افتراض في ضوء الخبرة والممارسة العملية للآدميين، حيث وقوع المخالفة والتجاوز والصراع بين واجبات الآدميين ونوازعهم. فاذا ربطنا بين هذه الامكانية وبين تحمل المسؤولية الاخلاقية يكون الربط تجريبيا لاحقا لادراك العقل للواجبات الاخلاقية، وفي طول الخبرة الموضوعية بالممارسة.

نعم اذا ذهبنا مذهب الاعتبار والمواضعة في تفسير الواجب الاخلاقي، يصبح مقام الالزام والمسؤولية الاخلاقية في عرض مقام الثواب والعقاب والمدح والذم ومن افق ومنشأ واحد. لانهما معا سيكونان مرتبطين بعالم تدبير المدينة.

*** اذا ذهبنا الى انكار مبدأ السببية العامة، ولم نؤمن بقاعدة «ان لكل حادثة سببا في وجودها» ستكون المسؤولية الاخلاقية والعقاب والثواب عبثا لاطائل من وراءه، اذ ماعنى ان نحمل الانسان الزاما ونفرض عليه واجبات عملية، وهو لاعلاقة له بهذه الافعال وليس سببا لها؟! وما معنى ان نعاقب

ونثيب على افعال لم يسببها المعاقب والمُثاب؟! ولكن الامر مختلف عن مبدأ الحتمية، الذي يعني السببية بمفهومها الخاص، والقول بان «العلة اذا وجدت وجد معلولها بالضرورة والحتم». فالحتمية لايتطلبها مبدأ العقاب والثواب، ولاتوافق معه. كما تتناقض مع مبدأ حرية الارادة وجوهر الالزام والمسؤولية الاخلاقية.

حينما نذهب الى ان العقاب والثواب والألم والخوف اسباب يصطنعها المعاقب والمثيب ليعدّل من سلوك الادميين، ونؤمن بمبدأ الحتمية السببية، فهذا يعني ان مبدأ الثواب والعقاب سيقم السلوك على الوجهة التي يريدها، ومن ثم يلغي دور الارادة الحرة، بل يلغيها.

ان الخلط الذي اقامه ستيس بين مبدأ السببية العام ومبدأ السببية الحتمية حداه الى عدم التمييز والوقوع في التهافت المنطقي. فعدم تبرير مبدأ العقاب مالم يكن العقاب سببا لتعديل السلوك لايعادل ان يكون السلوك البشري محتوماً سببياً، بل يعادل ان يكون السلوك محكوماً بمبدأ السببية العام. فالذي تتطلبه عقلانية مبدأ العقاب هو مبدأ السببية العام لا الحتمية.

واخيرا اذا لم تكن هناك حتمية للافعال البشرية لايعني عفوية الأفعال وعدم امكان التنبؤ بها، بل عفوية الافعال واستحالة التنبؤ بها وفق المعايير العلمية ينشأ جراء غياب مبدأ السببية العامة. وامكانية التنبؤ العلمي وفقا لمعايير حساب الاحتمال لا تتوقف على الحتمية لدى سائر النظريات اللاحتمية التي طرحت على بساط نظرية البحث في الاحتمالات. نعم على مذهب الاسس المنطقية للاستقراء الذي طرحه استاذنا الشهيد الصدر يضحى افتراض الحتمية ضرورة اساسية لبناء نظرية الاحتمال، ومن ثمّ

امكانية التنبؤ العلمي بالافعال. أي يعني عدم المصادرة على الحتمية كمبدأ متعين وعدم المصادرة ايضاً على انكارها المطلق كخرافة لا طائل من ورائها.

السؤال المركزي عن اساس الاخلاق:^(١)

يرى ستيس ان الاخلاق في العصور المبكرة كان ينظر اليها على اساس انها تقوم على الدين. والميزة الكبرى للنظرة الدينية هي انها تقدم اساساً ثابتاً للاخلاق وتكون القيم والقوانين الاخلاقية موضوعية، أي انها مستقلة عن اية افكار انسانية او مشاعر او آراء للبشر. واذا كانت ارادة الله مستقلة عن أي سيكولوجيا بشرية وكذلك غرضية العالم، اذا افترضنا ان للعالم غرضاً، وكذلك «المطلق» عند الفلاسفة، فاذا ما تأسست القيم الاخلاقية على واحدة من هذه الاسس كانت موضوعية.

جراء النظرة العلمية الحديثة - حسب ستيس - غابت الالهوية ولم يكن للمطلق حضوره المؤثر في العقل الحديث وساد الشك في غرضية العالم، ومن ثم فقدت الاخلاق في حقبة الحدائثة اساسها الموضوعي، ولم يك بد من الايمان بأن ما هو خير هو ما يخدم اغراض البشر وان ما هو شر هو ما يعوق تحقيق هذه الاغراض. وذلك يعني القفز من الموضوعية الى الذاتية وتلك هي خطوة اتخذها العقل الحديث.

من هنا ليس في استطاعتنا ان نقول بناء على الاساس المتقدم ان مجموعة من الافكار الاخلاقية افضل من مجموعة اخرى، لانه بالنسبة

(١) المصدر السابق: ص ٢٩٨ وما بعدها.

للمجتمع الذي يستحسن المعيار الاخلاقي الذي ينادي «العين بالعين» - كما هو الحال في الشريعة الموسوية - صواب بالفعل وليس مجرد اعتقاد الصواب، على غرار صوابية الصنح والغفران، وان من لطمك على خدك الايمن فأدر له الايسر، الذي قرره السيد المسيح في موعظة الجبل الشهيرة. وهذا يعني القول بنسبية الاخلاق. ومن ثم اذا استحسنا اخلاقيات هتلر وموسوليني او ستالين، او اعدنا قانون الغاب الى المجتمع البشري فان ذلك لن يعد تدهورا لان هذه الامور ستصبح صوابا وخيرا، فالنفور من الرق واستهجانه وحرق الساحر او التضحية بالبشر مجانا سوف تكون كلها صوابا لاننا فقط عدنا الى استحسانها.

هذه النتائج الوخيمة جراء فقدان الاساس الموضوعي للاخلاق دفعت «ستيس» لیتسائل : هل في استطاعتنا العودة الى الأساس الديني للاخلاق، او ان نكتشف كبديل اساسا اخلاقيا دنيويا راسخا لا تنتج عنه النتائج المؤسفة التي تنتجها الذاتية والنسبية السائدة حاليا؟
وقد خلص في الاجابة على هذا الاستفهام إلى نظرية تقول: " أن للاخلاق في الواقع اساسا دنيويا يمكن أن يكون ثابتا وراسخا بطريقة معقولة وهو لا يؤدي إلى نسبية عشوائية " (١).

مفهوم ستيس للاساس الديني للاخلاق

وقبل أن نعرض لدعوى نظرية ستيس تجدر الاشارة إلى مفهوم الاساس الديني للاخلاق لدى ستيس، حيث يمكننا أن نلخص هذا المفهوم

(١) المصدر السابق: ص ٣٠١.

في ما يلي :

اولا: أن جوهر الدين يكمن في تجربة القديس الصوفية، ومن ثم فالموقف الوحيد هو القول: أن اساس الاخلاق يكمن في التجربة الصوفية وينبع منها.

ثانيا: أن التجربة الصوفية طبقا لرواية كل من مرَّ بها تعادل السكينة والنعيم والرحمة والحب الذي لا حد له للبشر جميعا، ومثل هذه الرحمة والحب هما اساس اخلاق رفيعة.

ثالثا: المسوغ لكون الحب هو اساس الاخلاق هو: أن الرؤية الصوفية تتجاوز جميع التمييزات وترى الكل في واحد، فالذاتية التي هي منشأ جميع الشرور كالكرهية والحقد والحسد والغيرة من الاخرين، تختفي وتلاشى عبر التجربة الصوفية، التي يرى المتصوف عبرها ذاته عين ذات الاخرين، فالانا تمّحي، والصوفي يعيش الناس جميعا وهم يعيشون بداخله.

رابعا: أن تجربة القديس ليست موجودة بالقوة لدى كل الناس فحسب، بل هي موجودة عند جميع الناس بالفعل، فهي توجد لدى القديس في ضوء باهر، وتوجد لدى عامة الناس فيما يسمى بالشعور الديني كروية معتمة من خلال زجاج ملبد.

خامسا: تأسيساً على ما تقدم سوف ينبع الإلهام الأخلاقي من تجربة دينية مشتركة بين الناس جميعا، وسوف تكون الأخلاق واحدة في كل مكان وبالنسبة للناس جميعا، رغم أن بعضهم سيدر كونها بوضوح أكثر، وسيكون الضمير اشبه بصوت سحري باطني يخبر المرء في كل مناسبة ما الذي ينبغي عليه عمله.

ملاحظات حول مفهوم الاساس الديني للاخلاق :

إذا عدنا صوب البحث العقلي الديني المتمثل ببحوث علماء الكلام المسلمين نلاحظ أن البحث عن الاساس الديني للاخلاق يكتسي حلة اخرى ويُطرح عبر سياق ومن خلال نافذة واسئلة اخرى. دار الجدل بين المتكلمين حول سؤال مركزي محدد، ماهو مصدر الالتزام الاخلاقي، هل الله وشرعته هي التي تقرر ما ينبغي فعله وما لاينبغي فعله، ام العقل قادر على أن يدرك ويحكم بما ينبغي فعله وما لاينبغي فعله ؟

وازاء الاجابة على هذا الاستفهام المركزي انقسم المتكلمون إلى فريقين اساسيين : أشاعرة، ذهبت إلى أن الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشارع وليس للعقل سلطان على تحديد الحسن والقبح ادراكا أو حكما. ومعتزلة، ذهبت إلى القول أن العقل مستقل عن الشرع وقبل الشرع يدرك مبادئ الحسن والقبح، بل ذهبت إلى ابعاد من ذلك فقررت أن تعطيل دور العقل في هذا المضممار يفضي إلى تعطيل الاستدلال على حقانية الرسالة والشريعة.

لقد افترضت مدرسة العقل الكلامية (التي يمثلها المعتزلة وجل متكلمي الشيعة) أن البحث في احكام العقل العملي واسباس الاخلاق ومبادئ توجيه السلوك بحث (ميتاديني) واسئلته تسبق اسئلة البحث عن الدين واسباس العقيدية، ومن ثم فالتجربة الدينية تقام على اساس الاسس الاخلاقية ولاستلهم منها، وتشكل قاعدة للسير والسلوك ولاستلهم منها. والاتجاه الذي يتبناه الباحث - وان اختلف في تطبيق علاقة مدركات العقل العملي بالاستدلال على بعض مفردات العقيدة مع اتجاهات

المتكلمين - يقف في صف النظرة المتقدمة، أي اننا نرى أن الاسس الاخلاقية ومبادئ الحكمة العملية تسبق التجربة الدينية وليست لاحقة لها ونابعة من جذوتها، ومستتيرة بوهجها، بل التجربة الدينية تتكئ عليها، وتنطلق منها.

وحينما نعود إلى النقطة الثالثة التي حدد فيها ستيس مسوغ كون الحب اساسا للأخلاق نلاحظ القضية التالية مقررة في نص ستيس :

«أن الأنا مصدر الشرور كالكرهية والحسد والبغض والغيرة من الآخرين، وحيث تمحّي في التجربة الصوفية يمحي معها الشر بألوانه».

أن السؤال المركزي في فلسفة الاخلاق ينصب على تحديد ما هو خير وما هو شر، وبتعبير دقيق ينصب على تحديد ما هو حسن وما هو قبيح، ما ينبغي فعله وما لاينبغي فعله، ومن ثم سوف يكون تقرير ستيس بان الشرور هي الكراهية والحسد والبغض وأنها تمحّي في اطار الحب والرحمة مصادرة على المطلوب، لاننا نبحت عن مسوغ كون الحب منبع الاخلاق، وها نحن نحدد في تبرير ذلك اسس الاخلاق التي يراد من الحب أن يحددها وينشئها.

وبتعبير اخر أن ستيس لم يشتق مصادر الشر من الحب، بل عرفها في معزل عن جذوة الحب التي تأتي لاحقا لكي تقضي على هذه الرذائل في النفوس، ومن ثم فتحديد مصادر الخير والشر يسبق منطقيا تجربة الحب، ولا بد من تعريفها اولاً، لنعرف بعد ذلك ما يستطيع الحب أن يمارسه عمليا في اطار عملية تهذيب النفوس.

أن السالك السائر على طريق التجربة العرفانية لا يستطيع أن يضع قدمه

على طريق الخطوة الأولى من هذه التجربة مالم تتضح له معالم الطريق العامة، هذه المعالم التي يتم تحديدها على اساس تحديد ماهو خير وما ينبغي فعله من فضائل الاخلاق ليتحلى بها السالك ويتخلى عما هو شر وما لاينبغي فعله ، ثم تبدأ رحلته التي قد تنتهي بتلاشي الانانية ورؤية الكل في واحد.

أن التسلسل الطبيعي في طي رحلة الاقاليم يفترض أن تكون الحكمة العملية وإدراك مبادئها مقدمة مطوية يتوفر عليها السائرون السائحون في عالم الملكوت، وليست تابعة لاحقة لتجربة الاتحاد عين اليقين مع الخير المطلق والجمال الازلي.

أن السؤال عن اساس الاخلاق، بل التحلي العملي بفضائل الاخلاق مقدمة اولية لدى العارفين، ومن ثم يضحى السؤال عن هذه الاسس سؤالا قبليا يسبق التجربة الدينية، وتتأسس هذه التجربة على اساسه، بل السالكون لا يبحثون عما ينبغي ولا يكثرثون بالتحلي بفضائل الاخلاق، فهم في عالم ارقى، قد تجاوزوا مرحلة السؤال، بل مرحلة الحديث العملي عن الفضيلة والرديلة، هم في شغل شاغل عن مخالفة اساس الحكمة ومبادئ الاخلاق، بل تضحى مطابقة سلوكهم لهذه المبادئ تطبعاً اقرب ما يكون للطبع وللجبلية .

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن التجربة الدينية ما دمنا نصادر عليها بوصفها حالة لا ينحصر أمرها في القديسين، بل لكل الآدميين، فمن الضروري جداً أن نشق القواعد الأخلاقية في ضوء التجربة الدينية في حالتها العامة، أو قل في أدنى مراتبها، التي ينعم بها الجميع، لا أن نقفز إلى

أرقى مستوياتها لثقرر في ضوءها ما ينبغي فعله. على أن تأسيس القواعد الأخلاقية لا يتاح ما لم تكن هذه القواعد شاملة وكلية يمكن أن تحمل على كل الفاعلين.

ثم أننا نلاحظ أن الرواقين هم السابقون من بين حكماء الأخلاق إلى التأكيد على محبة الجنس البشري *Humanitas* في إطار مشاركة كونية مع الآلهة - كما جاء لدى شيشرون - أومع الطبيعة الإلهية والاتحاد مع الله - كما هو الحال عند سنكا: «ويصبح خير كل إنسان خيراً لي، لأن مبدءاً حياً واحداً يجعلنا في تعاطف»^(١) «وفهم الطبيعة على أنها إلهية كاملة وأن نظامها يقتضي إخضاع كل العناصر للمبادئ السائدة، أي للآلهة وللناس (المدعوين للتعايش في نفس المسكن)^(٢).

«نحن نشارك في الطبيعة الإلهية، ونشعر بأننا جزء من الله، وبأن الكل الذي يحتويه هو الله أيضاً: نحن شركاء وإياه واعضاء في هذا الكل»^(٣).

أما تجربة العرفاء والصوفية المسلمين فلم يغيب «الحب» عنها، لكن الحب الصوفي يرجع جوهره إلى تجربة الاتحاد بين الحبيب والمحبوب، فالمحبة لدى العرفاء هي: «مليك إلى الشيء بكليتك، ثم إشارك له على نفسك وروحك ومالك، ثم موافقتك له سراً وجرهاً، ثم علمك بتقصيرك في

(١) شذرات الرواقين القدماء، تحقيق فون آرتم، نقلاً عن الأخلاق النظرية، د. عبد الرحمن بدوي،

ص ٢٠١.

(٢) طبيعة الآلهة: شيشرون، نقلاً عن الأخلاق النظرية، بدوي، ص ٢٠٤.

(٣) رسائل إلى لوكليوس، سنكا، نقلاً عن الأخلاق النظرية، بدوي، ص ٢٠٢.

حبه»^(١) هذا ما قاله الحارث المحاسبي، لكن الأوضح في تعريف الحب لدى الصوفية والعرفاء هو ما تجده في نص الجُنيد، إذ يقول: «لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا».^(٢)

الحب في جوهر تجربة العارفين مسيرة وجودية يسلكها السائر السائح ليصل إلى مرحلة الفناء والاتحاد. وإذا كان ثمة من تأسيس للأخلاق في ضوء تجربة الحب الذي تفيض فيها حياة الصوفي حباً وشفقة على العباد، فهو تأسيس لقواعد ما ينبغي فعله للخواص من أهل الله، الذين ارتقوا بتجربتهم الدينية إلى حيث آفاقها البعيدة التي يراها العارفون. ومن ثم لا يمكن أن تكون الأخلاق الصوفية القاعدة العامة لتحديد ما ينبغي فعله وما لا ينبغي في ضوء التجربة الدينية التي يراد لها أن تكون منبع القواعد الاخلاقية.

غير أننا نجد لملاذ ستيس أساساً واضحاً في نصوص الكتاب المقدس في الاصحاح الرابع من رسائل يوحنا وفي فكر القديس بولس واوغسطين^(٣). فقد أعلنت المسيحية من المحبة حتى صارت حجر الزاوية للإيمان وللسلوك الإيماني. حتى صار القديس أوغسطين يزن نفسه بالمحبة «المحبة هي وزني»^(٤).

(١) المصدر السابق: ص ٢٠٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٠٤.

(٣) راجع المصدر السابق: ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٤) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل وآخرون، راجعها الدكتور زكي

على كل حال ينبغي التأكيد على أن ستييس يعتقد: "أن «برجسون» كان على حق عندما ذهب إلى أن للاخلاق مصدرين: احدهما هو الضغط الاجتماعي للنظرة النفعية الخالصة، وهذا المصدر بالطبع دنيوي وطبيعي. اما المصدر الاخر فهو يكمن في التصوف الذي يتحد في نظرنا مع الدين في هوية واحدة. والغايات الاخلاقية التي تنبع من هذين المصدرين تناسب الواحدة منها الاخرى وتنسجم وتتناغم معها".^(١)

وقد ذهب ستييس إلى أن اتجاهات الحداثة سارت في ثلاث خطوات: انها قبلت وجهة النظر الطبيعية عن العالم، الثانية استنتجت الذاتية من المذهب الطبيعي، والثالثة استنتجت النسبية من الذاتية. وقد رأى ستييس أن العقل الحديث قد ارتكب خطأ فادحاً عندما افترض أن النسبية تنتج من الذاتية. وقد حاول أن يبرهن فيما نعود إليه من نظرية على أن الاخلاق الدنيوية شاملة وتصدق على جميع الناس.

عود إلى نظرية ستييس والاساس الدنيوي للاخلاق:

يعتقد ستييس أن السبب الرئيسي الذي دفع العقل الحديث إلى الانتقال من الذاتية إلى النسبية هو تنوع واختلاف الرغبات والاعراض. ويصرُّ ستييس على أن هناك - على الاقل - ثلاثة اغراض انسانية مشتركة بين الناس هي مصادر القواعد العامة للسلوك وهي:

اولاً: المحافظة على الذات، وهي مصدر قواعد الامن والسلامة.

(١) الدين والعقل الحديث، ص ٣٠٢.

ثانياً: صحة البدن وهي مصدر القواعد الطيبة.

ثالثاً: السعادة، وتؤسس عليها القواعد الاخلاقية.

نقف عند القواعد الاساسية وعلاقتها بالسعادة. وهنا يعتمد ستيس المفهوم السائد للسعادة. ويرى أن السعادة غاية مشتركة يرغب بها كل انسان. وهذه الغاية تطرح قواعد للسلوك نظير:

ينبغي عليك أن تحب جارك

لا تكره، لا تحسد، لا تحقد، لا تسرق، لا تكذب، لا تحنث.

والسؤال المطروح على ستيس هو: كيف تكون هذه القواعد الاخلاقية

قواعد عامة؟ والحجة الاساسية التي اعتمدها ستيس في الاجابة على هذا

السؤال هي:

«أن القاعدة العامة التي تأمر بالخيانة وعدم الصدق ستكون كارثة،

وبالتالي فان القاعدة العامة التي تأمر بالامانة والصدق سوف تزيد من

السعادة البشرية»^(١).

وقد ذهب ستيس إلى أن حب جميع الناس مثل اعلى يتساوى جميع

الناس فيه، أي انه كلما اقترب الناس جميعا من المثل الاعلى الاخلاقي

اقتربوا من الوصول إلى الغاية الاخلاقية التي يرغب فيها الجميع وهي

السعادة، ومن ثم فالقاعدة «حب جميع الناس» ليست نسبية. ثم ذهب

معتزلاً بالقول: «افرض أن بعض الجماعات انكرت هذه الحقيقة الاخلاقية.

فقد تكون هناك بعض القبائل في ماليزيا تعتقد أن الكراهية بالنسبة لها هي

(١) المصدر السابق: ص ٣١٣

افضل وسيلة للسعادة، فهل يبرهن ذلك على النسبية؟" اجاب ستيس قائلا :
 " كلا على الاطلاق، فذلك كله يبرهن على أن هؤلاء الناس قد ارتكبوا
 غلطة شنيعة عن سعادتهم، فمن الصواب بالنسبة لنا، أن قاعدة الحب إذا
 اتبعوها فسوف تؤدي بهم إلى حياة أكثر سعادة، ومن ثم فان قاعدة الحب
 هي احدى القواعد التي ينبغي عليهم اتباعها، إذا ما ارادوا تحقيق اعظم قدر
 من السعادة."^(١)

وقبل أن نمضي مع ستيس إلى نهاية عرضه لنظريته نجد الوقوف على
 ملاحظة ما تقدم امرا ضروريا في هذه المرحلة من البحث :
 نحن لانا نقاش هنا في السعادة، ومفهومها الملتبس^(٢)، ولنصادر على أن
 السعادة غاية يتوخاها كل انسان، لكننا نتساءل كيف نستطيع أن نستل
 القواعد الاخلاقية من هذه الغاية؟ هل يمكن أن نعتبر هذه القواعد اخلاقية
 لانها اخلاقية، وهذا يعني اننا ندركها بغض النظر عن مبدأ السعادة الذي
 يتوخاه الناس، ام اننا نجد أن السعادة لا تتحقق إلا باتباع هذه القواعد؟ قد
 يكون الدكتور ستيس بحكم تكوينه التربوي وسياقه الثقافي واجدا السعادة
 لا تتحقق إلا باتباع تلك القواعد التي وسمها بالقواعد الاخلاقية. لكن هذا
 لا يكفي ما لم نتحقق تجريبيا من هذه القضية، ونجد أن الناس العاديين
 كلهم مدركون لها، أو أن نقرر أن السعادة مفهوم مطلق لا يختلف اثنان
 حول اساليب تحقيقه.

(١) المصدر السابق: ص ٣١٤-٣١٥.

(٢) سنخصص الفقرة الاخيرة من هذا البحث لتمحيص مفهوم السعادة والوقوف عند اهم اشكالياتها.

وكلا الامرين يتعذر التسليم به، لان السعادة غرض تكويني يسعى إليه الانسان بالغيرة، وغرض تدبيري يسعى إليه العقلاء لتحقيق مصالحهم، فالسعادة ترتبط باللذة والالم والمصلحة والمفسدة، وهي مفاهيم نسبية وليست مفاهيم مطلقة يتفق الناس عليها، فضلا عن الاتفاق على اساليب تحقيقها والوصول اليها.

مضافا إلى أن التحقق التجريبي من اتفاق الناس على أن القواعد الاخلاقية تحقق السعادة امر يصعب التوفر عليه. فالتجربة المحدودة لكل مجرب لا تتيح له التأكد من صدق القاعدة على كل الناس بمختلف شعوبهم وعلى تنوع حقهم التاريخية.

نحن لانكر أن درجة من السعادة، أو الرفاه والمتطلبات المادية يقتضيها امر تحقيق وتجسيد المبادئ الاخلاقية، أي أن المبادئ الاخلاقية لا يتاح لها أن تجد سبيلها نحو التطبيق دون التوفر على مستوى من المتطلبات المادية، لكننا ننكر أن تكون السعادة كمطلب تختلط فيه المصالح المادية بالقيم المعنوية منطلقا لتأسيس الاخلاق واقامة قواعدها واسسها.

أن كون اتخاذ نقيض القواعد الاخلاقية قانونا عاما يفضي إلى كارثة لا ينتج أن القواعد الاخلاقية كقانون عام يفضي إلى تحقيق السعادة، ليس هناك أي تلازم منطقي بين القضيتين، لان الاستقطاب ليس تاما، فمن الممكن أن لا يتخذ الناس أي قاعدة، وإنما يستخدمون منها ما يفضي إلى السعادة، التي قد تتحقق في كثير من الاحيان من خلال ممارسات اخلاقية.

ثم كيف يتسنى لنا أن ننكر على بعض القبائل في ماليزيا صنيعها إذا اعتقدت أن الكراهية افضل وسيلة للسعادة بالنسبة لها؟ الأنا نعتقد بان السعادة بالنسبة لنا تتحقق باتخاذ الحب قاعدة في حياتنا؟ وهذا يعني عودة إلى أن مقاييس السعادة امر نسبي، ام اننا ننكر صنيعهم لاننا نجد في الاخلاق قاعدة للسعادة وان السعادة لا تتحقق ابدا إلا بقواعد الاخلاق، وهذا يعني أن نراها مقياسا عاما يتفق عليه كل العقلاء، وهذا خلاف الفرض الذي اراد ستيس أن يناقشه!

ثم ما دمنا نريد أن نجد في القواعد الأخلاقية التزامات تتحقق عبرها سعادة الآدميين فمن حقنا أن نتساءل: كيف يتحقق الآدميون من تطابق الإلتزام بقواعد الأخلاق مع هدفهم الأسمى «السعادة»؟ لا شك أن العقل القبلي الاولي ليس هو الوسيلة الملائمة لاكتشاف هذا التطابق، لوضوح أن السعادة هدف دنيوي - على حد تعبير ولتر ستيس - مختلطة بمعطيات تجريبية ما دام أمرها لا يفارق اللذة عادة، وما دامت قضية التطابق ترتبط في طرفها الآخر بالإلتزام العملي بقواعد الأخلاق، وهذا الإلتزام لا يتعدى أن يكون معطى تجريبياً بعدياً.

من البين أن الإنسان لا يستطيع اكتشاف هذا التطابق إلا من خلال الممارسة التجريبية والإلتزام العملي بالقواعد الأخلاقية، أي أننا لا نستطيع أن نكتشف التطابق بين السعادة وبين الإلتزام بالقواعد الأخلاقية إلا بعد ممارسة هذه القواعد، ومن ثمّ يتعذر أن تكون السعادة كهدف مُنتجة لاكتشاف القواعد الأخلاقية وضرورة الإلتزام، إلا بعد رحلة طويلة يمارس الآدميون سلوكهم خلالها، فيكتشفون بالمحاولة والخطأ التطابق المزعوم.

ثم أن التجربة الإنسانية الطويلة لا تسعفنا لكي تكون معيناً لاكتشاف هذا التطابق. لوضوح أن سلوك الجماعات الانسانية إن لم يكن مليئاً على طول تاريخ الانسانية المديد بالشرور والممارسات اللأخلاقية، عبر حروبها وقاتلها الممتد من حروب طروادة إلى الحربين الكونيتين المروعتين في القرن العشرين، فإن هذا السلوك المهذب في الأوهام ليس اجماعاً واضحاً يستطيع الآدمي أن يتلمسه ويبنى عليه أحكامه إلا عبر تجربة تطول به، ويبقى بلا قواعد أخلاقية تهديه إلى أن يكتشف المحظوظون تطابق هذه القواعد مع هدفهم المنشود (تحقيق السعادة)!!

الانتقال من السعادة الشخصية إلى السعادة الجمعية

كيف يتسنى لنا الانتقال من الاقرار بان السعادة غاية يتوخاها كل شخص لذاته الى الاقرار بان الغاية هي سعادة الجنس البشري عامة. هذه اشكالية امام اي فيلسوف طبيعي يسعى لاقامة الاخلاق على اسس بعدية دنيوية.

وقد واجه جون ستيورات مل هذه الاشكالية وقرر في كتابه الشهير (مذهب المنفعة العامة) :

" ان الفعل الصواب هو الفعل الذي يؤدي الى اعظم قدر من السعادة، (ثم يضيف) [ليس المعيار هو اعظم قدر من سعادة الفاعل خاصة..بل اعظم قدر من سعادة للجنس البشري. ولجميع الكائنات الواعية..]"^(١)

(أن الاهتمام بسعادة الآخرين على غرار الاهتمام بالسعادة الخاصة)

هذه القاعدة من وجهة نظر ستيس هي بالضبط ما تريده الاخلاق، لكن ستيس يرى أن جون ستوارت مل فشل في تقديم الاساس لهذه القاعدة الاخلاقية، سواء أكان اساسا دنيويا ام دينيا. غير أن الفشل في تحديد الاساس الدنيوي لهذه القاعدة الاخلاقية يعادل الفشل في اكتشاف الاساس الدنيوي للاخلاق، ومن ثم تعين على ستيس أن يجيب على الاستفهام:

(لماذا ينبغي على الانسان أن يعمل من اجل سعادة الآخرين؟)

يرى ستيس أن الاجابة الحاسمة متعذرة على هذا الاستفهام، انما ينبغي فهم هذا الواجب على انه مجرد واقعة للطبيعة البشرية. ثم يلجأ إلى العبارات الشهيرة للشاعر الانجليزي الشهير (جون دون) (١٥٧٣-١٦٣١): "لا احد يمكن أن يكون جزيرة معزولة. فكل انسان هو قطعة من الارض الفسيحة، قطرة من محيط متلاطم.. أن موت أي انسان يهزني من كياني لاني جزء متشابك مع الجنس البشري. ومن ثم لا ارسل احدا لاستفسر لمن تدق الاجراس لانها تدق من اجلي، انها تنعاني أنا" ^(١)

أن عبارات جون دون يجب أن تفهم في اطار المسوغ الذي طرحه ستيس للواجب الاخلاقي، اعني واقع الطبيعة البشرية، ويصر ستيس على تحديد الطبيعة البشرية لتصدق على السلالة الانسانية القائمة، اذ قد لاتصدق القواعد الاخلاقية على الجنس البشري لو انه اختلف عنا اختلافا اساسيا. ومن ثم نعود إلى تفسير الاخلاق وقواعد الواجب والالزام الاخلاقي إلى الاستناد إلى التكوين السايكولوجي للبشر.

ومن حقنا أن نتساءل هل الطبيعة السايكولوجية للبشر قادرة على اصدار احكام ملزمة، وهل التكوين السايكولوجي مؤهل لاصدار الزامات واحكام سلوكية توجب على الانسان أن يسعى لسعادة الآخرين كما يسعى لسعادة نفسه، ام السايكولوجيا - إذا كانت هناك طبيعة سايكولوجية متحقق منها - تدفع الانسان ليحب سعادة الآخرين ؟

أن قوانين التكوين تخلق دوافع وبواعث تكوينية، وليس من شأنها أن تصدر احكاما وتقرر واجبات. ثم هل الواقع العملي لحياة الانسان يصدّق أن السايكولوجيا البشرية تدفع الانسان باتجاه تحقيق سعادة الآخرين كما يسعى لتحقيق سعادته الشخصية ؟ لعل الوقائع هي اقرب للتأكيد على العكس، ولو كانت هناك طبيعة سايكولوجية تدفع الانسان لتحقيق سعادة الاخرين كما يسعى لتحقيق سعادته الشخصية لما احتجنا لكل هذه المعاناة في الكشف عن اسس الاخلاق ومسوغاتها. بل لوجدت الأخلاق أساسها الحتمي في طبيعة التكوين اللازم، لا في حرية الاختيار.

ملاحظات ختامية

"ولتر ستيس" (١٨٨٦-١٩٦٧م) فيلسوف توفيقى، انصب جل اهتمامه على التوفيق بين النزعة التجريبية، التي اضحت وشاحا للحداثة، وبين ما يراه جوهر الديانة، حيث النزعة الصوفية والتجربة العرفانية.

ومن هنا اولى اهمية قصوى للتوفيق بين المذهب الذاتى في الاخلاق - الذي يراه ولبد الحداثة - وبين الاخلاق القائمة على اساس النزعة الصوفية والتجربة الدينية. ومن هنا نلاحظ :

اغفال ستيس لاهم وابرز فلاسفة الاخلاق الغربيين في العصر الحديث اعني (عمانوئيل كنت)، فهو لم يتعرض لأيّ من افكار هذا الفيلسوف الكبير، بل تجده في لغته وتحليلاته ابعده ما يكون عن معطيات فكر فيلسوف النقدية الكبير "كنت". آية ذلك أن كنت وجد جوهر الديانة في مضمون العقل العملي والحكمة الاخلاقية، بينما ينقلب الامر عند ستيس ليرى الاخير أن جوهر الاخلاق يستمد من التجربة الدينية والاتحاد الصوفي.

ترائي لدى ستيس أن التعارض ليس قائما بين المذهب العقلي في الاخلاق وبين المذهب الذاتي، على غرار عدم التناقض بين المذهب التجريبي في المعرفة وبين التجربة الصوفية ورؤى العارفين. ولقد حاول ستيس في دراسته عن «الفلسفة والتصوف» أن يخضع التجربة الصوفية لموازين المذهب التجريبي في المعرفة فيضعها في مصاف التجارب التي يمكن تصديقها.

اما هنا فنجد ستيس محاولا أن يرفع التناقض بين المذهب الذاتي في الاخلاق ، الذي هو نتاج مذاهب الحداثة المعرفية، وبين قواعد الاخلاق التي تنبع من التجربة الصوفية. إلا أن الاستقطاب بين النظرية الذاتية في الاخلاق ونظرية القيم الموضوعية تصعب معالجته بهذا اللون من المصالحات التبسيطية. هذا اذا ما بان الاخلاق يمكن تأسيسها على اساس التجربة الصوفية وذوبان الذات في الآخر عبر رؤية الحب العرفاني. وهو امر تعذر علينا تصديقه.

أن اتجاه البحث يذهب لدينا إلى الايمان بان التجربة الدينية تتأسس

على قواعد الاخلاق، والعكس غير صحيح. وبدون ذلك يصعب تحديد الالزامات الاخلاقية وقواعد الواجب العملي في ضوء تجربة الحب التي تستعصي بطبيعتها على التحديد، ولعل تحديد القواعد الاخلاقية امام التجربة الصوفية يشكل احد الضمانات لضبط التجربة في الاطار العام للقيم الاخلاقية.

ونحن ذاهبون في تفسير العلاقة بين القاعدة الاخلاقية «الاسس والمبادئ» وبين الشرائع ومذاهب الفضيلة إلى أن هذه الاسس والمبادئ تشكل المنار والمقياس، الذي تقاس به اخلاقية الشرائع واخلاقية المرشحين، فهي مصدر الهام التشريعات وفقهاء القانون، ومن ثم يصعب افتراض تأسيس قواعد الاخلاق في ضوء الاديان ومذاهب التشريع. واؤكد أن المراد من قواعد الاخلاق المبادئ والاسس العامة للسلوك الاخلاقي.

على اننا نذهب إلى استحالة اشتقاق قواعد مذاهب الفضيلة واحكامها من المبادئ والاسس العقلية، لان نسق احكام العقل العملي النظرية مختلف عن نسق احكامه التطبيقية، فالاولى تنظر إلى الافعال بذاتها والثانية تنظر إلى الافعال بملاساتها. نعم مذاهب الفضيلة وشرائع السلوك تستلهم وتستنير بالمبادئ الاخلاقية العقلية، وتقاس اخلاقية مذاهب الفضيلة على اساس مدى حفاظها على القواعد الاخلاقية في عالم تزاحم المبادئ بالمصالح وتعارض الواجبات وتدافع الافعال.

ثم أننا نلاحظ أن ستيس المتأثر بروح التجربة الدينية في مفهومها المسيحي عند القديسين كما أشرنا، متأثر أيضاً بأرسطو طاليس تأثراً واضحاً وهو بصوغ نظرية الأخلاق على أساس دنيوي. لم يقتصر هذا التأثير

والاستلهام على استدعاء أرسطو في جعل السعادة غاية الأدميين في سلوكهم والمصادرة عليها لاستلال قواعد الأخلاق التي تحقق هذه السعادة. بل تعداه إلى قضية التحديد والتعريف واتباع منهج أقرب ما يكون إلى منهج أرسطو - كما سيأتي - في الاعتماد على الذائع والشائع من الأقوال في تعريف وتحديد مفاهيم البحث الأخلاقي، ومفهوم السعادة على وجه التحديد.

مفهوم السعادة

ظهر مفهوم السعادة في سياق الفكر الأخلاقي، بل في فلسفة الأخلاق منذ عصرها الأول، فالمعلم الأول «أرسطوطاليس» اعتبر في أثره الشهير (الأخلاق النيقوماخية) السعادة هي الخير الأسمى، وهي الغاية العليا المتوخاة. وقد حاول تعريف السعادة في سياق بحثه عن الخير والفضيلة.

أن مدارس الأخلاق الغربية عامة - منذ العصر اليوناني حتى نظرية الفيلسوف الألماني «عمانوئيل كنت» - هي مذاهب (أخلاق السعادة). أي أنها اتخذت من السعادة قاعدة فهمها للأسس الأخلاقية. «فقد كانت السعادة معتبرة، في جميع المذاهب الأخلاقية اليونانية، الغرض النهائي»^(١).

وقبل أن نتبين مفهوم «السعادة» لدى «أرسطو»، ينبغي أن نحدد الأسئلة التي نريد طرحها على هذا المفهوم، أي أن نحدد اتجاه البحث في مفهوم

(١) الآراء الدينية والفلسفية لافيلون الاسكندري، أميل برييه، ترجمه د. محمد يوسف موسى، د.

السعادة في ضوء تعدد الأسئلة حول هذا المفهوم، ومن ثم تعدد اتجاهات البحث حوله. فمفهوم السعادة تطرح عليه مجموعة أسئلة، يمكن أن يدرس في ضوء كلٍ منها في إتجاه خاص وفي أفق مختلف. هذه الآفاق والاتجاهات المختلفة تفرض أدوات ومناهج مختلفة أيضاً، ينبغي فرزها وتحديدها، والحيلة من اختلاطها واستخدامها في غير مواضعها.

يتجه بحثنا صوب تحديد مصدر الإلزام الأخلاقي، أي أننا نبحث عن منابع الأحكام العملية. ومن ثمّ ينصبّ جل اهتمامنا في تحليل المفاهيم المطروحة على بساط البحث على استجلاء إمكانية هذه المفاهيم لمصدراً للإلزام الأخلاقي، ومنبعاً لمبادئ الأخلاق. فلا يهمنا أن نحلل واقع حركة هذه المفاهيم وأسبابها العملية والعوائق التي تحول دونها، ولا يهمنا تحليل عناصرها النفسية وشروطها الاجتماعية، ولا يهمنا رصدتها عبر تاريخ الحياة العامة للشعوب والحضارات... وسوف نقف في متابعتنا للتحديدات والتعريفات المطروحة على تبيان اختلاط هذه الاهتمامات والدور السلبي لهذا الاختلاط منهجياً وعقلياً.

السعادة لدى (ارسطو)

المصدر الرئيسي لفهم موقف أرسطو من مفهوم «السعادة» هو كتابه الشهير «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أو «الأخلاق النيقوماخية» والكتاب لا يمكن أن نعده كتاباً في «الأخلاق النظرية» أو فلسفة الأخلاق، بل هو كتاب في «التدبير» وتوجيه السلوك الإنساني في صوب ما يراه ارسطو وسطية وفضيلة واعتدال وخير وسعادة، جاء في الكتاب: «وإذا كان هذا الكتاب

ليس فيه قصد النظر والعلم، مثل الكتب الأخر (وذلك أن بحثنا فيه ليس هو لنغلم ما الفضيلة، لكن لنصير خياراً، ولولا ذلك لما كان فيه لنا درك قصد) فيجب ضرورة أن نبحث عن الأفعال كيف ينبغي أن نفعلها^(١).
وجاء أيضاً:

«ولذلك لا يليق تعلم تدبير المدن بالحدث، لأن الحدث غير خبير بالأفعال التي تجري في السيرة. وكلامنا هنا، إنما هو من هذه الأفعال وفي هذه الأفعال. ولأنه أيضاً تابع لما تدعوه نفسه إليه من الشهوات صار استماعه لكلامنا باطلاً لا منفعة فيه، لأن غايتنا فيما نتكلم فيه هنا ليست علماً، بل فعلاً»^(٢).

وبغية التعرف على مذهب ارسطو الأخلاقي، أي فلسفته الأخلاقية، يجدر منهجياً أن نتفحص نظريته المعرفية، وما حرره في كتاب «البرهان» من المنطق، وتصنيفه للأحكام الأخلاقية وعدّها أو اخراجها من دائرة البرهان، وحشرها في الذائعات والمشهورات من الأحكام، ثم نلاحظ آثار هذا الموقف في تفاصيل مذهبه في الفضيلة، وشرعته الأخلاقية التي يقترحها في الأخلاق «النيقوماخية» كاتكائه في التعريف على الرسوم واستبعاد الحدود، وانطلاقه في كثير من الأحيان من المفهوم الذائع والفهم الشائع، وأخيراً رؤيته للأخلاق بوصفها أحكاماً للأفعال في عالم تدبير المدينة، أي في عالم الممارسة الإنسانية في ظل مجتمع مدني، وتأكيد

(١) الأخلاق، ارسطو طاليس، ترجمة اسحق بن حنين، حققه وشرحه: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة

المطبوعات، الكويت، ص ٨٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٦.

على القول المأثور عنه: الإنسان اجتماعي بالطبع، وترديده لتدبير المدن كأساس لرؤيته للمفاهيم، التي عكف على تحليلها وطرحها.

ومن الأهمية بمكان أن نأخذ بنظر الاعتبار - إذا أردنا أن نعرف مذهب أرسطو الأخلاقي - موقفين رئيسيين جاء في سياق البحث عن مذهب الفضيلة والسعادة والخير الأخلاقي، عبر «الأخلاق النيقوماخوية». الأول من هذين الموقفين يستوقف الباحث في الفقرة المحررة تحت عنوان (السعادة: اختلاف الآراء في تعريفها. - المنهج الواجب اتباعه). والثاني منهما جاء في الفقرة المحررة تحت عنوان (النظريات الشائعة عن طبيعة السعادة).

في سياق تحديد المنهج الواجب اتباعه في البحث حول الأحكام الأخلاقية ذهب أرسطو صوب تحديد قاعدة هذا المنهج، وهي تحديد المبادئ التي ينطلق منها البحث الأخلاقي، فقرر هنا: «وذلك أنه ينبغي أن نبتدئ من الأشياء البينة، وذلك أن الأشياء منها ما هي بينة عندنا، ومنها ما هي بينة على الاطلاق. وخليق أن يكون إنما ينبغي أن نبتدئ من الأشياء البينة عندنا»^(١). وهذا يعني أن مبادئ العلم الأخلاقي عند أرسطو البيّنات بالنسبة إلينا لا الأمور البينة على الاطلاق.

ويرد النص السابق بقوله: «ولذا ينبغي لمن أراد أن يتعلم الأمور الجميلة والعادلة، وبالجملة أمور تدبير المدن تعلماً كافياً - أن تكون أخلاقه قد جرت على ما ينبغي. فان ابتداء العلم بالشيء هو العلم «بأنه»، فإن اكتفى بهذا لم يحتج إلى العلم بالـم، هو»^(٢).

(١) المصدر السابق: ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٨.

وهذا يعني أن الأخلاق والسياسة (تدبير المدن) علوم تبتدأ من مبادئ ليست بيّنة على الإطلاق، بل لا ينبغي طلب مثل هذه المبادئ، بل الاقتصار على المبادئ البيّنة لدينا، مضافاً إلى اتكاء البحث في الأخلاق على العلم الأنبي بمعرفة الوقائع وتحققها الاثباتي الخارجي، ولا داعي للبحث عن علل الأشياء والقضايا اللمّية. وبهذا يتعذر بجلاء ادخال البحث الأخلاقي في إطار نظرية البرهان الأرسطية، التي تقوم بالمبادئ الأولية البيّنة على الإطلاق وتقام على البحث عن العلية ولمّية القضايا.

ثم في إطار البحث عن النظريات الشائعة في السعادة جاء في «الأخلاق النيقوماخية»: «يشبه أن يكون الناس في ظنهم بأن الخير والسعادة إنما هما من السيّر - لم يخرجوا عن الصواب. أما العامة منهم والجفاة فقالوا أن الخير والسعادة هما اللذة، ولذلك يؤثرون سيرة التمتع باللذات. وذلك أن السيّر المستولية الغالبة ثلاث: السيرة التي ذكرناها الآن، وسيرة صاحب تدبير المنزل، والثالثة سيرة صاحب النظر»^(١).

وإذا فسرنا السيّر أنها جمع (سيرة) ومن ثم لا يخرج الخير والسعادة وهما غاية ما يتوخاه الفعل الأخلاقي لدى أرسطو، أن يكون فهمهما وممارستهما كافيين في السيرة العامة، والسيرة - كما نعرف - تتقوم في السلوك العملي الذي تواضع عليه الجماعة الإنسانية وتفق عليه. ومن المؤكد أن الأحكام التي يقررها الإنسان إذا اعتمدت على المواضع والاعتبارات سوف تبتعد كثيراً عن الأحكام البرهانية التي تتوخاها المدرسة الأرسطية في المعرفة البشرية.

(١) المصدر السابق: ص ٦٠.

على كل حال حينما استعرض ارسطو اختلاف الآراء في تعريف السعادة بدء بقوله: «إذا كانت كل معرفة وكل اختيار إنما يتشوق خيراً ما - فما الخير الذي نقول أن تدبير المدن يتشوقه ويقصد قصده، وهذا الخير الذي هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل؟ فنقول: أنه يكاد أن يكون أكثر الناس قد أجمعوا عليه بالأسم، وذلك أن الكثير من الناس والحذاق منهم يسمونه السعادة، ويرون أن حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة. واختلفوا في حد السعادة: ما هو؟»^(١).

إذن هناك مطلوب وغاية للأفعال الإنسانية - من وجهة نظر ارسطو - وهذه الغاية لا بد أن تنتهي إلى غاية مطلوبة لذاتها لا لغيرها، إذ ما لم تنته إلى غاية مطلوبة لذاتها تصير الغاية عبثاً لا طائل تحته^(٢). وهذه الغاية لا يمكن أن تكون سوى الخير الأسمى. والسعادة - من وجهة نظر ارسطو - شيء مكتفٍ بذاته ولا يطلب لغيره، بل هي غاية لسائر ما يتوخاه الانسان في أفعاله^(٣).

وقد طرح ارسطو مجموعة تعاريف للسعادة فيما هو ذائع مشهور ومتداول بين الناس، فالعامة يقولون أن الخير والسعادة هي اللذة، وحسنوا المذاهب يقولون أنها الكرامة، ثم هناك من يراها الغنى، وهناك من يراها الفضيلة. وهناك من يراها الحكمة أو الفهم. وهناك من يؤكد مصاحبة هذه الأمور للذة واشتراطها.

(١) المصدر السابق: ص ٥٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٤.

(٣) المصدر السابق: ص ٦٦.

ثم أشار ارسطو إلى انقسام السعادة إلى سعادة بدنية وأخرى نفسية وسعادة خارجية. وقد أكد على أن العوامل الخارجية عن الإنسان التي هي (الاقبال) المتمثل بالحال والأصدقاء والأعوان، وجودة الحسب والانجاب والجمال، عوامل أو أشياء - حسب تسمية ارسطو - يكدر فقدها السعادة أو يعدمها أو يقللها.

ثم أنه يؤكد على أن تحصيل السعادة ممارسة اختيارية وليست بختاً و اتفاقاً، إذ من الخطأ أن نترك أجل الأمور وأشرفها للاتفاق وما يقع باليخت.

وهنا نلاحظ:

ليست مهمتنا متابعة تفاصيل البحث التي سطرها ارسطو في أخلاقه النيقوماخية، هذا البحث الذي يمكن تسجيل ملاحظات كثيرة حول كثير من تفاصيله، والذي يرى ارسطو في هذا البحث أن طبيعة موضوعه وما يحتمله هذا الموضوع يستدعي تبيانه على طريق الاجمال والتمثيل. انما يهمننا أن نطرح سؤالين مركزيين وفقاً لمنهجنا في درس البحث الراهن:

السؤال الأول: كيف يتسنى لنا أن نعد الخير الغاية التي تستهدفها أفعال

الإنسان؟

السؤال الثاني: هل يمكن أن تكون الغايات أساساً لأحكام العقل

العملي، ومنبعاً للأخلاق؟

نأتي هنا لنعالج السؤالين ضمن اشكاليتين نظرهما على التوالي:

الإشكالية الأولى: الخير غائيته وتأسيسه لقواعد الأخلاق

الغاية التي نتحدث عنها ونحن نبحث في الأخلاق ليست غاية التكوين وإرادة الوجود الكوني. إذ لا ينصب بحثنا على معالجة مشكلة الخير والشر الكونية. إنما الغاية موضع البحث هي الغاية الإرادية، التي يتوخاها الآدميون في أفعالهم المستندة لإرادتهم واختيارهم الحر.

والسؤال هنا: هل الخير غاية ينبغي أن تقصدها أفعال الآدميين، أم أن الخير غاية يتوق إليها الإنسان في أفعاله تكويناً؟ أي هل الخير كغاية مطلوب أخلاقياً عند أرسطو، أم غائية الخير واقعة معطاة في الخارج وقائمة في تكوين الآدميين؟

لقد افترض فيلسوف الألمان الكبير عمانوئيل كنت «الخير الأسمى» غاية بالذات، لكنه افترض هذه الغاية كمطلب أخلاقي، وأنه مما ينبغي فعله بحكم العقل المحض. أي أن الخير الأسمى مما ينبغي فعله، خلافاً لافتراض ولتر ستيس المتقدم، حيث ذهب الأخير إلى افتراض السعادة كمعطى كائن في عالم السلوك والدوافع العملية، وأسّس على هديها القواعد العملية التي حَسِبَ أنها تتلائم مع المعطى الكائن، أي أنه أسس على الهدف الدنيوي الكائن قواعد ما ينبغي أن يكون.

أما فيلسوف اليونان الكبير أرسطو طاليس فنصوه تميل بنا إلى القول أنه كان سلفاً لولتر ستيس، وأنه اخذ غائية الخير كمعطى كائن، ليؤسس في ضوءه قواعد مذهب الفضيلة، وقد وجد هذا «الخير الأسمى» والغاية التي تتوق إليها أفعال الآدميين أمراً كائناً، يؤخذ مصادرة في البحث عن ما ينبغي

أن يكون عليه السلوك الفاضل.

صادر ارسطو على «أن كل صناعة وكل مذهب [أي كل علم عملي وكل علم نظري]، وكذلك كل فعل واختيار فقد يعلم أنه انما تشوق به خيراً ما، ولذلك أجاد من حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوقه الكل»^(١). ثم لاحظ ارسطو أن الخير يقال على حسب انحاء الوجود، فيحمل على الذات، كالله والعقل، وعلى الكيف والكم والمضاف والمكان والزمان. واستبعد تماماً أن يكون الخير مفهوم واحد مشترك في جميع المقولات. أما الكرامة والفهم واللذة فحدودهما متغايره وهي متمايضة من حيث هي خيارات. ومن ثم ليس للخيرات شيء مشترك ذو صورة واحدة، على حد تعبير ارسطو.

ثم يعود ليجد رسماً أو تمثيلاً ليعرف به الخير، فينتقل من الغاية، وبما أن هناك غاية مقصودة في كل فعل واختيار يفعله الناس، وغاية جميع الأفعال هو الخير، [وهنا ينص على انه «الخير الذي ينبغي أن يفعل»^(٢)] فهو الأفضل والأكمل والأتم من الأشياء ثم ما هو الأكمل يقول:

«الذي لا يؤثر في وقت من الأوقات من أجل غيره.. فالكامل بالجملة هو الذي يؤثر لذاته أبداً ولا يؤثر في وقت من الأوقات لغيره، وأولى الأشياء بهذه الصفة: السعادة، وذلك أن السعادة هي التي تؤثرها لنفسها، ولا نطلبها في وقت من الأوقات لغيرها»^(٣).

(١) المصدر السابق: ص ٥٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٦٥.

(٣) المصدر السابق: ص ٦٦.

ونلاحظ هنا:

أن أرسطو وهو يسعى لتعريف الخير التام والأسمى بعد ان يصادر على غائيته وتشوق الأفعال للخير، يجنح هنا إلى القول بأن الخير الأتم هو ما ينبغي أن يفعل، وهنا مفارقة بين المصادر على غائية الخير كأمر كائن وبين جعله مما ينبغي أن يفعل، لكن ما يبدو من مفارقة هنا - والمفارقات تملأ مذهب أرسطو الأخلاقي بأسره - هو شبه تناقض (بارادوكس) لدينا حلٌّ ومعالجة له.

وذلك أن أرسطو ينطلق من المصادر على غائية الخير كحقيقة كائنة في سلوك الآدميين، لكنه يجد في النهاية أن من الغايات الكثيرة غاية للغايات يبرهان أن الغايات في كمالها وتمامها لا بد أن تنتهي إلى غاية بالذات وإلا لاضحت الغائية عبثاً لا طائل من وراءه، وغاية الغايات، أي الخير التام يجب أن يتطابق - من وجهة نظر أرسطو - مع ما ينبغي أن يفعل، دون أن يكون الخير الأسمى قاعدة ومنبعاً لتحديد واستنتاج ما ينبغي أن يفعل.

ومن هنا يعتقد أرسطو أن «السعادة» التي هي الخير التام ليست اللذة كما ذهب اتباع «السر دانابلس» وهو مذهب «ارسطيفوس» وحتى مذهب اللذة المعدل لدى أبيقور، حيث اتخذ على كل حال اللذة أساساً للسعادة والخير الأول، فقال: «نحن نجعل من اللذة مبدأ السعادة وغايتها: أنه أول خير نعرفه، خير مغروز في طبيعتنا، وهو مبدأ كل قراراتنا، وشهواتنا وكرهيتنا، وإليها نسعى دون انقطاع، وفي كل شيء العاطفة هي القاعدة التي تستخدم في

قياس الخير»^(١).

ولم يقف ارسطو في تفسيره للسعادة موقف اولئك الحكماء الذين ذهبوا إلى أن الحكمة هي بإلغاء اللذة من حساب سعادة الحكيم، وقد أشار «مسكويه» إلى هؤلاء الحكماء فقال:

«وأما الحكماء قبل هذا الرجل [يعني ارسطو]، مثل «فيثاغورس» و«بقراط» و«افلاطون»، فإنهم أجمعوا على أن الفضائل والسعادة كلها في النفس وحدها، ولذلك لما قسموا السعادة جعلوها كلها في قوى النفس التي ذكرناها في أول الكتاب وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة. وأجمعوا على أن هذه الفضائل هي كافية في السعادة،... فإن الإنسان إذا حصل تلك الفضائل لم يضره في سعاده أن يكون سقيماً ناقص الأعضاء»^(٢).

ثم أردف هذا النص الذي يلفت النظر في خطأ نسبة الرأي إلى افلاطون، أردفه بنص آخر فقال:

«وأما الرواقيون وجماعة من الطبيعيين فإنهم جعلوا البدن جزءاً من الإنسان ولم يجعلوه آلة كما شرحناه في ما تقدم، فلذلك اضطروا إلى أن يجعلوا السعادة التي في النفس غير كاملة، إذا لم يقترن بها سعادة البدن وما هو خارج البدن أيضاً، اعني الأشياء التي تكون بالبخت والجد»^(٣).

وهذا النص يلفت النظر أيضاً إلى عدم سلامة النسبة، إذ ان أفلاطون

(١) الأخلاق النظرية: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط ٢ - ١٩٧٦، ص ٢٤٣.

(٢) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: لأبي علي أحمد الرازي مسكويه، ص ٨٦.

(٣) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، لأبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي «مسكويه»،

عالج مشكلة الخير في محاوره (فيلبوس) وذهب إلى أن الخير «ينبغي أن يكون كاملاً وكافياً ومرغوباً فيه من كل الذين يعرفونه، وأكثر الأشياء تنازعاً على الاتصاف بهذه الصفات هما اللذة والمعرفة، فلا أحد يختار أحدهما إذا أمكنه الحصول على كليهما.. فالخير محال أن يكون لذة أو معرفة على حده، لأن هذا أو ذلك ليس كاملاً، فلا بد أن يكون الخير مزيجاً من أفضل ما فيهما بما في ذلك جميع العلوم واللذات التي هي ضرورية وخالصة.»^(١) نعم يرى في نهاية المحاوره أن «المعرفة أكثر من اللذة قرباً من الخير»^(٢).

والرواقيون ذهبوا إلى أن السلوك الأمثل هو السلوك وفق مقتضيات الطبيعة. وهذا السلوك يحتم على الحكيم أن يسمو على ما لا حيلة لنا به، فلا يعبأ بالموت ولا بالآلام بل يتعالى فوقها^(٣). لقد أقاموا نظريتهم الأخلاقية استناداً إلى نظرة كونية ذهبت إلى: «أن العقل في الكون هو كل ما يهم من حيث أنه القوة الفعالة المدبرة فكذلك العقل في الإنسان، والسعادة ينبغي أن تقوم عليه وحده»^(٤).

ويقول زينون الرواقي ان الحكيم غني، حتى لو كان شحاذاً، جميل حتى لو كان مشوه الخلقة، نبيل حتى لو كان عبداً.^(٥)

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص ٦٠-٦١.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) الأخلاق النظرية: ص ٢٥٨.

(٤) الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص ٢١٩.

(٥) الاخلاق النظرية: ص ٢٥٧-٢٥٨.

نعود لنؤكد على أن ارسطو يرى «السعادة» غايةً يطمح إليها الآدميون، لكن السعادة في نظر ارسطو (وهو نظر أهل النظر [كما يسميهم ارسطو] أو نظر الحكماء كما يسميهم [مسكويه]) لا تتحقق إلا عبر ممارسة الفضيلة والسير على طريقها: «والسبب الفعال حقاً في السعادة إنما يقوم في الفعل الموافق للفضيلة، بينما الفعل المنافي لها هو السبب في الحالة المضادة»^(١).
ويقرر ارسطو بما لا لبس فيه أن السعادة هي فعل مطابق للفضيلة، وأنها تتطلب فضيلة تامة. «وإذاً فما يمنعنا أن نسمي سعيداً ذلك الانسان الذي فعله يوافق الفضيلة التامة»^(٢). «وإن كانت السعادة فعلاً على الفضيلة، فبحق أن تكون على الفضيلة القوية»^(٣).

وهنا نلاحظ:

أن السعادة لدى ارسطو ليست منبعاً للقواعد الأخلاقية، بل السعادة - من وجهة نظر ارسطو - ينبغي أن نتلمسها عبر الفعال المطابقة للفضيلة. هذه الفضيلة التي لا تتحدد إلا في ضوء مطابقتها - هي بدورها - للقواعد الأخلاقية!

لقد عنى ارسطو بالفضائل الدائنة المعروفة بين الناس وبين أهل الحصافة والحكمة، فنوعها و صنفها، وجردها، لكن الفضيلة لديه في نهاية المطاف هي ما يخضع من الأفعال للوسط العادل، هذا المقياس الملتبس من

(١) الأخلاق: ارسطو طاليس: ص ٧٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٧٧.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٤٩.

جهة نظرنا. على كل حال: «يمكننا القول بوجه عام أن (ارسطو) ينظم في الأخلاق الآراء التي كانت ذائعة في عصره بين المتعلمين وذوي الخبرة»^(١).

لسنا معنيين في هذا البحث عن تقويم الآراء الأخلاقية لأرسطو، ولا تناول نظريته في الوسط الأمثل، ولا البحث عن جدوى رسالته التعليمية في الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن. إنما حاولنا أن نتعرف على السبيل الذي يمكننا من خلاله أن نعد الخير والسعادة غاية يستهدفها الانسان. وقد تبين لنا أن ارسطو يصادر على غائية الخير والسعادة، وان هذين المفهومين لا ينتجان قواعد أخلاقية. بل تتوقف أخلاقيتهما على مطابقتهما للفضيلة التي تخضع بدورها للقاعدة الأخلاقية، اي لا فضيلة دون أن يكون الفعل الفاضل أخلاقياً وسطياً، يدرك العقل العملي البعدي طبعاً وسطيته واعتداله.

الإشكالية الثانية: هل يمكن للغايات أن تكون اساساً للأحكام العملية؟

قد نصادر على الغاية فنعتبرها مطلباً انسانياً يسعى إليه الانسان بحكم تكوينه، او بحكم موقعه كمدني بالطبع وعضو في كيان اجتماعي. أي قد نعتبر «السعادة» مثلاً غاية يطلبها الآدميون جراء تركيبهم الطبيعي وبنائهم التكويني، وقد نعتبرها غاية تطلب جراء درجة العقلانية والرشد الروحي والعقلي الذي يتمتع به الإنسان في ضوء تجربته الاجتماعية وحياته المدنية.

ثم نأتي فنقرر ان هذا الهدف الكائن في حياة بني البشر إنما يتحقق عبر

(١) المذاهب الأخلاقية: د. عادل العوا، دمشق ١٩٥٨، ج ١ ص ١٢٦.

الالتزام بالقواعد الأخلاقية - كما فعل ستيس - أو نقرر أن «السعادة» مطلب انسي يسعى إليه الإنسان بالغريزة عبر تفسير السعادة باللذة، أو يتوخاه الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً رشّده تجرّبه الاجتماعية وبلغ درجة من العقلانية، وذلك عبر تفسير السعادة بالكرامة أو غيرها من المفاهيم التي تتطلبها التدبير، أو يتوخاه الانسان بوصفه حكيماً حصيفاً.

وقد تبين لنا أن الغاية إذا صادرنا عليها لا يمكن أن تكون مصدرأ للأخلاق ومنبعأ له، لا في ضوء محاولة ستيس، ولا في ضوء الفهم الذي اعتمدناه لنصوص ارسطو. بل لا يتعدى القول «بأن السعادة تتحقق عبر الالتزام بقواعد الأخلاق أو أنها تنسجم مع الفضيلة ومتطلبات الواجبات الأخلاقية» الانخراط في صفوف المذهب الطبيعي، الذي مثله الرواقيون في سالف أيام الحكمة العتيده.

وقد نتخذ من الغاية التي هي الخير الأسمى والسعادة التامة مطلباً عملياً ينبغي توخيه بحكم قواعد الفضيلة. وهذا يعني سلفاً أننا فسرنا الخير أو السعادة بأنها الوضع أو الحالة التي تتطابق مع القوانين الأخلاقية «وهذا ما يتلائم مع بعض نصوص ارسطو المتقدمة»، لكن الخير أو السعادة كهدفٍ أسمى لا يمكن تحديده هويتهما إلا في ضوء تحديد مسبق لقواعد الأخلاق وما تقتضيه الحكمة العملية. وهذا يعني أن الخير والسعادة وما سواهما من المفاهيم لا يصلحان كمرجعية نستل في ضوءهما مبادئ الأخلاق وقواعد الواجبات العملية، بل يتحددان في ضوء تحديدها للقواعد العملية والواجبات الأخلاقية.

**رؤية العالم ومنهج العلم
المدرسة الارسطية نموذجاً**

رؤية العالم ومنهج العلم المدرسة الارسطية نموذجاً

احاول في هذه المقالة ان احدد طبيعة العلاقة بين رؤية المدرسة الارسطية للوجود وبين منطق العلم ونظرية المعرفة في هذه المدرسة. وقياس هذه العلاقة في ضوء (كنت ونيوتن) اقرب إلى لغة عصرنا ونكهة المصطلح العلمي الحديث، لكن ارسطو الذي انهكه النقد الفلسفي والمنطقي الحديث لم يزل إماماً تُقتفى خطواته في زوايا متعددة من اندية البحث العلمي في عالمنا، ولا يزال معلم الاسكندر هاجساً لكل بحث فلسفي ومنطقي جاد، إذ يتوحم عشاق المعرفة للاطلاع على مضمون هذا النجم الذي اسرته نجوم السماء المرصّعة، كما خلبت لب عما نوثيل كنت من بعده.

معرفةنا وعلومنا نصدر منها في فهم الاشياء واكتشاف العالم، الذي يكتنف هذه المعرفة، ونردها في نهاية المطاف، لتكون حكماً على ما صدرنا منه وما ابتدأنا به في رحلة الفهم والاكتشاف. ومن هنا اذهب إلى ان تمحيص المعرفة الانسانية ونقد العقل وتحليل مدياته هو البداية السليمة لحكمة البشر ودرس الفلسفة والعلم معاً. وهذا لا يعني المصادرة على ان منطق العلم ونظرية المعرفة لدى الارسطيين حددا رؤيتهم للعالم، هذه

اشكالية ضمن مجموعة اشكاليات لا نريد الخوض فيها عبر هذه المقالة،
انما نريد اكتشاف العلاقة من خلال ايضاح رؤية الوجود لدى الارسطيين
ومنطق المعرفة ونظرية العلم عندهم.

لا نريد ان نقرب هنا من اشكالية العلاقة بين الوعي والوجود، وأيهما
الاسبق، فنخوض في صلب نظرية المعرفة حيث قيمة المعرفة ومصادرها.
ولا نريد ان نقرر ان نظرية الوجود هي التي تصوغ منهج العلم وتختار
ادوات المعرفة الملائمة لها، كما لا نريد ان نقرر العكس هنا، فهذه اشكالية
حريٌّ بمتابعتها في بحث مستأنف ايضاً، انما نحاول ان نستخلص الاطار العام
لنظرية الوجود الارسطية ونحدد نظرية العلم التي نزعنا اليها مدرسة
ارسطو، فنقيس مدى تناغم واستجابة كلتا النظريتين للآخرى، وبذلك نكون
قد وضعنا بين يدي البحث المادة الاولية لفحص ودارسة الاشكاليات التي
ابتعدنا عنها ونقترح درسها في بحوث مستأنفة.

العالم أو الوجود الذي اتخذه ارسطو والارسطيون الموضوع الأعلى
للعلم الاعلى مؤلف من ماهيات، الوجود مجموعة حقائق ترتبط فيما بينها،
وتتوالى في هرم يبدأ من اضعف اشكال الوجود وادنى مستوى الماهيات،
لينتهي إلى اغنى وأعلى مراتب الوجود. الوجود اذن سلسلة من الحقائق يبدأ
- من حيث معرفتنا التي تبدأ بعالم الحس - من الماهيات الضعيفة، لكنه يبدأ
من حيث واقع بناء العالم من اغنى اشكال الحقائق واشدها تجريداً وثباتاً،
وينتهي بعالم الحاجة وهو العالم المادي المتغير.

القانون الذي يحكم العالم في ترابطه وتوالي مراتب وجود ماهياته هو
القانون العتيد، الذي يدركه العقل الانساني بالبداهة - كما ترى المدرسة

العقلية العامة - وهو قانون العلية. فبركة هذا القانون تفيض الحقائق الاغنى وجودها على الماهيات الاضعف وتخرجها من عالم القوة والامكان إلى عالم الفعلية والتحقق العيني، وليس هناك في عالم الامكان من ماهية تتوفر على الوجود وتلبس ثوب التحقق ألا ولها سبب.

ان تتابع احداث العالم - من وجهة نظر المدرسية الارسطية - لا يحدث بالصدفة وبلا سبب، وهذه السببية القائمة بين ظواهر الوجود تنطوي على علاقة اعمق من الظواهر والاحداث المتتابعة، إذ تقوم هذه العلاقة في الواقع بين ماهيات الاشياء، أي انها تكمن في طبيعة الاحداث الجزئية، لتعبر عن قانون اشمل يحكم العلاقة بين طبائع الاشياء وماهياتها. فالسببية علاقة بين مفاهيم عامة، وليس حدثاً جزئياً، هي رابطة عامة بين الاحداث الجزئية ببركة قيامها بين طبيعة هذه الاحداث.

هذه العلاقة القائمة بين الماهيات لا تقف عند حدود اثبات غياب الصدفة وانكار حدوث الظواهر بلا سبب، بل تتجاوز هذا المضمون إلى مضمون اعمق، فتقرر ان هناك علاقة عقلية « يدركها العقل » بين السبب والمسبب، وهذه هي علاقة الضرورة والحتمية، فيحنما تتوفر العلة التامة لأي ظاهرة فسوف يلحقها بالضرورة وجود المعلول. بل وجود المعلول متوقف على وجوبه، أي على توفر علته التامة ووجودها، ومن هنا قالوا: الشيء ما لم يجب لا يوجد.

العالم اذن سلسلة من الحقائق والماهيات المترابطة ترابطاً سببياً، فالعلية هي الرابط بين حلقات هذه السلسلة، التي تنتهي بالمحرك الاول وبعلة العلل. الكون في مفهوم المدرسة الارسطية ماهيات متفاوتة الغنى، ترتبط

عبر سلسلة من العلاقات الضرورية، تنتهي - من وجهة نظر عالم الاثبات والتدليل - إلى الوجود المطلق، الذي لا تلبسه ماهية ولا حاجة وهو علة العلل. وهذا العالم في آفاقه المتفاوتة وعلله ومعلولاتها هو موضوع المعرفة الانسانية. عالم الوجود موضوع المعرفة، فان أخذ الوجود بما هو، وبشكل مطلق متعال عن المادة والحس والتميز أضحي موضوعاً للفلسفة المتعالية والعلم الاعلى، وان أخذ الوجود بما هو متميز في ماهية من الماهيات وكيفية من كفيات الوجود أضحي موضوعاً للعلوم الاخرى، التي عُرفت لدى الارسطيين بالطبيعي والتعليمي (الرياضي)..

العلية اذن قانون الوجود، وقد نظرت المدرسة العقلية إلى هذا القانون بوصفه العلاقة الضرورية التي تقوم بين العلة والمعلول. ولكن العلية ليست علاقة التلازم الحتمي فحسب، بل هناك تداخل ماهوي بين العلة والمعلول، ولذا قالوا: «العلة مأخوذة في حد المعلول» وذلك لان الارسطيين ينوعون العلة التامة إلى أربعة اصناف، علة مادية (عنصرية)، واخرى صورية، وثالثة فاعلية، والاخيرة هي العلة الغائية. ويعرفونها:

«نعني بالعلة الصورية، العلة التي هي جزء من قوام الشيء، يكون الشيء بها هو ما هو بالفعل، وبالعنصرية العلة التي هي جزء من قوام الشيء، يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده، وبالفعل، العلة التي تفيد وجوداً مباحناً لذاتها؛ ونعني بالغاية، العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباحين لها»^(١).

(١) الشفاء (الالهيات)، ابن سينا، تحقيق الاب قنواتي، سعيد زايد، القاهرة ١٩٦٠ ص ٢٥٧.

هذه هي الصورة الاجمالية للعالم في ضوء معطيات المدرسة الارسطية بشكل عام، عالم من سلسلة تراتبية، يبدأ من مفيض الوجود ومبدأه وهو الواجب بالذات، الذي لا يحتاج في ايجاد وجوده إلى علة وسبب، وينتهي إلى عالم الحس، من عالم الحس والامكان إلى عالم التجرد المطلق والوجود بالذات تنعقد سلسلة من العلاقات بين حقائق الاشياء وماهيات الكون، وهي علاقات العلية، التي توجب وجود الماهيات عبر ترابط ذاتي بين هذه الماهيات، فالعلة في عالم الامكان لا تنتج معلولاً ما لم تكن مأخوذة في مقوماته، وترابط الماهيات ترابطاً بين ذاتها، وهو ترابط حتمي وجوبي. وهكذا يبدو الوجود سلسلة محكمة الحلقات، ترابط بشكل حتمي، ترابطاً بين ذوات الاشياء وطبائعها.

اثارت هذه الرؤية الوجودية اشكاليات استهلكت بحوث المتأفزيقيا واستدعت حلولاً واجتهادات في اللاهوت وبحوث الفلسفة المتعالية، وقد تنوعت تبعاً لاسسها المعرفية ورؤاها الوجودية. وهذا الميدان لا يهمننا الخوض في اطرافه فعلاً، انما الذي نريد الوقوف عنده هو الاجابة على الذي طرحناه: ما هي الرؤية المعرفية التي تبلورت لدى المدرسة الارسطية، وهي تحاول اكتشاف هذا العالم؟

العلم والمعرفة تعنى بالكشف عن علل الاشياء ومعرفة علة العلل والسبب الاعلى، موضوعها الوجود، وعالم الوجود بتجلياته المتنوعة. والعلم - عند الارسطيين - هو ما افضى إلى اليقين بالعلاقة بين محمول القضية وموضوعها يقيناً دائماً لا يزول. لان العلم الذي يعنى بالكشف عن الواقع - واقع الوجود - الذي يتألف في حقيقة الامر من علاقات ذاتية ضرورية لا

يصير علماً وبقيناً أن لم يكن دائماً لا تنفك فيه عرى العلاقة بين الموضوع والمحمول، وإلا كان ظناً أو علماً مزيفاً على حد تعبير ارسطو. فالعلم الذي يعني صورةً ذهنية لقانون يتطابق مع الواقع لا يكون علماً بهذا الواقع الذي يتألف من علاقات ذاتية ضرورية ما لم يكن ضرورياً يكشف عن علاقات ذاتية بين الموضوع والمحمول في القضية التي يراد تقريرها قانوناً علمياً.

المعرفة والحكمة والعلم تعني الكشف عن العالم والوقوف على حقيقة الوجود، هذا الوجود المؤلف من حقائق وماهيات مترابطة ترابط عالياً ضرورياً وقائماً بين ذوات الاشياء وطبائعها، فما لم يكشف لنا العلم وادلته عن العلاقة والنسبة القائمة بين حقائق الوجود فسوف لا يكون كشافاً وعلماً بالوجود وليس وعياً لحقيقة العالم.

العلم عند الارسطيين يفضي إلى الكشف عن العالم ويستكنه حقيقة الوجود إذا استخدم الاداة التي تفضي إلى اليقين الدائم، وقد ذهبوا إلى ان اداة العلم الحق هي البرهان، الذي يمثل القياس الارسطي صورته، اما مادته فهي الشروط الموضوعية التي يجب ان تتوفر في القضية البرهانية التي يجب ان يعتمد عليها العلم، والتي يجب ان يخلص اليها. «البرهان» اذن هو الاداة الوحيدة التي يختارها المنهج الارسطي لاكتشاف العالم وبناء نظرية اليقين الذي لا يزول «العلم».

البرهان مؤلف من قضايا يضمن سلامة الاستنتاج فيها وحمية الملازمات بين المقدمات والنتائج مبدأ استحالة اجتماع النقيضين؛ ذلك لانها تأتي على صورة قياس، والقياس من زاوية شكلية يحتم ترتب النتائج على المقدمات، وإلا استلزم التناقض، ويضمن النتيجة ترتبها على مقدمات

ذات شروط مادية تفضي إلى الربط السببي بين الموضوع والمحمول في النتيجة. وشروط القضايا البرهانية التي يجب ان تتوفر عليها الاستنباط البرهاني هي ان تكون العلاقات بين محمولات وموضوعات القضايا ضرورية ذاتية دائمة كلية.

نلاحظ ان الاستدلال واكتشاف العالم يتم عبر «برهان»، والبرهان في المفهوم الارسطي هو ما تضمن مجموعة قضايا يستلزم بعضها نتيجةً ضرورية، أي ان يثبت وجود علاقة العلية بين موضوع النتيجة وبين محمولها، ولأخذ مثلاً:

كل	أ	ب	
كل	ب	ج	
كل	أ	ج	إذن

صدق هذه النتيجة أو قل صحة الاستنتاج امر حتمي، أي يستحيل ان لا تكون (كل أ ج) بعد التسليم بان (كل أ ب) و(كل ب ج) لان ذلك يعني القول بان (كل ب ج) و(ليس كل ب ج) أو ان (كل أ ب) و(ليس كل أ ب)، وهذا يعني الوقوع بالتناقض وهو امر محال. هذه هي صورة البرهان، لكننا إذا عوضنا الرموز بحدود متعينة وقلنا:

كل	جسم	متحرك	
كل	متحرك	متغير	
كل	جسم	متغير	إذن

فلكي تكون هذه الصورة القياسية برهاناً يلزم ان تكون العلاقة بين الجسم والتغير علاقة ضرورية ذاتية، لكي نقرر في ضوءها ان لدينا يقيناً

دائماً بصدق العلاقة بين التغير والجسم، ولا نستطيع تقرير مثل هذا اليقين ما لم تكن هناك علاقة سببية بين الجسم والتغير كماهيتين وجوديتين تقوم علاقة ذاتية بينهما، وهي علاقة السببية، ويكون ثبوت الثاني للأول ثبوتاً ضرورياً. ومن ثمَّ عرّفوا عوارض موضوع العلوم بانه ما أخذ في حده الموضوع أو ما يقومه، لان العلة مأخوذة في حد المعلول.

هذه هي الصورة العامة للمعرفة من وجهة نظر المدرسة الارسطية فهي بحث عن علل الاشياء واسبابها، ومن ثمَّ لا بد ان تنتهي المعرفة في محاولة اكتشافها للوجود إلى قانون يثبت علاقة العلية بين المحمول والموضوع، فتكون العلاقة قائمة بين الماهيات والمفاهيم علاقة ذاتية ضرورية.

حينما نقارن بين الصورتين: صورة العالم وصورة العلم لدى الارسطيين نجد تناغماً وتوائماً بيناً، فالوجود علاقات بين الماهيات، تترابط هذه الماهيات فيما بينها ترابطاً عالياً، وتثبت الماهية مع الاخرى ثبوتاً ضرورياً ذاتياً، لا عرضياً ممكناً، بل ثبوت ذاتي وجوبي. تمتد سلسلة الماهيات المترابطة وتتصاعد من الماهيات الضعيفة المحدودة إلى الماهيات الاغنى والاشد عمومية، فاول العلل في عالم الامكان هي اعم الموجودات ويتنازل الامر من الاعم إلى الاخص.

وحينما نحاول اكتشاف هذا الوجود فلا يتسنى لنا ان ندعن باكتشافه، ونصدّق ان لدينا علماً بهذا العالم ما لم تتوفر على اكتشاف القوانين الكلية القائمة بين حقائق الوجود وماهياته، هذه القوانين التي يجب ان تعبر عن علاقات ضرورية قائمة بين طبائع الاشياء وذواتها، وليست تلك العلاقات العرضية، التي لا يمكن ان ندّعي اكتشاف الوجود من خلال الوقوف عليها

ومعرفتها. من ثمّ فالعلم الحقيقي هو «البرهان» الذي يمكن اقامته على ما ندعيه من قواعد وقوانين، والبرهان هو الاداة التي تعبر عن علاقات ماهوية ضرورية بين الاشياء، وتكتشف علل الوجود ولا تكتفي بتعليل تصديقاتنا وقناعتنا فحسب، بل لا بد ان تستند قناعاتنا على اكتشاف الواقع وعلاقاته السببية.

صعوبات أمام نظرية العلم الارسطية:

هناك صعوبات امام نظرية «البرهان» على مستوى بحث الالهيات «الميتافيزيقيا» وفي اطار منطق البحث في الالهيات (أو ما اسماه كنت «نقد العقل المحض») تطرح تلك الصعوبات وما يكتنف البحث في الالهيات من اشكاليات منهجية. ونحن هنا نسعى لمقاربة تلك الصعوبات التي تكتنف نظرية البرهان كاداة لاكتشاف عالم الطبيعة والوقوف على قوانينه ومعرفة اسراره. وهذه الصعوبات يمكن تنويعها إلى: صعوبات لمسها وواجهها السلف من حكماء المدرسة الارسطية وصعوبات طرحت في ضوء تطورات المعرفة والحكمة في الغرب الحديث. وفي هذه الفقرة من البحث نحاول ايضاح صعوبات النوع الاول، أي تلك الصعوبات التي وقف عندها البحث لدى السلف من الحكماء، والتي اثارها بحوثه ومناقشاته.

نظرية البرهان وواقع العلوم:

ادرك السلف من الحكماء ان واقع العلوم امر آخر، يتعذر ان نلخصه في الاطار الذي افترضه المنطق الارسطي ونظريته البرهانية. إذ يرصد

العلماء من الظواهر ما يقع في دائرة خارج دائرة الدوام والضرورة الذاتية، التي يتصيدا العقل من خلال ربطه بين ماهيات الأشياء (كما ذهب الارسطيون). وجدوا ان الباحثين في علم الهيئة (الفلك) يرصدون اتصالات الكواكب، ولا هي بالذاتية ولا بالدائمة، فذهبوا إلى تعديل على شروط القضية البرهانية، بحيث تشمل الضروريات والممكنات الاكثرية.

«ثمّ لما صادفوا أصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين، طلبوا وه ذلك فأتى بهم القسمة المذكورة إلى القول بانه لا يستعمل إلا الضروريات أو الممكنات الاكثرية^(١)».

لكن الممكنات الاكثرية (وهي ما رُصد تكراره تجريبياً بشكل غالب) تدخل في اطار نظرية البرهان، وهي احد عمودي ما اطلق عليه الارسطيون «التجريبيات»، وحسبوا انها تنتهي إلى قضايا برهانية، وقد الفت بحوث الشيخ الرئيس إلى معضلة التجريبيات، وهي ما سنقف عنده في الصعوبة الثانية، ومهما يكن من امر هذه الصعوبة التي سنأتي عليها فقد رصد الحكماء في حركة العلم وسلوك الباحثين ظاهرةً أخرى، ذلك ان العلم يبحث عن الممكنات الاقلية ايضاً، ويرصد تكرارات يتعذر ان نربط بين محمولها وموضوعها ربطاً ماهوياً ذاتياً، وضربوا على ذلك مثلاً: انبات اللحية لدى الرجال، فانبات شعر اللحية والرجل لا يمكن ان نربط بينهما ربطاً ماهوياً لتخلف هذه الظاهرة الوجودية وعدم حصولها عند بعض الرجال،

(١) الاشارات والتنبيهات، ١، ص ٢٩٤، تحقيق كريم فيضي.

والذاتي يستحيل تخلفه عن الذات. وهذا مثل التكرار الاكثري، وضربوا للتكرار الاقل مثلاً: الاصبع الزائدة.

ومن هنا اشار الشيخ الرئيس في الشفاء والاشارات راداً على اولئك الذين اخلصوا للمقياس الارسطي في تعريف العلم وحصروه بالبرهان الاعلى، ليؤكد على ان العلماء يطلبون اليقين ويحاولون اقامة البرهان في دائرة اوسع من دائرة الضروريات والممكنات الاكثرية، فقال:

«ان المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام إلى غير النهاية للجسم فقد تكون أيضاً غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين أو وجودية كالخسوف للقمر... والوجودية تكون أما اكثرية كوجود اللحية للرجل أو متساوية كالاذكار للحيوان أو اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان»^(١).

وقد اعتبر نصير الدين الطوسي نصوص الشيخ الرئيس التي عارض بها اتجاهات المشهور بين الشراح وحكماء مدرسة ارسطو اعتبرها تأويلاً لنصوص المعلم الأول ارسطو طاليس، التي اشترط فيها سمة الضرورة في قضايا العلم والمعرفة.

«ان الشيخ أول كلام المحصلين الاولين، يعني: المعلم الاول، على وجه يطابق الحق فقال: انه يحتمل احد معنيين: أحدهما ان يحمل الضروري على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من أصحاب

الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يُبالي بذلك. والثاني ان يحمل الضرورة على التي تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينة، وهي الضرورة الثانية اللاحقة للحكم»^(١).

انها عملية تأويل على كل حال، ولعل ارسطو الذي شغفه عقل فيثاغورس طمح إلى اقامة نظرية العلم على اساس هرم استنباطي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، واعتقد ان هذا الطموح إن دخل في دائرة الاستحسان فهو لا يمكن ان ينسجم مع مبدأ نمو المعرفة، بل حينما يتحول إلى اعتقاد وموقف معرفي حاسم فسوف يحسم الموقف لصالح سيادة روح جزمية لا تبررها طبيعة الوجود ولا تتلائم مع طبيعة العقل الانساني ومدياته، ولا تستخدم قضية «التواضع» كمبدأ اخلاقي عملي يتحلى به الباحثون، ليكون نبراساً امام نموهم.

نظرية البرهان واداة العلم الاساسية:

التجربة وملاحظة عالم التحقق العيني هي الاداة الرئيسية لاكتشاف الواقع ومعرفة العالم، واساس التجارب هو استقراء العينات الجزئية للوصول إلى القانون العام واكتشاف نظرية العلم. ومن ثمَّ حرص ارسطو على استيعاب «الاستقراء» في نظريته البرهانية. وقد انتهى إلى ان الاستقراء لكي يكون دليلاً لا بد ان يلبس حلة استنباطية، فيدخل في هرم نظرية البرهان، الذي هو في جوهره هرم استنباطي.

(١) المصدر السابق: ص ٢٩٤.

الاستقراء - كما هو معروف - قد يكون استقراءً تاماً، يتبع المسقراء كل الجزئيات التي يتضمنها القانون الكلي، الذي يصوغه وفق هذا التبع، والاستنتاج القائم على استيعاب كل الجزئيات يرجع في المحصلة إلى الاستنباط، حيث النتيجة لا تكون أكبر من المقدمات، التي تتكأ عليها. ويرجع الارسطيون الاستقراء التام إلى شكل من اشكال القياس.

وقد يكون الاستقراء ناقصاً، وهو الاستقراء الذي تعتمد العلوم عادة، وهو الوسيلة السائدة لمعرفة واكتشاف العالم. وهذا اللون من الاستقراء يواجه مشكلةً يتعذر دون علاجها حشرة في الادلة الاستنباطية، لان النتيجة فيه أكبر من المقدمات، ومن ثم ليس هناك ضمان لصدق النتيجة على اساس صدق المقدمات التي تُستنتج منها.

وكان على الارسطيين معالجة هذه المشكلة؛ بغية ان يدخلوا الاستقراء الناقص في زمرة الادلة الاستنباطية فيضحي برهاناً يعتمد العلم، وجاءت معالجتهم عبر ارجاع «الاستقراء الناقص» إلى القياس المنطقي، إذا استوفى تبعاً لجزئيات كثيرة تفتقر فيها الظواهر بشكل متتابع، وبلغه أصحاب النزعة الاستقرائية المعاصرة إذا كان التكرار كبيراً جداً. وعندئذ يشكل الارسطيون قياساً مقدمته الصغرى مجموعة الشواهد المستقرأة، ومقدمته الكبرى قاعدة عقلية بديهية (كما زعموا) مفادها: (ان الدائمي والاكثرى لا يكون صدفة). وبهذا تنتج هذه المقدمات نتيجة يقينية، واطلقوا على هذا اللون من الاستقراء «التجربة» فالاستقراء الناقص حينما يتحول إلى دليل استنباطي يصبح «تجربة» حسب الاصطلاح الارسطي.

وقد احتلت «التجريبيات» موقع المبادئ الاولية لنظرية البرهان

الارسطية، ومن ثمّ يضحى كل خلل يعترىها مدعاة لاعادة النظر في مجمل نظرية البرهان الارسطية. ولما كانت التجريبيات من المبادئ لزم ان تعطي حكماً مطلقاً لا يقبل الاستثناء، لاننا نستهدف في اقامة البرهان اكتشاف العلاقات الماهوية الذاتية بين محمولات القضايا وموضوعاتها، وهذه العلاقات الحدية الضرورية السببية يستحيل غيابها مادام الموضوع، أي لا يمكن ان نفترض تخلف المعلول عن علته التامة بحال.

والسؤال المطروح هنا: هل المشاهدات والتجارب قادرة على الاستجابة لمطالب «البرهان» باكتشاف العلاقات الماهوية بين الاشياء واثبات ترابط حدي على بين طرفي القضية والقانون الذي تخرج به، فتقدم احكاماً مطلقة؟

لنرى موقف الشيخ الرئيس من هذا الاستفهام:

يؤكد الشيخ الرئيس انسجاماً مع الموقف الارسطي عامة ان التجربة ليست تفيد العلم لمجرد كثرة تكرار اقتران الحوادث، بل لابد من اقتران آخر، وهو ان يتشكل من هذه المشاهدات والقاعدة العقلية قياس يفضي إلى الحكم بالنتيجة، ثمّ يؤكد: «ومع ذلك فليس تفيد علماً كلياً قياسياً مطلقاً، بل كلياً بشرط، وهو ان هذا الشيء الذي تكرر على الحس تلزم طباعه في الناحية التي تكرر الحس بها امراً دائماً، إلا ان يكون مانع فيكون كلياً بهذا الشرط لا كلياً مطلقاً»^(١).

تلاحظ ان ابن سينا لا يزال - وهو يواجه اشكالية عدم امكانية استخراج

(١) الشفاء، المطلق ج ٢، ابن سينا، تحقيق أبو العلاء عفيفي، ص ٩٦.

حكم مطلق من التجربة واستقراء الشواهد - وفياً لنظرية ارسطو بان العلم يبحث عن طبائع وماهيات الاشياء، فهو حينما يقيد الحكم الكلي يفترض ان الكلية منبثقة من طبع الشيء وما يتكرر على الحس تلزم طباعه تكراره، وهناك نص آخر يوضح فيه الشيخ الرئيس طبيعة التقييد والاشتراط الذي يطرأ على القضايا التجريبية عامة، إذ يقرر:

«ان الولادة إذا أخذت من حيث هي ولادة عن ناس سود، أو عن ناس في بلاد كذا، صحت منه التجربة، واما إذا أخذت من حيث هي ولادة عن ناس فقط، فليست التجربة متأية باعتبار الجزئيات المذكورة، اذ التجربة كانت في ناس سود، والناس المطلقون غير الناس السود. ولهذا فان التجربة كثيراً ما تغلط أيضاً إذا أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فتوقع ظناً ليس يقيناً... فانا أيضاً لانمى ان سقمونيا في بعض البلاد يقارنه مزاج وخاصة أو يعدم فيه مزاج وخاصة لا يسهل بل يجب ان يكون الحكم التجريبي عندنا هو السقمونيا المتعارف عندنا، المحسوس، هو لذاته أو طبع فيه يسهل الصفراء إلا ان يقاوم بمائع»^(١).

تلاحظ ان ابن سينا وإن أصرَّ على الربط بين ذات أو طبع أي ماهية السقمونيا وبين الاسهال، إلا ان اشتراطه وتحديدده للحكم بالسقمونيا المتعارفة وبالناس السود يعادل العدول عن المبدأ الارسطي (ان هناك انواعاً بوسع العقل ان يعرف طبيعية الارتباط بينها)، أي حينما يتعذر التعميم على كل ماهية (كل سقمونيا وكل انسان) لاحتمال خصوصية وجودية فهذا

يعني الانتقال من عالم الماهية إلى عالم الوجود، من الربط بين الماهيات إلى الربط بين التحققات العينية.

هذا العدول الذي لم يوفق ابن سينا والتابعون المشائون من بعده إلى متابعته وتطويره لبناء نظرية العلم تفرضه طبيعة وقائع المعرفة الانسانية. هذه المعرفة التي يدخل التجريب في لحمتها ويساهم في تكوين سداها، والتجارب تثبت بشكل لا مراء فيه ان المعرفة الانسانية محاولات واخطاء، وان النظرية العلمية طالما يطرأ عليها التعديل والتحوير والتصحيح، والتقييد والتخصيص، ومن ثمّ يتعذر بناء نظرية العلم على أساس الربط الذاتي الضروري بين الماهيات، إذ يستعصي هذا الربط على التحلل من عراه، ولا يقبل التخصيص ولا يسمح اليقين الذي لا يزول بمراجعة وتصحيح.

ان اداة العلم الرئيس (التجربة والاستقراء) لا تتلائم مع طبيعة نظرية العلم البرهانية، التي تصبو إلى الاحكام المطلقة التي لا تقبل التخصيص، والى اليقين الذي لا يقاربه أي احتمال للخطأ. وقد ادرك ابن سينا طبيعة التجربة ادراك الممارس الخبير بمعاناته كطبيب حاذق، كما صدّقه شارحه الفلكي التجريبي نصير الدين الطوسي، فالتجربة لا تنجب حكماً مطلقاً، والبرهان قوامه الاحكام المطلقة، فكيف تسنى ان يحتفظ ابن سينا للتجريبيات بمركزها في قائمة المبادئ من كتاب «البرهان»؟!!

لعلّ البنية التي حكمت عقل ابن سينا هي نظرية البرهان، ولعلّ نظرتة للمعرفة والعقل هي التي رسمت له معالم نظرية الوجود، وحددت له مفهوم الحكمة والتفلسف، على غرار المأثور عن غريمه الارسطي «ابن رشد» من انه يقول: «ان الحكمة هي النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه

طبيعة البرهان» ولعل الامر مختلف حسب ما تعززه نتائج البحث في اماطة اللثام عن طبيعة الجدل بين المعرفة والوجود في فكر الكبار.

في الذكرى الثانية والثلاثين

لاستشهاد المعلم الكبير

السيد محمد باقر الصدر

في الذكرى الثانية والثلاثين لاستشهاد المعلم الكبير السيد محمد باقر الصدر^(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إِنَّمَا أَمْرٌ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ
وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ سورة النمل، الآية ٩١

بعد اثنتين وثلاثين عاماً

لا زال مثاراً للاسئلة الكبيرة، ومشهداً يبعث على الاعجاب والدهشة
والعجب، لم تمله اليراعة، والقوافي لم تبرح استلهامه. وسيبقى السيد محمد
باقر الصدر اشكالياً في فكره وفي تاريخ مسيرة ايامه، وفي رؤاه وآفاقه،
حتى يحدث الله امرأ لا ندرى ما هو، ومتى سيكون، وكيف سيؤول امرنا
وامر الناس مع القادم من اقدار؟!

اما قدرى اليوم فهو ان اتحدث عنه من جديد حديثاً قد لا يكون سامياً
مبتكراً، على غرار ابتكاراته وسمو معانيه، غير ان رغبة عارمة تستحوذ على

(١) كلمة افتتاح مهرجان احياء الذكرى الثانية والثلاثين في ضريح الشهيد الصدر، النجف، نيسان

قلمي، وتدفعه بعنف ليحرر ويقول ما لا بد ان يقال، بل كل ما ينبغي قوله
قولةً لا توارب، استدعي مخيلتي التي ملتها صورته منذ امد سحيق، واطرح
كل الاسئلة التي بوسعي الوقوف عليها، واحتكم إلى معطيات الواقع لأجيب
بعدل وانصاف عما يسعني الواقع في الاجابة عليه، واستدعيه مستفتياً اياه
فيما لا يسعني الواقع فيه، فاجيب وفق مبانيه ما وسعني بذل الجهد في
تحرير الاجابة عليه.

قد يكون لهذه الرغبة ما يسوغها عقلاً، ذلك ان الابقاء على الصدر
تاريخاً وفكراً وابداعاً حكراً بيد من يرد الاحتكار عمل غير صحيح وغير
مشروع. لقد تنبهت فيما مضى إلى هذا المسوغ، فاستحضرت السيد الاستاذ
مستعيناً بخياله الخصب فقلت: «انا اراه كثيراً، وهو متألم بسخرية، ولسان
حاله يقول: [انا لا اجيز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.. وقد أصبحت
ملكاً مشاعاً بعد خلوصي من التراب...]».

هذا فيما مضى اما اليوم فالادعى ان تتحكم عقلانية رشيدة في فهم
ودرس هذا الرجل التاريخي على قاعدة الموضوعية وحرية الرأي. وأنى لنا
ذلك وللضرورات احكام تملئها اليوم ابشع اشكال الغرائز، ويفرضها عدوان
دموي طائفي يجتاح المحيط كله، ومن ثم لا يزال الالتباس سيد الموقف.

وبانتظار فجر جديد لذننا بفجره مسترشدين بعقلانيته وجرأته لنقول ما
هو مشروع قوله في ظل ما تسعه أحكام الواقع، وفي ضوء زجاجة كوكبة،
اصلها من بغداد، وزيتها من شجرة زيتونة تجذرت في هضاب جبال عاملة،
حيث مهجر اجداده الراحلين اليها من العراق. ومن العراق إلى العراق وردنا
حرمه القدسي نلتمسه ونتمثله:

في حضرتك يا طيب القلب اريد ان اتأوه واتفاءل، اريد ان ابثك حزني الذي استوحيت اخصبه من عمق احزانك الفريدة. وفي حضرتك ابحت في عواصف الرمال عن آمال ذهب بعضها في مهب جيوب يفرضها سوء الطالع، اما ما تخيلت بقاءه من هذه الآمال فهو رهن الملاذ بك. ساكابر بائس الاحباط والوذ بصومعة احلامك، لأحلم فيما تثيره من عجب ودهشة، وفيما تبعث عليه من اعجاب وجلال.

سألتمسك مستأذناً لأبدأ الخطاب عفويًا، محدوفًا منه ما تفرضه مهابتك من القاب التبجيل وما تتطلبه لغة الخطاب الرسمي.. ساستهدف مناجاتك متحللاً من قيود لغة التعارف، وساكون مباشراً لأتحدث عن اعماق مشاعري وصدق اسئلتي، فلك الخطاب:

عجيبٌ انت من تجلٍ مليء بالتحفيز! يقيناً انك قد غادرت الجموع إلى عالم التفرد، لكنك الموقظ المستفز وانت تضاجع اهل القبور، يقيناً أن جسدك الطاهر قد امضَّ به الرصاص والبارود، وذهبوا به منذ اثنتين وثلاثين من السنين العجاف إلى الوادي المقدس، وقد تعب التراب من ثقل المدثر به فتنقلوا بجثمانك، وجل مضاجعيه لا يفقهون حديثه، بل شعوا موتاً وامحاء من الذاكرة. اما انت فلم تبرح الذاكرة من ان تحاربك. اشغلت العراقين، وخاطبت الخافقين. وعبرت الحدود وانت ظاهرة تستدعي قراءتها استدعاءً قاهراً قهر الحب لمريديه، وارغام المنازل العنيد لخصومه ومنافسيه! عجيب انت من نص تنوعت قراءاته وتنوع قراءه، وعجيبه هي نصوصك، انها المتون التي يحفر في كلماتها طلاب الشريعة والحقيقة، يتأبطها الزاهدون بمتاع الدنيا، الذين يفترشون الارض، ويصدقون في

المساجد. ويقرؤها بجد على مناضد القاعات المرفهون من الحكماء وقادة الرأي على تنوع مشاربهم. حقاً ان نصوصك العجب العجائب، تعشقها العامة ويتخذها بعضهم زبراً دون ان تقرأ، بل تقدس على رفوف، وتتسع لتشظي الخطاب، تتسع للقراءات التي تكسر القيود وتعبر الحدود، وانت ابن الحدود وخريت صناعة القيود المنطقية الصارمة.

عجيب انت من حالم جسور، وعجيبه مراضع احلامه وعجيب خفاء روافدها، انها من جنس اسرار الكائنات، واقرب إلى هواتف كشوف العشاق ومواجيد العارفين في غرابة نسجها ونسيجها. من اين اتى لهذا الفتى اليتيم الفقير فقراً محبطاً كل هذا الطموح، بل طماح الطموحات، الذي اخذه ان ينافس مشيخة الفقهاء واساطين الاصوليين، وفي عرض ذلك تمادى في اخذه إلى زبوري الاقتصاد «ثروة الامم» و«رأس المال» لبياري النبيين آدم سميت وكارل ماركس، فيخبرهما ان النبوة قد ختمت، وأنى لابن فقه الطهارة ان يُعمل ادواته ويؤسس على قاعدة «العلم الاجمالي» نظرية في الاحتمال، ادخلت النجف في ميدان المباراة مع جهابذة حكماء الغرب!

كان حالماً ان يدافع عن الوحي ويفسد احلام النبيين، وان يكون ما يحرره من نظرية في الاقتصاد بديلاً عن تحليلات «رأس المال» فكتب عن تناقضاته في تحليل تناقضات المذهب الرأسمالي! هذا هو حلمه اليقظ، اما احلام الطليعة من ابناء جيله والاجيال التي احتضنته فكانت ان تذهب مواهب اليتامي وابناء الفقراء والمحرومين لتصطف مع جحافل الشبية العمالية وتناصر الشيوعية منقذاً ابدياً!

وإذا كان لابد لبعض المواهب الأخرى أن تكون فقد كانت أقل مخاطرة وامليل إلى مسلك حفظ السلامة والركون إلى العافية، أما أنت فما كانت أحلامك قد اقتصررت على الوثوب إلى أبراج المعرفة، بل أرادت أن تلامس مخاطر الأرض والإنسان، فنزعت أي نزوع إلى الانخراط في موكب الإصلاح المهيّب، وإذا بآبن العشرينات قد أمسى العقل المنفصل لاهم حركات الإصلاح والنهضة التي قادها شيوخ عصره وكهول طليعة المدرسة التي أنجبته. فكان يخطط لجماعة العلماء، هذا إذا لم نقل أنه كان القرار، وكان ينظر لاسس الدعوة، وهو حالم أن يغير العالم!

أيّ مسلك وعر سلكت وأيّ طريق شائك تنكبت! عجيب امرك وعجيب امر أحلامك التي تحف بها المنايا وتحضنها التضحيات. أي أحلام هذه التي استولت عليك، أحلام الهمم الكبار بل القاتلات الجسام. أجل قتلتك أحلامك، وكانت منيتك فيها، فالعقريون تلاحقهم أحلامهم ومناياهم في أحلامهم. وهل أبداع من أن يقتل الإنسان على طريق أحلامه النبيلة، وأي أبداع إذا كان حلم هذه الأحلام هو أن يقتل في سبيل أن يعانقها ويحظى بها، فيحس حر السيف وسيل الدم القاني يخضب كريمة، فيهتف:

فزت ورب الكعبة! أنه أبداع طريقة الموت الذي لا يأتي الا على غرار أبداع طريقة الحياة!

والمدهش فيك أن كل الدوي الماجد تركته متنوعاً وأنت لم يتجاوز عمرك السابعة والأربعين عاماً، تنوع مجدك المدوي على علوم تنوعت وعلى نشاطات ناءت بحملها الرجال، فمن ثقل وخطورة الحلقة الأولى لتأسيس نهضة عصرك انطلقت وإذا بك تحمل باهض الاثقال لتتلاً في

المحور الاوسع زعيماً لكل اطراف تيار النهضة والتنوير الاسلامي في وطنك وفي بقاع اخرى، على تنوع القراءات، وانت تكاد تبلغ الاربعين.

جسور انت في اتخاذ القرارات المحرجة، بل كالخيال، اجل حينما خيروك بين اربع خصال فقد اخترت القاتل منها! مدهش انت كيف تختار بين هذه الخيارات، اخترت الموت الزؤوام منها، ولم تكن يائساً محبطاً، بل كنت مفعماً بالأمال ترنو إلى مجد الامجاد. كيف تنحاز كل هذا الانحياز إلى الثورة الناشئة، وكانت الكتبة تبعث اليك بالتحذيرات، ثم كان الموت ثمن هذا الانحياز؟! ثم كيف تتابع حلقات الارتباط بحزب الدعوة، بدءاً من لحظات التأسيس الاولى ومروراً بالارتباط الحميم بصديقك الوترابي عصام، ثم الراعيه الابوية في عهد الشهيد عارف البصري، ثم الالتباس الكبير بعد احداث اربعة وسبعين، فعودة المياه إلى مجريها بعد تضييد التنظيم جراحه العميقة ولملمة ما امكن من شتاته... واخيراً موقفك العنيد في رفض خيار رفع الغطاء عن التنظيم الذي كان ثمنه الموت. ثم موقفك المصر على اعادة الحياة إلى جماعة العلماء وتأكيذك الحاسم على قيادتهم للميدان...

ثم كيف المواجهة الشرسة مع اشرس الطغاة في التاريخ، والذي رغم شراسته حاول استمالتك، كيف قررت مواجهة طغيان البعث إلى النهاية وهو ماسك بالارض ومسيطر على الجو ومدجج بالحديد والنار، والبعث العربي كان يمينك بزعامه عربية تفوح منها رائحة البترول؟

اسئلة على ذمة التحقيق التاريخي النزيه، والتحقيق النزيه وحده له شرعية الولوج إلى هذا الميدان الخطير، الذي يتطلب كل المرؤة والانصاف

والجراحة. لا ان يترك الميدان لحاطب، وهو يحطب ليلا بفأس الغرائز، التي ما انفكت ظله الظليل على طول مراحل حياته حتى الساعة! ليس شأنك ان تلعب مع الكبار، فالاكابر التاريخيون يتطلبون علو الهمم ونزاهتها لتأويل مواقفهم التي تنتقل بين حقول الالغام.

انما المؤكد انك اخترت ان تموت صبراً، والمندوحة متاحة ان تترك الميدان. اخترت ان تموت موتاً يا سرياً، تستذكر فيه ما استولت عليك عظمته، موت سمية وياسر وجحافل اسلافك وطلائع انصارهم من حجر ابن عدي وميثم التمار حتى عبد الصاحب دخيل وقاسم شبر وقاسم المبرقع وحسين باقر وحسين معن.

انها رواية طويلة، فيها من الظرافة والاسرار ما يستفز المنقبين ذوي المرؤات في خبايا التاريخ، وفيها من جلال المواقف وجلل الاحداث ما يثير الاستفهام الحرج على الفنون واهلها وعلى الآداب في ارض ما بين النهرين، ألم بأن لك ابتها الفنون الجميلة والآداب الرفيعة ان تعيدي كتابة وانتاج هذه الرواية ومئات الروايات الأخرى التي سطرّت الامجاد بيد الشبان والكهول والشيوخ والنساء من ابناء ارض السواد، والتي تنطوي على صيرورتنا الوجودية، وفيها من العمق الانساني ما يتيح للابداع ان يحرر ارواح الانتاج واثراه.

لا تدعوه يقول فيكم كما قال في غيركم:

عقني الاقربون في غمرة الخطب	وَعَقَّ اللدات والاخوان
سوف يُملي التاريخ عني ما يُملي	فَتَخزى بظلمي الاوطان
يُنصفُ العبقري دهرُ فسيان	وفى اصفياؤه ام خانوا

سينصفك التاريخ يوماً، وستغيب الغرائز باصحابها، وستهدأ النفوس، وستنزع كل السروج، وسينصف العبقري دهر دون غلو الغلاة، الذين اضروك يوم كانوا حملة راية التبشير، فقالوا فيك ما اثار الاضغان، واليوم يغالون باثارة الغرائز عليك. لك الله من شهيد نبتهل الله عسى ان ينصف بعد عقود من قتله؟

ثم اي فضيلة متمسكون بها، أفضيلة ان لا نكرم الافاذ ولا ننصفهم الا بعد موتهم؟ وثم ايضاً: أكريم هذا ان نرفع القباب الشاهقات، وان ندثر في رفوف الحجرات وبين مطاوي الكتب والمؤلفات تراث الاعاظم وابداع المبدعين، فهم مستعدون لانفاق المليارات على الصروح الحجرية، ولا يتحفظ احد ليرصد زهيد المال لمعرفة جواهر الفكر، وكأن المشاريع تقام على الحجر، المشاريع ايها السادة تقام على البشر، والتنمية بشرية.

ولكي لا نختلف فالمبدعون والرجال التاريخيون يستحقون كل تبجيل، والصدر يستحق معالي الثريا، لكن الاولوية لاعادة تظهير تراثه وفكره وتدوين تاريخ مسيرته، الذي يتعرض لمخاطر التشويه. والسيد يستحق مئات الحلقات الدراسية والمؤتمرات العلمية، وهي استحقاق بلده وشعبه وامته، وليست منة من احد.

اشكالي انت دون ريب، ولا غرابة فالاشكالية توأم الابداع والحلم الجسور. لكن هناك من يخبط الارض مستفزاً، عسى ان يفسد جلال الاسئلة التي تبرق صباح مساء من ارجاء عبقرتك السامية... يعترضون عليك انك قد تأثرت بافكار الغرب التي لم يفقهوها، انها لسخرية حقاً...

لأنه كان في القمة حينما حمي الوطيس في اعنف جدل عقائدي

وايدبولوجي، فدافع عن العقيدة وعن الشريعة امام هجوم اكتسح بيوت العباد والفقهاء، حتى صارت الشيوعية شرعاً في ازقة النجف ومحافلها، فهل الماركسية التي قارعها قدمت من الحيرة، وحررها المنذر ابن ماء السماء، اما انها خالص فكر الغرب في عصر الحداثة وعلى ارض الالمان؟

ألأنه قرأ لابلاس وراسل وكينز، وحاورهم ونقدهم حتى النخاع، وابدع رأياً مبتكراً في المنطق الحديث، رأياً بهر العارفين بمدارس الغرب، حتى اصبر الراحل الدكتور زكي نجيب محمود متمنياً على ابن خال السيد الدكتور جعفر ابن الشيخ مرتضى آل ياسين ان تتم ترجمة نظريته في منطق الاستقراء إلى الانجليزية ليطلع الانجليز على فكر تعبق منه رائحة الشرق؟

ثم لو سلمنا جدلاً ان ناقد ارسطو تأثر بالغرب، فهل الارسطو الذي ترفعونه إلى مقام العصمة ينتمي إلى تميم، ام انه من اهالي البصرة الفيحاء، عاد حاجاً مع صدر المتألهين، فمات الثاني وبقي الاول اماماً ابدياً للعلوم؟! ولعل اثينا اليونانية مدينة على مشارف حدود دشت ميسان تجاور شوش دانيال في ارض العيلاميين!!

حزين انت حتى في ابتسامتك التي ندر ان غادرت محياك، انت مسكون بحزن عريق، تجذر في دماءك، وتحذر اليك من دار الاحزان وسبايا كربلاء إلى الظلم الذي رافق اهلك وذويك على طول عمود هذه الحقب، وقد سقى جذور هذا الحزن صوت عاشوراء ونداء الحسين المشكول، صوت عاشوراء هو حاضرنا وحاضرنا اللصيق بافراحنا، والحاضر مع كل راوية لك من عطش الصحراء، التي اخترت العيش على رمالها، وعند حدودها.

واي حزن كان آخذاً بناصيتك، وانت تقود قافلة منزوعة السلاح في مواجهة غير متكافئة؟! عزلُ شبانك، اما خصمك فقد كان مدججاً بالسلاح، وكان الاقصى والاعتى في التاريخ. اي حزن صبور تشرف بحضرتك، وانت تكاد تسمع ملاحم الفتيان في اقبية السجون؟! لقد رأيتهم وحدثهم وكانوا امانيك، ومنهم من هو اقرب اليك من بنيك وكانوا آمالك، واذا بالاماني والآمال المقدسة تُدبح، والصمت يطبق على ما خلف الزنازين، وليس في وسعك الا ان تحزن!

لك الله صانع مجدك، لك الله في غربتك بين قومك، وفي خذلان من خذل، وفي تركك اطفالك ليعيشوا كما يعيش اطفال الفقراء من شهداء قافلتك، ولك الله في قسوة الحمام الذي ذهبت اليه، وكان استفراداً جباناً وانقراضاً وحشياً، ولم تندهش منه، فليس هناك مفاجأة لك، لا في غربتك وغربة اطفالك ولا في قسوة القتل الفضيع الذي واجهته بكل شجاعة.

لكن دهشةً مريرة تنتظر حزنك!

فهل بوسعك اليوم ان الا تحزن؟

لا شك انك اعمق حزناً اليوم، وانت ترقب زلازل البارود تحصد الارواح من ابناء وطنك، ولا شك في حزنك على مآلات مشروعك، ماذا يفعل بقية السيف؟ ماذا يفعل الناس؟ إلى اين نحن ذاهبون؟ بل ليس الحزن وحده، انما دهشة الحزين، دهشة الثمن الباهض وفداحة الغبن في المثلث... لكنك يا مفخرة المعلمين علمتنا البحث حال الانسداد عن العقل واحكامه، وعن النص ومقتضياته، عسى ان نفتح ثغرة في جدار الانسداد الكبير، نطل عبرها على آفاق للحلول. وكيف بالآدمي وهو يرى الافق

مغلقاً، وهو بالفريزة الآدمية يتطلع إلى الأمل، إلى الحلول، إلى الحث على الاستمرار في الحياة.

اما السلبية والاحباط فلا يمكن ان يصيرَه احد عادة يروض الناس على الفتها، فسأم السلبية اما ان يهلك الآدمي، واما ان يفضي به إلى اجتراح حلول شاذة.

ومن ثمّ نستضيء بفهم صاحب الذكرى، وعلى طريق المصالحة مع الفهم، التي هي اولى المصالحات، سأسجل ملاحظة واحدة فالختام، عسى ان نتفع بها اوعلى الاقل نفيد من اثارها، لما لها من اهمية بالغة في الراهن الملح من زمننا وفي مستقبل ايامنا:

اختفاء طبقة الشغيلة وغياب النظرية

اين العمال والفلاحون؟ اخذت هذه الطبقة بالأفول، فانا لا اراهم على المسرح، واذا رأيتهم فهم سحاب صيف سرعان ما يختفون. اترك رصد عناصر المسرح المدركة حسيّاً، واذهب إلى عملي المضني في البحث عن المخفي او المنقرض.

ان طبقة العمال والفلاحين آخذة بالانقراض في مجتمعنا وفي ظل نظامنا الاقتصادي الذي لا اعرف اسمه. اجل نحن السابقون، نحن ابناء آشور وسومر وبابل التي اطلت منها العجائب والجنائن على الدنيا. ليس عبثاً ان نقضي على هذه الطبقة الزائدة في عالم الاقتصاد زيادة الدراويش في عالم الوجود عند هولوكو الذي قضى عليهم وهو عائد من الرقة. اننا نريد ان نسجل على الماركسية اللينينية اشكالا لا تستطيع صده حتى بالدروع الصاروخية.

الماركسية تفسر التحولات التاريخية على قاعدة الصراع الطبقي، وتقول ان عصرها الذهبي تبدأ بتأشير بصراع طبقة الشغيلة مع الطبقة الرأسمالية مالكة وسائل الانتاج، ثم يتطور هذا الصراع ويتراكم كميّاً ليتوج بتحول دياكتيكي رائع وبفقره كيفية، تسيطر عبرها قوى البروليتاريا وطبقة الشغيلة على الثروة والسلطة، وتصبح مالكة للانتاج، الذي هو ملكها الواقعي حسب قانون فائض القيمة.

رد عليهم المفكرون الليبراليون بان الطبقات بحكم قوانين السوق تتعادل حقوقها تعادل المياه في الاواني المستطرقة، ولا صراع حتمي بين الطبقات مع ادارة رشيدة لنظام السوق القائم على اساس قانون العرض والطلب. وشاهدهم العملي هو هذه الطبقات المتعايشة في النظم الرأسمالية المتطورة تقنياً حتى الاشباع.

اما نحن في العراق فنقول للعقل الدوغمائي الماركسي: لدينا اقتصاد وثروة وميزانية تنوء بها العصابة، وليس في اقتصادنا الواعد اي اثر للصراع، لاننا اخذنا بحذف طبقة العمال والفلاحين، ومن ثم فليس لدينا طبقة اسمها طبقة الشغيلة لتصارع ارباب رأس المال ومغتصبي ريع الاراضي. ومن ثم لا حاجة لنا بالمناقشات النظرية التي جاء بها الشهيد الصدر في «اقتصادنا»، فنحن نقدم الردود العملية الحسية!

هذه مزحة اردت بها الفات النظر بقوة إلى ما نحن فيه من اشكالية خطيرة لها تداعيات مدمرة، انها اشكالية تعطيل عجلة الانتاج، الذي يشكل الكبد من الدورة الاقتصادية، ويشكل ايضاً احد او اهم العوامل لتوفير الامن الاجتماعي والاخلاقي. فالكفاءة الانتاجية تعادل كفاءة الكبد ودوره الخطير

في الحفاظ على الحياة الانسانية.

ان انخفاض مستوى الانتاج يعني البطالة وما يستتبعها من مشكلات اجتماعية واخلاقية، وارتفاع حجم البطالة يتناسب تناسباً عكسياً مع انخفاض القدرة الشرائية، وكلما انخفضت القدرة الشرائية انخفض الطلب ومعه ينخفض العرض، حتى يتهاوى صرح النظام الاقتصادي باكملة جراء الزيادة المتواترة للتضخم او للتشمع الكبدي. ومن ثم نلوذ بالنفط الاحتياطي القومي و ثروة الاجيال القادمة لتستهلك بيرنامج النفط مقابل الغذاء!

ان ما نحن فيه من وضع خطير يتحول إلى كارثة لولا النفط. هذا الدواء المخدر والداء المزمن الذي جلب مع خيره افدح المصائب للعراق. ولو عصفت بعض رمال هذه الازمة الانتاجية الجاثمة على ارض السواد بتركيبا او غيرها من الدول غير النفطية لخنقت الدولة وسقط النظام.

واذا كان النفط يتيح للدولة فرصة الحؤول امام الكارثة الاقتصادية عبر تفعيل دور الخدمات وتضخيم حجم القطاع العام وزيادة الانفاق العام وضخ السوق بالموارد المالية بشكل مباشر او غير مباشر عبر زيادة مستوى استهلاك بعض الطبقات المحضية بما يسمى مستحقات او رواتب وهبات. فان الدولة لا تستطيع بوجه الحؤول امام التبعات الاجتماعية والفردية لانخفاض حجم الانتاج. التي تتصادم بشكل رئيسي مع قيم المجتمع الاخلاقية والدينية وتهدد أمنه الاجتماعي والسياسي.

واذا قمنا بدراسة جدوى عما اعتبرناه آثاراً اجتماعية واخلاقية نجد ان التكلفة الاقتصادية لهذه الآثار باهضة جداً. واننا في الوقت الذي نفرط باهم مصادر الثروة والتنمية الاقتصادية «الانتاج» نتحمل باهض التكاليف لتوفير

الامن الاجتماعي والسياسي، بل الامن القومي باسره جراء البطالة والتضخم اللذين ينجبهما اهمال تنمية الناتج القومي واطلاق عجلة الانتاج. وسنحرق النفط مرتين مرة في سبيل سد عجز الانتاجية واخرى في سبيل معالجة الازمات الناشئة جراءها، فيكون النفط مقابل الغذاء والدواء!!

وعلى ذكر «اقتصادنا» وذكرى صاحبه اختم حديثي بالاشارة الي:
 اولاً: ان العزوف عن فكرة الدولة الدينية لا يلغي الدين، والانصراف عن مهمة اقامة الحياة الاقتصادية على اساس التشريع الاسلامي لا يلغي عظمة هذا الفقه، الذي كان مصدر الهام لمدارس الفقه والتقنين في اهم مدارس الغرب الحديث كالفقه الفرنسي والالمانى.

ثانياً: الفقه الاسلامي بكل مذاهبه متراس لحياء فكر التقريب بين المذاهب والحوار الجاد على طريق التفاهم بين المسلمين، بعيداً عن التطاحن الطائفي المقيت، الذي تغذيه الغرائز والجهل، وهذا هو مسلك الصدر، بل مسلك النجف عند كاشف الغطاء والحكيم والمظفر. ونظرية الاقتصاد، بل اي رؤية نظرية شاملة للدين تستدعي خصب الفقه الاسلامي باجهاداته المتنوعة.

ثالثاً: ان الصدر في «اقتصادنا» يعلمنا كثيراً عن الاقتصاد وادارة البرنامج الاقتصادي بغض النظر عن العناصر الايديولوجية التي تبناها، فهي على اهميتها ليست كل هذا الجهد الابداعي الذي تضمنه الكتاب، وللإشارة فقط: ان السفر الجليل طرح ما اسماه بفقه النظرية، مؤكداً على ان ادارة الحياة العامة وادارة العملية الاقتصادية تتطلب نظرية منسجمة في قواعدها واسسها العامة مع نفسها، ومع التشريعات القانونية التي تعبر عنها وتضمن اجراءها.

وما احوجنا ان نفهم ان فقدان الرؤية النظرية في ادارة شؤون الناس يعني العشوائية فاطالة الطريق للوصول إلى النجاح والانجاز، هذا اذا توخينا الانجاز والنجاح.

ولعل التقليل من تجربة «اقتصادنا» ناشيء من مواقفه النقدية للنظام الرأسمالي، وكأن الخوف من النظم ونقدها لا يزال ساكناً بين ضلوعنا ومتربحاً على مخيلتنا تربح شرطة الامن والمخابرات على ذاكرتنا، ففي قلب النظام الرأسمالي الحر هناك نقد متواصل ودراسات علمية تتواتر، فلم نحن هنا في ارضنا نخاف ان ندخل في حوار نقدي مع الرأسمالية! اجل في ارضنا اغتيل علي وقتل الحسين، ولكن ستنهض من هذه الارض العبقريات، بل هي ناهضة على طول التاريخ!

يَنْصِفُ الْعَبْقَرِيَّ دَهْرٌ فسيان وَفِي اصْفِيَاؤِهِ ام خَانُوا

**الفقه الإسلامي
بين الأصالة والمعاصرة**

الفقه الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة

التقابل بين الأصالة المعاصرة إشكالية تتجلى في حقول مختلفة من المعرفة والسلوك الإنساني، وهي ليست حكراً على حقل معرفي خاص، ولا تقتصر جغرافيتها على مشارق الشمس أو أوطان أتباع مذهب أو دين محدد، والاستقراء يؤكد ما نذهب إليه. ومن ثم فهي ليست إشكالية تخص الفقه الإسلامي أو قواعد استنباطه، بل يمكن أن نراها في سائر حقول المعرفة الإسلامية، ونلمس تجلياتها في سلوك الأدميين من المنتسبين لهذه المعرفة.

ولكي نتعرف على طبيعة هذه الإشكالية في الفقه الإسلامي، ولكي نقف عند واقع التدافع بين الأصيل والمعاصر في هذا الفقه، علينا أن نبدأ بتحديد موضوع المسألة وتنقيح محل النزاع، فالأقدمون من أهل العلم حرصوا على البدء بتحديد محل النزاع قبل أن يردوا أي نزاع يريدون خوضه وإبداء الرأي فيه. أما الفيلسوف الإنجليزي المحدث «جورج مور» فقد أكد على أن كثيراً من النزاعات الفلسفية زائفة بحكم اختلاف الرؤى حول الاصطلاح وتعدد مفاهيم النزاع.

إذن فالمتمعن أن نبدأ من التعريف ونطرح الاستفهام التالي:

ما المعنى بالأصالة وما المراد بالمعاصرة؟

وإذا أردنا أن نقرب في تعريفنا من الصورة العامة التي نستعين بها مدخلاً للبحث نقول:

الأصيل: هو الكائن الذي يرتد إلى أصل ويتفرع من جذور ضربت في الأعماق، الأصيل من الظواهر هو ما يستدعي تفسيره وتقويمه وتبريره والرجوع إلى منابعه، والأصيل من الأفكار ما لديه مرجعية تسوغ وجوده، يتكأ عليها ويتأسس في ضوئها.

أما المعاصرة فهي تعني أن يكون السلوك متتمياً إلى عصره وأن يكون الفكر منسجماً مع تحولات العصر وتطوراتها، لا أن ينتمي إلى الماضي في لغته وأدواته ورؤيته. أن يكون الفكر معاصراً يعني أن يكون مستجيباً لمتطلبات العصر واستحقاقاته، ومجيباً على أسئلته وملبياً لتطلعاته.

دون شك هناك تعارض وتضاد بين المعاصرة وبين التحجر والانكفاء على القديم، بين الحداثة وبين الماضوية وتقديس القديم لقدمه، ولكن هل هناك تعارض بين أصالة البحث الفقهي وبين معاصرته؟ هل هناك تضاد بين الفكر الإسلامي الأصيل وبين المعاصرة؟ هل انتماء الفكر إلى الإسلام وتأصيله على الأسس والمبادئ الإسلامية يتعارض مع معاصرته؟

أعتقد إن الإجابة ستكون نعم إذا ذهبنا في وصف الفكر الإسلامي مذهب من يقرر إن هذا الفقه في أحكامه عامة قواعد أزلية ثابتة لا يصح التجديد في إرجائها ولا يمكن مسها باجتهاد، إنما تؤخذ بالتقليد قواعد مطلقة لا يعثر بها الاستثناء والتقييد، وهي قوالب ثابتة تطبق كما هي في مختلف الظروف والأحوال.

واعتقد أيضاً إن الإجابة ستكون نعم إذا ذهبنا في فهم المعاصرة بأن

معطيات العصر قدر لا محيص من الإقرار بها والسير وفق دلالاتها، والنظر إلى الإسلام وفقهه وكأنه مية تلغي المعاصرة كل قيمة التي تتعارض مع زحفها الآتي من وراء الحدود، أو من مضمون النظام الصناعي وظلم النظم التي تحكم آلية إدارة هذا الكوكب، ومن تداعيات السياق الاقتصادي وآثاره على البنى الاجتماعية المستحدثة.

ولإيضاح الفكرة أضرب لكم مثلاً: ذهب بعض إلى الدعوة إلى إلغاء (دية العاقلة) من أحكام القضاء الإسلامي، لأن المدنية المعاصرة فرضت انهيار النظام الأسري وقطعت الأرحام، ومن ثم لا مسوغ ليتحمل الأقربون مسؤولية خطأ من لا يرتبطون معه برباط! ولا بد مجازاة للعصر من إلغاء الدية على العاقلة.

حينما ارتكبت الحادثة كبيرة قطع صلة الأرحام فعلياً أن نخضع لسياقها ونلغي من أحكام الفقه الإسلامي ما يترتب عليها، وقد أغفل من تبنى إلغاء دية العاقلة إن عليه أن يلغي نظام الإرث، إذ لا معنى أن يستفيد مالياً من لا يتحمل المسؤولية المالية بحكم صلة الدم، التي قطعت المدنية المعاصرة أو اصرها الإجتماعية. وبذلك يكون الفقه الإسلامي والإسلام - حتى بقيمه التي أخذت فلول الحادثة الاعتراف بضرورتها والإقرار بأن نظام الأسرة ضرورة تجب العودة إليه - سيكون هذا الفقه مية لا صوت لها أمام كل مساوئ العصر وكبائره.

إن هذا اللون من التكيّف مع العصر يصطدم مع الأصول الإسلامية دون ريب، إذ ينظر إلى أحكام هذا الدين نظرة مبتسرة تجزئ وحدتها، بل تحكم عليها بالموت ثم تأتي لتمارس علاجها. يحق للباحث أن يقرر لغوية

(دية العاقلة) انطلاقاً من الإيمان بقيم المدنية المعاصرة، لكنه لا يحق له أن يقرر إلغاء هذا الحكم من الفقه الإسلامي، استناداً إلى مآل المدنية المعاصرة وقيمها، التي تتعارض بالصميم مع رسالة الأديان عامة، بل مع النصوص القرآنية المؤكدة، بل إلغاء مثل هذه الأحكام يعني إلغاء خلود رسالة الإسلام بقيمه الأساسية، وإعلان موت دور الدين إزاء الانحرافات القيمة الكبرى التي تحاول تطورات العصور أن تفرضها على حياة الناس.

في هذا الضوء يتضح إن مفهوم الأصالة والمعاصرة شأنه شأن أغلب المفاهيم نسبي إلى حد واضح، ومن ثم لا بد في كل مسألة من تحديد نختلف أو نتفق حوله، لا أن يكون تحديد المصطلح ذاته جديلاً، عندئذ تتسع الهوية، ولعلنا لا نصل حتى إلى فهم الاختلاف.

هنا لا أبتغي أن أتخذ موقفاً ينتمي إلى دائرة أحكام القيمة من الفقه الإسلامي، فأقرر إن هذا الفقه ببنية قواعده ومرونته الفائقة يستطيع أن يواكب العصور وأن يستجيب لمتطلبات الزمان مع الحفاظ على قيمه ومقاصده الأساسية وهوية رسالته. لا أريد أن أتخذ هذا الموقف عبر الدخول في جدل الحداثة وإشكاليات ما بعدها. إنما أبتغي أن أبدأ بالوصف والتفسير من تاريخ هذا الفقه ومسيرته التي استمرت أربعة عشر قرناً:

واجه الفقه الإسلامي - شأنه شأن، كل الشرائع والأفكار - التحديات التي تفرضها العصور على طول تاريخه، سواء على مستوى المنهج أم على مستوى المفردات. فبدأً من عصر التدوين أخذ التنوع سبيله إلى هذا الفقه، فكانت مدرسة الرأي ومدرسة الحديث وكانت اتجاهات التوفيق. لقد واجه الفقه الإسلامي أزمة الصراع بين العقل والنص وكانت في الجوهر أزمة

الصراع بين العقول، إذ النص ينطق ويستنطق، دون أن يتحيز، إنما تجره العقول إلى حلبة الصراع دون استئذان، العقول المتنوعة الآفاق والمشارب. لقد تكرست مفاهيم منهجية وأحكام لا يعترىها الشك لدى أجيال من الفقهاء، ثم ما برح التجديد أن يتناول هذه المفاهيم بالجرح والتعديل والتغيير. بل الفقيه الواحد الذي يستقي من الأصول تتعرض آراؤه المنهجية وفتاواه إلى التغيير جراء نضج أدواته واختلاف زاوية نظره ونمو جدل البحث العلمي في جيله.

تاريخياً: لا يساورني الشك في ان الفقه الإسلامي على طول عمره المديد أظهر مرونة فائقة في النمو والتطور واستيعاب المتغيرات التي تفرضها العصور، وهو محافظ على هويته وتمسك بأصوله ومقاصده. ولعل سر مرونة هذا الفقه وقدرته على التكيف مع العصور تكمن في أن أصوله وقواعده نأت بنفسها عن الإطلاقية والتخشب، وقبلت الاستثناء والتقييد قبولاً بنوياً، إذ لم تأت كليات الفقه الإسلامي أحكاماً مطلقة منفردة، بل أنضم إليها من القواعد ما يخصص هذه الأحكام حينما تتبدل الأحوال وتتغير الأزمان وتتعرض الحياة للعسر والهرج وحينما يقع الضرر وتتزاحم الأولويات. ولكن أليس في فقهننا من التخشب أحياناً ما يسجل ضده ومن العكوف في كهوف الماضي ما يثير دهشة المحدثين؟ نعم؛ لكن ليس تخشب الأصول ولا تحجر قواعد الفقه، وإلا لما استوعب هذا الفقه كل التجديد الذي طرأ عليه عبر الأجيال، إنما هو تخشب العقول وانسداد الآفاق، عقول بني البشر التي تميل بالتكوين إلى استصحاب القديم والتمسك بالمألوف ليس في الفقه وحده وإنما في كل ميادين الحياة.

إنها العقول والافهام قد يتاح لها أن تستنير وتنتفح وفق موازين الحكمة والمنهج، وقد يقدر لها أن تعكف متمسكة بالماضي دون رؤية نور الحاضر والمستقبل، أو أن تفتح بقراءات لا تقل سوءً وخطأً عن الانغلاق والتخشب والانسداد.

وإذا أردنا أن نقارب إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفقه الإسلامي عبر جدل الحداثة وإشكالاتها: نجد أن هناك تحديات جاده أمام أصالة الفقه الإسلامي ومعاصرته تمس هويته، ولا تقف عند الجدل حول حدوده، بل تطال كينونته ووجوده. وقبل الإطلال من هذه الزاوية عليّ أن أؤكد أن الأصالة والمعاصرة في الفقه الإسلامي مقولتان متكاملتان لا تنفصل إحداهما عن الأخرى، فالتأسيس على الأصول يتطلب معرفه الزمان والمكان واستبصار الأحوال والأطوار، والمعاصرة في الفقه الإسلامي لا تكون معاصرة ما لم تحفظ لهذا الفقه هويته وترعى أصوله وبناء التأسيسية، ودون ذلك قد تكون معاصرة لكنها لا تكون في الفقه الإسلامي.

أمام الفقه الإسلامي تحديات معاصرة تفرضها التطورات المتلاحقة في عصرنا الراهن على مستوى علوم الحياة والاتصالات، وعلى مستوى الحياة الإنسانية عامة في المعاملات والعبادات وفي الأحكام والإيقاعات، وقد تحمل فقه الأحكام مسؤولية الإجابة على بعض هذه الأسئلة، وقدم ثلة من الفقهاء إجاباتهم على هذا اللون من الأسئلة، لكن هناك لونا آخر من التحديات المعاصرة أكثر جدية وأخطر شأنًا تنال قواعد الفقه وأصول استنباطه وتلقي بظلالها على أحكام الفقه.

نعم التحديات الأكثر جدية أمام الفقه الإسلامي المعاصر تلقي بظلالها

على فقه الأحكام، لكنها تنصب من حيث الأساس على قواعد الفقه، وأصول استنباطه، ومن ثم لا يصح منهجياً البحث في الظلال ومناقشة الإشكالية في فقه الأحكام، بل لابد من الوقوف عند جذور هذه التحديات، التي تتركز على فهم النص وفلسفة الدلالة، وتضرب أعماقها في المعرفة ونظريتها، وفي رؤية الوجود ودلالاته.

ليس مجدياً أن نقف طويلاً عند مناقشة إشكالية «الحجاب» وما يطرح في هذا الصدد من تحريم أو إباحة، أو نقف عند البحث في حرمة وجواز المعاملات البنكية والفوائد المصرفية، وليس مجدياً أيضاً أن نقف عند الإشكاليات حول الردة وأحكام الارتداد في الفقه الإسلامي، ما لم نعد إلى المنظار الكلي والأسس الوجودية والمعرفية، التي تنطلق منها فتاوى التحدي قبلناها أم رفضناها، لأن الاجتهاد الحق هو الاجتهاد الذي ينبثق من رؤية منهجية تنفتح الأصول والرؤى الكلية لتقف عند الحجج على فتاوى الأحكام التفصيلية، بل سيصل النقاش في الجزئيات غالباً إلى الطريق المسدود، وقد تنبه السلف من علمائنا إلى ذلك، ووسموا مثل هذا النقاش بالاختلاف المبني، أي لا جدوى من الدخول إليه، إلا عبر بوابة المبني والأساس والمنظار الكلي للمسألة.

كان علم الكلام والحكمة حاضناً للنقاش حول الكبريات والقواعد وكانت إشكاليات العصور تنعكس على بساط البحث في الحكمة وعلم الكلام، لتشبع بحثاً، ويدار الجدل حولها، وكانت تمس الوجود والمعرفة وفلسفة الأخلاق والحقوق. وكان هناك إنتاج داخلي يمحّص ويخرج بنتائج تنعكس على أبحاث الفقه عبر أصوله. فعلم الدلالة وكبريات مباحث

الألفاظ التي هي من أمهات أصول الاستنباط الفقهي تأثرت بشكل ملحوظ بالبحث الكلامي والفلسفي حتى نهايته.

والجدل حول العقل وحجيته على المستويين النظري والعملي اختمر في أبحاث الكلام والفلسفة وانعكس على أصول الفقه، بل الفقه ذاته.

أما اليوم فالأمر مختلف إلى حد بعيد، إذ يدار الجدل الكلامي والفلسفي في دائرة بعيدة عن حوزة المعرفة الإسلامية، وضلّ البحث الكلامي والفلسفي مسكوناً بإشكاليات الماضي وإعادة إنتاجها، دون أن يكون التجديد والاجتهاد سمة أساسية في دائرة هذا البحث. هذه هي الحالة العامة للمعرفة الإسلامية وللغة الإسلامية.

لقد كان فتح باب الاجتهاد في دائرة الفقه الإمامي وساماً حملته هذا الفقه، ولا يزال يحمله، وبقي نقد العقل وتناول الأسس والأصول بالتدقيق والتنقيح سمة للإمامية وعنواناً لمدرسة النجف الأشرف حتى جيل الجهابذة من أساتذتنا العظام. ولكن على أن أقرر دون تحيز إن مزية الفقه الشيعي الأصيل يهددها خطر سد باب الاجتهاد، أما منافذ هذا الخطر فعلياً وضع اليد عليها لكي ندرأ المفسدة ونفتح منافذ المصلحة ومن هنا أ طرح الملاحظات التالية:

أولاً: الاجتهاد الحق هو ما كانت نتائجه جراًء بحث اجتهادي في المقدمات، إذ النتيجة تتبع أحسن المقدمات، كما قرر أصحاب صناعة المنطق، ومن ثم فلا بد أن يستند الاستنباط الفقهي إلى مقدمات تحصّلت بالاجتهاد، ودون ريب أن جل المباني والأصول التي تشكل المقدمات للاستنباط الفقهي تمثل قواعد عقلية أو نصية، تعتمد العقل أو الدلالة، وعلم

الدلالة قديماً وحديثاً يستند في جذوره ومنطلقاته إلى العقل والبحث الفلسفي والكلامي.

ثانياً: في ضوء ما تقدم يكون الاجتهاد الحق ما كان قائماً على أساس نقد اجتهادي للعقل، ونقاش الإشكاليات المعاصرة التي يطرحها النقد العقلي المتواصل في هذا العالم المتصل مع بعضه، عبر وسائل الاتصالات، التي لا تستأذن أحداً. إن الإلحاح على نقد العقل ومحاولة كشف حدود معارفه وقيمتها ومصادر إلهامها أمر حياتي لنا، وهو أحد أسرار نهضة الغرب الحديثة ومفتاح تطور المعرفة ونموها.

ثالثاً: لا يتوهم أحد ان نقد العقل والدعوة إلى إثارة الأسئلة الكلامية التي يطرحها العقل المعاصر تعني بالضرورة الانحياز إلى مدرسة العقل ومجانبة مدرسة الحديث، أو تبني الاتجاه الأصولي ورفض الاتجاه الإخباري. إذ الرأي الذي أتبناه هو ان الاتجاه الإخباري لم يتأسس إلا على موقف نقدي للعقل، ولم يمارس الأمين الاسترابادي في فوائده إلا نقداً فلسفياً للعقل، ومن ثمّ تبني الاتجاه الإخباري على أساس موقف نقدي من صميم البحث العقلي والفلسفي.

رابعاً: لا يتوهم أحد أن تأكيد مقالنا على العقل يعني العودة إلى عصر الأنوار وسلطان العقل وتجاوز مدياته، بل هي دعوة بإصرار إلى نقده وتحديد مدياته. ولا يتوهم أحد ان إشارتنا المتكررة للفلسفة وعلم الكلام تعني التقليل من أهمية ودور سائر حقول المعرفة التي تلابس المعرفة الدينية، كالتاريخ والمعرفة النفسية والاجتماعية، بل هي معارف يجب استبصارها والتسلح بأدواتها، ولكنها على كل حال معارف تأثرت رؤاها

بالموقف الفلسفي والعقلي، ومن ثم أكتفينا بالتأكيد على مفتاح الإفادة السليمة منها، اعني رؤية هذه المعارف في إطارها السليم ونقد أسسها العقلية، للإفادة منها على أساس بصيرة واجتهاد. أما علوم لغة العرب وفهم النص فهي الاجتهاد الفقهي بعينه، ومن ثمّ لم تستدع تأكيداً أو تنويهاً. وبكلمة أعني من العقل الأداة، التي تسوغ لنا التمسك بالنص، وتحدد لنا الحجج والأدلة، والمضمون الذي يبرر لنا المعرفة ويحدد ركائزها. خامساً: إن سيادة نزعة التبسيط وفتح الباب أمام الأدعياء قد يفضي إلى تعالي الصيحات للتمسك بفتاوى المتأخرين من السلف وإيقاف مسيرة الاجتهاد، وهو أمر قد يمكن تبريره، أو انتشار النزعة الحشوية وفقدان فقها عمقه ومهابته التي توفر عليها عبر جهود المحققين على طول قرون من الكد والجهد المضمني.

وإذا عدنا إلى صلب إشكالية درسنا الراهن (الأصالة والمعاصرة في الفقه الإسلامي) أكرر هنا ان المعاصرة في هذا الفقه دون أن توصل يمكن وسمها بالمعاصرة، لكنه في إطار آخر، لنا أن نسميه ما أردنا إلا الفقه الإسلامي، لأن هوية هذا الفقه رهن أصالته، وإن أصالة الفقه الإسلامي لا تفارق معاصرته، لأن هذا الفقه كمنتج لا بد أن يستند إلى الاجتهاد، والاجتهاد الحق يعني الاحتكاك مع إشكاليات العصر، والإجابة على أسئلة وقائعه الحادثة، بل لا أعالي بالقول: إن معاصرة الفقه تعادل فتح باب الاجتهاد، بل هي المسوغ المنطقي لفتح هذا الباب، واستمرار عملية إنتاج هذا الفقه، إذ لو أغفلنا المعاصرة وأوقفنا حركة الزمان بأطواره ومتغيراته ارتفعت الحاجة عندئذ إلى الاجتهاد والتجديد.

وأخيراً: أود التأكيد على ملاحظة منهجية مرت الإشارة إليها وهي:
 إننا كنا ننطلق من رؤيتنا الوجودية والدينية حينما قررنا ان الأصالة
 والمعاصرة مقولتان متكاملتان في إطار الفقه الإسلامي، وأيضاً حينما قررنا
 ان الإشكالية بين الأصالة والمعاصرة إشكالية الإفهام والعقول وليست أزمة
 الفقه الإسلامي. ومن ثمّ يكون طبعياً أن يتبنى آخرون إنها إشكالية الفقه
 الإسلامي ذاته، وأزمة المعرفة الدينية الإسلامية بأسرها، وإن الأصالة
 والمعاصرة في هذا الفقه إشكالية داخلية، تبعاً لرؤيتهم الوجودية والمعرفية
 المختلفة مع إتجاه مقالنا. ومن هنا ينبغي التمييز في نقاش هذه الإشكالية بين
 من ينظر إلى الفقه الإسلامي من داخله وفي إطار رؤية منسجمة مع الأصول
 والمبادئ الإسلامية، وبين من يرد الميدان من خارج إطار هذه الرؤية،
 محملاً بالأسئلة الحرجة، ناظراً إلى هذا الفقه نظرة المرتاب في أصوله
 ومبادئه.

اجل لابد من التمييز بين من يقرأ إشكالية الأصالة والمعاصرة على
 أساس مباني التأويلية وهرمونوتيك النص والارتقاء في أحضان النسبية
 المطلقة دون مرجعية للخطاب أو المعرفة، وبين من يؤمن بالتأويل المؤسس
 على مبدأ (الثبات النسبي) ويتمسك بالقضية على أساس فهم متواضع وقابل
 للنقد، وتكون الحقائق مرجعية تقويم الفهم وترشيد المعرفة.

اللهم انرُ أفئدتنا بمعرفتك والهمنا التواضع سبيلاً لإكتشاف حقائقك
 والخضوع لربوبيتك وازل عن قلوبنا الحقد والحسد.

**الخطاب الديني
بين الواقع والطموح**

الخطاب الديني بين الواقع والطموح

بسم الله الرحمن الرحيم

الفكرة الحية والفكر الذي قُدر له أن يستمر في الحياة هو ما يخضع للنقد وتطاله الاشكاليات. ولست مبالغاً إذا قلت ان الاسلام بين الأديان والأفكار تعرض على طول حياته لأعنف النقود وطلاته أكثر الاشكاليات وطأة، ولم يتعرض دين من الأديان لما تعرض له هذا الدين من نقد واشكال، ذلك أن قدر هذا الدين أن يحفظ، ويبقى نابضاً بالحياة، ولست مبالغاً إذا قلت أن التشيع بين المذاهب تعرض ولا يزال للنقد والتجريح ما لم يتعرض له مذهب من المذاهب.

ومن ثمَّ فالنقد الذي يتعرض له ديننا ومذهبا دليل صحة هذا الدين وحيوية هذا المذهب، والنقد مؤشر خير، فبركة النقد تتطور المعرفة وتنمو الأفكار. ويخطأ من يستقبل النقد والاشكال استقبال المُستفز. خصوصاً وان قاعدة هذا الدين وفرعه السامي هو (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). نعم من حق الحضيف ان يُستفز من الخطاب الديني الذي يضع الدين العظيم في حرج ضيق الآفاق وجذب المضامين أو خطل الاسلوب!

ان الفكر مهما عظمت مضامينه وجلت معطياته يحاصر ويُعَيَّب حينما يختار دعائه افقاً ضيقاً وزاوية حرجة في طرحه وفي الاهتمام به. الافق

الرحب والقدرة على احتواء التنوع علامة عافية الخطاب وسر قدرته على الاستمرار في الحياة. فالنقود والاشكاليات قد تتحول في آلة سعة الافق ورحابة المضمون الى مبنى إيجابي داخل الفكر المنتقد وسطراً من سطور كتابه المفتوح. فالخطاب قبل نقده ومعالجة الاشكاليات المطروحة عليه يجب ان نتفحصه ونجنبه ازمة التنفير واثارة الشبه وضباية الطرح.

صيانة الخطاب داخلياً وطرح مضامين هذا الدين بشكل اصيل ورحب يشكل افضل الاجوبة على اشكاليات الخصوم ونقد الآخرين. ان متانة الخطاب الديني وتوفره على الشروط الداخلية المطلوبة تجيب على كثير من الاسئلة والاشكاليات، وتجنب الفكر الديني كثيراً من سوء الفهم. اذن فالاستفهام الاول والهمم الدائم الذي ينبغي أن يحتل المساحة الاوسع بين هموم المهتمين بالخطاب الديني هو كيف حال الخطاب الديني؟ بعد ذلك يصبح الانتقال الى الاستفهام الثاني معقولاً، فتسائل ما السبيل للتعامل مع الاشكاليات المتوالية على دين هذا الخطاب أو مذهبه؟

أبدأ بالخطاب اذن، وانوع الحديث عن الخطاب، فاتناول المضمون أولاً، ثم انتقل إلى الشكل، واصفاً في المرحلة الاولى لنخلص إلى تقويم غائي، غايته أن نفتح نافذة امام المأمول والمثال، دون اغراق في التجريح أو مبالغة في الآمال.

حينما نحاول وصف الخطاب الديني المعاصر نضع أنفسنا في قلب اشكالية الاصاله والمعاصرة، لان هذه الاشكالية كانت هاجس رواد هذا الخطاب، وهي في نهايه المطاف قاعدة نقد واقع هذا الخطاب وتصحيحه. بدأ الزمن المعاصر للخطاب الديني بهاجس المعاصرة عند جمال

الدين الأفغاني وحمل هم ضرورة النهضة ومواكبة تطوّر العصور في اطار قيم الشرق وتعاليم عروته الوثقى، الاسلام دين الامة وتراثها العقائدي والثقافي. ثم ما فتأ ان ينحاز إلى العودة الشاملة للاصول في فكر الأخوان المسلمين. ولعلّ الصورة في شبه القارة الهندية مطابقة للحال في غرب عالم المسلمين، حيث اقبال اللاهوري داعية التحديث على قاعدة التجديد في الفكر الديني ومستشار محمد على جناح مؤسس جمهورية باكستان الإسلامية.. ثم انتقال الخطاب إلى يد الجماعة الاسلامية وسيطرة نزعة العودة الشاملة للاصول في فكر المودودي وما لحقه.

اما قلب عالم المسلمين وشرقه المتوسط، حيث نحن واسلافنا، فالأمر مختلف بعض الشيء.. وإذا اختصرنا حيث لا يسع المقام - : كان هاجس التحديث يحتل مساحته، وهاجس التمسك بالاصول يأخذ مأخذه، لكن النصف الثاني من القرن العشرين شهد ظاهرة متميزة في ازقة المحرومين ورسايق المهمشين ظاهرة الغزو الماركسي وثورة الشغيلة واتحاد العمال والدهاقين على الاقطاع الزراعي والسياسي. فشكلت الماركسية التحدي الأكبر للخطاب الديني في خمسينات وستينات القرن المنصرم. وكان قدرنا أن ينبري للاستجابة إلى هذا التحدي نوابغ استثنائيون ولا يزالون استثناءً، فكان الطباطبائي ومطهري وكان محمد باقر الصدر.

رغم نزعة التأصيل التي كانت هاجساً لدى فقهاء وحكماء الخطاب الديني المعاصر من اسلافنا، لكن الصراع مع الحداثة ونزعاتها الوضعية، خصوصاً الصراع الايديولوجي مع اخطر وأهم فكر ايديولوجي اعني الماركسية ترك بصماته على الخطاب الديني المعاصر، ولست مبالغاً في

القول: ان خطاب الرواد في بعض وجوهه يمثل مخاض الجدل مع الماركسية.

كان الحراك الثقافي في القرن المنصرم حراك تحديات واستجابات، فكان حيويًا فعلاً، انتج خطاباً له سماته، التي تستدعي درساً تفصيلياً. لكن المهم ان نشير هنا إلى سمة رئيسية من سمات الخطاب الديني المنصرم وهي سيطرة نزعة العقل والاتجاه صوب طرح تفسير يبرر المقولات الدينية في اطار نزعات القرن العشرين التجريبية واتجاهاته الوضعية.

ولاسباب ترتبط بطبيعة الدين ورسالته، وترتبط أيضاً بحاجات الآدميين وتطلعاتهم وأشواقهم برزت في افق الخطاب الديني نزعة الاحياء الروحي، وأخذ العرفان والتأكيد على الغيبات طريقه، برز هذا اللون يلون طيفاً واسعاً من الخطاب الديني.

وهذا أمر طبيعي في حياة الكائنات الثقافية، لكنّه على أي حال يستدعي قراءة، ويتطلب استجابة توازن بين الحاجات والمتطلبات وتجنب الخطاب الديني جذب العقل، وتؤسس للعرفان والسير والسلوك على قاعدة العقلانية والتوازن.

في الربع الأخير من القرن المنصرم بدأت ملامح العصر الثقافية تتبدل بشكل سريع، وأخذت تيارات ما بعد الحداثة مأخذها، وبدت تبرز على وجه التحديد في بدايه ثمانينات القرن العشرين، وامسى الخطاب الديني امام منطق ومقولات مختلفة اختلافاً جذرياً عن الافق الشمولي والنزعة الوضعية التقليدية، التي مارس معها الجدل عبر الماركسية ومقولات المذهب التجريبي الحديث.

دخل الخطاب الديني في جدل مع تحديات ما بعد الحداثة من نبوية وتفكيك، ومقولات التعددية والليبرالية، وما إلى ذلك... وحيث لا يسع المقام للتفصيل واستيعاب وصف الخطاب الديني وتحليل مكانم الضعف والقوة في جدله الجديد مع الحداثة وما بعدها اقتصر على الإشارة:

ان هناك شعوراً عاماً لدى جيل النخب المتدينة المتابعة بان: الخطاب الديني الراهن لم ينضج ما فيه الكفاية حتى الآن في جدله مع لا نهائية القراءات والتعددية وغيرها من مقولات الآلة الثقافية التي لا تسكن في عالم الغرب المتشظي. واعتقادي ان هذا الشعور ليس هاجساً طارئاً أو طلباً غير مشروع، بل هو واقع لدي ما يؤكده ويدلل عليه. وهذا أمر يتطلب بحثاً مستأنفاً.

إنما أريد هنا أن اسجل الملاحظات العملية، عسى أن تفتح أفقاً تفيد منه الاجيال القادمة؛

١ - الخطاب الديني المعاصر رهن بنيته التحتية، التي تتمثل بحوزات العلم ومعاهد الدرس الديني. واعتقادي ان البنية التحتية تتطلب نهضة، تتبدل عبرها النماذج الارشادية، التي تمثل عماد منهج البحث ومنطق العلم. وهذا المطلب الخطير يتطلب بدوره الاهتمام البالغ بالدرس الديني ثبوتاً واثباتاً، ثبوتاً بان نفتح باب النقد وجرأة الاجتهاد المؤسس على تراث معرفي أي المؤسس على العلم الجاد. واثباتاً ان نهية الأرضية الحقيقية لترجيح العلم والفكر ومنابع الالهام على السياسي والخطاب اليومي، ليشعر المتعلمون قيمة ما يسعون إليه مقابل الطارئ والعاور من الاهتمامات، التي رغم ضرورتها في بعض الاحيان، لكن ترجيح الاستحقاقات اليومية، دون

الالتفات إلى مركزية العلم والمعرفة عامل من عوامل احباط الساعين لنهم المعرفة واكتشاف الحقيقة.

مازلنا نتحدث عن حال الخطاب الديني، وقد اوجزت في الوصف والتقويم فيما هو مورد اهتمام النخب، لكن صناعة الخطاب الديني لا يقتصر الاختصاص بها على نخب المثقفين وعلماء الدين، بل يتحدد مضمونها في كثير من الاحيان عبر المنبر الحسيني ومحتوى نهضة الإمام الحسين عليه السلام. ومن الضروري ان اشير هنا إلى خطورة دور المنبر الحسيني، وأهميّة ما يطرح عبر هذا المنبر. وما يثير هذا المنبر من اشكاليات داخل الاطارين الخاص والعام. هذه الاشكاليات التي تتطلب بدورها حكمة وحنكة وتفاهماً وحواراً مسؤولاً.

ان اشكالية المنبر وقضايا الشعائر الحسينية هي في صميم الخطاب الديني، والتجربة تقول ان هذه الاشكاليات لا تعالج الا عبر الصبر والتروي والحكمة، لوضوح ارتباطها بقضية الحسين عليه السلام وقداسة نهضته وفجيع واقعته، وارتباط هوية الامة بهذه النهضة. ولكن يحق لنا القول: ان جلال المنبر الحسيني ومهابته لا يبيح أن يكون هذا المنبر اداةً من أدوات مسخ ما سنت الشرائع وما اكتسب بالدليل.

اما وسائل اعلام الخطاب الديني فهي ترتبط بالشكل وهو بالضرورة يتأثر بالمضمون، ويأتي عادةً لاثراءه وخدمته، الا ان له الاثر البالغ في تشكيل المضمون وصياغته لدى المخاطب والمتلقي. والوسائل اليوم تتطور بفعل التقنيات الحديثه تقدماً متواتراً وسريعاً، ولست متشائماً إذا قلت أن متابعة الاعلام الديني لهذا التطور السريع ابطأ اشكال المتابعة، التي يشهدها

السباق في استثمار هذه الوسائل والتطورات التي تطرأ عليها. اسمحوالي أن اقول لكم: ان البرامج الدينية في الأعم الأغلب تشبه الدروس الدينيه في الحصص المدرسية، يسأم منها جل طلاب المدارس... آية ذلك الرتابة وفقدان الحيوية وعدم اثاره الأسئلة التي تحرض اهتمامات الطلاب. أجل فهذه الرتابة في شكل الخطاب الديني تنعكس على مضمونه، وهذا هو معنى العلاقة الجدلية بين الشكل والمضمون. ولا أدري لماذا الاصرار على أن يكون البرنامج الديني في وسائل الاعلام شيخاً يُستنطق، فيلقي خطاباً كدروس جامع الهندي وحلقات الدرس الديني؟! والقرآن جوهر الخطاب جاء لوناً فنياً وأدباً معجزاً وموسيقى تحار فيها النفوس وتأخذ بالألباب!

ان البرامج الدينية مطالبة باستخدام كل التقنيات المشروعة والافادة من فنون المسرح والسينما، وفوق كل ذلك الابتكار والابداع والاجتهاد في الوسيلة والشكل على حد الاجتهاد في جوهر الخطاب ومضمونه.

في ضوء ما تقدم نستطيع بيسر أن نرد الاجابة على الاستفهام الرئيسي لهذا النص: ما السبيل للتعامل مع الاشكاليات المطروحة على الدين والمذهب؟ وسوف اضع الاجابة على هذا الاستفهام في النقاط التالية:

١- اتضح أن أفضل ردّ على الاشكاليات يتمثل بحصانه الخطاب الديني داخلياً. إذ الخطاب الديني احياناً يستدعي اشكاليات، وهذه الاشكاليات لا تأتي من مضمون الخطاب الديني، الذي لا يتلائم واستحقاقات العصر فحسب، بل تأتي أيضاً من الشكل والطريقة التي يطرح عبرها الخطاب احياناً. هذا فضلاً عن ان الخطاب المستجيب للمتطلبات

والذي يأخذ الأسئلة بعين الاعتبار سوف يجيب على عديد من الاشكاليات، بما يبين ويوضح.

اذن فالقاعدة الرئيسية التي تفعل وسائل الدفاع عن حریم العقيدة وساحة الشريعة هي تحصين الخطاب الديني داخلياً، والبلوغ به إلى المستوى المطلوب مضموناً وشكلاً.

٢ - إذا كان مضمون الخطاب يحتاج إلى إعادة النظر في محتوياته ليتطابق مع الاصول ويعاصر الأسئلة والاشكاليات التي طرحها التطور الثقافي يكون شكل الخطاب بطريق اولي مستديماً باستمرار إلى إعادة النظر في تقنياته ومواكبه لفنون العصر، والافادة من الوسائل وابتكارها لأبلاغ الرسالة وبيان المضمون السامي للديانة.

٣ - اقامة مضمون الخطاب الديني وشكله على نقطة الانطلاق في هذا الدين، أعني العلم والمعرفة والقراءة البصيرة باسم النور الحق، (اقرأ باسم ربك). ومن ثم إذا تسامح الخطاب السياسي وهو لا يُسامح حينما يتيح لغير أهل الاختصاص بالعمل على مضمونه أو تخريج شكله واطالته على الناس فالخطاب الديني يحرم. ﴿قُلْ ءَللّٰهُ اُذُنٌ لِّكُمْ اَمْ عَلٰى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ﴾^(١).

٤ - وأخيراً بل أولاً على الخطاب الديني أن لا ينقض نفسه شكلاً ومضموناً. ذلك ان يحافظ على جوهر هذه الرسالة الربانية في المضمون وفي الوسيلة، هذه الرسالة التي جاءت في جوهرها لتتميم مكارم الأخلاق. فالأديان جاءت لتحديد ما ينبغي أن يُفعل، فرسالها اخلاقية في الصميم،

ومن ثم لا يطاع الله من حيث يعصى. فمن التناقض أن يتجاوز مضمون الخطاب أي زبور أخلاقي. والشكل يلغي دوره حينما يختار طريقاً يتعارض مع قيم الأخلاق، التي نادى بها الديانة، بل التي هي المبرر الوجودي للدين والهدف الاسمي للعبادة.

﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾^(١).

التعددية الدينية
بين أحكام الواجب ومعطيات الواقع

التعددية الدينية

بين أحكام الواجب ومعطيات الواقع^(١)

لم يعد البحث حول التعددية الدينية تطلعا انسانياً أو حلما لذيذاً فحسب، بل اضحى درسا مضمياً، تحكمه صرامة قواعد المنطق، وتسير به تطورات البحث في المعرفة الإنسانية سيرا حثيثا باتجاه اتساع قاعدة مصادراته وتشابك علوم متنوعة في تطوير اشكالياته واطاءة حلوله. لكنني سأحاول ايضاح حدود ما اريد درسه، وانا اتنفس في فضاء بابل بسحرها وصحوها، وعلى ايقاع متعة متابعة المدهش والجميل من وقائع أيامها:

لم تطلق قبط تموز في بابل، وهي بنت الملوك الميديين، الذين يسطون سلطانهم على اعالي قمم الثلوج في جبال زاغروس. غير إنها عرس ملك العراق، الذي اختارته ملائكة الغنى والمرؤة والشرف ليكون مسكنا لها، حينما تبلبلت الألسن وهبطت الملائكة الى سماء العراق، وبهمة المرؤة والشهامة - كما يقولون - اشاد لعرسه الأميرة الميدية عجائب الحدائق التي شهقت خمسة وسبعين قدماً، وماء الفرات يُصاعد لها، ترفعه الآت يتناوب على تشغيلها رقيق من البشر. كانوا اسرى حروب، وكانت الرقية في مذاق

(١) كلمة ألقيت في مهرجان بابل، مايس ٢٠١٢م.

العام ليست قبيحة، بل عُرف عن ارسطو مشروعية نظام الرق. اما اليوم وقبله في ما انصرم من قرن فقد تغير المزاج العام في العالم المتحضر، ووضحت الرقية قبيحة في ظل احكام الواجب العملي، ولكن وقائع القرن المنصرم تؤكد ان ما حصل من استرقاق وقتل ذريع فاق كل العصور.

كان هناك قتل، ولا تزال (بابل) تئن مما فعله كورش، والاسكندر، ونبوخذ نصر، وآشور بانيبال كأنين بغداد من هوالك تتابعوا، بل لعل أنين بغدادنا أشد قسوةً. إن (بابل) تشهد على ما فعله كورش واشور بانيبال باهلها وبأبراجها، وقد لا يغفر التاريخ للاسكندر الكبير فعلته في برسبوليس ودكه حصونها وتمدنها دكا وحصده رؤوس الجهابذة الفرس، اما نبوخذ نصر فتدميره بيت المقدس وسبي اهلها مرتين أمر لا يمحي من ذاكرة التاريخ ولعنة بني اسرائيل لا زالت تلاحقه؛ ولكن:

علينا أن نتذكر أن الآلهة او الديانات التي تنوعت في العالم القديم لم تكن اساسا لجل الحروب والصراعات والتقاتل والقسوة التي حفلت بها الامبراطوريات حيث سادت آنذاك. وعلينا أن نتذكر الاسكندر العظيم وهو يتضرع في (اوييس) المعبد المقدوني بأن يوحد (آمون) الإله العالم بامتيه الفرس والمقدونيين وان يعيشوا بسلام ووثام. ولا ننسى هذا الفاتح في مواقف سجلها التاريخ لسلكه المطابق لأخلاق الواجب في التسامح والعفو واعزاز الخصوم المنكسرين، وفي ممارسته التعددية مع اديان الملل الاخرى. ونتذكر ايضا كيف ساهم كورش في المحافظة على هياكل الآلهة البابلية وكيف تعامل باكرام مع اليهود، بل مع سائر الأديان.

وحتى نبوخذ نصر الذي وسمته اسفار اليهود بالوغد على سبيه لليهود

لم يكن سببه دينيا، ولم يتعرض اليهود وهم اسرى في بابل الى اضطهاد ديني، بل لعل شيئا من اسفار العهود التوراتية حرره احبار اليهود على ارض بابل.

غير أن سحر بابل وعظمة الفرسان التي يشهد بها الغرين والطوب المتبقي من وادي شنعار لم يبح لنا منطقيا ان نقرر: ان مسيرة الجنس البشري محكومة بقانون التكامل والتطور باتجاه الاسمى سلوكا والأكمل انجازا. إنما هي وقائع الأيام تؤكد بإصرار ما نذهب اليه من أن التاريخ صاعد نازل؛ لأن الإرادة البشرية وتطابقها مع مقتضيات الواجب واحكامه حرّة، وغير محكومة بجدل ديالكتيكي صاعد، اما تراكم الخبرات فلا يظهر هذه الإرادة، إنما يخلق لها فضاءً أيسر ويحسن ظروف عملها.

وإذا فرضنا ان التعددية الدينية كمطلب امرٌ سام، وان قبوله وتجسيده على ارض الواقع تطور انساني راق نلاحظ: أن سهم هذا المطلب في حياة بني البشر لم يأخذ خطأً بياناً صاعداً على مرور العقب. بل حالها في عصر المأمون خيرٌ منه في عصور لاحقة، وحالها ايام الاسكندر خير منه في منتصف القرن العشرين، وحالها في الأندلس خير منه في أوربا الشمالية في معركة الكاثوليك والبروتستانت. وحالها فيما قبل الحادي عشر من سبتمبر خير منه فيما بعده. واذ نتوغل في الالفية الثالثة من الميلاد المجيد، فبعض قراء الوقائع في نهاية الالفية الثانية توقعوا صراعا داميا بين الحضارات على اساس ديني.

إن توقعات (صموئيل هنتنجتون) لم تكن وصايا واحكاما تقرر ما ينبغي أن يكون، بل هي فروض يرجح وقوعها على اساس تحليل تاريخي لمسار

الحضارات ومكوناتها، وعلى اساس معطيات الحداثة ومكونات الحضارات القائمة فعلا على وجه كوكب الأرض. وهذا لا يعني اننا ننزه تحليلات وتوقعات (هنتجتون) من التحيز لأحكام معيارية هي من جنس القيم واحكام الواجبات العملية. بل نعتقد ان الرجل منحاز لايدولوجية ولهوية ثقافية تحدوه في تحليلاته وفي فروضه وترجيحاته. لكن الكشف عن هذا الأنحياز وما ينطوي عليه من خطأ منطقي كبير يتطلب حفرا في نصوص الرجل ودرسا مستأنفا لأطروحاته. خصوصا وان الرجل يقدم وصايا ويحدد واجبات لتجنب الوقوع فيما يرجح وقوعه من صدام بين الحضارات، جراء التعددية الدينية في الراهن من حقب التاريخ، فيقول في اخر جملتين في كتابه الشهير (صدام الحضارات): (صدام الحضارات هو التهديد الخطير للسلام في العالم، ونظام دولي مؤسس على الحضارات هو الضمان الأكيد ضد حرب العالم).

وهذا يعني أن الرجل ليس سوى دارس للوقائع، ولم يكن متبنا لصراع الحضارات ضدا للحوار كمطلب وواجب عملي سام. على ان الحديث عن صموئيل هنتجتون مفكر الهوية البروتستانتية البرجماتية يتطلب مجالا آخر. على كل حال نريد هنا التأسيس لقاعدة المنطق السليم التي تقرر خطأ استنتاج الواجب من الواقع وبالعكس. فلا تعدد الاديان في ارض الواقع يفضي الى وجوب التسامح والتعايش وتبني التعددية كمطلب عملي، ولا الايمان بوجود التسامح والتعايش أو غيره من المعايير يفضي الى التعددية أو الى الاحادية كواقع قائم او سيقوم في حياة البشر. سنتكأ على هذه القاعدة العتيدة، التي هي ((مسألة هيوم)) في الحكمة الغربية الحديثة كما

اعتقد، وهي ما تميّز به العلامة الطباطبائي في حكمة الشرق المعاصرة، حيث اهتم المرحوم الطباطبائي بتظهير هذه القاعدة والتأسيس عليها، وقد طرحها مسألة مستقلة ضمن مسائل الحكمة المتعالية. وسنبدأ الحديث عن التعددية الدينية كمسألة مستقلة ضمن ما يطرح من اشكاليات ومسائل في الجدل المعاصر:

ذهبت اتجاهات معاصرة الى القول بالتعددية الدينية على أسس معرفية ووجودية، وعلى أساس المنطلقات العامة لهرمونتيك النصوص.

وهنا سأحاول أن أقدم فرضية احسب انها تعبر عن الروح العامة لاتجاهات التعددية الدينية، وحجم البحث الراهن يبيح لنا تجاوز تفصيل هذه الاتجاهات، بدءاً من جون هيك وانتهاء بإعادة انتاجهم على ارض الشرق وبأقلام ابناءه...

(معرفة نسبية وفهمنا لحقائق الاشياء لا يأتي حقاً مطلقاً، وحقائق عالم الوجود غنية ومتنوعة التجليات، وما يراه الفرد الانساني من هذه الحقائق هو احد وجوهها وتجل من تجلياتها. والأديان تجارب ونصوص يتنوع تأويلها وتتعدد وجوه دلالاتها، وكل دين من هذه الاديان له نصيب من عالم الحقيقة... تأسيساً على هذا لا يمكن لأي دين ادعاء احتكار الحقيقة ولا يمكن لأي فهم ديني ادعاء امتلاك الحقيقة الوجودية ولا اللاهوتية، ومن ثم لا مناص للأديان والتجارب والأفهام الدينية من ان تسبغ مشروعية وقبولاً بعضها على البعض الآخر...).

امام هذه الفرضية أسئلة واعتراضات لا بد ان تجتازها بغية اثبات جدارتها وصلاحيتها للاستخدام، سنشير اليها تباعاً، وسنقف اخيراً بشيء من التفصيل على ما نرجح التركيز عليه من ملاحظات:

أولاً: ان قضية نسبية المعرفة تواجه جدلاً معرفياً متواصلاً، وامامها ان تجتاز الاسئلة الكثيرة في هذا المضمار، فضلا عن الاشكال التقليدي الذي يقرر ان القول بنسبية المعرفة ينطوي على شبه نقيضة (باردوكس)، فالقول بنسبية المعرفة ان كان ذاته نسبياً فهو يقتضي ان تكون هناك حقائق مطلقة وهذا نقض للمقولة، وان كان حقيقة مطلقة فهو يكذب ذاته.

ثانياً: ما المراد بالتعددية الدينية؟ هل المراد الوصول الى تكافؤ الاديان وان لكل منها نصيباً من الحقيقة ام المراد الوصول الى موقف عملي يقضي بلزوم التعايش بين الناس على اختلاف دياناتهم؟.

إذا اردنا أن نتقل من وقائع المعرفة الدينية ووقائع الاديان المتكافئ - حسب فرضية التعددية - نتقل منها الى التوصية والحكم العملي فهذه نقلة غير منطقية لأن أحكام الواجب العملي تنبع من منبع مختلف وجوداً وماهيةً عن احكام الواقع وما هو كائن في عالم الوجود والمعرفة. وهذا وقوع في العويصة التي حذرنا منها في مطلع حديثنا الراهن.

ثالثاً: لنفسر التعددية الدينية على اساس أنها اتجاه معرفي وفلسفي، ونغض النظر عن المناقشات والنقود التي توجه الى مصادراتها، ومناهج استدلالها فهل سيكون هذا المذهب المعرفي عاملاً مساعداً في التخفيف من حدة النظرات الأحادية التي تسود في اوساط اتباع الديانات؟.

من المؤكد أن التعددية الدينية كمذهب معرفي لا يغير من احادية النصوص الدينية، انما يمكن أن تكون ارضية لإعادة قراءة هذه النصوص وتأويلها بما ينسجم مع مذهب التكافؤ بين الأديان وسنكون كناقلي التمر الى هجر، ولكن هذه الارضية لا يفيد منها إلا الذين يتبنون المذهب

التعددي وتكافؤ الأدلة بين الأديان، وبهذا سوف يكون المذهب التعددي طريقة جديدة في القراءة والتأويل تضاف الى قائمة القراءات ومذاهب التأويل التي تزخر بها حياة الأديان والمذاهب.

وإذا استعنا بالواقع وتاريخ الوقائع نلاحظ ان التصوف والعرفان عامة أقرب ما يكون لمذهب التعددية الدينية، فقلب الشيخ الأكبر محي الدين يسع كل الأديان بل كل مسلك:

لقد كنت قبل اليوم انكر صاحبي إذا لم يكن ديني الى دينه داني
وقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لفرزان وبيت لأوثان
ودير لرهبان وكعبة طائف والواح توراة ومصحف قرآن

لكن هذا الحب العامر في قلوب العرفاء لكل الأدميين على تنوع دياناتهم ومذاهبهم لم يحل دون ان يكون التصوف والعرفان بأفاهه التعددية فرقة تضاف الى الفرق الإسلامية والمسيحية واليهودية، وقد حوصرت هذه الفرقة ودخلت في صراع الطوائف والفرق، وخاضوا معها حروباً مقدسة، وباسم رب العرفاء والصوفية اباحوا دماء الصوفية والعرفاء.

اذن لا يمكننا من خلال التعددية الدينية بوصفها مذهباً معرفياً مطروحاً على ارض الواقع ان نتقل الى التعددية الدينية كمطلب قيمى من صميم أحكام الواجب. والتعددية الدينية التي تمنح لكل الأديان والمسالك صفة النجاة والشرعية لا تقبلها الأديان الرسمية، والأهم ان مخاطبيها من المؤمنين بالأديان يتلقونها خصماً يتحدى ايمانهم الراسخ. ومن ثم أضحت عملياً مذهباً وفرقة تضاف الى قائمة الطوائف والفرق، القائمة التي لا تغلق حتى يقضى الله امراً كان مفعولاً.

امامنا وقائع واماني واحلام وتأملات ومعالجات، والوقائع تقرر أن الناس مختلفون في مسالكهم واعتقاداتهم. وأن هذا الاختلاف بؤرة لأشكال التصادم والتدافع والاقتيال، الذي يلبي تطلعات قوى غرائزية شريرة، تتطابق مع اوهام الهيمنة التي ترى في التخندق الديني والطائفي ما يحفظ مصالحها، ولا نعدم من أحلام وأماني تحتضنها صدور فيها من النقاء ما يحملها على الحلم بعالم يسوده السلام والمصالحة، ولها كل الحق في ان تمنى ولادة هذا العالم، وأمامنا الآن وعلى امتداد التاريخ الانساني واعية من الآدميين تتأمل وتفكر وتسير في موكب الاصلاح، وتحاول اجتراح الحلول وابتكار الحيل للخروج من مأزق الصدام الى آفاق الحوار والتفاهم والتعايش السلمي بين الناس.

نحن نحلم ونتمنى هذا العالم القدسي، لكن جدارة ومشروعية الأحلام تستدعي تأملا عميقا في الأزمة ومراجعة جدية لمشروع الحوار، الذي يمتد قرونا من الزمان، ويتعثر طويلاً، وهو محكوم بقوانين الواقع، فمصالح وغرائز قوى الهيمنة والاستبداد في عالم سيتغير يوماً ما، ونحن قد لا نشهد تغيره، ولكن لا يصح ان لا نشهد الحلم به والانخراط في موكب التأمل المقدس باتجاه طرح الحل:

قلت: (إن التعددية مطلب وطموح إنساني وما لم يتحوّل الإيمان بحق الآخر في الاختيار إلى معتقد أخلاقي، بغض النظر عن طبيعة التحليل المعرفي لأسباب التعددية، فسوف يتعذر الوصول الى نتائج ايجابية. لا على مستوى النقد الخارجي للفكر الديني، ولا على مستوى البحث الكلامي واللاهوتي من داخل الاديان. اذ يتعذر على النقد الخارجي للدين النأي

بنفسه من الوقوع في وحل الفرقة الناجية، إذ طالما تحولت اتجاهات النقد المعرفي فضلاً عن السياسي الى فرقة ناجية، تضاف الى القائمة او الى عدو ايديولوجي للأديان، يفسد على التعددية فضاءها وفرص انتعاشها. اصف الى ان الدرس الفقهي واللاهوتي والكلامي، ما لم يفترض التعددية ضرورة انسانية أخلاقية يتعدّر عليه أن يبصر الايجابي في ظل التدافع والصراع بين الأديان، هذا الصراع الذي تصطنعه عقول البشر ومصالح النخب وغرائز العامة^(١).

وبعد سنتين تقريباً قلت: (أجل ان الحوار النظري في ظل الخلافات الكلامية واللاهوتية، وفي شرائع الأديان أمر ضروري، ولا بد ان يتحمل مسؤوليته اللاهوتيون والمتكلمون والفقهاء والمجتهدون، لكن الفضاء النموذجي لهذا الحوار لا يمكن ان تتوفر عليه دون الايمان بالتعددية كمطلب اخلاقي، وتحريم إلغاء الآخر وحرمانه من اختيار عقيدته وقبول الآخر على ما هو عليه بوصف هذا القبول امراً ينبغي ان يفعل. وهذا هو مفتاح ركائز الفضاء المطلوب لإطلاق الحوار بين الديانات، وهو امر يرقى الى الحكمة العملية المتعالية)^(٢).

دون فضاء يرقى فوق المصلحة في نظرتة لحياة الانسان وحرمة خياراته وحرية معتقده نكون قد ادخلنا التعددية في محرقة صراع الحضارات.

(١) مقالات عراقية - مقارنة اولية لإشكالية الفرقة الناجية: ٤٣، دار الشؤون الثقافية، الطبعة الأولى،

بغداد ٢٠٠٨م.

(٢) الحوار بين الأديان، نص القيتة في المؤتمر العالمي للحوار بين الأديان والحضارات في بغداد،

تشرين الثاني ٢٠٠٨م.

فالصراع بين الحضارات، بل الصراعات داخل الحضارة الواحدة يسوقها النزاع على المصالح، فاذا تركنا الاديان في مهب هذا النزاع، دون ان نرقى بالتنوع الديني الى مستوى الحقوق والواجبات، نكون قد هيننا الارضية ليكون التنوع بؤرة صالحة لتجيش الغرائز في معركة نزاع المصالح.

لسنا مفرطين بالتفاؤل بالعقل المتعالي على المصالح، لكن منطق الوقائع يقرر ان فضاء الحياة العامة ما لم تكن له مرجعيات متعالية فسوف يصار الى العقل البرجماتي واحكامه الخاضعة لسوق تستخدم كل الاشياء وفق معيار المصالح والمنافع، ومن ثم لا حصانة للتعددية من ان تكون اداة سلبية لتحقيق مصالح اللاعبين في الميادين العامة.

إننا ننحاز الى العقل الأخلاقي المتعالي وادراكه لجوهرة الوجود (فكرة الواجب) وأحكامه الأخلاقية التي تتعالى على عالم المصالح والمنافع، ومصدرهما المعرفي المتمثل بالتجربة والحس. وشفيعنا في هذا الانحياز ما نراه في عالم الانسان من تجليات سلوكية، رغم خضوع هذا العالم خضوعاً مبرمجاً ومدعوماً من القوى الفاعلة في الحياة الاجتماعية المتجهة نظرياً وعملياً اتجاهاً برجماتياً في السياسة والاقتصاد والتربية والتعليم وفي بناء الاسرة وقيام الاجتماع الانساني. ومن ثم ليس في وسعنا تفسير التجليات السلوكية المتمتية الى العالم المتعالي على المصالح والغرائز إلا بافراض وجود هذا العالم كمصدر لأحكام الواجب الذي تستجيب له الإرادة الانسانية وتجسده، رغم ما يكتنف هذه الإرادة من عناصر تمنعها من الاستجابة لنداء الواجب.

من هنا نطرح الشرط الضروري لفاعلية احكام الواجب وقواعد (ما

ينبغي) (وما لا ينبغي)، وهو توفير الحد الأدنى من السعادة، الذي يتيح للإرادة العاقلة أن تمارس افعال الواجب من خلال هذا الحد، وهذه مسؤولية تضامنية تتحملها مؤسسة الدولة، ومؤسسات المجتمع المدني والديني، ومؤسسة الأسرة والتربية والتعليم، ووسائل الاتصال المتنوعة.

هذا هو الفضاء النموذجي للتعددية الدينية، والشرط الاساس للدخول الى ميدان الحوار بين الأديان. فالتعايش السلمي بين الديانات يقتضي الامساك بالقاعدة الاخلاقية المتعالية التي تقرر (ينبغي احترام خيارات الناس الدينية) بغض النظر عن القيمة المعرفية لهذه الخيارات وجدارتها العقيدية والفكرية.

ولا مفر من التأكيد على أن مؤسسات الاديان ورجالها وعلماءها يتحملون المسؤولية الكبرى في مضمار التنبيه على هذه القاعدة وتربية اتباع الديانات على قبول التنوع الواقعي واعتبار هذا القبول فرضاً اخلاقياً. لكننا إذ نعشق افذاذاً من رجال الاديان الذين لعبوا ادواراً مشرفة في حياة الأدميين علينا أن نعترف أن رجال الأديان ومؤسساتها لعبوا دوراً سلبياً كبيراً في تاريخ النزاعات الدينية اساساً او النزاعات التي خاطوا لها قميصاً دينياً رغم أنها متسرلة بمصالح السلطان.

من هنا نعتقد ان فضاء التعددية الأخلاقي يتطلب لتأسيس التعددية مطمحا انسانيا منشوداً أن نعترف بسلطان النصوص، الذي يتطلب جهداً لاهوتياً وكلامياً للتأويل بعيداً عن دوغما المؤسسات وقهر سلطاتها. ومن ثم لا بد أن نطرح أساساً كلامياً يكون أساساً للتعددية في فكرنا الإسلامي، وعلى رجال اللاهوت أن يبحثوا عنه من داخل النصوص وسلطانها المقدس.

وإذ وجب علينا أن نمارس - نحن المسلمين - هذا العمل النبيل فلا مناص من أن يكون القرآن الكريم قبلتنا لنصلي في محراب المعرفة. أجل لا بدّ من الركون إلى نص النصوص في ثقافتنا الإسلامية، وقراءته في ضوء الحكم الاخلاقي المتعالي. واعتقادي أن قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٦٢].

يمكن أن يكون منطلقاً لقاعدة كلامية مفادها تحديد جوهر الديانات، وغايتها (الايان بالله وقيامه البشر والعمل وفقاً لمبادئ الاخلاق الانسانية السامية)). أما قضية حرية الإلحاد فبحث ظريف علينا اقتحامه وطرح اسئلته، التي قد ينتهي أمرنا وامرها بالشك في وقوع الإلحاد في حياة بني البشر.

وعامة تؤكد على ضرورة الحوار بإثارة الأسئلة اللاهوتية والكلامية في إطار حوار مدروس. يحدوه شعور عميق ببناء الواجب الصادح باحترام خيارات بني البشر الدينية، إنها مسؤولية أخلاقية مهما اختلفت سبل المعرفة ومعطياتها، ومهما اختلفت مصالح آلهة الأرض، فالهنا واحد، ورسالتنا هي ان نرفع راية الحوار كمطلب اخلاقي وطموح انساني، دون ان يحبطنا التنبؤ بصراع الحضارات بل وقوع الصدام الطائفي بين ابناء الحضارة الواحدة، هذا الصدام الذي ترجح احتمالاته معطيات الواقع، بل لعل مسؤوليتنا في افق الدعوة للحوار تتأكد كلما تأكدنا من لقاء مصالح قوى الشر على تاجيج الصراعات باسم الله الذي يهدي إلى دار السلام.

التعددية الدينية

في أفق العراق

التعددية الدينية في أفق العراق

﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ [سورة آل عمران، الآيات: ١١٣ و ١١٤].

التعددية، الدين، وافق العراق.. أما افق العراق فهو كما قال سعيد عقل:

يجيء يوم يرى أن العراق حمى دنيا

فُديت محط العين في البعد^(١)

إنه أفق العراق وقد اتسع أن يكون بداية الحضارات وعاصمة حكيم الأمة، حيث اختار كوفته عاصمة لدولة الخلافة الرشيدة ومنطلقاً لإمامة دارت في المحور الأوسع. أفق العراق هو النقيض لما يجري اليوم على أرضه حيث تضيق صدور الرجال، بينما اتسعت بغداد قبل أكثر من ألف عام لكل أشكال التنوع الديني والمذهبي والعرفي، وببركة هذا التنوع انطلقت من بغداد المجتهدة الحرّة جذوة حضارة، ترغم الجميع على الاعتراف بأنها الحضارة العربية الاسلامية.

ومن ثم سيكون الحديث عن التعددية الدينية في افق العراق متنوعاً

(١) كلمة ألقيت في الملتقى الرابع لمعهد الدراسات العقلية بالتعاون مع جامعة واسط، اذار ٢٠١٣.

بمحاورة واجتهاداته... وفي هذا الافق الخصب يجب علينا أن نستمع
 لحديث الحكمة العراقية حول التعددية لتحفر في عمق الازمة التي يمر بها
 الوطن وتفصح اسرارها وتتجاوزها بحلول واضحة وضوح العراقي، الذي لا
 يتعلم في الظلام.

وفي افق العراق علينا أن نطرح الاسئلة الكبرى حول اشكالية التعددية
 الدينية، فنعرفها ونحد حدودها على طريقة سقراط الحكيم، ثم نتجه الى
 الاعماق لنحرر المتون الابداعية، دون التوكل في الهوامش والمجادلات
 اللفظية، وطالما ردد كاتب هذه السطور ان عصور الحواشي والهوامش هي
 عصور انحطاط العلوم.

واذا كان التعريف بداية ضرورية ونقطة الارتكاز المنهجية علينا أن
 نشرع به، قبل أن نحرر ما نحسبه متناً مثقلاً بالأسئلة، لكنه متفاؤل واثق
 متواضع فيما يطرح من حلول، متفاؤل تفاؤلاً بالأمل والطموح، وواثق أن
 جل ما يقوله سيخضع للتعديل والتنضيج عبر الحوار النقدي البناء، ومتواضع
 حيث أن الغرور والكبر على حد الشرك بمن له الكبرياء وحده.. فنقول في
 التعريف:

التعددية تعني التنوع والاختلاف، فالتعددية الثقافية تعني تنوع الثقافات
 واختلافها، والتعددية السياسية تعني تعدد واختلاف وجهات النظر السياسية،
 والتعددية العرقية تعني تنوع الاعراق واختلافها، والتعددية الدينية تعني
 تنوع الاديان واختلافها...

لكن التعددية الدينية- في ضوء تطور المصطلح تحت شروط
 ومعطيات الحداثة وما بعدها- اوضحت مذهباً واتجهاً معرفياً يفسر التنوع

الديني تفسيراً يسلب ادعاء كمال الحقيقة والحقانية من أي دين ومذهب، ومن ثم يحسب هذا الاتجاه المعرفي أنه الحل لتعايش الأديان وتسامح اتباعها.

هذا هو حد ما نريد أن نطرح الأسئلة بشأنه، تعددية جون هيك، وتأويلية رواد الحداثة في عالمنا العربي والإسلامي... وقبل أن اتناول السؤال الأكبر المطروح على التعددية الدينية أقول: هل التعددية بوصفها مذهباً معرفياً وجودياً تلبّي استحقاق التعايش السلمي والتسامح الديني، أم أنها تلبّي ذلك بوصفها مطلباً أخلاقياً وطموحاً إنسانياً؟ قبل هذا السؤال الأكبر أود الإشارة إلى الشيخ الأكبر ملهم العرفان والتصوف المدرسي محيي الدين ابن عربي:

التصوف والعرفان في معانيه السامية وفي أطواره النظرية المدرسية
تعددية دينية سبقت الحداثيين ومن بعدهم، وتلخصت عند محيي الدين
ابن عربي بمقولته المنظومة:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان وبيت لأوثان
ودير لرهبان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
ادين بدين الحب أنى توجهت ركائبه أرسلت ديني وإيماني
ليتهم اقتصروا على "الحب" حب الله المنعم الخالق السلام بديع
السموات، على الحب وهو يقرر: (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما
يحب لنفسه). ليت الطريقة وسير وسلوك العارفين لم تتوغل في تفسير
وجودي امتازت به ووضحت مذهباً وجودياً خاضعاً للنقد، بل أمست فرقة

حاصرها التشدد الديني والقراءة الحرفية للنصوص.

لو ذهب اجتهادنا الى اختيار مذاهب العرفاء في تفسير الوجود فهل نستطيع اغفال حقيقة أن العرفان والتصوف لم يكن حلاً لأزمة التشدد والتقاتل على قاعدة اختلاف القراءات الدينية وتنوع الفرق والمذاهب؟ بل اضحى التصوف رقماً اضافياً لأرقام الفرق، ودخل بحكم قراءته الوجودية ساحة صراع القراءات المعمد بالدم، ولم ترحم الفتاوى الدينية شباب الحلاج والسهرودي، بل ذهب عشرات الحلاجيين والسهرورديين ضحايا العنف الطائفي المشؤوم والقراءات الحاقية المغلقة!

التعدد والاختلاف على تنوع أسسه بؤرة من بؤر الصراع الذي يمكن أن يحمى وطيسه في كل مراحل تاريخ حياة الإنسانية. صراع تدفع اليه الغرائز والمصالح وتوجهه مطامع السلطة والنفوذ، ولا اعتقد أن الحيلولة دون هذا الصراع تقوم على قاعدة القول بوحدة الوجود كما هو الحال عند العرفاء، ولا على قاعدة القول بالفتيت الوجودي عند هيدجر، ولا يمكن لنسبية الحقيقة معرفياً ان تعالج الاشكالية.

يعود سبب ذلك الى عوامل منها:

اولاً: إن وحدة الوجود، أو التشظي وانعدام الاطار في النظرة الى عالم الصيرورة، أو نسبية المعرفة أو تعدد وجوه الحقيقة أنى كانت، مبان ونظريات خلافية، ففي نظرية الوجود اجتهادات متنوعة تنوعت تنوعاً ملفتاً للأنتظار، وليست نظرية وحدة الوجود أو النظرة الوجودية الهيدجرية إلا إحدى القراءات التي زخر بها تاريخ الحكمة العتيدة. وفي نظرية المعرفة

من الغنى وتعدد النظريات ما يجعل نسبة المعرفة والحقيقة احدى القراءات التي يدور جدل محتدم حولها منذ سالف أيام الحكمة ولا يزال مستمراً واطنه سيستمر.

وتأسيساً على هذه الحقيقة صح لنا القول: ان التعددية والتنوع وقبول الآخر لا يمكن اقامة صرحه على اساس نظريات احادية واتجاهات خلافية. ثانيا: ان تفسير التنوع أياً كانت طبيعته فهو اجراء نظري يتحدث عما هو كائن يصف ويحلل المعطيات القائمة في عالم الصيرورة ، يصف اتجاهات الرأي ويحلل المعرفة ويفوص في طبيعة فهم النص ، وكل ذلك من جنس احكام العقل النظري...ونحن في التعددية الدينية نريد ان نحتفل بسلوك عملي يفضي الى التعايش السلمي واحترام حق الآخر في حرية المعتقد الديني. والقاعدة المنطقية تقول: إن أحكام العقل النظري لا تنتج احكاما عملية ، بل قالوا باستحالة العبور من احكام الواقع الى احكام الواجب .

اضرب مثلاً لتقريب هذه القاعدة الذهبية الى الأذهان: لدينا طبيب حاذق قرأ الفلسفة والبايولوجيا ومارس التشريح بمهارة فهل تقدم له هذه الخبرة النظرية قاعدة عملية فتخلق لديه الدوافع والروادع السلوكية التي تقرر: ينبغي احترام حياة الانسان، ولا ينبغي الحاق الضرر بالآخر؟ الطبيب ما لم يكن ذا ضمير اخلاقي تغذاه من والده فاضلة واب ذي ضمير ، او مجتمع صالح ، وشملته رحمة السماء لا يستطيع طب اليونان او قانون ابن سينا ولا التقنيات الحديثة المذهلة في الطب ان تصنع له ضميراً.

نسبية المعرفة لم تنتج احترام رأي الآخر ولم تنجب حكما عمليا يقرر: ينبغي التعايش السلمي مع اتجاهات الرأي المخالف، ألم تكن الماركسية

نظرياً مجانية للثبات المعرفي والوجودي ، الم يكن ستالين وخلفه من المؤمنين بديالكتيك الوجود والمعرفة ونفي المطلق المعرفي والقول بأن العالم سيال متغير وفق قوانين التحولات الكمية وصراع الاضداد، فهل أنتج هذا الاعتقاد المعرفي الوجودي النظري حكماً أخلاقياً يقرر: احترم رأي البرجوازية واسمح بالتعايش السلمي بين المعتقدات، أم كانت النسبية المعرفية وسيلان الكون توأم قهر الرأي الآخر وحذفه من دائرة السيلان ورفعته على أعواد المشانق؟!.

ثالثاً: لو عكفنا على تحليل الوقائع تجريبياً وقرأنا التعددية الدينية كمذهب معرفي وجودي عند المتصوفة والعرفاء وعند التفكيكيين وحملة لواء الهرمونتيك ودعاة التأويلية الحديثة وعند جون هيك واتجاهاته الرسمية نلاحظ: أن المتصوفة والعرفاء - كما أشرنا - أضحوا فرقة أضيفت إلى القائمة زادت مشهد التنوع روعة في عيون أهل الذوق وأساطين المعرفة، لكنها زادت مشهد التدافع والتزاحم زحاماً إضافياً ، ولم تكن حلاقابلاً للتعميم في الديانات الابراهيمية الثلاث على أقل تقدير... هذا فضلاً عن حقيقة ان دين الحب لم تصفو مشاربه في مذاق كثير من أهل التدكين الذين اتخذوا من التصوف سلماً لانتهازية دوغمائية أفسدت جلال المشهد وسمو المعنى الصوفي وكانت لا تقل تشدداً وعصبية عن بعض صور الجزم غير المشروع لدى فرق ومذاهب اخرى داخل الديانات . ثم هل يمكن لسمو التجربة العرفانية ان تتجاوز منطق الطير وفتوحات محي الدين ومثويات مولانا؟ إنها تجربة الأفذاذ التي لا يمكن تعميمها ويتعذر تكرارها.

أما جون هيك وجل الحداثويين الذين ساروا على خط عمانوئيل كُنت في التفرقة الحاسمة بين المعرفة والأيمان، فتعدديتهم لا تعني حشر الدين في دائرة الاحتمال، ولا تعني أن التدين توأم القراءة التعددية للحقيقة والطريقة والشريعة . بل مذهب كُنت وتبعاً له هيك يؤكد على أن الإيمان يقين لا تبرره المعرفة في مفهومها التجريبي، إنما يستدل عليه في عالم اللاهوت أو يصادر عليه في إقامة فلسفة الاخلاق . اما الحداثيون وما بعدهم من خصوم الميتافيزيقيا فقد اعترفوا ان الايمان بما وراء الطبيعة والسير على خطى الشرائع الدينية دوغما وجزم يتلي به السواد الاعظم حيث تسود الاساطير في حياة الناس.

دعوني مع اسطورتني واتركوني مبتهجاً بلاهوتي أيها المدعّون، ولكن ليس ذلك اعترافاً حاسماً من حضراتكم بأن الديانات توأم اليقين لدى اتباعها، وأن الإيمان الديني لكل فرقة وطائفة يعني يقين اتباعها بمسلمات هذه الفرق وسننها؟.

لقد تبرات الكنيسة الإنكليكانية من قسيسها المفعم أملاً بتعميم النجاة وتعدد الصراطات، وقد سمعت نبذاً متشدداً من بعض أتباعها لهذا الباحث المتحرّر كثيراً من قيود تاريخه، إذ يسمه بعضهم بالمهرطق... أما دعاء الصراطات المستقيمة في شرقنا الحالم استنساخاً فقد كان نبذهم من قبل طوائفهم أوضح صورة في مشاهدنا واسرع طرقاً لأسماعنا بما صنعوه في صراطاتهم - رغم احترامنا لحرية الرأي وتقديسنا لها - لقد انتجوا جدلاً لم يتوقف عند حدوده المشروعة، بل تحول الى تشابك لاستنزاف الطاقات والخروج عن لياقات الحوار، أجل تحول إلى ميدان للصراع على النفوذ.

إذن ما السبيل لفقاً عين بؤرة التوتر والحفاظ على غنى التنوع و الحيلولة دون استغلال التعدد الديني و التنوع الطائفي مركبا لقراصنة الفتنة وامراء الحروب ؟ هذا هو نخاع الاشكالية وجوهرها الخطير، وإلا فالتعدد سنة الوجود والتنوع والاختلاف قانون الكون، ألم يطرق سمعنا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثُلُهُ﴾^(١). ألم نسمع قوله تبارك اسمه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾^(٢)، أجل أنه قانون الخلق: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾^(٣).

إنها مشيئة الخلق أن تختلف الناس أمماً وشعوباً وقبائل، فرقاً وطوائف، انها كلمة سبقت من ربك أن يختلف الإنسيون فيما بينهم ويتفرقون امما وأئمة واحزاباً وديانات، بالكلمة الالهية التي هي قرار الخلق وقدر الوجود تعددت الاشكال وتنوعت اللغات واختلقت نظم التفكير وخيارات المفكرين.. ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾^(٤).

ومرد هذا الاختلاف وسره الوجودي هو حرية الكائن الانساني امام خيارات تنوعت في الثقافة والدين والسياسة، فجاءت منسجمة مع تنوع عالم الوجود. لكن جل الاختلافات الانسانية شكلت على طول التاريخ

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٤١.

(٢) سورة الروم، الآية: ٢٢.

(٣) سورة هود، الآية: ١١٨.

(٤) سورة يونس، الآية: ١٩.

مصدراً للصراع والتنازع. أجل فالتعددية هي واقع عالم الوجود الإنساني في الثقافة والسياسة والدين، لكنها ليست واقعاً ودبيعاً يحفظ صورته الايجابية في غنى الحضارات الإنسانية وخصوبة الابداع وتعدد وجوهه. بل التعددية واقع مجلجل في صورتها السلبية، حيث افضاؤها الى الصراع والتقاتل، واتخاذها مسوغاً للعبة المصالح وصراعات النفوذ والسلطة.

إذن فالتعددية واقع إشكالي سمح لبعض منظري الليبرالية الأمريكية أن يعتبرها تحدياً للهوية الأمريكية، وجوهر الإشكالية يكمن في طريقة الجمع بين التعدد والتعايش السلمي واحترام حرية الاعتقاد وخيارات الآخر الثقافية والدينية. ومن هنا نختلف مع كل اولئك الداعين الى تكريس مصطلح التعددية بوصفها مذهباً يستوحي مبرراته من اجتهادات معرفية ورؤى وجودية.

وعلى قاعدة تعدد القراءات ونسبية المعرفة التي اقام رهط من الباحثين تعدديتهم على أساسها نقول:

إن معالجة اشكاليات التعدد والتنوع الديني لا يمكن ادراكها إلا في ضوء معايير يمكن تعميمها والاتفاق عليها. والتنازل عن الحق المطلق الذي تدعيه معظم الجماعات الدينية على طول التاريخ لا يمكن نيله والحياسة عليه ما دامت دعوى هذا الحق احدى القراءات التي يمكن أن تفهم في ضوئها العقائد الدينية. أما نسبية المعرفة فهي لا تلغي على الاطلاق وجود اعتقادات مطلقة يصل اليها الناس، والقول بعدم صحة هذا الاطلاق في المعتقد، وعدم وجود مبرر فلسفي أو منطقي لليقين الديني وانحصار النجاة في فرقة من الفرق الدينية لا يعني امكانية تعميم الايمان بنسبية المعرفة، هذا

الايمان الذي طالما تلوثه مقولات مطلقة حررتها وتحورها أقلام أئمة ودعاة النسبية المعرفية أنفسهم.

لكن هذا لا يعني بوجه من الوجوه أننا ننكر الدور الايجابي لعملية نقد المعرفة وفتح الباب امام القراءات المتنوعة، ومنح النقد والقراءات المؤسسة على تراث معرفي سمة المشروعية؛ ذلك أننا حينما يذهب بنا التأمل الى تبني الحل العملي واتخاذ حكمة العمل ملاذاً لعلاج الاشكاليات الناجمة عن التعدد والتنوع الانساني فهذا لا يعني أن هذه الحكمة المبجلة هي العلة التامة للحل، بل مثابتها مثابة المقتضي - على حد تعبير المتكلمين - ولا يتم تأثيرها وسببيتها للعلاج إلا برفع المانع وتوفير الشروط الموضوعية للتأثير، فالعلة التامة عند اهل الكلام مقتضي وشروط وعدم مانع!

الفضاء النموذجي

للحواريين الاديان

الفضاء النموذجي للحوار بين الاديان^(١)

بسم الله والصلاة على انبياءه ورسله

السلام عليكم جميعاً ورحمة الله وبركاته

﴿ قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ
وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا
نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٨٤].

لاح لي وانا ابحث عن الفضاء النموذجي للحوار بين "الاديان" ان
الايمان بالله وما انزل على النبيين ركيزة من ركائز هذا الفضاء النموذجي،
فاستهللت بالنص المقدس عندنا نحن المسلمين. لكن احد شروط الارتكاز
في اي فضاء نموذجي ان تكون الركيزة نقطة انطلاق مسلمة ومطمئنة
لسكان هذا الفضاء على تنوع عقائدهم، والا فقد الفضاء نموذجيته، ودخلنا
في سلسلة لامتناهية، تستحيل معها المعرفة من زاوية منطقية. ويضحى
الحوار والبحث عقيماً.

وهنا ينبغي ان اوضح بدء "المقصود من فكرة الفضاء النموذجي للحوار

(١) كلمة القيت في المؤتمر العالمي للحوار بين الأديان ببغداد، تشرين الثاني ٢٠٠٨.

بين الاديان. هذه الفكرة التي تلاحظ في منطلق الاحتمال، حيث قرر الباحثون في هذا الحقل المعرفي الحيوي ان انتخاب الفضاء النموذجي لقياس درجة احتمال الحوادث شرط ضروري لسلامة هذا القياس. وفي اطار خصوصيات الاحتمال ومنطقه حاولوا تحديد هوية هذا الفضاء. ولفضاء الحوار بين الاديان خصوصياته التي لا بد من اخذها بنظر الاعتبار لنفلح في تحديد النموذج المتاح.

ولعل اوضح خصوصيات الحوار بين الاديان انه جهد انساني له تاريخه، ودون وعي هذا التاريخ بعمق سيكون البدء من الصفر مصيراً "مرهقاً" عديم الجدوى. فضلاً عما يتيح لنا هذا الوعي من لذة معرفية وحصانة تحول دون تكرار الفاشل من التجارب، وتجنبنا الدهشة والاحباط امام وقائع الايام، التاريخ!

كانوا كثرة كاثرة من الاسبان المسيحيين يدعون الى الاعتدال والتأني في التعامل مع الاسلام والحضارة العربية الاسلامية، لكن النييل "باول الفاروس" كتب عملاً "جدلياً" هاجم فيه المسيحيين الذين دعوا الى الاعتدال والتأني إبان القرن التاسع الميلادي. وبدء "بيطرس المبجل ومحاولة فهم الاسلام ومروراً بروجر بيكون ووليم الطرابلسي وبوركار دوس ويعقوب الفيروني وجان جيرمان ويوحنا السيغوفي وانتهاء بلويس غردية وصموئيل هنجنتون، يبرز في الافق خطان متقابلان الحوار- الصراع.

هذان الخطان تجدهما ايضاً يتقابلان في عمود الزمن الاسلامي فهناك من يدعوا الى الحوار والتواصل وهناك من يدعوا الى الصراع والمواجهة. أما دوافع هذا التقابل فهي متعددة تبدأ بمطامع السلطة والحكم والنفوذ

وتمر بالمصالح الاقتصادية وتنتهي عند النص الديني مسوغاً ومستنداً في كثير من الأحيان.

يخطأ من يعتقد ان هناك منحى تطويراً لقضية الحوار والصراع، فلا الحوار قدر محتوم ولا الصراع قضاء مبرم، بل تبقى ارادة الادميين تلعب دوراً هاماً في تحديد شكل التعامل بين الديانات وعلى وجه التحديد بين الديانات الثلاث، الى ان يقضي الله امراً كان مفعولاً.

الحوار تقتضيه حكمة الادميين والصراع اساسه غرائزي، يبرر بالمصالح، او يرفع لواءه امراء الحروب متشبثين احياناً بالنص المقدس، هذا الكائن الجليل المسالم، الذي طالما استخدمه البشر خلافاً لهدفه ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ لكنهم تصارعوا وتقاتلوا، متأولين الظاهر من النصوص، التي تحتمل دلالات، لا يتعين اقساها الا بارادة القسوة في اغلب الاحيان.

قد نركن الى هرمونتيك "النص" كما ركنت عصبه من رواد الحداثة في الراهن من ايامنا، بغية ان نتجنب العنف او نتبنى شرعة انسانية تحفظ للتعددية حرمتها وللتنوع حقه في الحياة دون تقاتل، لكن التأويلية والاطمئنان بمرونة النص ليتحمل المعاني المرجوة وتبني نسبية المعرفة قد تعين - ان لم تعرقل في بعض وجوهها - على تهية الارضية للحوار، لكن تجسد الحوار ليس معرفة نظرية، بل هو ارادة انسانية تقتضيها حكمة العمل، وتجد جذورها في مبادئ الاخلاق الانسانية التي تضرب في اعماق وجدان بني البشر.

اجل ان الحوار النظري في زوايا الخلافات الكلامية واللاهوتية، وفي

شرائع الاديان امر ضروري، ولا بد ان يتحمل مسؤوليته اللاهوتيون والمتكلمون والفقهاء والمجتهدون، لكن الفضاء النموذجي لهذا الحوار لا يمكن ان تتوفر عليه دون الايمان بالتعددية كمطلب اخلاقي، وتحريم الغاء الاخر وحرمانه من اختيار عقيدته وقبول الآخر على ما هو عليه بوصف هذا القبول امراً" ينبغي ان يفعل. وهذا هو مفتاح ركائز الفضاء المطلوب لاطلاق الحوار بين الديانات وهو امر يرقى الى الحكمة العملية المتعالية.

اما الركيزة الكلامية الاساس التي توفر الفضاء المطلوب فهي ان ندعن بان ليس لاحد الحق في ان ينصب نفسه بوابا لجهنم او خازناً للرضوان، واعتقد ان نصنا المقدس يعيننا كلامياً على ان نتمسك بهذه القاعدة التي خالفها الخوارج منذ العصر الاول في تاريخ الاسلام فنصبوا انفسهم خزاناً للجحيم يقذفون في اتونها من خالف فرقتهم الناجية قذفاً لا هوادة فيه ، وقد ارتكب هذا الخطأ الفادح شاعر الطليان في عصر النهضة حينما رسم "دانتى" خريطة الجحيم ليضع فيها من خالف فرقة الناجية باضيق المعاني واسوأ التأويلات. اعتقد ان نصنا المقدس نحن المسلمين يعيننا على خيار الركيزة الكلامية الصالحة لتشييد فضاء الحوار. لنصنع لنداء القرآن:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٦٢].

المؤمنون بالله والمعاد اليه، العاملون بقيم الخير والعدل والانصاف وفق ما يمليه الضمير الاخلاقي، الذين سعوا الى اكتشاف الحقيقة تمام السعي وعملوا وفق مقتضيات الايمان بالربوبية والشعور بمسؤولية الواجب يبشرهم

القرآن بشواب الآخرة وامنها، مهما تباعدوا في الفروع واختلفوا في التفاصيل.

لقد عانت الانسانية طويلاً وعانى العراق كثيراً من استخدام الخلاف الفكري والديني اداة بين السلطان وعبيد السلطة وطلاب النفوذ، ولا اشك ادنى شك ان جلال الاديان ورفعة الاجتهادات الفكرية تقتضي رجال الاديان ورواد الفكر ان يكونوا احباراً للصالح والسلام وموؤلاً تلجأ اليهم الناس، يجنبونهم الفتنة والضياح، ليحفظوا رسالاتهم جلالها ولانفسهم موقعهم السامي، ليس هناك ابشع من طلب الدنيا بالدين، وليس هناك ارفع من حفظ الامانة الالهية، حيث غايتها القصوى: "اتما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق".

وفقنا الله للتحلي بها، وآخردعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

«كارل بویر»
نصوص ودروس

المقدمة

بلى! «بوبر» لكي نتعلم ان مغادرة الحكمة توأم مغادرة الانتاج الداخلي، فمفتاح العلوم فلسفتها، وسر تقدم المعرفة العلمية يهجع في منهجها. وإذا كانت نهضة الامم تبدأ من الاصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي فلا ثمار لاصلاح لم تمتد جذور نهضته في اعماق حكمة مؤسسة على ارضه. عبر «بوبر» من «مشكلات الكليات» العتيدة، و«اشكالية الاستقراء» التي اثقلت كاهل الحكماء، و«منطق الكشف العلمي» كتابه الذائع الى تفسير التاريخ ورؤية قوانين الاجتماع البشري، وكانت الحكمة جواز مروره الى قاعة المرافعة للدفاع عن مجتمعه المفتوح وليبرالته سياسة واقتصاداً وبنى مجتمعية.

قررت أن اتابع «بوبر» في دروس تحت عنوان «فلسفة كارل بوبر في ضوء معيار النقد» فوجدت من الانصاف ان اتعامل مع الرجل في نصوصه المحررة باللغة التي يعرفها ويصادق عليها بنفسه (الانجليزية). ومن ثم ساحاول ما وسعني ان انقل في المرحلة الاولى نصوصاً من كتابه الرافد «منطق الكشف العلمي»، ومن ثمّ فها هي نصوص من «بوبر» إلى القاريء العربي، سنتخذها حجة في قراءة الرجل ونقده.

سأبدأ مع «منطق الكشف العلمي» من المقدمة الانجليزية، حيث لم يتركها «بوبر» دون ان يدون فيها افكاراً اساسية تطل على اهم مرتكزات عصره الفلسفية والمنطقية. ثم سار كز على نقل الفصل الاول بكامله، حيث يمثل المدخل، والعمود الفقري لكل فلسفة الرجل واتجاهاته المنطقية، ويحدد فيه ايضاً شكل الارتباط بين الحكمة وبين محاولاته في دراساته عن «المجتمع المفتوح واعدائه» وعن بؤس الايديولوجيا وعقم المذهب التاريخي.

على أن املاً دافقاً يحدوني رغم كهولة لا ترحم ان اتوفر على كتابه «النفس وماغها»، الذي خصصه لإشكالية «الادراك البشري»، وبذلك سأقرأه بالتزامن مع اعادة قراءة نظريتي في الادراك البشري، التي حررتها قبل ثلاثة وثلاثين عاماً. وهل هذا الامل مشروع وبلدي تحترق رماله وتعصف حرارته بزهق الاخضر واليابس؟! لا ادري، انما هو الله ندعوه أن يأمن العراق!

مقدمة الطبعة الانجليزية الاولى عام ١٩٥٩^(١)

حاولت في مقدمة طبعة عام ١٩٣٤ - باختصار تام، ان اطرح خوفاً - ازاء الاتجاه الفلسفي السائد آنذاك، وان اطرح وجهة نظري ازاء فلسفة اللغة ومدرسة التحليل اللغوي، والرغيل الذي تبني هذا الاتجاه. وسأطرح عبر هذه المقدمة الجديدة موقفي ازاء الاتجاهين الاساسيين في مدرسة التحليل اللغوي، وفق الموقف الراهن لهما، على أن التحليليين اللغويين اليوم - كما كانوا بالامس - موضع احترامى واهتمامى. ان هؤلاء الخصوم اعدهم رفاقاً وحلفاء؛ باعتبارهم الخلف الوحيد الذي حفظ بعض تقاليد الحكمة العقلية.

يعتقد التحليليون اللغويون ان ليس هناك مشكلات فلسفية أصيلة. ولو كانت هناك من مشكلات فهي جراء الاستخدام اللغوي والدلالات اللغوية. بينا اعتقد - على كل حال - ان هناك مشكلة فلسفية واحدة - على الأقل - تثير اهتمام كل مفكر، انها المشكلة الكونية، مشكلة معرفه العالم، بما في ذلك

(١) سنعتمد النص الانجليزي لكتاب (منطق الكشف العلمى) في طبعته الاخيرة عام ٢٠٠٩.

انفسنا ومعرفتنا، بوصفها جزءاً من العالم. انا اعتقد ان العلم كله معرفة كونية. وبالنسبة لي تصبح اهمية الفلسفة كما هو حال العلم اكدوبة لا غير، دون المساهمة بهذا السعي الذي خلقا لكي يصنعاها. بالنسبة لي - وبأي ثمن - ستفقد الفلسفة والعلم معاً كل جاذبيتهما اذا تخليا عن ذلك السعي. على أنني اعترف بان التعرف على وظائف لغتنا يمثل جزءاً هاماً من هذا السعي، ولكن يتعذر تفسير مشكلاتنا على قاعدة التحليل اللغوي (فك الالغاز) فقط. بحسب رجال مدرسة التحليل اللغوي انهم يستخدمون منهجاً، وهو المنهج المتعين والوحيد للفلسفة، إلا أنني اعتقد انهم مخطئون، وان حساباتهم بجانب للصواب. ان يد الفلاسفة حرة طليقة كغيرهم في طريق البحث عن الحقيقة، وليس هناك منهج واحد وفريد للفلسفة.

هناك أمر آخر ابغني طرحه هنا وهو:

ان المشكلة المركزية في نظرية المعرفة - التي كانت دائماً ولا تزال - هي مشكلة نمو المعرفة. وان نمو المعرفة يمكن ان يدرس بشكل افضل عبر درس نمو المعرفة العلمية. ولا اعتقد ان درس نمو المعرفة عبر درس التحليل اللغوي او النظم اللغوية يمكن ان يكون بديلاً لدرسها عبر نمو المعرفة العلمية.

على أنني مستعد تماماً للاعتراف بان هناك منهجاً يمكن ان نسمة بانه (المنهج الوحيد للفلسفة)، لكنه ليس وفقاً على الفلسفة وحدها، بل هو أيضاً المنهج الوحيد لكل «درس عقلي». هو منهج العلوم الطبيعية كما هو منهج الفلسفة كذلك. والمنهج الذي اتوفر عليه هو: وضع المشكلة بوضوح وفحص حلولها المتنوعة «نقدياً».

لقد ابرزت «البحث العقلي» و«النقد»، بغية التأكيد على وحدة الاتجاهين العقلي والنقدي. وجوهر الملاحظة هنا يتمثل في ضرورة السعي الجاد لاسقاط وحذف كل حل نبنيه لعلاج المشكلة، لا ان ندافع عنه. والمؤسف اننا انفسنا لا نلتزم بهذه الضرورة، لكن حسن الطالع لا يفقدنا اناساً آخرين لا يغفلون عن غفلتنا، ومن ثمّ يطالعوننا بنقدهم وتقويمهم. على ان اثمار عملية النقد يتوقف على طرح المشكلة في اطار واضح، ومعالجتها بجلاء وتحديد، ليكون هذا العلاج الواضح المحدد نفسه مادة للنقد والتقويم مرة اخرى.

انا لا انكر ان هناك ما يدعى بـ«التحليل المنطقي»، وهو يلعب دوراً في ايضاح وفحص مشكلاتنا وفي اقتراح حلولها. كما لا ادعي ان مناهج «التحليل المنطقي» و«التحليل اللغوي» عبث لا ضرورة لها. لكن هذه المناهج - حسب ما اراه - ليست غاية ما يستطيع الفيلسوف استخدامه من طرق واساليب، كما انها ليست وفقاً على الفلسفة فحسب، بل تبرز في ميدان الفلسفة، كما تبرز في سائر البحوث العلمية والعقلية.

من الممكن ان يطرح الاستفهام التالي: ما هي المناهج الاخرى التي يستخدمها الفلاسفة؟ وجوابي: هناك عدة مناهج مختلفة، وانا حقاً لست بصدد احصاءها. ولا يهمني ما هو المنهج الذي يستخدمه الفيلسوف (أو أي شخص آخر)، طالما لديه مشكلة مهمة، وطالما يسعى الى حلها باخلاص.

بين المناهج الكثيرة التي يستخدمها الفيلسوف - ويرتهن استخدامها بطبيعة مشكلة البحث - والتي تستحق عندي التنويه بها هناك منهج واحد، يبدو انه مباين للموضة، انه المنهج التأريخي: هذا المنهج الذي ينطوي

ببساطه على السعي للوقوف على ماهية تفكير الآخرين وما قالوه بصدد المشكلة التي يواجهونها: لماذا واجهوها، وكيف طرحوها وحرروها، كيف سعوا الى معالجتها؟ وهذه الاسئلة جديرة لدي بالاهمية، لانها جزء من النظرية العامة للبحث العقلي. اذا اغفلنا التعرف على ماهية تفكير الآخرين او اهملنا التعرف على فكر السالفين عندئذ يتحتم ان يقف البحث العقلي عند نهاية، حيث يضحى كل واحد منا محاوراً لنفسه؛ هناك من الفلاسفة من يجد الحديث مع ذاته فضيلة، لكنني اخشى ان يفضي هذا اللون من التفلسف الى أفول البحث العقلي. لا ريب ان الله اساساً يتحدث مع ذاته، اذ ليس لديه من هو جدير بالحديث معه، لكن الفيلسوف يجب ان يعلم انه ليس اكثر شبهاً بالله من اي انسان آخر.

هناك العديد من الاسباب التاريخية المهمة للاعتقاد السائد بما يدعى

«التحليل اللغوي»، وانه المنهج الفلسفي الحق:

احد هذه الاسباب هو الاعتقاد السليم بان النقااض المنطقية كنيضة الكذاب «انا الآن اكذب»، والنقااض التي اكتشفها رسل، وريتشارد، وآخرون، يتطلب حلها «التحليل اللغوي»، بالترفة المشهورة بين العبارات ذات المعنى (او سليمة الاداء)، وبين العبارات عديمة المعنى. غير ان هذا الاعتقاد السليم أدغم مع اعتقاد خاطيء بان قضايا الفلسفة تمر عبر السعي لحل النقااض الفلسفية، وان هذه النقااض من حيث الاساس هي من جنس النقااض المنطقية، ومن ثم خلصوا الى ان البحث عن القضايا ذات المعنى وغير ذات المعنى ينبغي ان يحتل المكانة المركزية في الفلسفة ايضاً.

غير ان بطلان هذا الاعتقاد يمكن استجلاءه ببالغ السهولة. اذ يمكن ان

نستجليه في الحقيقة عبر التحليل المنطقي الذي يُظهر بالتأكيد المحدد ان (تكذيب القضية لنفسها) الذي يبرز في جميع النقائض المنطقية غائب عما يسمي بالنقائض الفلسفية حتى عن نقائض كُنت.

يبدو أن الباعث الرئيسي لاعلاء شأن نظرية «التحليل اللغوي» انما هو امر آخر: ادرك التحليليون ان ما يدعى بـ «الطريق الجديد الى الافكار» لدى لوك، وباركلي، وهيوم، حيث ذهبوا الى استخدام المناهج السايكولوجية، بل شبه السايكولوجية في تحليل افكارنا وما يتكون في عقولنا ... ادركوا ان هذا المنهج ينبغي استبداله بمنهج اكثر موضوعية، وخال من النزعة الوراثية، فوجدوا ان عليهم العكوف على تحليل الكلمات والدلالات، بدل «الأفكار» و«التصورات»، ومن ثم عليهم ان يحللوا القضايا والجمل بدل «الفكر» و«الحكم» و«الظن». وانا اوافقه على ان «الطريق الجديد الى الالفاظ» بديل متقدم لـ «الطريق الجديد الى المعاني» وحاجة عاجلة.

من هنا فلا غرابة ان تجد اولئك الذين تبناوا «الطريق الجديد الى المعاني» كمنهج حقيقى للفلسفة، يغيرون الاتجاه ويذهبون الى ان «الطريق الجديد الى الالفاظ» هو المنهج الحقيقي للفلسفة. غير انني اعارض بقوة هذا الاعتقاد المجروح، واكتفي هنا بذكر ملاحظتين نقديتين: اولاً - لا ينبغي عدّ «الطريق الجديد الى المعاني» احد المناهج الرئيسية في الفلسفة، فضلاً عن اعتباره المنهج الحق في الفلسفة، فلم يستخدم لوك نفسه هذا المنهج الا في اطار «مبادئ علم الاخلاق»، وهو

اي المنهج لا يتعدى لدى باركلي وهيوم كونه اداة لمقارعة الخصوم، فهما قد سعيًا بجد لاقتناع الآخرين بنظرتهم للعالم (عالم الأشياء وعالم الإنسان)، لكنهما لم يقيما نظريتهما على اساس هذا المنهج، فلا آراء باركلي الدينية ولا نظريات هيوم السياسية قامت على اساس هذا المنهج. (نعم اقام هيوم تصوره لمبدأ العلية على اساس هذا المنهج).

لكن اهم اعتراضاتي على اعتبار «الطريق الجديد الى المعاني» و«الطريق الجديد الى الأفكار» منهجاً رئيسياً لنظرية المعرفة، بل حتى للفلسفة، هو الآتي:

يمكننا ان نقارب مشكلة نظرية المعرفة من جهتين:

١- بوصفها مشكلة المعرفة العادية او الفهم العام.

٢- بوصفها مشكلة المعرفة العلمية.

ان الفلاسفة الذين قاربوا المشكلة من الجهة الاولى ادركوا بحق ان المعرفة العلمية تمثل نتاج شيوع الفهم العام. لكنهم اخطأوا حينما حسبوا ان الفهم العام ايسر على التحليل من المعرفة العلمية.

ومن هنا نجدهم يستبدلون «الطريق الجديد الى المعاني» بتحليل اللغة العادية، باعتبارها ظرف واناء الفهم العام، فهجروا تحليل الرؤية والادراك واليقين والظن، وعكفوا على تحليل العبارات «انا أرى» «انا افهم» «انا اتيقن» «انا اظن» و«احتمل»، واحيانا اخذوا بتحليل عبارة «لعل وربما».

جوابي هنا لأولئك الذين يفضلون هذا الاتجاه في نظرية المعرفة، هو التالي: اجل نحن نوافق على ان المعرفة العلمية ارتقاء للمعرفة الاعتيادية

والادراك المشترك. لكن يجب ان نلتفت الى أن اي باحث حينما يكتبني بتحليل الفهم العام ونمط الدلالة على هذا الفهم من خلال اللغة العادية فسوف يغفل اهم مشكلات نظرية المعرفة واكثرها اثاراً.

وهنا اكتفي بتقديم نموذج واحد من نماذج هذه المشكلات، وهو عبارة عن مشكلة نمو المعرفة لدينا؛ فبقليل من التأمل يتضح لنا ان اكثر المشكلات المرتبطة بنمو المعرفة سوف تقع خارج حريم البحث حينما تكون دائرة بحثنا الفهم العام والمعرفة العادية بدل المعرفة العلمية. على ان ارقى نمو تحصل عليه المعرفة العادية يتم بتحويلها الى معرفة علمية، ومن البين ان نمو المعرفة العلمية يمثل اهم وابرز شاخص لنمو المعرفة.

ينبغي ان نتذكر في هذا السياق ان كل مشكلات نظرية المعرفة التقليدية غالباً ما ترتبط بأصرة مع اشكالية نمو المعرفة. بل اميل الى اضافة القول: منذ افلاطون حتى ديكارت، وليبنتز، وكنت، ودوهيم، وبوانكارية، ومنذ بيكون، وهوبز، ولوك حتى هيوم، وهل، ورسل ... كان يحدو نظرية المعرفة امل اكيد لا لكي تقدم لنا معرفة بالمعرفة العلمية فحسب، بل لتساهم ايضاً في تقدم المعرفة بالمعرفة العلمية، (والاستثناء الوحيد في هذه القاعدة بين الفلاسفة الكبار هو باركلي حسب ما اعتقد). يدوا ان اغلب الفلاسفة الذين حسبوا ان تحليل اللغة العادية هو المنهج الاساسي للفلسفة قد فقدوا ذلك الامل والهدف الجليل، وتركوا زمام تقدم المعرفة خائبين بيد علماء البحث التجريبي. بل عرف هؤلاء الفلسفة تعريفاً تعجز معه الفلسفة عن الاسهام بمعرفتنا بالعالم الخارجي. ولست مستعداً ان اترك فلسفتي عاجزة براء، لاجل هذا التعريف الاعباطي. فليس للفلسفة جوهر

نحلق به ونضمه تعريفاً، بل تعريف لفظ الفلسفة، من حيث الاساس امر اعتباري لا يتجاوز المواضعة على اصطلاح. من هنا فليس هناك مسوغ للتقيّد بهذا التعريف الاعباطي للفلسفة، ونقطع الطريق امام الباحث الفلسفي ليمارس درسه بطريقة تسهم في اثراء معرفتنا بالعالم الخارجي.

ثم ان هؤلاء الفلاسفة الذين امتلأوا خيلاء بدقتهم في تحليل اللغة العادية ينكرون بجزم اي دور للفلسفة في النظرة الكونية «الكوزمولوجيا»! وجوهر سؤالنا: كيف استطاع هؤلاء التعرف بما فيه الكفاية على جوهر النظرة الكونية ليقرروا ان الفلسفة غريبة عن النظرة الكونية؟! والحق خلاف ما يزعمون؛ ذلك ان الأفكار الميتافيزيقية الاصلية، وتبعاً لها الافكار الفلسفية، افادت كثيراً في اغناء النظرة الكونية. فبدء بطاليس وحتى انيشتين، ومن الذرية حتى تأملات ديكرت بشأن المادة، ومن تأملات جبلرت ونيوتن وليبنتز وبسكوفيك عن القوى حتى تأملات فاراداي وانيشتين عن مجالات القوى، كانت الأفكار الميتافيزيقية مصباحاً يضيء السبيل.

هذه مسوغاتي باختصار للاعتقاد بان المنظار الاول (دراسة المعرفة عن طريق تحليل اللغة العادية) ضيق ومحدود، حتى في اطار نظرية المعرفة، وبواسطته تغفل اطرف المشكلات.

على انني بعيد عن اعتقاد اولئك الفلاسفة، الذين تبنا المنظار الثاني كمدخل لنظرية المعرفة، اولئك الذين ارادوا الوصول الى نظرية في المعرفة عن طريق تحليل اللغة العلمية، وبغية تحديد افضل لنقاط رفضي وقبولي فسوف اصنف هؤلاء الفلاسفة الى صنفين، ليميز السقيم من السليم:

اما الصنف الاول فيتألف من اولئك الذين يريدون دراسة (لغة العلم)،

وتبنوا منهجاً فلسفياً وهو صياغة لغة مثالية اصطناعية. وسعوا الى صب تصوراتهم عن لغة العلم في نماذج مثالية مصطنعة.

اما الصنف الثاني فهم الذين لم يقيدوا انفسهم في اطار دراسة لغة العلم او اي لغة اخرى، ولم يتبنوا منهجاً فلسفياً خاصاً، بل يتفلسف هؤلاء بعدة طرق مختلفة، لان لدى هؤلاء عدة مشاكل مختلفة يريدون علاجها، فيرحبون باي منهج يروونه ممكناً ليعينهم على رؤية مشكلاتهم بوضوح اكبر، او ليصيب حلها ولو مبدئياً.

اعطف الحديث اولاً مع اولئك الذين تبنوا بناء لغة مثالية اصطناعية للعلم. تاريخياً: بدأ هؤلاء انطلاقتهم من «الطريق الجديد الى المعاني»، ثم استبدلوا ايضاً هذا المنهج التقليدي شبه السايكولوجي بتحليل اللغة كطريق جديد. وربما ببركة طمأنينة روحية اتاحت بواسطه الامل بمعرفة ادق واكثر اتقاناً وذات صورة محددة، اختاروا «تحليل لغة العلم» موضوعاً لتحليلهم اللغوي، بدل اللغة العادية. ولكن ولسوء الحظ ليست هناك لغة علم في العالم. ومن هنا اضطروا الى صياغة لغة من عندهم. على ان بناء نموذج وافي من لغة العلم، بحيث يؤدي دوره في العلوم الحقيقية، كعلم الفيزياء عمل ليس باليسير. ومن هنا حاول هؤلاء الفلاسفة بناء نماذج صغيرة لتكون مادة بناء الانساق الكبرى.

هذه النظرية - من وجهة نظري - توفرت على سليات كلا العالمين. فمن خلال منهجهم في صياغة نماذج لغوية صغيرة اغفلوا الأشكاليات الاكثر اثاراً في نظرية المعرفة، تلك التي اقترنت بنمو المعرفة. وحقاً ليست هناك نظرية علمية تثير اي اهتمام يمكن ان تصاغ في هذه الانساق الكبرى

لنماذج صغيرة. ان هذه النماذج اللغوية لا تثمر لا في العلم، ولا في الفهم العام.

بلى! فالنماذج التي شيدها الفلاسفة بوصفها «لغة العلم» ليس بوسعها ان تفعل مع لغة العلم الحديث، وهذا ما سيتضح عبر الهوامش القادمة، التي تستخدم في النماذج اللغوية الثلاث الاكثر شيوعاً. (ارجعنا الى هذه اللغات في هامش ١٣، ١٥ من الملحق السابع، وفي الهامش ٢ من القسم ٣٨).
الاولى من هذه النماذج يعجز عن الوفاء، حتى بمفهوم المساواة، ولذا لا يمكن صياغة معادلة عبر هذا النموذج، ولا يتضمن حتى اغلب مبادئ علم الحساب. اما النموذج الثاني فيعمل ما لم نطرح إثبات القضايا المألوفة في علم الحساب، نظير: قضية إقليدس في نفي وجود اكبر الأعداد الأولية، بل حتى مصادرة ان لكل عدد تالي. اما في النموذج اللغوي الثالث - وهو أوسع وأشهر هذه النماذج - فلا يمكن ان تأخذ الرياضيات صورتها فيه ايضاً. والذي لا يزال اكثر دهشة هو: ان ليس من صفة قياسية تتضح عبر هذا النموذج. لهذه الاسباب ولأسباب كثيرة اخرى فهذه النماذج الثلاث فقيرة وعاجزة عن ان توظف في اي علم، وهي طبعاً أفقر من حيث الاساس من اللغة العادية، بما فيها اكثر اللغات بدائية.

إن المحدودية والفقر - المشار إليها - فرضت على النماذج اللغوية ببساطة، لان حلولهم لمشكلاتهم عقيمة. ويمكن إثبات هذه الحقيقة بسهولة، بل أثبتها أصحاب تلك النماذج انفسهم جزئياً، ورغم ذلك فهم جميعاً يزعمون أمرين: أ- أن مناهجهم في بعض الاتجاهات وبأخرى جديدة بحل مشكلات نظرية المعرفة العلمية، أو بتعبير آخر: انها صالحة للتطبيق في

العلوم. (بينا الحقيقة انها تطبق فقط دون اي إتقان في المحاورات البدائية الى أقصى حد). ب - ان مناهجهم «دقيقة» و«محكمة»! ومن الواضح ان هذين الزعمين لا يكمن تأكيدهما معاً، فبينهما (مانعة الجمع).

إذن فمنهج بناء نماذج لغوية اصطناعية عاجز عن معالجة مشكلات نمو معرفتنا، وهو أقل فعالية من منهج تحليل اللغات العادية، لوضوح ان هذه النماذج اللغوية أفقر من اللغات العادية. ونتيجة فقرهم لم ينتجوا الا اكثر النماذج غلظة وتضليلاً لنمو معرفتنا، وهو منهج تكديس وتجميع قضايا الملاحظة.

نصل الآن الى الصنف الثاني من المنظرين المعرفيين، هؤلاء الذين لم يوقفوا انفسهم على أي منهج فلسفي. والذين استخدموا التحليل العلمي لمشكلات العلوم وللنظريات في نظرية المعرفة، واتخذوا التدابير الإجرائية الاكثر اهمية في الدراسات العلمية. وينتسب الى هذا الفريق اغلب كبار فلاسفة الغرب (بل يتحدر من سلسلة هذا النسب باركلي، الذي يناهض - بالتحليل العميق لفكره - مفهوم المعرفة العلمية العقلية، ويخشي نموها) واهم ممثلي هذا الفريق في القرنين الأخيرين: كَنت، ويفل، مل، بيرس، دوهيم، بوانكاريه، مايرسون، ورسل ... كما ينتمى الى هذا الفريق هوايتهد، لا اقل في بعض مراحلها الفكرية.

يتفق رواد هذا الصنف على أن المعرفة العلمية انما هي نتاج تطور الفهم العام، لكنهم جميعاً ادركوا ان دراسة المعرفة العلمية ايسر من تحليل المعرفة العادية. حيث انها (المعرفة العلمية) عبارة عن المعرفة العادية وقد كتبت باحرف كبيرة، فكثير من مشكلاتها تمثل تكبيراً لمشكلات المعرفة

العادية. على سبيل المثال: تستبدل اشكالية هيوم في «الاعتقاد المعقول» باشكالية مسوغات قبول او رفض النظريات العلمية. وحيث اننا نمتلك عديداً من التقارير المفصلة من الدراسات المتعلقة بالمشكلات وان كانت على غرار مشكلات نيوتن او ماكسويل او انيشتين التي ينبغي ان تقبل او ترفض، فاننا يمكننا رؤية هذه الدراسات عبر الناظر، لتتيح لنا درساً موسعاً وموضوعياً لبعض اهم اشكاليات «الاعتقاد المعقول».

هذه المقاربة لاشكاليات نظرية المعرفة تتخلص - نظير الآخرين المشار اليهما - من استخدام المنهج شبه السايكولوجي او «الذاتي» منهج الطريق الجديد الى الافكار، الذي يمارسه كُنت. وتدعونا الى تحليل المنقشات العلمية وتحليل الوضع الراهن للاشكاليات العلمية، وهي تعيننا ايضاً على فهم تاريخ الفكر العلمي.

حاولت في هذه المقدمة ان اوضح ان اهم مشكلات نظرية المعرفة التقليدية، هي تلك التي ترتبط بنمو المعرفة، متجاوزاً المنهجين الاعتياديين للتحليل اللغوي، مستجيباً لمتطلبات تحليل المعرفة العلمية. ولكن آخر ما ابتغي على كل حال قوله هو تأييد عقيدة اخرى وهي: ان فلسفة العلم - كما هو حال التحليل العلمي - مهددة بالافول والانتها، اجل فالفلاسفة لا ينبغي ان يتخصصون. بالنسبة لي فانا مشوق في العلم والفلسفة لانني ارغب ان اعرف شيئاً عن لغز العالم الذي احيا فيه، ولغز معرفة الانسان بهذا العالم. واعتقادي ان بعث روح البحث عن هذه الالغاز هو طريق الوحيد لانقاذ الفلسفة من الغرق في تفاصيل التخصص، وبهذا تتحرر الفلسفة والعلم من التسليم الاعمي لخبرة الاخصائيين ومعارفهم الشخصية.

الاعتقاد هو ان جيلنا نأى كثيراً عن مرحلة العقل ومرحلة النقد، وشد العزم على هدم بناء الحكمة العقلية، بل التعقل نفسه.

كارل ريموند بوبر صيف ١٩٥٨

الباب الاول: مدخل لمنطق العلم

الفصل الاول: معاينة بعض الاشكاليات الاساسية

الباحث العلمي - سواء أكان نظرياً ام تجريبياً - يضع امامه قضايا او انساقاً من القضايا، ثم يعكف على اختبارها خطوة بعد اخرى. وفي اطار العلوم التجريبية خاصة يبني الباحث فروضاً ويشيد انساقاً نظرية، ثم يختبرها مقارنةً بينها، عبر المتابعة والتجريب.

اعتقد ان مهمة منطق الكشف العلمي او منطق المعرفة هي ان يقدم التحليل المنطقي لمناهج العلوم التجريبية. ولكن ما هي مناهج العلوم التجريبية، وما هو ما ندعوه بالعلم التجريبي؟

١ - اشكالية الاستقراء

هناك رؤية ذائعة - جاءت متعارضة مع هذه الدراسة - توقن بأن العلوم التجريبية تتميز في الواقع بأنها تستخدم «المناهج الاستقرائية»، كما يصطلح عليها أصحاب تلك الرؤية. ومن ثمّ يتعين على منطق الكشف العلمي ان يتطابق مع منطق الاستقراء، ويمثل لمنطق التحليل الذي تعتمده تلك المناهج الاستقرائية.

عادةً ما يطلق على استدلال ما مصطلح «الاستقراء»، اذا ما كان هذا الاستدلال عبوراً من قضايا شخصية (وتدعى أحياناً قضايا جزئية أيضاً) نظير العبور من نتائج المشاهدات او التجارب الى القضايا الكلية كالنظريات والفروض.

غير أنه من البعيد منطقياً سلامة استنتاج القضايا الكلية من قضايا جزئية أياً كان عددها، إذ من الممكن دائماً أن تخرج هذه القضايا كاذبة، اجل ليس مهماً العدد الكبير من البجع البيضاء التي شاهدناها، فهذه المشاهدات لا تبرر لنا تقرير ان كل البجع بيضاء.

أضحى الاستفهام عما اذا كان الاستنتاج الاستقرائي مسوّغاً او تحت اي شروط يتم هذا الاستنتاج، معروفاً بـ «مشكلة الاستقراء».

ومن الممكن ان تتخذ مشكلة الاستقراء صورة اخرى، ذلك ان يكون الاستفهام عن صحة او حقانية القضايا الكلية القائمة على اساس التجريب، كما هو الحال في الفروض والآفاق النظرية للعلوم التجريبية. يعتقد كثير من الناس بان صدق هذه القضايا الكلية «عُرف بواسطة التجربة». غير انه من الواضح ان نتيجةً لتجربة ما سواء أكانت ملاحظة ام كانت اختباراً - ليست الا قضية شخصية وليست قضية كلية، ومن ثم فأولئك الذين يقولون ان القضايا الكلية نعرف على صدقها من خلال التجربة يقصدون عادةً أن صدق تلك القضايا الكلية يختزل بطريقة ما في صدق القضايا الجزئية، التي عرف صدقها عبر التجربة، ومن ثم فالقضايا الكلية تقوم على اساس الاستنتاج الاستقرائي. إذن فالاستفهام: هل قوانين الطبيعة صادقة؟ تعبير آخر عن الاستفهام: هل الاستنتاجات الاستقرائية مبررة؟

أجل اذا أردنا ان نعثر على تبرير للاستنتاجات الاستقرائية علينا أولاً وقبل كل شيء أن نؤسس لـ«مبدأ الاستقراء». هذا المبدأ ينبغي أن يكون قضيةً يمكن ببركتها منح الاستقراء صورةً منطقية مقبولة. مبدأ الاستقراء - في عيون أنصار منطق الاستقراء - مبدأ خطير للغاية في منهج العلم، ان ... مبدأ الاستقراء - كما يقول رايشنباخ - «هو الحكم الفصل بين النظريات العلمية، وإقصاءه من العلم يعني سلب العلم القدرة على تمييز الصادق او الكاذب بين نظرياته. وبدونه لا يتبين العلم نظرياته من الأخيلة والأوهام المستبدة بعقول الشعراء»^(١) إلا أن مبدأ الاستقراء هذا لا يمكن أن يكون حقيقة منطقية خالصة نظير تحصيل حاصل أو قضية تحليلية. اذ لو كان على غرار المبدأ المنطقي الخالص لما كانت هناك مشكلة الاستقراء. حيث في حال كونه مبدأً منطقياً تضحى جميع الاستنتاجات الاستقرائية منطقية خالصة او تحصيلات حاصل يستحيل كذبها، على غرار الاستنتاجات في المنطق الاستنباطي. إذن؛ يجب ان يكون مبدأ الاستقراء قضيةً تركيبية، اي قضية لا يكون تكذيبها محالاً بل ممكناً منطقياً، من هنا يطرح الاستفهام التالي: لماذا يكون مثل هذا المبدأ مقبولاً عامةً، وكيف نستطيع أن نبرر قبوله على قاعدة عقلانية؟

يندفع بعض المؤمنين بمنطق الاستقراء بلهفة مع رايشنباخ ليقرروا: «إن مبدأ الاستقراء يقره جلياً العلم عامةً، وما من احد يستطيع جاداً ان

(١) هانز رايشنباخ، Erkenntnis، ١٩٣٠، ص ١٨٦، أيضاً ص ٦٤ وما بعدها - براتراند راسل،

يرتاب بهذا الأصل في اي يوم من حياته»^(١) غير اننا لو سلمنا في النهاية ان الحال كذلك (يقره العلم عامة) فلا أزال أزعم أن مبدأ الاستقراء زائد، ويقود الى تناقضات منطقية.

تلك التناقضات - التي تنشأ مترابطة بيسر جراء مبدأ الاستقراء - تبدو واضحة منذ أعمال «هيوم» ايضاً، وتجنبها اذا كان ممكناً فهو لا يتم الا عسيراً. اجل فمبدأ الاستقراء لا بد أن ينطوي على قضية تركيبية، من ثم إذا أردنا التأكد من صدقها عبر التجربة علينا اللجوء إلى الاستنتاج الاستقرائي، ولنبرر الاستنتاج الاستقرائي علينا اعتماد مبدأ للاستقراء أعلى من الأول، وهكذا دواليك. إذن ستفشل محاولتنا لتأسيس مبدأ الاستقراء، حيث أنها ستركنا بيد مترجعة لا نهائية (التسلسل المحال).

حاول «كنت» أن ينأى بمنهجه عن هذه المشكلة، عبر التمسك بمبدأ الاستقراء (الذي وضعه على صورة مبدأ السببية العامة)، كقانون قبلي. ولكن لا اعتقد أن محاولة كنت البارعة في توفير التسويغ القبلي للقضايا التركيبية محاولة موفقة.

رؤيتي هي: إن مشكلات منطق الاستقراء المتعددة التي رسمناها عصية على العلاج. ولذلك أيضا احذر، فهذه المشكلات كامنة في الأطروحة التي ذاعت هذه الأيام، والتي تقرر أن الاستنتاجات الاستقرائية رغم أنها لا تقدم «جزماً مشروعيّاً» لكنها تستطيع أن تعطي - وفق هذه الأطروحة - درجة من درجات «الوثوق» أو الاحتمال، وفق هذه الأطروحة تكون الاستنتاجات

(١) المصدر السابق، ص ٦٧.

الاستقرائية استنتاجات احتمالية^(١)، يقول رايشنباخ: «مبدأ الاستقراء معيار تقرير الصدق في العلوم، ولكي نكون أكثر دقة علينا القول: إن مبدأ الاستقراء معيار قياس الاحتمال، لان العلوم ليس في وسعها أن تقرر الحقيقة والزيغ المطلق ... لكن قضايا العلم تقع بين درجات الصدق الاحتمالية الكثيرة، فلا تهبط إلى الحد الأدنى من الكذب المطلق، ولن ترقى إلى الحد الأعلى من الصدق المطلق»^(٢).

في هذه المرحلة من البحث اغفل تبني المؤمنين بالمنطق الاستقرائي نظريةً في الاحتمال، حيث سأرفضها في القادم من هذه الدراسة، إذ لا تتلائم إلى أقصى الحدود مع غاياتهم الخاصة، (لاحظ الفقرة ٨٠ القادمة). أستسيغ هذا الرفض لان المشكلات المشار إليها لا تُعالج أبداً بالتشبه بالاحتمال؛ ذلك لان توفر القضايا الاستقرائية عبر الاستنتاج الاستقرائي على درجة من الاحتمال يلزم أن يستند إلى «مبدأ للاستقراء» بشكل معدل، وهذا المبدأ بدوره يتطلب تبريره إلى مبدأ للاستقراء ولا يزيدنا أي شيء إذا كان مبدأ الاستقراء لا يفضي إلى «اليقين»، بل يعطي «الاحتمال» حسب وباختصار: فمنطق «الاستنتاج الترجيحي» أو «منطق الاحتمال»، على غرار أي صورة أخرى للمنطق الاستقرائي يسوقنا إلى متراجعة لا نهائية (تسلسل

(١) جان مينارد كينز في «رسالة في الاحتمال» عام ١٩٢١. اوزولد كولبه في «دروس المنطق» ١٩٢٣. وقد استخدم رايشنباخ مصطلح الاستلزام الاحتمالي في مقالة «نظرية الأصل الموضوعي للاحتمالات» في المجلد ٣٤ من *mathematische zeitschrift* عام ١٩٢٣، وفي مجالات أخرى.

(٢) رايشنباخ، المجلد ١ من *Erkenntnis* عام ١٩٣٠، ص ١٨٦.

عقيم)، أو إلى الاعتقاد بالمبادئ القبلية^(١).

النظرية التي أعدتها لتطرح في الصفحات اللاحقة تقف بالضبط على النقيض من كل المحاولات المتداولة في نظرية المنطق الاستقرائي. هذه النظرية التي يمكن وصفها بأنها نظرية «المنهج القياسي للاختبار»، الرؤية التي تقرر أن الفروض يمكن فقط أن تختبر تجريبياً و فقط أيضاً بعد طرحها. وقبل أن أتوسع في طرح هذه الرؤية (التي يمكن أن تدعى «مذهب استنباطي» بدل «مذهب استقرائي»)^(٢) ينبغي أولاً أن أوضح بجلاء المائز بين سيكولوجية المعرفة التي تنصب على الوقائع التجريبية، وبين منطق المعرفة الذي يعنى بالنسب والعلاقات المنطقية فحسب. نشأ الإيمان بمنطق الاستقراء جراء الخلط بين مشكلات السايكولوجيا ومشكلات المعرفة، حيث تستدعي التمييز والملاحظة. والجدير بالذكر أن هذا الخلط الخاطيء لا يشكل إرباكاً لمنطق المعرفة فحسب، بل يشكل إرباكاً للسايكولوجيا أيضاً.

(١) لاحظ أيضاً الفصل ١٠، خصوصاً الملاحظة الثانية في الفقرة ٨١، وفي الفصل الثاني من ملاحق منطق الكشف العلمي تجد تفاصيل هذا النقد.

(٢) الأرحح أن لينينغ في «الاستقراء والقياس» (١٨٦٥) هو أول من رد المنهج الاستقرائي مستهدفاً ليكون. والتزم دوهميم في «موضوع وبناء النظرية الفيزيائية» ١٩٠٦ الاتجاه القياسي كثيراً. لكن هناك آراء استقرائية أيضاً في كتاب دوهميم، لاحظ فصله الثالث، حيث يرى أن قانون الانكسار الديكارتي نتيجة تجريبية وتعميم استقرائي، ص ٣٤ من الترجمة الانجليزية. كذلك فيكتور كرافت في «صورتان أساسيتان للمنهج العلمي» ١٩٢٥.

٢ - حذف النزعة السايكولوجية

كررت القول أن مهمة العالم تتمثل في طرح واختبار النظريات. والمرحلة الأساسية لهذه المهمة أي (ابتكار وإبداع النظريات) لا تستدعي تحليلاً منطقياً، ولا تكثرث به. الاستفهام عن كيفية حدوث الفكرة لدى الآدمي، سواء أكانت قطعة موسيقية أم صراعاً درامياً، أم نظرية علمية يمكن أن يكون عظيم الإثارة بالنسبة لعلم النفس التجريبي، لكن هذا الاستفهام أجنبي بالنسبة للتحليل المنطقي للمعرفة العلمية. فمنطق المعرفة لا يهتم بالاستفهام عن الواقعة، بل يهتم فقط بالاستفهام عن التبرير أو الصحة.

انه الاستفهام الذي هو من نوع: هل يمكن تبرير القضية؟ وإذا كان الأمر كذلك كيف تبرر؟ هل هي تجريبية؟ هل يرتهن تأكيدها المنطقي بقضايا أخرى، أم عساها تناقض تلك القضايا؟ وبغية الإجابة ينبغي أن تكون القضية في هذا السياق خاضعة للاختبار المنطقي، ويجب طبعاً أن تبين لنا: فتصاغ بصورة منطقية، ثم تطرح على الاختبار المنطقي.

من هنا سوف أُميّز بشكل قاطع بين منهج دراسة إبداع الأفكار، وبين مناهج فحص النتائج المنطقية لهذه الأفكار. وكفرض لمنطق المعرفة - الذي يقف نقيضاً لعلم النفس المعرفي - سأسير على افتراض أن منطق المعرفة عبارة عن دراسة مناهج إقامة الاختبارات المختلفة، التي يجب أن تخضع لها كل فكرة جديدة، لكي يتعامل معها بجد.

من الممكن أن يعترض آخرون ويقولون: إن الأفضل اعتبار المهمة الأساس لنظرية المعرفة هي تنفيذ خطوات (إعادة البناء العقلي)، التي تهدي العالم لاكتشاف وتحصيل حقائق جديدة. إلا أن جوهر البحث يكمن في

تحديد طبيعة ما نريد إعادة بناءه. فإذا قالوا أن هدف وطبيعة منطق المعرفة يقتضي إعادة بناء مراحل إثارة وظهور الإبداع العلمي، فهذا ما لا نوافق عليه بأي وجه من الوجوه. بل هذا شأن علم النفس التجريبي لا المنطق. نعم إذا أرادوا إعادة البناء العقلي للاختبارات بعد ظهور الفكر الجديد، لكي نتعرف هل هذا الفكر كشف جديد أم أنه معلومة سابقة فهذا أمر أوافق عليه. فما دام العالم لم يخضع فكره للنقد والتقويم يمكنه ممارسة لون من إعادة البناء العقلي لفكره. على أنه لا يتحرك في الاتجاه الأول، بل يحدد فقط الإطار المنطقي لمنهج الاختبار. ولا يبعد أن يكون مراد أنصار «إعادة البناء العقلي» ومناهج المعرفة هو الفهم الثاني.

إن جوهر وجهة نظري - رغم عدم ارتباط أبحاث هذا الكتاب بهذا الموضوع - هي: للحصول على أفكار جديدة ليس هناك من وسائل نظير المنهج المنطقي، أو البناء المنطقي لهذه العملية. ولعل وجهة نظري يمكن طرحها بلغة أخرى فأقول: إن كل كشف بحاجة إلى عنصر «غير عقلي»، أو على حد تعبير برجسون «الحدس الخلاق». وقد تحدث انيشتين في هذا السياق عن «البحث عن القوانين الكلية جداً...» فقال: «بالاستعانة بالاستنباط المحض يمكن رسم صورة للعالم باستلهاهم هذه القوانين». وكان على اعتقاد بان «ليس هناك طريق منطقي لهذه... القوانين، بل لقاءها يتم عبر العون الشهودي نتيجة الاتصال الودود مع سر الطبيعة»^(١).

(١) كلمته في الذكرى الستين لولادة ماكس بلانك (١٩١٨). وقد ابتدأت الفقرة التي نقلناها بالكلمات التالية: «إن اشرف رسالة للفيزيائي تتمثل في بحثه عن القوانين الكلية جداً...» ←

٣ - الاختبار القياسي للنظريات

تختبر النظريات بشكل حاسم - وفقاً للرؤية التي ساطرحها - وتنتخب تبعاً لنتيجة الاختبار عبر منهج، يؤدي ثماره دائماً وفقاً للخطة التالي: بدءاً اشتق من الفكرة الجديدة - التي لم تقيم بأي وجه حتى الآن - توقعاً، فرضاً، نسقاً نظرياً، أو ما تستتجه عبر وسائل الاستنتاج المنطقي.

ثم قارن هذه النتائج مع بعضها، ومع الأنساق ذات العلاقة، بغية العثور على طبيعة العلاقة المنطقية - نظير: التكافؤ، التوالد، التنافي، أو عدم التنافي - التي تنتجها المقارنة بين هذه القضايا.

بغية التمييز يمكن أن نضع ما ينتجه اختبار النظرية في أربع خطوات متنوعة:

أ - هناك المقارنة المنطقية بين النتائج بعضها مع بعض، عبر ملاحظة الانسجام الداخلي للنسق.

ب - هناك الفحص المنطقي للنظرية عبر موضوع تحديد طبيعة سمتها، هل هي تجريبية علمية، أم أنها تحصيل حاصل؟

ح - هناك المقارنة بينها وبين النظريات الأخرى، وبشكل رئيسي تعمد تحديد ما إذا كانت النظرية تخلق تقدماً علمياً بعد صمودها أمام اختباراتها المتنوعة.

→ ص ١٦٨ من كتاب (العالم في نظري) ١٩٣٤، بقلم البرت انيشتين - ويمكن العثور على آراء مشابهة في كتابات السلف كأثر لي بيك المذكور آنفاً. وكذلك (أصول الحرارة) لماخ ١٨٩٦، ص ٤٣٣ - وما بعدها.

د - وأخيراً هناك اختبار النظرية عبر التطبيقات التجريبية للنتائج التي يمكن أن تستقى منها.

الهدف من الاختبار الأخير هو أن نتعرف على مدى استجابة المعطيات الجديدة للنظرية - حتى إذا كانت الجودة فيما تؤكده - لمستلزمات الممارسة، سواء أ جاءت عبر الاختبارات العلمية الخالصة أم كانت عبر الممارسة التكنولوجية التطبيقية. وهنا أيضاً يتحول أسلوب الاختبار ليكون قياسياً.

فعبير الاستعانة بالقضايا المقبولة سلفاً نستنتج قضايا شخصية من النظرية وندعوها «تنبؤات» خصوصاً الاستنتاجات التي تقبل بيسر الاختبار أو التطبيق. ونختار من بين تلك القضايا، ما لم تكن مستخلصة من النظرية الشائعة، بل نختار بخصوصية أكبر تلك القضايا التي تنقضها النظرية الشائعة. وينبغي أن نذكر بأن الحكم بالبراءة على أي نظرية إنما هو حكم مؤقت، يلغى بمجرد العثور على نقض لاحق لها، فمادامت النظرية صامدة أمام الامتحانات الشاقة، ولم تترك موقعها في مجال التقدم العلمي لنظرية أقوى، فانا نقول أنها «أثبتت جدارتها»^(١)، وان التجربة السابقة عززتها.

من الملاحظ أننا لم نأت في طرحنا الآن في منطق استقرائي إطلاقاً. ولم ندع إطلاقاً أن القضايا الشخصية تثبت وتصوب النظريات، ولم نقل أننا يمكننا عن طريق ضم النتائج المصوبة أن نبلغ بالنظرية درجة الصدق أو حتى الاحتمال.

(١) راجع لايضاح هذا الاصطلاح، الهامش ما قبل القسم ٧٩، وايضاً ٢٩، من ملحق منطق الكشف العلمي.

عمدت في هذا الكتاب لا قدم بشكل اكبر عرضاً تحليلياً لمنهج الاختبار القياسي، وسأحاول - عبر إطار هذا التحليل - أن أبين أن جميع المشكلات التي تعد مشكلات معرفية يمكن إيضاحها عن طريق هذا المنهج. وستمكن - على وجه الخصوص - من تجاوز كل مشكلات المنهج الاستقرائي، دون أن نحل محلها مشكلات جديدة.

٤ - إشكالية التمييز

من بين الاعتراضات الكثيرة التي تواجه الرؤية التي طرحتها هنا، والاعتراض الأكثر جدية هو ما يمكن أن يكون الاعتراض التالي: في ضوء رفض المنهج الاستقرائي قد يقال: إنني قد جردت العلم التجريبي من أهم خصائصه، وبهذا الغيت الحد الفاصل بين العلم وبين التفكير الميتافيزيقي. إلا أن الباعث الرئيسي الذي يحدوني لإلغاء وإنكار المنطق الاستقرائي هو روح هذا الاعتراض؛ أي أن الاستقراء عاجز عن إعطاء وجه تجريبي وغير ميتافيزيقي للأنساق النظرية. أو بكلمة أخرى إن المنطق الاستقرائي لا يزودنا بـ «معياري ملائم للتمييز».

اشكالية التمييز مصطلح أطلقه على مشكلة العثور على مقياس يضع لنا العلوم التجريبية في يد، وفي الأخرى يضع لنا الرياضيات والمنطق إلى جانب الأنساق الميتافيزيقية^(١). وقف «هيوم» على هذه المشكلة، وسعى إلى

(١) قارن (بالإضافة إلى ما جاء في الفقرة ١ - ١٦، والفقرة ١٣ - ٢٤ من هذا الكتاب) مع مثالي في المجلد الثالث من **Erkenntnis** عام ١٩٣٣، ص ٤٢٦، حيث جاءت ترجمته في الملحق الأول من هذا الكتاب.

حلها^(١)، ثم جاءت مع «كنت»، لتكون المشكلة المركزية لنظرية المعرفة، وإذا تابعنا «كنت» سنطلق على مشكلة الاستقراء «اشكالية هيوم» ويمكننا ان نطلق على مشكلة التمييز «اشكالية كُنت».

اعتقد ان مشكلة التمييز هي المشكلة الرئيسية بين هاتين المشكلتين اللتين كانتا مصدر اغلب إشكاليات نظرية المعرفة. انما كان الباعث الاساس لجنوح علماء المعرفة التجريبيين نحو الاتكاء على الايمان بالمنهج الاستقرائي هو إيمانهم بان المعيار الملائم للتمييز يمكن ان يزودنا به هذا المنهج فحسب. ويصدق هذا الامر بشكل خاص على اولئك التجريبيين الذين ساروا تحت راية «الوضعية المنطقية».

نزع الوضعيون الأوائل إلى حسابان ما هو علمي ومشروع محصوراً بتلك التصورات او المعاني والمفاهيم المستمدة من التجربة فحسب. هذه التصورات التي يعتقدون انها تؤول منطقياً الى عناصر الخبرة الحسية، نظير الاحساسات (او المعطيات الحسية)، الانطباعات، المشاعر، الخواطر السمعية او البصرية. اما متأخروا المناطقة الوضعيين فكانوا جديرين ليروا بشكل اكثر وضوحاً ان العلم ليس نسقاً من المفاهيم، بل هو نسق من القضايا^(٢) ومن ثمّ

(١) العبارة الاخيرة من كتاب هيوم (دراسة حول الفهم البشري).

قارن الفقرة اللاحقة مع ما نقلناه عن رايشناخ في القسم الاول، الهامش (١).

(٢) عندما كتبت هذه الفقرة اوليت الوضعيين الجدد اهمية اكبر مما ارى الآن.

ينبغي ان اذكر بهذا الصدد ان «فنجشتين» في رسالته ابتدأ بالقول: «ان العالم مجموعة الوقائع لا مجموع الاشياء بعث الامل، لكنه قضى على هذا الامل حينما قرر في خاتمها ادانة الذين «يستخدمون في قضاياهم اشارات لا معنى لها». لاحظ ايضاً: الفقرة ١١ من الفصل الاول للجزء الثاني من كتاب بوبر «المجتمع المفتوح واعدائه». ولاحظ بوجه خاص «حاشية على منطق ←

نزعوا الى عدّ ما هو علمي ومشروع محصوراً بتلك القضايا التي تترد الى قضايا الخبرة الاساسية (او الذرية)، تترد الى «الاحكام الحسية» او «الجمل الذرية» او «قضايا البروتكول» او غير ذلك^(١). ومن الواضح ان معيار التمييز الذي ينطوي عليه هذا الاتجاه يتطابق مع ما يتطلبه منطق للاستقراء.

وحيث ارفض منطق الاستقراء يتوجب ان ارفض كل هذه المحاولات لعلاج اشكالية معيار التمييز. وبهذا الرفض تكتسب اشكالية التمييز اهمية لهذه الدراسة الراهنة. ان العثور على معيار ملائم للتمييز مهمة حاسمة لكل نظرية معرفية لا تقبل منطق الاستقراء.

يفسر الوضعيون مشكلة التمييز عادةً وفق النهج الطبيعي، يفسرونها وكأنها مشكلة من مشكلات العلم الطبيعي. فبدلاً من ان يتحملوا مسؤولية اقتراح توافق ملائم اعتقد هؤلاء ان عليهم ان يكتشفوا اختلافاً قائماً في طبائع الاشياء بين العلم التجريبي فيضعونه في يد، وبين الميتافيزيقيا فيضعونها في اليد الاخرى. سعى هؤلاء على الدوام الى اثبات ان الميتافيزيقيا بجوهر ذاتها لا شيء، بل هراء

→ الكشف العلمي» الفصل الاول، الفقرة ١١ خاصة، الهامش ٥، والفقرة ٢٤ (المقاطع الخمسة الاخيرة، والفقرة ٥).

(١) لا ارتهان بالاصطلاح طبعاً، ولكن حينما وضعت مصطلحاً جديداً (القضية الاساسية) او «القضية الاولى» (لاحظ الفقرات ٧ و٢٨ اللاحقة). لقد قمت بذلك فقط لسد حاجتي الى اصطلاح لا يتقل بمعنى يتضمن الادراكات الحسية. ولكن للاسف استخدم آخرون الاصطلاح بهذا المعنى الذي كنت اتمنى ان لا يستخدمونه فيه، لاحظ الفقرة ٢٩ من حاشية على منطق الكشف العلمي.

لا معنى له، وكما قال هيوم: «سفسطة ووهم» علينا ان «ندعها الى السنة النار»^(١).

اذا استهدفنا عبر كلمات «الفارغة» او «غير ذات معنى» ان نشرح عبر التعريف فسيكون معناها «انها لا تمت بصلة للعلم التجريبي»، وعندئذ فوسم الميتافيزيقيا بانها لا معنى لها او فارغة سيكون امراً تافهاً؛ لان عدم التجريبية ماخوذ عادة في مفهوم الميتافيزيقيا.

يعتقد المناطقة الوضعيون انهم يستطيعون الحديث عن الميتافيزيقيا باكثر من ان بعض قضاياه غير تجريبية، فكلمات «لا معنى لها» او «فارغة» توصل مفهوماً تحقيرياً موهناً، ومما لا ريب فيه ان ما يريده الوضعيون حقاً ليس تمييزاً موفقاً بالدرجة الاولى، بل اسقاط الميتافيزيقيا والقضاء عليها^(٢). بلى! ربما نجد الوضعيين كلما حاولوا الحديث بوضوح اكبر عما يريدونه من «ذات المعنى» فالمحاولة تقود الى النتيجة ذاتها، فتعريفهم لـ «الجمل ذات المعنى» هو بالمقابلة مع الجمل غير ذات المعنى (الجمل المزيفة). وهذا ببساطة تكرار لمعيار التمييز في منطقتهم الاستقرائي.

(١) وبهذه الطريقة اذان هيوم اراءه في الصفحة الاخيرة من دراسته، كما فعل سكستوس. وكذلك فعل فنجشتين في رسالته (Tractatus)، حيث اذان اراءه في الصفحة الاخيرة منها. لاحظ الهامش ٢ من الفقرة ١٠.

(٢) كارناب، مجلة Erkenntnis، المجلد ٢، ١٩٣٢، ص ٢١٩ وما بعدها.

وقد استخدم «ميل» مصطلح «غير ذات معنى» بنفس النحو، وكان ذلك تحت تأثير «كونت» دون شك، لاحظ: Early Essays in Social Philosophy، ولاحظ ايضاً، الهامش (٥) الفصل ١١، المجتمع المفترح واعدائه.

وهذا العرض ذاته واضح جداً في حالة «فنجشتين»، فحسب فنجشتين: كل جملة ذات معنى ينبغي ان تتحول منطقياً^(١) الى عبارة اولية او ذرية، تتسم بانها تصوير او صورة للواقع^(٢) (وهي سمة تنطبق بدورها على جميع العبارات ذات المعنى). وبهذا يمكن ان نجد ان معيار فنجشتين للمعنى متطابق مع معيار الاستقرائين للتمييز نتيجة استبدال كلمتي «مشروع» او «علمي» بـ «ذات معنى». وبالضبط بناءً على مشكلة الاستقراء يؤول هذا السعي لمعالجة مشكلة التمييز الى الأساس. فالوضعيون في محاولتهم لتدمير الميتافيزيقيا يدمرون معها العلم الطبيعي. فالقوانين العلمية ايضاً لا يمكن تحويلها منطقياً الى قضايا اولية تجريبية. واذا ما استوجدنا بمعيار فنجشتين لذات المعنى سنرفض القوانين الطبيعية بوصفها غير ذات معنى، تلك القوانين التي يقول انيشتين^(٣) ان البحث عنها «اسمى مهمة للفيزيائي»، فهذه القوانين لا يمكن اطلاقاً قبولها كقضايا اصلية او مشروعة. ان محاولة فنجشتين (لفضح مشكلة الاستقراء بوصفها مشكلة فارغة مزيفة)، تمت صياغتها من قبل شليك^(٤) في الكلمات التالية: «ان قوام مشكلة

(١) فنجشتين، رسالة منطقية فلسفية، القضية ٥.

(٢) المصدر ذاته، القضايا ٤/١٠، ٤/٠٣، ٤/٢٢١.

(٣) الهامش ١، الفقرة ٢، من هذا الكتاب.

(٤) يعزو «شليك» فكرة عدّ القوانين العلمية شبه قضايا، ومن ثم معالجة مشكلة الاستقراء بذلك الى فنجشتين (لاحظ كتابي المجتمع المفتوح ... الملاحظة ٤٦ و ٥١ من الفقرة ١١). لكنها حقاً اقدم من ذلك بكثير. فهذه الفكرة جزء من المذهب الاداتي في العلوم، الذي يمتد حضوره الى زمن باركلي واقدم منه. (راجع على سبيل المثال مقالتي «ثلاثة رؤي بشأن المعرفة الانسانية» في مجلة «الفلسفة المعاصرة في بريطانيا» ١٩٥٦، ولاحظ ايضاً مقال ماخ وانيشتين «مقاربة حول باركلي ←

الاستقراء البحث عن تبرير منطقي لقضايا كلية تتعلق بالواقع ونحن نلاحظ مع هيوم انه ليس هناك مثل هذا التبرير المنطقي، ويستحيل ان يكون، لانه ببساطة ليست هناك قضايا اولية»^(١).

وهكذا نرى كيف فشل معيار التمييز الاستقرائي في رسم حدٍ فاصلٍ بين العلم وبين الانساق الميتافيزيقية، ولماذا يضطر الى جمعهما في منزلة متساوية. فكل منهما - وفق قرار العقيدة الوضعية بشأن المعنى - انساق لعدم المعنى وقضايا مزيفة. وهكذا فبدل اجتثاث الميتافيزيقيا من العلم التجريبي ارشدت الوضعية الى غزو الميتافيزيقيا للعلم في عقر داره^(٢).

وخلافاً لخدع معاداة الميتافيزيقياً، وعلى الضد من نقض الميتافيزيقيا فان رسالتي - كما أرى - ليست التوفر على اسقاط الميتافيزيقيا. انما هي

→ بوصفه رائداً في المجلد ٤ من المجلة البريطانية لفلسفة العلم، ١٩٥٣، ص ٢٦ وما بعدها. وتجدها في كتابي «الحدوس والتفيزات» ١٩٥٩، ولمصادر اكثر راجع الهامش ١ ما قبل الفقرة ١٢، وايضاً الفقرات ١١ - ١٤، و١٩ - ٢٦ حاشية منطوق الكشف العلمي.

(١) في مجلة «العلوم الطبيعية» المجلد ١٩، ١٩٣١، ص ١٥٦، كتب شليك بشأن القوانين الطبيعية: «غالباً ما يطرح وبجدية اننا لا يمكننا اطلاقاً ان نتحدث عن تأييد مطلق لقانون، بينا نحن نتحفظ ضمناً وباستمرار على صمود القانون لأمكانية تعديله في ضوء التجارب القادمة» ويكمل شليك قائلاً: «بعض كلمات عن الحالة المنطقية: ان ما تقدمت الاشارة اليه يعني في الواقع ان القانون الطبيعي - اساساً - لا يتوفر على سمات القضية المنطقية، لكنه توصيات لصياغة القضايا» (لا شك ان دلالة «صياغة» تشمل التغير الصوري والاستنتاج معاً) قال شليك ان فنحشتين شخصياً طرح عليه هذه النظرية. راجع ١٢ من حاشيتي على منطوق الكشف العلمي.

(٢) الفقرة ٧٨ (على سبيل المثال الهامش ١)، ولاحظ ايضاً الهوامش ٤٦، ٥١، ٥٢ من المجتمع المفتوح، ومقاتلي (تحديد الحدود بين العلم وما بعد الطبيعة)، التي طبعت في مجموعة (مكتبة الفلاسفة الاحياء) بمراجعة «شليب»، وصاحب الامتياز «كارناب»، وقد أدرجت في كتابي الحدوس والتفيزات، طبعت ١٩٦٣ - ١٩٦٥.

صياغة السمات الملائمة للعلم التجريبي، او لتحديد المفاهيم العلمية التجريبية والمفاهيم الميتافيزيقية بالطريقة التي تمكننا من تقديم نسق القضايا التي هي وقف على دراستها في العلم التجريبي خاصة.

من هنا فمعياري للتمييز سينظر اليه بوصفه اقتراحاً لتوافق او مواضعة. وقد تختلف الآراء حول أي توافق، كما أن البحث العقلي حول هذه الاسئلة ممكن فقط بين اولئك الذين يمتلكون بعض الاهداف المشتركة، ويجب ان يكون اختيار تلك الاهداف في خاتمة المطاف قضية قرار، وبمنأى عن الحجاج العقلي^(١).

لذا فكل مَنْ يتصور نسقاً مؤكداً تماماً، ويتوخي من العلم في النهاية قضايا حتمية الصدق^(٢) سوف يرفض قطعاً اقتراحاتي التي ساقدها هنا. وسينكرها ايضاً اولئك الذين يرون «جوهر العلم ... في مهابته» التي يرونها كامنة في «كماله» و«حقانية صدقه وضرورته»^(٣). فهؤلاء قلما استعدوا لمنح هذا الجلال للفيزياء النظرية الحديثة، التي ارى وآخرون فيها اكمل انجاز حتى اليوم لما ادعوه بـ«العلم التجريبي».

اما اهداف العلم التي اتوفر عليها فهي مختلفة، فانا لا اسعى الى تبريرها بأي وجه، عبر وصفها كحقيقة او كاهداف حتمية للعلم. فهذا سيكون تشويهاً للمسألة فحسب، وسيعني الانتكاس في هاوية التعصب الوضعي.

(١) اعتقد ان الحجاج العقلي ممكن دائماً بين القطاعات التي تثير الحقيقة اهتمامها، والذين على استعداد للاصغاء بعضهم الى بعض.

(٢) هذه وجهة نظر دنغلر، لاحظ هامش ١، فقرة ١٩ من هذا الكتاب.

(٣) هذه وجهة نظر او تماراسبان.

هناك طريق واحد - حسب ما استطيع ان اراه - للجدل العقلي لتأييد اقتراحاتي. وهو تحليل معطياتها المنطقية؛ لتحديد خصوبتها وقدرتها على ايضاح مشكلات نظرية المعرفة.

من هنا فانا اوافق بحرية على انني عبر الوصول الى اقتراحاتي كنت منقاداً - في التحليل النهائي - بواسطة احكام قيمية وميول ونزعات. ولكنني آمل ان يستسيغ مقترحاتي اولئك الذين لا يحترمون الصرامة المنطقية فحسب بل المتحررون ايضاً من التعصب الاعمى، الذين يبحثون عن التطبيق العملي؛ بل الوالهون بشكل اكبر بمغامرة العلم وباكتشافاته، التي تطلع علينا المرة بعد الاخرى باسئلة جديدة ومباغته، وتحدانا لنختبر اجوبةً جديدة لم نحلم بها.

الحقيقة ان الاحكام القيمية التي اثرت على مقترحاتي لا تعني انني ارتكبت الخطأ الذي اتهم به الوضعيين، ذلك بان احاول ذبح الميتافيزيقيا عبر كيل اتهاماتهم. فانا لا اذهب بعيداً ابداً لأؤكد بان الميتافيزيقيا لا قيمة لها بالنسبة للعلم التجريبي. لذلك فلا يمكن انكار وجود افكار ميتافيزيقية - الى جانب افكار اعاقت تقدم العلم - اعانت على تقدم العلم كالنظرية الذرية. وبالنظر الى المسألة من زاوية سايكولوجية فانا اميل الى الاعتقاد بان الكشف العلمي يستحيل دون الايمان بافكار ذات طابع تصوري بحت، واحياناً تكون ضبابية تماماً. ايمان غير مجاز من قبل التقويم والرؤية العلمية، وهو لهذا المدى «ميتافيزيقي»^(١).

(١) كذلك ذهب «بلاطك» في كتابه (الوضعية والعالم الخارجي)، ١٩٣١.

وانيشتين في كتابه (العالم كما اراه)، ١٩٣٤. لاحظ ايضاً الفقرة ٨٥ من حاشية على منطوق الكشف العلمي.

لكن ورغم كل التحذيرات التي اطلقتها، فانا لا زال اعتبر المهمة الاولى لمنطق المعرفة هي ان تطرح مفهوماً للعلم التجريبي، بغية تحديد الاستعمال اللغوي الذي يفتقد الثبات بعض الشيء، وبغية رسم خط فاصل بوضوح بين العلم وبين الأفكار المتمايزية، على الرغم من ان هذه الافكار عززت تقدم العلم طيلة تاريخه.

٥ - التجربة كمنهج

مهمة صياغة تعريف مقبول لمفهوم «العلم التجريبي» لا تخلو من صعوباتها. وبعض هذه الصعوبات تنشأ جراء حقيقة أنه ينبغي أن تكون هناك انساق نظرية كثيرة ذات تركيب منطقي شبيه جداً بما يقبل كنسق علمي تجريبي في أي وقت محدد. وتوصف هذه الحالة أحياناً بالقول: أن هناك كثيراً - وربما أعداد لا متناهية - من «العوالم المنطقية الممكنة»، بينما النسق الذي ندعوه «علم تجريبي» يعمد إلى وصف عالم واحد فقط: «العالم الواقعي» أو «عالم خبرتنا».

بغية احكام هذه الفكرة بشكل أكبر علينا أن نتبين المتطلبات التي ينبغي أن يفرضها نسقنا النظري التجريبي. أولاً - يجب أن يكون تركيباً، لأنه يصور لنا عالماً ممكناً، لا عالماً خالياً من التناقض. ثانياً - يجب أن يتوفر على معيار التمييز (لاحظ الفقرة ٦ و ٢١) فلا يكون متمايزياً، انما يصف عالماً تجريبياً ممكناً. ثالثاً - يجب أن يتميز في بعض الوجوه عن الانساق الاخرى، كنسق يصف عالماً التجريبي.

لكن كيف هو ذلك النسق الذي يصف عالماً التجريبي ليتسنى تمييزه؟
الجواب: في الواقع هو النسق الذي يخضع للاختبارات ويصمد امامها. وهذا

يعني ان النسق يتميز بواسطة تطبيق المنهج القياسي، وهذا الامر ما احاول القيام بتحليله ووصفه.

«التجربة» على اساس هذه الرؤية تبدو وكأنها منهج محدد يمكننا من تمييز نسق نظري عن باقي الانساق. ومن هنا يظهر أن العلم التجريبي لا يمتاز بشكله المنطقي فحسب، بل بمنهجه المحدد أيضاً (وهذه أيضاً رؤية الاستقرائيين طبعاً، هؤلاء الذين حاولوا تمييز العلم التجريبي عبر استخدامه لمنهج الاستقراء).

نظرية المعرفة التي تعنى بتحليل المنهج أو بالطريقة المميزة للعلم التجريبي ينبغي على هذا الاساس أن توسم بأنها نظرية المنهج التجريبي، نظرية ما يسمى عادة بـ «الخبرة».

٦ - قابلية التكذيب معيار للتمييز

معيار التمييز المتأصل في المنطق الاستقرائي هو اعتقاد الوضعيين ونظريتهم في «المعنى»، وهو يتوافق مع القاعدة التي تقرر أن جميع قضايا العلم التجريبي (أو جميع القضايا ذات المعنى) يجب أن تكون جديرة في نهاية المطاف بالتحقق منها. وبالالتزام بصدقها أو كذبها علينا أن نقول أنها يجب أن تكون «فاصلة بحسم». وهذا يعني أن صورة هذه القضايا يجب أن تكون ممكنة منطقياً سواء أكانت للأثبات أم للتكذيب. ومن هنا قال «شليك»: «... القضايا الاساسية يجب أن تكون جديرة بالاثبات الحاسم»^(١)، لكن «وايزمان» قال بوضوح أكبر: «القضية التي ليس هناك

(١) شليك، مجلة Natur Wissenschaften، المجلد ١٩، ١٩٣١، ص ١٥٠.

أي طريق لتحديد صدقها قضية لا معنى لها؛ إذ أن معنى كل قضية هو عين نهج أثباتها»^(١).

أما في ضوء رؤيتي فليس هناك شيء أسمه الاستقراء^(٢). لذا فاستخلاص النظريات من القضايا الشخصية (التي أثبتت تجريبياً) - بأي معنى ممكن أخذنا الاثبات - مرفوض منطقياً، أذن فالنظريات لا تثبت تجريبياً ابداً. إذا أردنا أن نتجنب الخطأ الوضعي بازاحة الانساق النظرية من دائرة العلم الطبيعي^(٣) بواسطة معيارنا للتمييز، وجب علينا عندئذ أن نختار معياراً يوافقنا على إدخال القضايا في اطار العلم التجريبي، حتى إذا لم يمكن أثباتها.

لكنني سأجيز بالتأكيد النسق وأدعوه تجريبياً أو علمياً إذا كان جديراً فقط بالاختبار التجريبي. هذه الاعتبارات تشير إلى أن الأمر ليس أثباتاً، بل

(١) وايزمان، مجلة Erkenntnis، المجلد ١، ١٩٣٠، ص ٢٢٩.

(٢) لا أعني هنا بالطبع ما يُدعى بـ (الاستقراء الرياضي)، وما انكره هو وجود أمر نظير الاستقراء فيما يدعى أيضاً بـ (العلوم الاستقرائية)، فانكر وجود (منهج استقرائي) أو (استنتاج استقرائي).

(٣) أذعن كارناب في كتاب (Logical Syntax) بأن ذلك خطأ وقع فيه الوضعيون (مع الاشارة إلى ما أثبت من نقد). وقد أدرك بشكل أكبر في مقالة (الاختبارية والمعنى) المنشور في مجلة (فلسفة العلم، ٤، ١٩٣٧، ص ٢٧) حقيقة أن القوانين العامة ليست ملائمة للعلم فحسب بل ضرورة أيضاً. لكنه عاد في كتابه (الاسس المنطقية للاحتمال) عام ١٩٥٠ إلى موقف شبيه جداً بالموقف الذي انتقده هنا؛ وجد أن احتمال القوانين الكلية يساوي صفرأ (ص ٥١١)، فاضطر إلى القول (ص ٥٧٥) أن هذه القوانين لا يتطلب العلم اقصاءها، لكن العلم بدونها سيعمل بطريقة جيدة جداً.

تكذبياً للنسق ليقدم معياراً للتمييز^(١) وبعبارة أخرى: أنا لا أتوقع أن يكون النسق العلمي جديراً بالتمييز على أساس قابلية الأثبات في كل الأحوال، بل أتوقع أن يكون بناؤه المنطقي بطريقة يتميز عبرها بقابلية النفي على أساس الاختبارات التجريبية. فكل نسق علمي تجريبي يجب أن يتمتع بقابلية التكذيب تجريبياً^(٢).

(لذا ف قضية «سوف تمطر هنا غداً أو لا تمطر» لا أعدها قضية تجريبية؛ لأنها لا يمكن أن تكذب، بينما قضية «سوف تمطر هنا غداً» أعدها قضية تجريبية).

يمكن أن تُقام اعتراضات مختلفة ضد معيار التمييز الذي أقترحته هنا. في المرتبة الأولى قد يبدو الخطأ الأساسي في أن العلم الذي يفترض أن يقدم لنا معلومات أثباتية قد ميزناه بشرط سلبي نظير القابلية للتكذيب.

(١) لاحظ أنني اعتبرت قابلية التكذيب كمعيار للتمييز، لا للمعنى، ولاحظ إضافة لذلك أنني وجهت نقداً حاداً في (الفقرة ٤) إلى استخدام فكرة المعنى، كمعيار للتمييز، وهاجمت دوغمائية المعنى مرة أخرى، وبشكل أكثر حدة في الفقرة ٩، ومن ثم ف تلك اسطورة محضة (يتكأ عليها كل اولئك الذين يرفضون نظرتي) أن تكون أطروحتي هي اتخاذ القابلية للتكذيب كمعيار للمعنى. قابلية التكذيب تميز بشكل كامل بين نوعين من القضايا ذات المعنى: القابلة للتكذيب وغير القابلة للتكذيب. فهي رسمت حداً فاصلاً داخل القضايا اللغوية ذات المعنى، وليس حولها. لاحظ أيضاً الملحق ١، والهامش ١ من هوامش على منطق الكشف العلمي، خصوصاً فقرة ١٧ و ١٩، وأيضاً كتابي الحدوس والتنفيذات، الفصول ١ و ١١.

(٢) هناك آراء ذات شبه تجدها على سبيل المثال لدى فرانك في كتابه (العلية وحدودها) ١٩٣١، صفحات ١٣ وما بعدها، ولدى ديوبسلاف في كتابه (التعريف) ١٩٣١، صفحات ١٠٠ وما بعدها، (وما تقدم في الهامش ١ من الفقرة ٤).

سأبين في الفقرة ٣١ - ٤٦ أن هذا الاعتراض ضئيل الوزن. إذ أن قيمة المعلومات الاثباتية حول العالم، التي تحتويها القضايا العلمية ستكون أكبر إذا كانت هذه القضايا بسبب سمتها المنطقية تحمل امكانية اكبر للتعارض مع القضايا الشخصية (ليس هباءً أننا نطلق على أحكام الطبيعة مصطلح «قوانين»؛ فكلما كانت القضية أكثر مانعية كانت أكثر حكاية).

وأيضاً يمكن أن يكون السعي لعطف انتقادي الذي سجلته على معيار التمييز الاستقرائي وتوجيهه ضدي. فمن الممكن أن يبدو أن النقد يمكن أن يوجه ضد قابلية التكذيب كمعيار للتمييز على غرار النقد الذي وجهته ضد قابلية الاثبات والتحقق.

هذا الاعتراض لا يزعجني، فاطروحني تأسست على لا تماثل بين قابلية الاثبات وقابلية التكذيب؛ لا تماثل ناتج من الصورة المنطقية للقضايا الكلية^(١)، هذه القضايا التي لا تستنتج بوجه من القضايا الشخصية، بينما يمكن نقضها بواسطة القضايا الشخصية. لذا يمكن أن نتخذ من صدق القضايا الشخصية دليلاً على كذب القضايا الكلية، وذلك بالاستعانة بالاستنتاجات القياسية (القياس الاستثنائي برفع التالي في المنطق التقليدي). وهذا النحو من الاستدلال على كذب القضايا الكلية قياسي فحسب، يسير الدليل فيه من القضايا الشخصية إلى القضايا الكلية، فيكون حاله حال سير الدليل الاستقرائي.

(١) هذا اللانماثل أضحي أكثر أشباعاً بالتحقيق في القسم ٢٢ من ملاحقي على منطوق الكشف

لعل الاعتراض الثالث يبدو أكثر جدية؛ إذ لعل هناك من يقول لو سلمنا باللاتماثل فلا تزال هناك أسباب مختلفة لاستحالة التكذيب الكامل لأي نسق النظري. ولذلك يمكن على الدوام العثور على بعض الطرق للتخلص من التكذيب، كما لو ادخلنا عنصراً فرضياً أو اجرينا تعديلاً على هامش تعريف. ويمكن أيضاً - دون الوقوع بتناقض - متابعة الموقف الذي يرفض الاعتراف بأي تكذيب تجريبي، أي كان. ورغم أننا نعرف أن سلوك العلماء يغاير هذه الطريقة، إلا أن امكان هذا الامر منطقياً، يمثل لدى الخصم - على الأقل - خلافاً في القيمة المنطقية لمعيار التمييز الذي طرحته.

ينبغي أن أعتزف بعدالة هذا النقد. ولكن لست بحاجة لاجل هذا النقد إلى التراجع عن اطروحتي بالاختزال بمبدأ التكذيب كمعيار للتمييز. ذلك ساطرح في (الفقرة ٢٠ وما بعدها) أن المنهج التجريبي ينبغي أن يمتاز كمنهج يقضي تماماً تلك الطرق المعدة للتهرب من التكذيب، التي - حسب تصوري - تبقى ممكنة منطقياً، كما يصر الخصم بحق. وفقاً لاطروحتي؛ فما يمتاز به المنهج التجريبي هو أنه صيغة لتعريض القضايا المعدة للاختبار إلى التكذيب، بكل طريق ممكن. ليس هناك تطلع لاستهداف الانساق الواهية، بل على العكس، لانتقاء الانساق الاصلح نسبياً، عبر تعريض جميع الانساق للصراع الشرس من أجل البقاء.

أن معيار التمييز المطروح يسوقنا أيضاً إلى حل مشكلة الاستقراء لدى «هيوم»، أي مشكلة صدق القوائين الطبيعية. وجذر هذه الاشكالية يكمن في التناقض الواضح بين ما يمكن أن يسمى - الاساس التجريبي الذي يقرر أن التجربة هي المرجع الوحيد لتقرير صدق أو كذب القضايا العلمية - وبين

ما أدركه هيوم من عقم الحجج الاستقرائية. إلا أن هذا التناقض وليد افتراض امكانية القضايا العلمية للتحقق الحاسم (يعني الازعان بقابلية القضايا العلمية للاثبات والتكذيب المنطقي معاً). أما إذا لم نفترض ذلك، وعددنا القضايا التي يمكن الحكم عليها من جانب واحد، أي الحكم باثباتها فقط أو الحكم بتكذيبها فقط، قضايا تجريبية أيضاً، فسوف لا يكون هناك تناقض ظاهر. خصوصاً إذا اعتبرنا القضايا القابلة للتكذيب قضايا تجريبية؛ ذلك أن منهج تكذيب الانساق النظرية لا يتكأ على الاستنتاج الاستقرائي بأي وجه من الوجوه، بل يعتمد على ضروب القياس المنتجة، وهي ليست مورداً للخلاف^(١).

٧ - اشكالية «اساس التجربة»

إذا أضحت «قابلية التكذيب» معياراً للتمييز بشكل عام، عندئذٍ ينبغي أن يتاح اتخاذ القضايا الشخصية كفروض في إبطال النتائج. ولهذا يبدو أن معيارنا للتمييز سيبدل صورة المسألة فحسب، فهو يرجع بنا القهقري من السؤال عن الطابع التجريبي للنظريات إلى الاستفهام عن الطابع التجريبي للقضايا الشخصية.

لكن هذه الرجوع القهقري ستوفر عبره على بعض المكاسب؛ حيث أن التمييز بين ما هو علمي وما هو غير علمي ضرورة ملحة أحياناً في التعامل مع الانساق النظرية، بينما يندر الشك في الميزة التجريبية للقضايا

(١) لاجل ذلك لاحظ أيضاً ملاحظتي في الهامش ١، الفقرة ٤، وأيضاً المقالة الموجودة في الملحق

١ من هذا الكتاب، ولاحظ أيضاً هوامش على منطك الكشف العلمي، خصوصاً الفقرة ٧.

الشخصية. صحيح أن الخطأ واقع في التعامل مع القضايا الشخصية، ويفضي إلى تكذيبها، ولكن قلما ينتهي الباحث العلمي إلى وصف القضايا الشخصية بأنها غير تجريبية أو ميتافيزيقية.

اشكاليات أسس التجربة تعني: اشكاليات تدور حول السمة التجريبية للقضايا الشخصية، وكيف يتم اختبارها. ومن ثم تلعب هذه الاشكاليات دوراً في منطق العلم، دوراً يختلف نوعاً ما عن الدور الذي تلعبه الاشكاليات الاخرى، التي نهتم بها. وتأتي أغلب هذه الاشكاليات وفقاً على الجانب العملي للبحث العلمي، بينما ترتبط اشكالية اساس التجربة ارتباطاً وثيقاً بنظرية المعرفة. سأتعامل مع هذه الاشكاليات مادامت تفضي إلى عديد من الابهامات. وهذا يصدق بشكل خاص على العلاقة بين معطيات الادراك الحسي وبين القضايا الاساسية. (ما اطلق عليه «قضية اساسية» أو «فرض اساسي» هو قضية يمكن أن تضحى كفرض في عملية التكذيب التجريبي، وهي باختصار قضية لواقعة شخصية).

غالباً ما تعد المعطيات الحسية كلون من التبرير للقضايا الاساسية. لقد أتخذت الخبرات الحسية بوصفها الاساس لتلك القضايا، ومن ثم يأتي صدقها «بادياً بالفحص» عبر تلك الخبرات، أو أنها «تنجلي» بواسطة تلك الخبرات. كل هذه العبارات تبرز بصوت عال الجنوح إلى التأكيد على الارتباط الوثيق بين القضايا الاساسية وخبراتنا الحسية. غير أنه يصدق أيضاً أن القضايا يمكن أن تبرر منطقياً بواسطة قضايا فحسب. ومن ثم تبقى العلاقة بين الاحساسات والقضايا غامضة، وموصوفة عبر عبارات التشبيهية المبهمة، التي لا توضح شيئاً. لكنها محاولة التمويه بالتغطية على الصعوبات،

أو في أفضل الحالات الإشارة إليها عبر الاستعارات. وهنا اعتقد انه يمكن أيضاً العثور على علاج؛ إذا ما فصلنا بوضوح السايكولوجي عن المنطقي والحيثيات المنهجية للمشكلة. علينا التمييز بينهما، ففي يد نضع تجاربنا الذاتية أو شعورنا باليقين، الذي لا يمكن ابدأً أن يبرر أي قضية (رغم أمكانية أن تكون هذه التجارب والشعور موضوعاً للبحث سايكولوجياً)، ونضع في اليد الأخرى النسب الموضوعية المنطقية بين الانساق المتنوعة للقضايا العلمية، وبين هذه القضايا بعضها مع بعض. سنبحث اشكالية الاساس التجريبي بشيء من التفصيل في الفقرات ٢٥ - ٣٠، وبغية الايضاح وجدت الاجدر أن أنتقل إلى اشكالية موضوعية المعرفة العلمية، طالما أن مصطلحي «الموضوعية» و«الذاتية» التي استخدمهما يتطلبان شرحاً وتفسيراً.

٨ - الموضوعية العلمية واليقين الذاتي

الموضوعية والذاتية مصطلحان فلسفيان، اثقلا باستخدامات موروثية متنافية، وبجدل عقيم لا ينتهي. أن استخدامي لمصطلحي «الموضوعية» و«الذاتية» ليس عديم الشبه باستخدام «كنت» لهما. يستخدم «كنت» كلمة «الموضوعية» ليشير إلى أن المعرفة العلمية يجب أن تكون مبررة، مستقلة عن رغبات أي كان. والتبرير يكون موضوعياً إذا ما كان اساساً قابلاً للفهم والاختبار من قبل كل فرد. كتب «كنت»: «الامر الذي يدعن به كل العقلاء أمر يقوم على أسس

موضوعية كافية»^(١).

أنا أعتقد هنا أن النظريات العلمية لا يمكن إطلاقاً تبريرها أو إثباتها بشكل تام. لكنها مما يقبل الاختبار، ومن هنا سأقول أن موضوعية القضايا العلمية تكمن في حقيقة امكانية اختبارها من قبل الجميع^(٢).

اطلق «كنت» مصطلح [الذاتية] على احساسنا باليقين، وهو امر ذو درجات^(٣). وقد اوكل مهمة البحث عن كيفية نشوء وظهور الاحساس باليقين إلى علم النفس، وقال: «أن اليقين ينشأ أحياناً جراء قانون تداعي المعاني»^(٤). ومن الممكن ان توفر العوامل الموضوعية أسباب التصديق الذهني^(٥)، ولعل تفحص هذه العوامل يفضي إلى الوثوق بذلك التصديق.

(١) Methodenlehre. Kritikder Reinen Verunfi - الفصل ٢ الفقرة ٣ - وترجمة

نورمن كمب اسميث إلى الانجليزية The Transcendental Doctrine Of Method>

(٢) اعمم هذه الصورة المنطقية، لأن الاختبار للجميع جانب في غاية الاهمية من معنى اعم هو النقد للجميع، أو بعبارة اخرى: الرقابة العقلانية المتبادلة عن طريق التحقيق النقدي. وقد تناولت بشيء من التفصيل هذا المعنى الاعم في كتابي (المجتمع المفتوح واعدائه) الفقرات ٢٣ - ٢٤، وفي (عمق المذهب التاريخي) الفقرة ٣٢. وفي هوامش منطق الكشف العلمي خصوصاً الفصول ١، ٢، ٣.

(٣) المصدر السابق.

(٤) Transcendentale Elementlehre Kritikder Reinen Vernunfi الطبعة ٣، ص

١٤٣، والترجمة الانجليزية عام ١٩٣٣ بقلم نورمن كمب أسميث، ص ١٥٩

Transcendental Critique Of Pure Reason.

(٥) الفصل ٣، الفقرة ٣، ص ٨٤٩ Methodenlehre والترجمة الانجليزية الفصل ٢، الفقرة ٣،

لعل «كُنْتُ» هو أول من أدرك العلاقة الوثيقة بين موضوعية القضايا العلمية، وبين بناء النظريات والافادة من الفروض والقضايا الكلية. هناك تلازم - من حيث المبدأ - بين امكانية اختبار ملاحظتنا من قبل الجميع، وبين أن تكون الحوادث الملاحظة كالاختبارات قابلة للتكرار، وأن يكون هذا التكرار مطرداً. فما لم نكرر ملاحظتنا ونختبرها فسوف لا نأخذها مأخذ الجد ولا نعدّها علمية. وهذا التكرار المطرد هو الذي يوحي لنا بأننا لم نتعامل مع اقترانات أتفاقية. بل أننا نقرر امكانية اختبار الحوادث - من حيث المبدأ - من قبل الجميع بناءً على اطرادها وقابليتها للتكرار^(١).

أن الفيزيائيين المتمرسين يعرفون ظواهر مذهلة تظهر أحياناً (ويتكرر بعضها عدة مرات في مختبراتهم). وتختفي في نهاية المطاف، دون أن تترك عيناً ولا أثراً. ولا يدعي أي فيزيائي في مثل هذه الحالات أنه توصل إلى كشف علمي (رغم محاولته أحياناً إعادة ترتيب تجاربه، لكي يكرر حدوث تلك الظواهر). أن الظاهرة الفيزيائية التي تستحق الاهتمام هي تلك الظاهرة، التي يستطيع الجميع - وفق برنامج محدد وعبر اختبار ملائم - إعادة تكرارها. وليس هناك فيزيائي جاد يعلن عن توصله لكشف علمي من

(١) ادرك (كُنْتُ) أن موضوعية القضايا العلمية يقتضي أن يكون اختبار هذه القضايا مسيراً للجميع، ومن ثم ينبغي أن تتوفر على صورة القضايا الكلية أو النظريات. وقد وضع صيغة هذا الاكتشاف ضمن قاعدة التوالي الزمني وفقاً لقانون السببية) الغامضة، (هذه القاعدة التي زعم ثبوتهما قبلياً بواسطة الاستدلال المذكور هناك). وأنا لا افترض مثل هذه القاعدة اطلاقاً (لاحظ الفقرة ١٢)، غير أنني اوافق على أن القضايا العلمية بحكم تيسر اختبارها من الجميع ينبغي أن تكون على صورة الفرضيات الكلية، لاحظ أيضاً الفقرة ٢٢، هامش ١.

خلال ملاحظة ظاهرة لا يعرف هو نفسه سبيل تكرارها. وكأنها «حصيلة باطنية» كما أقترح تسميتها. فالإكتشاف عاجلاً ما يعد في مقولة الوهم؛ ذلك وببساطة لأن محاولات الاختبار تسوق إلى نتائج سلبية^(١). (ومن هنا فلا جواب لدى العلم على الاستفهام التالي: هل هناك وجود للحوادث المفردة غير القابلة للتكرار أم لا؟ فالجدال حول هذا الاستفهام جدال ميتافيزيقي).

نعود إلى ما تقدم قوله في الفقرة السابقة من أن التجارب الباطنية والاحساس باليقين لا يمكن إطلاقاً أن يثبت لنا أي قضية علمية، ولا موقع لها في العلم سوى أنها تحوّل البحث التجريبي ليصبح موضوعاً لعلم النفس. أن الاحساس باليقين مهما بلغ من الشدة لا يمكنه إطلاقاً أن يثبت أي قضية. من الممكن أن أكون مؤمناً أيماناً راسخاً بقضية ما، مع اطمئنان كامل بسلامة ادراكي الحسي، ومع الجزم بجدارية تجربتي، بحيث يصبح الشك بهذه القضية لغواً لا محل له. ولكن هل يشكل كل هذا دليلاً أمام العلم ليدعن بقضيتي؟ وهل اطمئنان كارل ريموند بوبر بالقضية «س» يمكن أن يكون مبرراً لاثباتها؟ الجواب: لا. وأي إجابة أخرى سوف تعارض مع

(١) في الادبيات الفيزيائية تجد بعض الامثلة لحكايات فيزيائيين جادين، أمثلة لاحداث خفية، لم يمكن تكرارها، فالاختبارات المتكررة تسوق إلى نتائج سلبية. والمثال المشهور في العصر الاخير هو النتيجة الايجابية الخفية لـ (مايكلسن) التي بعد أن قام (ميلر) بتكرارها في أعوام ١٩٢١ - ١٩٢٦، وفشلت تجاربه كما فشل (مورلي) عاد فشاهاها في جبل ويلسن. ولكن بحكم أن التجارب اللاحقة أثبت نتائج سليبه، ولا زالت هذه النتائج سارية المفعول، وتنسب نتيجة ميلر إلى (مصادر مجهوله للخطأ). لاحظ الفقرة ٢٢، خصوصاً هامش ١.

الالتزام بموضوعية العلم. إذا كان وجود اليقين عندي أمراً مسلماً فليس لهذا الامر دور في العلم الموضوعي، سوى امكانية طرحه، بوصفه فرضية نفسية، وفي هذه الحالة أيضاً يجب أن يكون الفرض مؤهلاً للاختبار من قبل الجميع، على النحو التالي: ابتداءً يحتمل عالم النفس أن لدي يقيناً بالقضية «س»، ثم يحاول التنبؤ بسلوكي اللاحق مستعيناً بنظريات علم النفس وغيره، ثم يُخضع هذا التنبؤ للاختبار التجريبي، لكي يعززه أو ينفه.

ولكن لا علاقة لنظرية المعرفة تماماً بأحاساسي ضعيفاً كان أم قوياً، وسواء أكان يقيني مستنداً إلى الوصول الجزمي للمعاني (أو كان وضوحه بديهياً)، أم حصل جراء ظن ضعيف، فكل هذه الامور لا علاقة لها بالسؤال: كيف يمكننا تسوية القضايا العلمية؟

تأملات كهذه لا تنتج بالطبع علاجاً لاشكالية أساس التجربة. لكنها في الحد الأدنى تعيننا على رؤية صعوباتها الجوهرية. في التطلع إلى موضوعية القضايا الاساسية على غرار سائر القضايا العلمية الاخرى، علينا قطع الامل بأي نهج منطقي لتحويل صدق القضايا العلمية إلى مجرباتها. وأكثر من ذلك علينا أن نحظر على أنفسنا منح القضايا التي تصف تجاربنا الحسية (والتي تسمى أحياناً بـ «عبارات البروتوكول») منزلة خاصة. فهذا اللون من القضايا لها الحق لدخول دائرة العلم بوصفها قضايا نفسية فحسب، وهي قضايا لا يتيسر اختبارها للجميع، (لا أقل حسب الحالة التي عليها علم النفس الراهن).

على كل حال، فإياً كان جوابنا القادم على الاستفهام حول اساس

التجربة، فهناك امر يجب أن يكون واضحاً: إذا كنا متمسكين بمطلبنا في وجوب ان تكون قضايا العلم موضوعية وجب أن تكون هذه القضايا التي تشمل القضايا الاساسية موضوعية، وميسر اختبارها للجميع. غير أن تيسر الاختبار للجميع يستلزم أن تكون القضايا المختبرة متوفرة على امكانية استنتاج قضايا تجريبية اخرى منها. ومن ثم لو كانت القضايا الاساسية بدورها قضايا تيسر اختبارها للجميع فليس هناك قضية اولية في العلم. ومن هنا ليس هناك قضية في العلم لا تقبل الاختبار. وليس هناك قضية من حيث المبدأ لا يمكن رفضها عبر تكذيب بعض نتائجها المستخلصة منها.

إذن وصلنا إلى الرؤية التالية: تختبر الانساق النظرية عبر استنتاج قضايا اخص منها، ثم نأخذ هذه القضايا التي تيسر اختبارها للجميع لنختبرها بدورها بنفس الاسلوب، وهكذا إلى ما لا نهاية.

لعل هناك من يقول أن هذه الرؤية تفضي إلى تسلسل لا نهاية له، ومن ثم فهي واهية. لقد اعترضت في الفقرة (١) على الاستقراء بانه ينتهي إلى تسلسل لا نهائي. ومن الممكن هنا أن يتصور القارئ أن هذا الاعتراض ذاته يرد أيضاً على الاختبار القياسي للنظريات، لكن الامر على كل حال ليس كذلك. المنهج القياسي للاختبار لا يمكن أن يؤكد أو يثبت القضايا التي تخضع للاختبار، ولم يرد منه ذلك. ومن ثم فليس هناك خطر من ارتداد لا نهاية له. ولكن يجب الاعتراف أن الحالة التي رسمتها - في متابعة الاختبار إلى ما لا نهاية، وفقدان القضايا الاولية التي لا تخضع للاختبار - تفضي إلى مشكلة. ذلك لوضوح أن الاختبارات لا يمكن في الحقيقه أن تتواتر إلى ما لا نهاية؛ إذ عاجلاً أو آجلاً سنتوقف. ودون أن ندرس هنا هذه

المشكلة بالتفصيل، ارغب أن أشير إلى أنه ليس هناك تنافياً في الحقيقة بين القول أن الاختبارات لا يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية، وبين اعتقادي بأن كل قضية علمية يجب أن تكون قابلة للاختبار، ذلك أنا لا أعتقد أن كل قضية علمية يجب اختبارها في الحقيقة قبل قبولها، أنا أعتقد فقط أن كل قضية يجب أن تكون مؤهلة للاختبار. وبعبارة أخرى: أنا أرفض قبول الرؤية التي تقول أن هناك قضايا في العلم نقبلها (معدورين) كحقيقة لا غير، لأنها لا تبدو ممكنة للاختبار لاسباب منطقية.

فلسفة كارل بوبر في ضوء معيار النقد

أساس التجربة

السيد عمّار أبو رغيف

السؤال المركزي الذي نظرحه على فيلسوف العلم المعاصر «كارل بوبر» في هذه الفقرة من متابعتنا لفلسفة الرجل هو: لقد ذهبنا إلى إبطال دور الاستقراء كمنطق للمعرفة العلمية، وكأساس للاستدلال على قضايا العلوم، وذهبنا إلى أن المعرفة العلمية تجريبية، ودور التجربة يتركز على إبطال الفروض وتكذيبها، وسيكون تكديماً قياسياً، أي سيصدق التكذيب على أساس قاعدة المنطق الاستنباطي، حيث تمثل التجربة سالبة جزئية لا يتحقق عبرها الفرض، الذي هو بدوره موجبة كلية، وعندئذ يلزم كذب الفرض إذا صدقت التجربة، والسؤال كيف تصدق السالبة الجزئية، وكيف وعلى أي أساس يتم الوثوق بالتجربة؟ لقد تنبه «بوبر» في الفقرة «٧» من الفصل الأول من كتابه «منطق الكشف العلمي» إلى إشكالية أساس التجربة، وخصها بهذه الفقرة وفقرات لاحقة من الكتاب، وهو يقول: «إن هذا المعيار (الذي اتخذته في تمييز المعرفة العلمية عما سواها) فرض علينا أن نستبدل البحث عن تشخيص النظرية التجريبية بالبحث عن

تشخيص أي القضايا تجريبية»، لرى كيف عالج السلف من الحكماء هذه الاشكالية وعلى أي أساس:

إن الاعتماد على التجربة لا يتسنى بإقامة تجربة تصدقها ولا يُتاح بإقامة برهان عليها. أي إننا حينما نقوم بتجربة أو ملاحظة فنثق بها ونعتمدها في تكذيب نقيضها، كأن نشاهد أن الحديد لا يتمدد بالحرارة في تجربة من التجارب، حيث نحصل على القضية التي تقول «بعض الحديد لا يتمدد بالحرارة» وبهذا نكذب القانون الكلي «كل حديد يتمدد بالحرارة»، فليس لدينا في هذا المثال الافتراضي إلا المشاهدة الحسية، أي ليس لدينا سلاح يمكننا من الاعتماد على النتيجة سوى الحس.

إذن الأساس الوحيد الذي يمكن الركون إليه في الاعتماد على التجربة هو الإحساس البشري. فما هي القيمة المعرفية لهذا الأساس، وكيف يتم الاعتماد عليه، وإلى أي حد؟.

الأرسطيون (الذين سيطروا على المعرفة الانسانية رداً طويلاً من الزمن، ولا يزالون يحكمون قبضتهم في زوايا كثيرة من العالم على هذه المعرفة) عالجوا الموقف عبر حشر «الحسيات» في دائرة مبادئ العلم واسباسيات المعرفة، على حد الاوليات البديهية الاخرى، التي اتخذوا منها قاعدة لهرم المعرفة الانسانية. ولم يأبه الاتجاه الارسطي بالتشكيك في معطيات الحس ووقوع الخطأ فيها، لانهم يقولون ان البديهيات يقع الخطأ في استخدامها ايضاً، بل تعترض البعض شبهاً مقابل البديهيات فيشكلون فيها، وهذا التشكيك وتعرض البديهيات لوقوع الخطأ في

استخدامها لا يؤثر بحال في بدايتها، والحال كذلك بالنسبة للحسيات، ففوق الخطأ فيها لا يؤثر على اوليتها، وكونها اساساً ومنطلقاً للمعرفة الإنسانية.

أما الموقف لدى الفلاسفة المحدثين، فهذا ما يستدعي استعراضاً لمواقف أعلام الفلسفة الحديثة بدءاً من ديكارت وانتهاء بالمناطقة الوضعيين، الذين استهدفهم «كارل بوبر» بالنقد أيّ استهداف:

ديكارت:

لصاحبنا اتجاه يقرر أن هناك أفكاراً فطرية، يتوفر عليها الكائن الانساني كفكرة الله والأفكار الرياضية الأساسية، وإلى جانب ذلك يتوفر على فكرة فطرية يدركها بشكل قبلي سابق للحس والتجربة وهي الفكرة الوحيدة عن المادة، وهي «الامتداد»، حيث يجدها العقل بذاته، دون ان يستمدها من التجربة. ولهذه الصفة «الامتداد» اعراض تطراً عليها، وهي مما تتميز به الاشياء في عالم الطبيعة كصفات الحجم، الشكل، الحركة، الوضع، العدد ... والانسان يستطيع أن يتصور هذه الصفات بشكل واضح متميز عمّا تتصف به الاجسام من صفات اخرى.

وذهب «ديكارت» إلى أن الإمتداد واعراضه تأتي واضحة في الذهن، وتبثق فيه تلقائياً، ومن ثمّ فهي اولية قبلية، وبما انها قبلية فمن الممكن ان توجد في عالم الواقع اشياء طبيعية تتصف بهذه الصفات.

أما الصفات الاخرى للجسم كاللون والرائحة والطعم والصوت ودرجة الصلابة وغيرها فهي صفات ثانوية، تأتي مختلطة غير واضحة. ومن هنا

يميل «ديكارت» إلى القول بأن الصفات الأولية موجودة بالفعل في الأشياء الطبيعية وجوداً لا يختلف عن حالتها وهي معطى حسي، خلافاً للصفات الثانوية فهي غير موجودة في الأشياء.

لكن يبقى على «ديكارت» أن يبين الضمانات، التي تؤكد لنا تطابق المعطى الحسي الاولي مع واقع الاشياء الموضوعية القائمة في العالم الخارجي؛ كيف يتسنى لنا الوثوق من أن الصفات الأولية للأشياء كالامتداد والصلابة والشكل والحركة والعدد تتطابق مع معطياتنا الحسية، وإن ما يدركه الاحساس من صفات الاشياء يعبر حقاً عن هذه الصفات، كما هي قائمة في الاجسام الخارجية؟ وهنا يلجأ «ديكارت» إلى الحجة الميتافيزيقية، ذلك أن اتصاف الله بالخير يجعل من المحال أن يخدعنا، وبما أن لدينا أفكاراً واضحة عن الصفات الأولية للأشياء يلزم أن تكون هذه الصفات التي نجدها في احساساتنا مطابقة للأشياء الفيزيقية.

ولكن أن تكون مفاهيم الامتداد والحركة والوضع... مفاهيم قبلية تنبثق في الذهن أمر يتطلب كثيراً من التحفظ... ولو سلمنا انها مفاهيم قبلية، لكن كيف نستطيع ان نتقل من هذه المفاهيم العامة (التي نسلم أن لها مطابقاً خارجياً، إي أن هناك امتداداً وحركة ووضعا في الاجسام، لان الله لا يخدعنا) الى اثبات التطابق بين ما ندركه من وضع لجسم ما وبين طبيعة هذا الوضع الموضوعي؟ فالمفاهيم الاولية - على فرض التسليم بها - مفاهيم عامة لها مصداق في الجملة وليست مجرد اوهام - للتسليم بأن الله لا يخدعنا -، ولكن التطابق المطلوب هو بين صورة المحسوس الجزئية وبين واقعه الموضوعي.

ثم لماذا لا يمضي «ديكارت» في قاعدة «إن الله لا يخدعنا» ليطبقها على كل الاحساسات بما فيها الاحساسات الثانوية، التي يخلقها احتكاكنا مع عالم الاشياء التي خلقها الله وخلق اذهاننا لثار من خلال هذه الاشياء؟ ورغم أن هذا المخرج لجأ اليه فيلسوف عقلي تصوري لكنه موضع استغراب، لكن الاكثر غرابة ان تجد «لوك» الفيلسوف الحسي حتى النخاع متبنياً تأويلاً قريباً جداً لهذا التأويل في علاج اشكالية التطابق بين الافكار الحسية وبين حقائق عالم الموجود الخارجي التي تعبر عنها.

ف«لوك» المنكر لأي مبدأ أولي يصنّف الاحساسات إلى كفيات أولية وكفيات ثانوية على غرار «ديكارت»، لكن كلا الكيفيتين تمثلان انفعالات تثيرها الأجسام فينا، والكفيات الأولية كالامتداد والصلابة والحركة تمثل الأشياء الواقعية التي تتّصف بها الاجسام في عالم الخارج إلى حدّ ما، أما الكفيات الثانوية كالألوان والطعوم والأصوات فإنها مجرد انفعالات بتأثير الكفيات الأولية، وهي ليست قائمة في الأجسام ذاتها.

الملاحظ أن «لوك» لم يقدم أي دليل على تطابق الكفيات الأولية مع الواقع الذي تعبر عنه، فلا هو قائل بأوليتها وقبلتها، ولا هو مقيم لتجربة فوق الإحساس تثبت تطابق هذا الاحساس مع ما يعبر عنه من واقع، ولا هو مثبت ما يدعيه ببرهان رياضي أو قاعدة منطقية! بل ليس أمام سياق «لوك» إلا أن يقرّر: «ليس للعقل في كافة أفكاره واستدلالاته موضوع مباشر غير أفكاره الخاصة التي يتأملها وحدها، والتي لا يستطيع ان يتأمل شيئاً غيرها...». هذا السياق الذي رسم الطريق امام مثالية هيوم وباركلي.

أجل، فكلُّ من «هيوم» و«باركلي» معفيان عن الإجابة على اشكالية التطابق بين القضية الأولية (المدرک الحسي)، وبين ما تعبر عنه من واقع خارج دائرة الإدراك ومحيط الفاهمة، الذي هو الذاتي مقابل الموضوعي الذي يتمثل بموضوع الإدراك ومادته. فالأول ليس لديه إلا الأفكار والانطباعات، والاعتقاد بالأشياء الطبيعة لا ينتجه حس أو عقل، بل علينا تلمسه عبر ميول الآدمي وخياله. أما الثاني فقد استراح تماماً بإنكاره وجود الأشياء بمعزل عما لدى الآدمي من أفكار، فالوجود الخارجي موجود لأنه مدرک، ومن ثمّ يصبح طرح السؤال عن التطابق بين الإدراك والأشياء الخارجية لا محل له من الأعراب.

أما «كنت» فإنه يفرق بين القضية الشخصية الذاتية (التي تعبر عن المعطى الحسي للإدراك)، وبين القضية الموضوعية الحسية في أن الثانية تتضمن مدرکاً عقلياً (مقولة). فالقضية الحسية «الشيء الذي أراه الآن لونه أخضر» قضية ذاتية، أما حينما نقرر نفس هذا المضمون الحسي بالقول «هذا الشيء أخضر» فهنا قضية موضوعية تجريبية، لأن تركيب القضية الثانية يتضمن مقولة، وهي حكم تركيبى قبلي، يفرضه العقل على الإدراك الحسي.

والحق أن تضمين أي قضية من القضايا الحاكية عن العالم الخارجي صورة قبلية لا يخرجها من عالم الذاتية إلى عالم الموضوعية. لأن الموضوعية تعني التطابق بين المدرک الحسي وواقعه الخارجي، ومثل هذا التطابق يبقى موضعاً للاستفهام، سواء ضمنا القضية الحسية مقولة قبلية أم لم نضمناها. على أن هذا التضمين لا نوافق عليه رغم إيماننا بمبادئ قبلية، لأن

القضية الشخصية إذا تضمنت مقولة قبلية يستحيل حينئذٍ تطابقها مع الواقع، الذي لا يتضمن هذه المقولة، إنما يفرضها الذهن على الواقع ليتسنى ادراكه والحكاية عنه! على أن افتراض وجود مبادئ قبلية تركيبة أمر لا ترتضية المدرسة التجريبية، ولا يقنع «بوبر»، ولم يرضه. ومن ثمّ نتابع البحث مع «بوبر» لنرى ما هو صانع في فحص هذه الاشكالية الاساسية، وما هو علاجه لها؟.

أطلق «بوبر» على هذه الاشكالية في مدخل كتابه «منطق الكشف العلمي» وعبر الفقرة (٧) من هذا المدخل. وخصّ لها الفصل الخامس من الكتاب نفسه.

وهنا سأعمد إلى عرض العمود الفقري لما طرحه «بوبر» في مجمل كتابه «منطق الكشف العلمي»^(١)، على أن تؤكد أن فكر «بوبر» فكر مركّب، تتشابك المقولات فيه تشابكاً، يستدعي فهمه السليم تفكيك هذه المقولات بعناية ووضوح، ثم رؤيتها وهي تعتمد بعضها على بعض في بناء، سعى صاحبنا لإعطائه طابعاً منطقياً.

منشأ الاشكالية وصورتها

يرسم «بوبر» في مدخل «منطق الكشف العلمي» منشأ الإشكالية وصورتها، ثم يطرح أساساً لعلاجها، يتجاوز عبره الخطأ الأساسي، الذي

(١) سنعتمد النصّ الانجليزي لكتاب «منطق الكشف العلمي» في طبعته الأخيرة عام ٢٠٠٩.

ساد في أوساط التجريبيين المعاصرين له. أما لماذا أضحى البحث في «أساس التجربة» اشكالية بالنسبة لـ«بوبر» فيقول:

«إذا أضحى «قابلية التأكيد» معياراً للتمييز بشكل عام، عندئذ ينبغي أن يكون اتخاذ القضايا الشخصية كفروض في ابطال النتائج امرأ متاحاً. ولهذا يظهر أن معيارنا للتمييز سيبدل صورة المسألة فحسب، فهو يرجع بنا القهقري من السؤال عن الطابع التجريبي للقضايا الشخصية»^(١).

والاستفهام المشروع امام هذا النص هو أن يقال: إذا اتخذنا من قابلية الاثبات ومبدأ «التحقق» الوضعي معياراً للتمييز بين العلم والميتافيزيقيا، وذهبنا إلى أن ما يمكن اثباته تجريبياً ويتسنى التحقق منه تجريبياً يدخل في دائرة العلم، وما لا يتسنى ذلك بشأنه من قضايا وفروض يدخل في دائرة الميتافيزيقيا، فهل نعنى من التدقيق في اشكالية اساس التجربة ونستريح من ايجاد علاج لها؟

من المؤكد أن الجواب سيكون لا، بل كل المدارس الواقعية مطالبة بتبرير التجربة والملاحظة، حتى المدرسة العقلية التي تستعين بالمبادئ القبلية للإفادة النهائية من التجارب والملاحظات الحسية، ذلك لأن هذه التجارب ستشكل صغرى قياس الاستنتاج، فاذا سوغت الكبرى بادعاء بدايتها وقلبتها عليها ان تسوغ الصغرى ايضاً بدليل من الادلة المنطقية.

بلى! لا زلنا بحاجة إلى تحديد أكبر لطبيعة اشكالية «اساس التجربة»

(١) منطلق الكشف العلمي، بوبر: ٢١.

فما هو مفهومها وماذا تعني؟ إذا لذننا بصاحبنا نجده يقول:

«اشكاليات أسس التجربة تعني: تلك الاشكاليات التي تدور حول السمة التجريبية للقضايا الشخصية، وكيف يتم اختبارها، ومن ثم تلعب هذه الاشكاليات دوراً في منطق العلم، دوراً يختلف نوعاً ما عن الدور الذي تلعبه الاشكاليات الاخرى، التي نعنى بها، وتأتي اغلبها وقفاً على الجانب التطبيقي للبحث العلمي، بينا ترتبط اشكالية اساس التجربة ارتباطاً وثيقاً بنظرية المعرفة. وسأتعامل معها مادامت تفضي إلى عديد من الابهامات. وهذا يصدق بشكل خاص على العلاقة بين معطيات الادراك الحسي وبين القضايا الاساسية، (ما أطلق عليه «قضية اساسية» أو «فرض اساسي» هو قضية يمكن أن تتخذ كفرض في عملية التكذيب التجريبي، وهي باختصار قضية لواقعة شخصية)»^(١).

من المؤكد أن جوهر اشكالية أساس التجربة لا ينصب على تحديد السمة التجريبية للقضايا الأساسية. ولا أدري لماذا أكد بوبر على أن هذه الإشكالية تدور حول السمة التجريبية للقضايا الشخصية؟ خصوصاً مع مجيء هذا التأكيد مباشرة بعد الفقرة التي يقول فيها: «أن التمييز بين ما هو علمي وما هو غير علمي ضرورة ملحة احياناً في التعامل مع الأنساق النظرية، بينما يندر الشك في الميزة التجريبية للقضايا الشخصية.

(١) المصدر ذاته.

صحيح أن الخطأ واقع في التعامل مع القضايا الشخصية، ويفضي إلى تكذيبها، ولكن قلما ينتهي الباحث العلمي إلى وصف القضايا الشخصية بأنها غير تجريبية أو ميتافيزيقية^(١).

جوهر اشكالية «اساس التجربة» هو في تسويغ القضية الاساسية، أو ما يُعرف بـ«القضية الشخصية»، تلك القضية التي ترتبط بتجربة حسية معينة. هل هي قضية مسلمة لا تخضع للاختبار فيكون صدقها صدقاً بديهاً قبلياً، أم أن إثباتها يتطلب دليلاً؟ إنها في واقع الأمر اشكالية تبرير «الحسيات»، وإثبات التطابق بين القضية الحسية وبين واقعها.

معاصرو «بوبر» من أرباب التجريبية، وضعيون وغير وضعيين تبّنوا اتجاهاً، يتسق مع مذهبهم في اعتبار العلم بناء من الجمل ذات الأساس التجريبي المرتبة ترتيباً منطقياً، «فقد رأوا أنه يمكن أن يبدأ هذا البناء من عدد من القضايا الاساسية، والتي اسمها رودلف كارناب «القضايا البروتوكولية»، حيث أنها توجد في اساس نظام العمل في المعمل أو المرصد العلمي. والصورة الخاصة للقضية الاساسية يمكن ان تكون على النحو التالي: (أ) لاحظ الظاهرة (ب) في اللحظة (ح) في المكان (د)^(٢).

هذا الاتجاه بدأه الوضعيون الأوائل وحاولوا جعل القضية الأساسية

(١) المصدر ذاته.

(٢) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي: ١٠٠-١٠١، ترجمة د. عزت قرني. سلسلة عالم المعرفة،

حسية خالصة خالية من الطابع المنطقي. لكنه - كما أدرك الوضعيون الجدد - يعاني أكثر من خلل، إذ لعلّ الملاحظ يعاني خللاً عقلياً أو نفسياً فيكون واهماً فيما لاحظ، أو أن هذه القضية ينبغي تبريرها بقضية أخرى وهكذا تُتسلسل. ومن ثمّ ذهب متأخرو الوضعيين إلى «أن الموضوع الوحيد للتجربة هو الإحساس، وتكون النتيجة أنه ليس في مقدور الإنسان أن يخرج من جلده ليمسك بالواقع. وهم يرون أن مشكلة الواقع والحقيقة مشكلة زائفة، لأننا لا نلتقي إلا بإحساساتنا، أما وجود الأشياء الخارجية، التي يُظن أنها مختلفة عن إحساساتنا، فإنه أمر لا يمكن أن يكون موضعاً للتحقق»^(١).

أجل، فالتجريبية الخالصة التي مارسها «هيوم» ورعى تأسيسها «جون لوك» تنتهي منطقياً إلى الشك المطلق، وتفقد المدرسة التجريبية طابعها الواقعي، الذي اصرّ عليه «كارل بوبر» اصراراً مؤكداً. أدرك بوبر هذه الأزمة فاستبدل معيار التحقق بمعيار التكذيب، وتفاعل بعلاجٍ لهذه الأزمة الحادة التي عصفت بالمذهب التجريبي، فقال:

«وهنا يمكن أيضاً العثور على علاج؛ إذا ما فصلنا بوضوح السايكولوجي عن المنطقي والحيثيات المنهجية للمشكلة. يجب علينا التمييز بينهما، فنضع بإحدى يدينا تجاربنا الذاتية أو شعورنا باليقين، الذي لا يمكن أبداً أن يبرر أي قضية (رغم امكانية أن تكون هذه

(١) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي: ١٠٠، ترجمة د - عزت قرني. سلسلة عالم المعرفة، العدد

التجارب الذاتية والشعور باليقين موضوعاً للبحث السايكولوجي)، ونضع في اليد الأخرى النسب والعلاقات الموضوعية المنطقية بين الأنساق المتنوعة للقضايا العلمية، وبين هذه القضايا بعضها مع بعض»^(١).

هذه هي مشكلة التجريبية منذ هيوم - كما يقرر بوبر - مشكلة الخلط بين العناصر الذاتية وبين العناصر الموضوعية التي هي صميم المعرفة العلمية كما يرى صاحبنا. اما كيف يتم هذا التمييز الذي اراده «بوبر»؟ وكيف يتم الخروج من سجن الذات والذاتيات إلى فضاء الواقع الموضوعي؟ ومن اين اكتسبت العلاقات بين القضايا سمة الموضوعية التي حلى لبوبر أن يسمها بها؟ فهذه أسئلة تطرحها على «بوبر» ليجيب عليها. سنعرض اجابته التي جاءت بطبيعة الحال منسجمة مع أصوله الموضوعية في التفرقة بين الذاتي والموضوعي، وفي معالجة الإشكالية التاريخية (مسألة الكليات)، وفي موقفه من مشكلة الاستقراء أيضاً. هذه الاصول الموضوعية علينا استجلائها واستنطاقها، فهي هدف النقد الجاد، ومن خلالها سنتعرف على مآلات التجريبية وواقع فلسفة العلم ونظرية المعرفة في تطوراتها المعاصرة.

الاشكالية كما طرحها (فريز)

إن تحديد أساس التجربة لم تثقل على باحث بقدر ما اثقلت كاهل «فريز». لقد خلص فريز إلى أن الطريق الوحيد أمام الباحث ليتجنب

(١) منطق الكشف العلمي: ٢٢.

الإذعان الأعمى للقضايا العلمية هو أن يقيم الدليل على صدقها. إلا أننا إذا التزمنا السبيل العقلي والمنطقي فمن المحتم علينا الإذعان بأن استنتاج القضايا يقوم على أساس الإفادة من قضايا أخرى. ولكن إن أردنا تبرير كل القضايا منطقياً (وهذا ما يدعوه فريز بـ «البرهان المطلوب») فسوف نتورط بإشكال التسلسل اللانهائي.

إذن بغية تجنّب الإذعان الأعمى للقضايا العلمية وتجنب التسلسل، لابد من الاتجاه صوب السايكولوجيا والإذعان بأن القضايا يمكن أن تتكأ في استنتاجها على غير القضايا أيضاً كالمحسوسات بالذات. لقد وقف فريز وغيره من فلاسفة المعرفة في تبرير المعرفة التجريبية على مفترق ثلاثة طرق: أما الإذعان الأعمى بقضايا العلم، وأما التورط بالتسلسل، وأما الاتجاه إلى السايكولوجيا. فاختاروا الطريق الثالث. وحسب «فريز» فأنا نمتلك معرفة مباشرة بمعطيات الحس، ومن حقنا أن نعدّ هذه المعرفة المباشرة دعامة ودليلاً على معرفتنا غير المباشرة. هذه المعرفة التي تطرح في إطار الرموز اللغوية، التي تشمل القضايا العلمية أيضاً^(١).

هذا الخيار الذي ركن إليه «فريز» بشيء من التحليل والدقة هو خيار جل فلاسفة الوضعية، بل تبنّى عامة التجريبيين هذا الخيار، دون أن تكون لهم كثير عناية بالتدقيق. بل يفترضون مسبقاً أن القضايا التجريبية العلمية تحكي عن مجرباتنا الذاتية، فالإدراك الحسي هو الطريق الأوحده للتعرف على الواقع، فلنكي نتعرف على ظاهرة حسية علينا الرجوع إلى معطياتنا

(١) المصدر السابق: ٧٥.

وادراكنا الحسي. ومن ثم فالعلم في نهاية المطاف ما هو إلا جمع المعطيات الحسية وتنظيمها. هذا الطرح الوضعي لم يرض «بوبر»، بل أفتى بشأنه: «أن هذا الطرح يتداعى فوق اشكالية الاستقراء واشكالية الكليات»^(١).

اشكالية الكليات صنو اشكالية الاستقراء في عراققتها ورسوخها في تاريخ المعرفة الإنسانية. وقد تبينا اشكالية الاستقراء فيما مضى من بحث، واتضح لنا موقف «بوبر» منها، حيث ذهب إلى أن الوقائع التجريبية «القضايا الشخصية» لا تنتج حكماً كلياً، وأنا مهما امتد بنا الاستقراء ومهما تراكمت التجارب لا نستطيع تجريبياً أن ننتقل إلى الحكم العام.

وصاحبنا ذاهب في مسألة الكليات مذهباً يقرر فيه أن القضايا الشخصية لا تمنحنا جواز عبور إلى القضايا الكلية. ولكن كيف خلص «بوبر» إلى هذا الموقف في «اشكالية الكليات»؟ وكيف تنهار اطروحة الوضعيين فوق اشكاليتي الاستقراء والكليات؟

فهذا ما يستدعي وقفةً وايضاحاً، سنأتي عندها في المحل الملائم من سياق فقرات هذه الدراسة، التي نتابع فيها فلسفة بوبر عرضاً وتحليلاً ونقداً.

بوبر وخيار (فريز)

اتضح في ضوء ما تقدم أن «فريز» وقف عند مفترق ثلاث طرق، فأما التسليم الأعمى، وأما الوقوع في التسلسل، وأما التمسك بالمجربات بالذات والركون إلى السايكولوجيا، ومن ثم استسلم للخيار الثالث. ومن المؤكد أن

(١) المصدر السابق: ٧٦.

«بوبر» داعية تطهير العلم والمعرفة العلمية من السايكولوجيا، وحامل لواء واقعية المعرفة وموضوعيتها سوف لا يوافق «فريز» ونزعه الذاتية، التي تخرج المعرفة بحكمها من عالم الموضوعية وتفقد طابعها الواقعي!

لاحظ بوبر أن بعض المناطق الوضعيين، نظير كارناب، راينينجر، ونويراث، أدركوا بحق أن القضايا يمكن مقارنتها وقياسها بالنسبة إلى قضايا أخرى فقط. ولاحظ أيضاً أن كارناب ينتهي إلى أن القضايا الأساسية، أو ما يدعوها «جمل البروتوكول» ينبغي أن تأتي متطابقة مع المعطيات الحسية، وعلى حد تعبير كارناب نفسه تمثل هذه الجمل «محتويات الخبرات المباشرة، أو الظواهر، ومن ثمّ فهي أبسط ما يمكن معرفته من وقائع»^(١). وهذا يعني العودة إلى خيار فريز والتمسك بالمجربات بالذات بوصفها قضايا لا تقبل الجدل (بديهية)، ومن ثمّ تبقى نحن والنزعة السايكولوجية في تفسير المعرفة.

والأمر لا يختلف كثيراً بالنسبة لـ «نويراث»، الذي ذهب إلى أن القضايا الأساسية تخضع للنقد، فاختلف مع «كارناب» الذي عد «جمل البروتوكول» لا تتطلب أي إثبات. لقد عدّ «بوبر» اتجاه «نويراث» في اخضاع القضايا الأساسية للنقد والابطال والاثبات تقدماً، لكنه قال: «أن نويراث تجنب التسليم الاعمى، لكنه مهد الطريق أمام أي نسق تعسفي لينصب نفسه كـ«معرفة تجريبية»»^(٢).

(١) منطق الكشف العلمي: ٧٧.

(٢) منطق الكشف العلمي: ٧٩.

وذلك أن «نويراث» لم يطرح نهجاً لاختبار القضايا الأساسية وقياسها، ومن ثم ترك الباب مفتوحاً حتى للأنساق غير العلمية لكي تخضع لمقياس اختبار القضايا. فالميتافيزيقيا والرياضيات تقاس قضاياها، بعضها ببعض، وترفض أو تقبل داخل الأنساق النظرية، وذلك لا يتيح وحده أن يدخل قضاياها في دائرة العلم.

أذن ما هو سبيل صاحبنا، وكيف يتخلص من كبوتي «فريزر» و «نويراث»، فلا هو واقع في النزعة النفسية، ولا هو خالط بين العلم التجريبي وأحكام الطبيعة وبين الميتافيزيقيا والمنطق والرياضيات؟.

يطالعا «بوبر» ليضع اللبنة الأولى لما يزعم أنه بناء المنطقي للكشف العلمي، فيقول: «ازمع أن أرى العلم على نهجٍ مختلف بعض الاختلاف عما تتفق عليه المدارس السايكولوجية المتنوعة. أتمنى أن أُمَيِّز بصرامة بين المعرفة الموضوعية، فأضعها في يد، واضع في اليد الأخرى «معرفتنا»^(١).

من مطلع القصيد تبدأ استفهاماتنا بالإلحاح على طرحها، فهل القضايا التي يمكن قياسها منطقياً يمكن أن تكون قضايا مطروحة على بساط البحث قبل صيرورتها معرفةً قائمة في عالم الذات؟ وهل التطابق الذي نبحت عنه بين القضية الأساسية وما تعبر عنه سيختفي من عالم «بوبر»؟ وهل الفصل بين المعرفة الذاتية والمعرفة بوصفها موضوعاً، يلبس حلية القضايا المنطقية فصل حاسم ومنطقي؟ وهل عملية قياس القضايا قائمة على الورق

(١) منطق الكشف العلمي: ٧٩.

الخارجي أم أنها أولاً وبالذات كائنة في الذهن؟.

نؤجل تمحيص هذه الأسئلة الكبيرة، ونواصل متابعتنا لبوبر، وهو يضع لبنات بناء الأخرى، لنرى بعد اكتمال الصورة ماذا نحن صانعون؟.

اضحى واضحاً أن «بوبر» لا يسلم بأي قضية لا تخضع للاختبار، بل القضايا الأساسية يجب أن تختبر، ولكن كيف نختبر هذه القضايا؟ وكيف يعالج «بوبر» اشكالية التسلسل، إذ سوف تكون كل قضية خاضعة للاختبار، فأبي قضية نبرر أو نقبل في ضوءها الأخرى تخضع هي بدورها للاختبار، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، فما هو العلاج؟

الخطوة الأولى صوب اختبار القضايا الأساسية هي أن نحدد مرادنا من التعامل مع هذه القضايا، فبدلاً من أن نسأل: ما هو متكأ معرفتنا؟ .. أو أكثر تحديداً كيف يمكن أن أبرر وصفي للخبرة التي أملكها، وكيف ادراً الشك عما أملكه من خبرة؟ علينا أن نسأل بطريقة مختلفة، ونظهر المعرفة من أي خلط سايكولوجي^(١)، فنقول: «كيف نختبر القضايا العلمية عبر نتائجها القياسية؟ وأي لون من النتائج يمكننا انتقاؤه لهذا الغرض إذا ما كانت النتائج بدورها تضحى قابلة للاختبار بين الذوات (للجميع)»^(٢).

أعتقد أن هذه الخطوة لا تشكل لدى الباحث إلا أن يختار ما اختاره «بوبر» من موقف ازاء اشكالية «فريز». فيحدد لنا كيف يمكن أن نستمر في اختبار القضايا الأساسية، وكيف نختارها ونقتصمها من واقع الخبرة الحسية؟

(١) منطق الكشف العلمي: ٨٠

(٢) منطق الكشف العلمي: ٨٠

أي أن اختبار القضايا التجريبية قياسياً، ورفض الاستقراء وقدرته على أثبات وتأييد القضايا الاساسية، واتخاذ هذه القضايا قاعدة لتكذيب النظريات أو تعزيزها، لا يعني «بوبر» من الاجابة على الاستفهام: كيف صح لنا أن نتمسك بهذه القضايا ونتخذ منها قاعدةً تجريبية لتكذيب النظريات وأبطالها؟ وبتعبير آخر كيف نبرر هذه القضايا بوصفها معبرة عن الواقع الموضوعي؟

ذهب «بوبر» إلى أن القضايا الشخصية - التي تمثل التجربة المحددة أو الملاحظة المعينة - تصاغ بطريقة لغوية، ومن ثم فأى القضايا وأي الصياغات ينبغي أن نختار؟

يبدأ الباحث العلمي بطرح فروضه، التي هي قضايا كلية ونظريات عامة (قوانين العلم واحكام الواقع). يعكف الباحث التجريبي على اختبار نظرياته عبر اقامة التجارب عليها، يلتقط الملاحظات ويراقب ما يحصل، ليقف أخيراً على قضية شخصية [قضية اساسية] تقبل أو ترفض النظرية. هذه القضية ينبغي أن تأتي في سياق منطقي منسجم مع النظرية العامة، أي في سياق يمكن من خلاله تكذيب النظرية أو تعزيزها.

أذن فالبحث العلمي نسق استنباطي يحتكم إلى التجربة، التي تتبع بدورها قضية اساسية (قضية شخصية). لكن هذه القضية - حسب بوبر - قضية تخضع للاختبار بدورها، ولكي نعزز أو نكذب لا بد أن نقبل قضية اساسية ونقف عندها، فكيف يتسنى لنا ذلك ما دامت هذه القضية مهما امتدت بنا التجارب والاختبارات تبقى قضية قابلة للتكذيب؟

أي أن نجاح أي تجربة وتطابقها مع القضية الاساسية لا يثبت صدقها

لأن التجربة غير مؤهلة للأدبآت، بل القضية العلمية تقبل التكبذب فقط، ولبس أمام بني البشر من منهج أو منطق يستطيعون عبره أدبآت أي قضية تجريبية، ومن ثم متى نستطيع الاتكاء على تجربة من التجارب لأدبآت تكذبها أو تعزبها للفروض، وعند أي قضية أساسية نقف، ما دامت كل قضية نمسك بها قابلة للتكبذب؟

أدرك بوبر أن هذا الوضع الذي انتهى إليه طرحه يصيرنا أمام خيارين: أما التوقف عند قضية أساسية على أساس الاتفاق والمواضعة بين الباحثين، وأما الذهاب بالمعرفة إلى التسلسل والارتداد اللانهائي. فماذا قال بهذا الشأن؟

يقول بوبر: «أن أي اختبار للنظرية - سواء أفضى إلى التكبذب أو التعزب - يجب أن يقف عند بعض القضايا الأساسية، التي قررنا قبولها، وإذا لم نصل إلى أي قرار ولم نقبل أي قضية أساسية عندئذٍ سوف لا يصل الاختبار إلى أي مقصد»^(١).

ويقول أيضاً: «إذا جاء يوم يتعذر على الباحثين العلميين الوصول إلى اتفاق حول القضايا الأساسية فهذا مؤشر على فشل اللغة كأداة للتواصل العالمي، ومؤشر على عيِّ «بابلي للألسن» جديد، وسينتكس الكشف العلمي في المحال، وفي هذه البابلية الجديدة سيتحول صرح العلم الشاهق إلى اطلال»^(٢).

(١) منطق الكشف العلمي: ٨٦

(٢) منطق الكشف العلمي: ٨٦

إذن! فقبول القضايا الأساسية لا يتم على أساس بداهة صدقها ومطابقتها مع الواقع والتسليم الأعمى (دوغمائية) بها، وإنما تقبل هذه القضايا على أساس اتفاق الباحثين وتوافقهم على صدقها. ولكن هذا الإتفاق في نهاية الأمر تسليم ومصادرة تفتقر إلى أي أدبات منطقي، وإذا أردنا أن نستمر في اختبار هذه القضايا دون قرار بالتوقف فسوف نجر الكشف العلمي إلى الوراء، نحو تسلسل لا نهاية له!؟

«بوبر» مدرك لكلا هاتين المشكلتين في نظريته، مشكلة التسليم ومشكلة التسلسل، ومن ثم قال في التعليق عليهما: «هذا اللون من التسليم (الدوغمائية) غير ضار، حيث إذا استجدت الحاجة فهذه القضايا يمكن اختبارها المتكرر؛ واعتقد أيضاً أن مواصلة الاختبار تفضي بالاستنتاج إلى تسلسل لا نهايه له، لكن هذا اللون من الارتداد اللامتناهي غير ضار أيضاً، حيث ليس هناك في نظريتنا تطلع للسعي إلى أدبات أي قضية بواسطة مواصلة الاختبار»^(١).

مراجعة ونقد

التوقف قرار يتخذه الباحثون، أي سيكون قبول القضايا الأساسية التي نختبر عبرها النظريات قراراً اعتبارياً وتوافقاً وضعياً يخلص إليه الباحث العلمي.

والسؤال هنا: ماذا يعني قبول القضايا الأساسية وتوقف عملية اختبارها؟ وما دمننا نتحدث حول الكشف العلمي عن الواقع فمن المؤكد أن القبول

(١) منطلق الكشف العلمي: ٨٧

هنا لا يعني استحساناً جمالياً أو توافقاً نحوياً على العبارات والجمل، بل القبول بالقضايا الاساسية يعني تحديداً صدقها ومطابقتها لما تعبر عنه من واقع يقف خلفها. لكن «بوبر» اتخذ من التوافق أساساً لقبول القضايا وتوقف عمليات الاختبار.

ومن الواضح أن التوافق قرار اعتباري يمكن الغاؤه، وإيجاده، فالاعتبار وضعاً ورفعاً بيد المعبر، بينا الصدق والتطابق مع الواقع لا يمكن تعليقه على خيارات الباحثين وقراراتهم الارادية، فالصدق مقولة حقيقية، تختلف اختلافاً جوهرياً مع مقولة الاعتبار والتواضع.

ومن ثم فهو تسليم بالتجربة وتمسك بالقضية التي تعبر عنها، وهذا التسليم - من وجهة نظر بوبر - لا يشكل إثباتاً، لأن التجارب لا تثبت أي قضية؟!

ولا أدري بماذا يسلم الباحث العلمي؟ هل يسلم بقدره القضية الاساسية على تكذيب أو تعزيز النظريات، دون أن يكون الباحث قد سلم بصدقها؟ وهل يعني التسليم بصدق أي قضية أمراً آخر غير المصادرة على أثباتها؟

لكن «بوبر» حريص كل الحرص على أن لا يسمي هذا التسليم أثباتاً! ثم أن هذا التسليم - حسب بوبر - لا يعني دوغمائية اقامة المعرفة على اسس غير مبرهنة وقواعد قبلية لا تخضع للاختبار؛ ودليل صاحبنا أننا نستطيع الغاء قرار التوقف عند القضية الاساسية، ونستمر في عملية الاختبار، ولو إلى ما لا نهاية! وهل مجرد أمكانية المضي بعملية الاختبار إلى ما لا نهاية سيصير التسليم دوغمائية غير ضارة؟ إذا كان التسليم بالبداهيات القبلية

وبمصادرات المعرفة أمراً ضاراً على استحكام بناء صرح الكشف العلمي العتيد فالتسليم بقضايا «بوبر» الاساسية سيحيل هذا الصرح إلى بناء متداعٍ! ثم لماذا يكون التسلسل غير ضار حينما تكون وظيفة القضايا تكذيب النظريات، بينما يكون ضاراً حينما تكون وظيفة القضايا أثبات النظريات؟ إن ارتداد المعرفة إلى حيث الأساس، وفقدان عملية الكشف متكأ تنطلق منه يُفقد القضايا قدرتها على الاثبات والنفي معاً؛ آية ذلك أن النفي والاثبات يتطلب في المرحلة الاولى أن تكون القضية النافية أو المثبتة قضية ثابتة ولو بالتسليم والمصادرة عليها، وإلا تتسلسل المعرفة إلى ما لا نهاية دون نفي أو أثبات!

لكن «بوبر» لم يفقد امكانية الاثبات لأعم النظريات وأكثرها خطورة، فحينما جال النظر بمآل نظرية الكشف العلمي كما حاول تحليلها وتفسيرها فوجد: «أن الأسس التجريبية للعلم الموضوعي ليس لديها أذن أي حكم «مطلق» بشأن هذا العلم. فالعلم لا يقوم على قاعدة صلبة. وبناءه الجريء لوثباته النظرية يشيد على وحل. أنه يشبه العمارة التي اقيمت قواعدها إلى الأسفل على الوحل، دون أن يكون في الأسفل أي قاعدة صخرية طبيعية أو معدة، وإذا توقفنا في الذهاب بالقواعد إلى الأعمق فليس ذلك لأننا وصلنا إلى الأرض. بل نقف ببساطة حينما نوافق على أن القواعد شُيِّدت بما فيه الكفاية لتحمل البناء - على الأقل - في زمننا الراهن»^(١).

إذا شئنا أن نصدق هذه الصورة، ونأخذها مأخذاً دقيقاً المطابقة، فهي تنطبق وتصدق على نظرية «كارل بوبر» في منطق الكشف العلمي. فبغض النظر عن صدق هذه النظرية على واقع منطق الكشف العلمي - حيث نؤمن بواقعية هذا المنطق - فهي صادقة على نظرية «بوبر»، وما شئد من بنيان لهذا المنطق.

اتضح أن (بوبر) مدرك لإشكالية اساس التجربة، ادراكاً استلهم معطياته من (فريز)، الذي اكد على أن القضايا الشخصية هي قاعدة القوانين والقضايا الكلية العامة، التي يشئد على هديها صرح العلم والمعرفة الانسانية. فالمعرفة بالعالم الخارجي تستند الى التجارب، التي تُستنتج في ضوئها قوانين العلوم، واي تجربة من التجارب ترد في نهاية المطاف الى قضية شخصية، او بضع قضايا شخصية. كما هو الحال في الوصول إلى قانون (الحديد يتمدد بالحرارة):

حينما نأتي الى عينات الحديد ونسلط عليها الحرارة، ونلاحظ تمدد الحديد بالحرارة، فنحن نواجه أولاً قضية أن هذه الحديدية موجودة امامنا، وأن هذه الحرارة مسلطة عليها، وأن هناك تمداً حصل في هذه العينة من الحديد جراء تسليط هذه الحرارة عليها. وكل هذه القضايا معطيات مباشرة وقضايا شخصية فردية محددة. ولأجل الوصول الى صدق القانون العام (كل حديد يتمدد بالحرارة) لابد من صدق هذه القضايا الشخصية التي استند اليها استنتاج القانون العام والقضية الكلية.

هذه الاشكالية التي تنبّه اليها السلف من الحكماء منذ عصر اليونان، فاتجهت الحكمة الأرسطية الى عدّ "الحسيات" من مبادئ المعرفة، وهي

القضايا الشخصية المفردة، وصدقها مسألة بديهية، وترتكز على بدايتها ووضوحها المعرفة البرهانية. وبهذا اضحى التسليم بها لا يتطلب اقامة الدليل، بل يتعذر الدليل والتصديق به، دون التسليم بها وافترض صدقها سلفاً. وبهذا تتجنب المدرسة الأرسطية اشكالية التسلسل، وتفترض للمعرفة بداية موثوقاً بها، تبعاً للوثوق ببداية البديهيات، التي أقامت على اساسها صرح المعرفة الانسانية. وتتجنب أيضاً التسليم الاعمى (الدوغما) انما تستند الى الوضوح الذاتي والانكشاف الذي يركن الى الموقف الطبيعي للآدميين عامة.

لم يرتض (بوبر) هذا الموقف، بل صنفه على الوقوع في شرك النزعة السيكولوجية، التي ينادي بتطهير المعرفة منها. وقد ذهب الشهيد السيد محمد باقر الصدر مذهباً متفقاً مع ما ذهب اليه (بوبر)، من عدم قدرة السيكولوجيا على تبرير المعرفة الموضوعية، فقال: «انا في ادراكنا الحسي للبرق - مثلاً- وإن كنا نتصل مباشرة بالبرق، ولكن هذا الاتصال المباشر وحده لا يكفي لكي يكشف لنا حقيقة هذا البرق الذي نتصل به، وهل هو حادثة ذاتية يرتبط وجودها بنفس ادراكي لها واحساسى بها، أو حادثة موضوعية يرتبط احساسى بها وادراكي لها بوجودها؟ فوجود برق حين ارى برقاً معرفة اولية، ولكن كون هذا البرق حادثة موضوعية لا ذاتية ليس معرفة اولية، ولا يشبهه الحس الظاهر بصورة مباشرة»^(١).

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، السيد محمد باقر الصدر: ٥١٥-٥١٦، دار المعارف للمطبوعات،

لكن الشهيد الصدر لم يذهب مذهب (بوبر) في المصادرة على القضايا الحسية، واخضاعها للاختبار اللامتناهي، بل ذهب الى «أن افتراض موضوعية الحادثة ليس افتراضاً دون مبرر كما تقول المثالية، وليس افتراضاً أولياً ومعرفة أولية كما يقول المنطق الأرسطي، بل هو افتراض مستدل ومستنتج حسب مناهج الدليل الاستقرائي، كالقضايا التجريبية والحدسية والمتواترة تماماً. فالتصديق الموضوعي بالواقع يقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور معين، وفقاً للطريقة العامة التي فسرنا بها المرحلة الأولى الاستنباطية من الدليل الاستقرائي»^(١).

وسنعتقد للمقارنة بين (بوبر) والسيد الاستاذ الشهيد الصدر، ملحقاً في خاتمة هذه الفقرة، نعالج خلاله بتمحيص ادق وايضاح اشمل فكر الرجلين وصفاً وتعليلاً ونقداً.

ومن حقنا أن نعود القهقري، دون أن نرتد إلى ما لا نهاية، بل نرجع إلى بداية هذه الفقرة من متابعتنا، وإلى الاستفهام الرئيسي فيها: كيف يثبت التطابق بين المعرفة الحسية (القضايا الأساسية)، وبين الواقع الموضوعي لما تحكي عنه؟

حيث لم نجد في معالجة «بوبر» لإشكالية أساس التجربة جواباً على هذا الاستفهام، فيا ترى لو بدلنا نهج استفهامنا، وسألنا «بوبر» عما يعنيه بالواقعية والصدق، فهل نجد إجابة على استفهامنا؟.

(١) الأسس المنطقية للاستقراء: ٥١٧.

ملحق: بوير ومحمد باقر الصدر

نُفرد هذا الملحق للمقارنة بين الرجلين في موضوع تبرير اساس التجربة، وتسويغ القضايا الشخصية (الحسيات). على أمل أن يتسنى لنا عقد مقارنة شاملة بين نمطين من التأمل العقلي، أحدهما من عجينة الغرب الخالص، والآخر معقّر بنكهة الشرق من رأسه حتى أخصص قدميه.

اتضح أن (بوير) قد عالج مشكلة بداية المعرفة التجريبية ومسوغ اساس التجربة، على اساس الوصول الى عبارات اساسية تقبل بقرار، ويتواضع عليها الباحثون للبدء برحلة الكشف العلمي. واذا لم يتم قبول عبارات اساسية يتعذر البحث العلمي، وتفشل محاولات الكشف عن الواقع. فهذه العبارات الاساسية تخضع للاختبار، وفي مرحلة من مراحل الاختبارات المتتالية ينبغي أن يتوقف الاختبار بشأن هذه العبارات بقرار يتواضع عليه الباحثون.

فمنطق المعرفة لدى بوير غير اثباتي، فلا هو قادر على اثبات قوانين العلوم، لعقم الدليل الاستقرائي، ولا هو قادر ايضا على اثبات العبارات الاساسية (الحسيات)، التي هي اساس المعرفة التجريبية، انما هو قادر على التأكيد عبر الاختبارات التجريبية، فالعبارة الاساسية والنظرية العلمية، تخضع للاختبار، ثم تدخل دائرة العلوم لصمودها امام التجارب المعززة لها

لا بوصفها معلوماً بالذات، بل بوصفها قضية يمكن اختبارها موضوعياً، وتبقى عرضة للتكذيب الى ما لا نهاية.

وحسب (بوبر) فإنه استطاع أن يتجنب في معالجته هذه اشكالية السقوط في النزعة السيكلولوجية، والبناء على الحسيات والعبارات الاساسية بوصفها المعلوم بالذات. وحسب (بوبر) أيضاً انه تخلص من الدوغما الأرسطية باعتبار الحسيات مبادئ قبلية للمعرفة الانسانية. ولكن تبقى أمام (بوبر) عقبة التسلسل والارتداد اللانهائي، التي سجلها عليه (رودلف كارناب) في معرض نقده لنظرية (كارل بوبر). غير أن بوبر لا يجد هذا التسلسل عقبة امام منهج العلم الذي يقوم عنده على اساس التكذيب والابطال.

تنبه (بوبر) إلى أن قبول العبارات الأساسية بمحض قرار، لون من الوان التسليم وشكل من أشكال الدوغما، التي عاب الأرسطين عليها، كما تنبه الى عقبة التسلسل، حيث أن الاختبارات يمكن أن تمتد الى ما لا نهاية، وقد اكد على أن كلا الامرين غير معوقين لمسيرة العلم في ضوء المنهج الذي اختاره، اذ التسليم هنا مؤقت وامكانية اختبار العبارات الاساسية قائمة، ولا نهائية هذه الامكانية غير معوقة ايضاً لأننا لا نريد من استمرار الاختبار اثبات قضية من القضايا.

تعرضت نظرية (بوبر) لانتقادات أساسية من فلاسفة المدرسة الوضعية المنطقية نظير (آير) و(كارناب)، وانطلقت نقودهم من رؤى واسس هذه المدرسة ومعاييرها التي تختلف اختلافاً جذرياً مع بوبر، فالوضعيون استقراءيون يؤمنون بحجية الاستقراء، وبوبر خصم الاستقراء ويعده خرافة،

والوضعيون تجريبيون اثباتيون يرون قابلية القضايا والنظريات للإثبات والتأثير التجريبي معياراً للعلم، بينما يرى بوبر أن قابلية النظريات للتكذيب معيار علميتها، وأن المعرفة وقضاياها فروض بعضها تعززه التجارب جراء صموده وعدم تكذيبه، وبعضها الآخر تبطله التجربة الواحدة وتثبت كذبه.

أما السيد الشهيد الصدر الذي وقف مع المناطقة الوضعيين ووقفات الناقد، فهو معهم في قدرة الاستقراء على الاثبات وحجته المنطقية على اساس نظريته في الاحتمال، لا على اساس اتجاهات المناطقة الوضعيين، ويعتقد خلافاً للمدرسة المثالية الذاتية بأن الحس معطى موضوعي، والموضوعية لديه موقف اثباتي يتوقف على اثبات التطابق بين المعطى الذاتي وبين الواقع الموضوعي، خلافاً لبوبر الذي يقصر واقعية القضايا بإخضاعها للاختبار التجريبي، هذا الاختبار الذي يعجز عن اثبات صدقها.

تأسيساً على منطق الاستقراء ونظرية الاحتمال الاجمالي التي تبناها الشهيد الصدر، ذهب الى أن الحسيات قضايا تكتسب حقايتها وواقعيتها في ضوء الدليل الاستقرائي، على غرار النظريات والقوانين العلمية التجريبية، حيث يفضي تراكم الاحتمالات عبر التجارب الناجحة التي تمر بها النظريات العلمية، الى رفع قيمة احتمالها.

لنعود لنقف مرة اخرى على العقبات الجديدة، التي تواجه معالجة بوبر لإشكالية اساس المعرفة التجريبية، حيث تبدأ هذه المعرفة من قضايا شخصية (هذا حديد) و(هنا تمدد).. وهي ما يطلق عليها في مصطلح المدرسة الأرسطية (الحسيات). (بوبر) تجريبي يرفض اقامة صرح العلم على حقائق قبلية ومبادئ بديهية، وبوبر لا يعتقد إلا بمنطق الاستنباط، اما

الاستقراء فهو لا يعتقد بإمكانية أن ينتهي الى نتيجة اثباتية، انما العلم فروض، والتجربة لا تستطيع ان تؤكد هذه الفروض، مهما تكررت بنجاح. ويقتصر دورها على الابطال والتكذيب فقط. (وبوبر) لا يؤمن باليقين كعرفة، بل المعرفة لديه ما تخضع للاختبار.

وبهذا الإطار الذهني عالج بوبر اشكالية أساس التجربة، فلا هو قادر على التسليم ببداية الحسيات وبداية واقعتها، ولا هو قادر على البناء على اليقين الذاتي وبداية الانكشاف لدى العارف، ولا هو قادر على احالة اثبات صدق وواقعية الحسيات، الى مناهج الاستدلال الاستقرائي، التي لا يجد لها سنداً منطقياً. ومن هنا ذهب الى أن بداية الرحلة المعرفية التجريبية تبدأ بقرار قبول الحسيات، وهذا القرار لا يعني التسليم الاعمى بها ما دامت يمكن أن تخضع للاختبار، وهذا الاختبار يفضي الى التسلسل والارتداد اللامتناهي، وليقى هذا الارتداد لأننا لا نريد اثباتاً ولا تتوقف المعرفة ولا نتوقع منها الاثبات.

وقد لا حظنا على مسلك بوبر:

١- إن ربط المعرفة بقرار وتواضع الباحثين على قضايا شخصية، يعني ربط عملية اكتشاف الحقائق بقرارات اعتبارية، والاعتبار لا يمنح الواقع أي قيمة معرفية.

٢- إن التواضع والقرار من جنس الكيفيات النفسية، ومن ثم فلا هو يعطي للقضايا المتواضع عليها سمة الواقعية، ولا هو قادر على تطهير المعرفة من خيارات الباحثين السايكولوجية، لأن القرار في نهاية المطاف موقف سايكولوجي لا يستند الى ميرر منطقي او اثبات تجريبي.

٣- التسلسل في عملية الاثبات والنفي معاً يعادل استحالة المعرفة، والنفي صنو الاثبات يجب أن يستند الى معطى، فأنا حينما ابطل قضية كلية او شخصية بقضية شخصية او جزئية، اتمكن من هذا الابطال حالما اكون مستنداً الى القضية الشخصية او الجزئية بمستند منطقي او تجريبي، وهذا يعني أن تتوفر المعرفة ومنهجها على سبيل للإثبات، أي إثبات هذه القضايا المبطله. وأما إذا لذنا بالقرار واتفاق الباحثين، فهذا يعني التسليم الذي يفر منه بوبر ويعده (دوغمائية).

تحرير محل النزاع

يحسن بنا أن ننقح موضع المناقشة وجوهر اشكالية اساس التجربة، لتتضح لنا صورة الحوار، ولب هذه المسألة التي تحتل موقعاً مركزياً بين قضايا المعرفة الانسانية، والتي شغلت بال الحكماء منذ زمن سحيق:

تقوم المعرفة التجريبية على قاعدة القوانين والاحكام الكلية التي يكتشفها العلماء، وهذه القوانين بدورها تتكأ على قضايا حسية مستدلة، تخضع للاختبار للتحقق من صدقها، وكل القضايا الحسية الكلية ترجع في نهاية المطاف الى قضايا شخصية محددة، كقولنا: هذا حديد، وهذا خشب، وهذا تمدد طراً على هذه القطعة من الحديد، وهذا مسمار دك في هذه القطعة من الخشب، والسؤال بصدد هذه القضايا هو:

كيف تسنى التأكد من واقعية هذه القضايا؟ وكيف تصدق عبارة هذا خشب وكيف تكذب؟ أي ما هو السبيل لإثبات حقانية مثل هذه القضايا؟ هل تثبت بقضايا شخصية مثلها فيتسلسل الاستدلال، أو نرجع إلى اليقين

والإذعان بصدقها وفق الموقف العام والطبيعي للآدميين؟ هل يعتبر صدقها قضايا قبلية سابقة على كل استدلال؟، أم أنها قضايا يمكن إقامة الدليل التجريبي عليها؟.

ازاء الاجابة على هذه الاسئلة لدينا مدارس واتجاهات، بعضها منحت هذه القضايا طابع البداهة والوضوح الذاتي، وعدتها ضمن القضايا الاولية التي تقوم على هديها المعرفة الإنسانية باسرها، كما هو الحال لدى ارسطو ومدرسته. وهذا الاتجاه هو خيار الحكماء المسلمين طراً، باستثناء ما افاده السيد الشهيد الصدر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء)، حيث عد الحسيات في عداد القضايا البعدية التي يعتبرها تطبيقاً من تطبيقات الدليل الاستقرائي.

من المؤكد أن السيد الصدر تجاوز أزمة الدوغمائية والتسليم الأعمى، بحكم ذهابه إلى أن الحسيات قضايا مستدلة تخضع للاختبار التجريبي، وليس قضايا بديهية مسلمة تسليماً قليلاً. أما اشكالية الوقوع في شرك النزعة السايكولوجية فعلى التسليم بها بعرضها العريض الذي يطرحه بوبر يمكن أن يواجه السيد الصدر هذه الاشكالية اذا اختار تعريفاً للاحتمال ينطوي على الطابع السايكولوجي، وذلك بتعريف الاحتمال بأنه درجة من درجات اليقين، واليقين والاعتقاد من حالات العارف السايكولوجية، لكن يبقى أمام السيد الصدر مندوحة للتخلص من الاشكالية حيث يمكنه أن يختار التعريف الثاني للاحتمال، اذ طرح السيد الشهيد تعريفين للاحتمال احدهما يعد الاحتمال درجة من درجات اليقين، والاخر ينظر الى الاحتمال باعتباره نسبة تكرار الوقوع. فالتعريف الاول عرضة لإشكالية النزعة السايكولوجية،

لكن الثاني يعرف الاحتمال تعريفاً موضوعياً خالياً من أي عنصر سايكولوجي في المقام.

إنما يبقى امام السيد الصدر أشكال التسلسل والوقوع في ارتداد لامتناه، يتعذر معه النفي والاثبات. فهل تجنّب السيد الشهيد الصدر اشكالية التسلسل في معرض اقامة الدليل على اثبات واقعية الحس بالاستقراء ومناهج الدليل الاستقرائي؟.

من المؤكد - ونحن نقارن بين بوبر والصدر- أن الرجلين مختلفان اختلافاً اساسياً بشأن الاستقراء، لكنهما متفقان على امكانية اختبار القضايا الحسية عن طريق النفي والابطال عند الأول، وعن طريق الاثبات والتأييد الى جانب التكذيب والابطال عند الثاني. وقد لا حظنا أن بوبر يسلم بأزمة التسلسل العقيم، لكنه لم يره ذا بال لأنه لا يريد من اختبار اي قضية اثباتاً. اما الصدر فهل يتلي دليله الاستقرائي بإشكالية التسلسل ام لا؟.

لنلخص طريقة السيد الصدر في اثبات القضايا الحسية استقرائياً:

يطرح الصدر صيغتين للشك في القضايا الحسية احدهما تفترض سلفاً أن هناك احساساً بالظاهرة التي نواجهها، ثم تردد في تحديد منشأ الاحساس الذي هو المعطى المباشر للحس، فهل البرق الذي نتصل به هو حادثة ذاتية ام حادثة موضوعية، أما الصيغة الثانية فهي تفترض أن ليس لدينا إلا الصورة الذهنية والجانب الذاتي من الإحساس، ويبقى علينا اقامة الدليل على موضوعية هذا الاحساس، دون احتمال مسبق لسببته للحادثة الموضوعية، التي لا نعرف عنها شيئاً بواسطة هذا الإحساس.

وعلى اساس كلتا الصيغتين يفترض السيد الصدر بداهة وجود

الإحساس الذاتي، أي أن الإحساس الباطني بالحوادث الداخلية كالألم واللذة والصور الذهنية لأشياء عالم الخارج، أمر واقع في النفس الانسانية ووقوعه امر بديهي، إلا أن هذا الإحساس الذاتي لا يسوغ معرفتنا بعالم الخارج، فحينما أحس بأن هناك برقاً او مطراً في عالم الخارج، فهذا الإحساس لا يثبت وجود المطر والبرق في الخارج، ولا يعني التطابق مع الخارج، وأن هذا الإحساس وليد الوجود الموضوعي للأشياء.

ذهب السيد الصدر الى أن الدليل الاستقرائي - وفق الطرق التي تبناها وعلى اساس التعريف الذي اختاره للاحتمال - هو الاداة التي يتسنى لنا من خلالها اثبات القضايا الحسية، واثبات واقعتها وصدقها. ونحن هنا لا يسعنا إلا أن نفترض سلامة التعريف والطرق التي اختارها السيد الشهيد الصدر تاركين وضعها موضع النقد الجاد الى بحوث مستأنفة ومجالات اخرى. انما نركز فقط على اشكالية التسلسل وسلامة الخطوات التي اتبعها من الوقوع بهذا التهافت.

ستابع الخطوات التي اتبعها السيد الصدر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) للاستدلال على صدق القضايا الحسية، وسنقف عند كل خطوة من الخطوات التي تتطلب التأكد من سلامتها وخلوها من تهافت التسلسل، حيث نعى في هذه الفقرة من البحث بهذه الاشكالية وتجاوز معالجة الصدر لها:

طرح السيد الصدر - كما تقدم - صيغتين للإشكالية، وطرح معالجتين لكن هناك خطوة أو خطوتان مشتركتين في كلا المعالجتين، يندرجان تحت اثبات مبدأ السببية، حيث يمكن - حسب نظرية الصدر -، اثبات مبدأ

السببية بالدليل الاستقرائي، ويشكل هذا الاثبات قاعدة لجميع الاستدلالات الاستقرائية، بما في ذلك الاستدلال الاستقرائي على الحسيات. نبدأ بهذا العنصر المشترك، ثم نعود الى كل صيغة على حدة، لتفحص عناصر معالجة كل واحدة منهما:

الاستدلال على مبدأ السببية .

يرى الشهيد الصدر أن مبدأ السببية العامة، يمكن اثباته قبل إثبات واقعية الحس، وأيضاً يمكن إثبات السببية الخاصة بين الظواهر المتابعة كتسليط الحرارة وتمدد الحديد، دون أن يتوقف هذا الإثبات على التصديق بواقعية وموضوعية هذه العلاقة او بذاتيتها. وهنا لابد من التذكير أننا نعني هنا من السببية العامة، السببية الوجودية بمفهومها العقلي، اي علاقة الضرورة بين السبب والمسبب. حيث يعتقد السيد الصدر أن الدليل الاستقرائي يستطيع رفع قيمة احتمال هذه السببية، دون السببية بمفهومها التجريبي، اي علاقة التابع والاقتران المطرد، ويعتقد أيضاً أننا ما لم نؤمن بالسببية العدمية بمفهومها العقلي، اي استحالة الصدفة المطلقة، ووجود حادثة بلا سبب، لا نستطيع أن نتقدم اي خطوة في الاستقراء.

ولكي نستطيع أن نتأكد من سلامة الاستدلال الاستقرائي على هذا المستوى، مستوى اثبات السببية العامة والسببية الخاصة، وخلوه من اشكالية التسلسل، علينا أن نستعرض هذا الاستدلال، كما وردت خطواته في تطبيقات المرحلة الاستنباطية عند السيد الصدر في كتابه (الاسس المنطقية للاستقراء). ومن هنا نحاول وضع هذا الاستدلال في الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: الايمان باستحالة الصدفة المطلقة

وهنا نسأل هل الايمان باستحالة وجود الحادثة بلا علة، الذي هو مبدا قبلي - كما هو الفرض - لا يتوقف على الايمان بموضوعية الحوادث؟ وبتعبير آخر: هل الايمان باستحالة الصدفة المطلقة يمكن أن يتعايش في الذهن الانساني مع عدم الايمان بوجود الواقع الحسي خلف الذهن البشري وادراكه؟ هل يمكن للذهن البشري أن يصل الى القناعة التصديقية باستحالة الصدفة المطلقة، وهو لا يؤمن بواقعية القضايا الحسية؟ هل يمكن أن ينبثق ادراك استحالة الصدفة المطلقة في ذهن الآدميين وهو خالٍ من الايمان بواقعية العالم الخارجي وواقعية قضاياها؟

علينا أن نتناول هذا البحث وهذه الاشكالية على مستويين؛ المستوى الأول يرتبط بنمو المعرفة وعلم نفس المعرفة وعلم اجتماعها، اي بالتقرير الوصفي لواقع طريقة نمو الافكار والمعارف في السياق التطوري للكائن البشري، والبحث على هذا المستوى لا يمكنه أن يبرر المعرفة منطقياً، انما يهيئ القاعدة لرؤية اعمق للمسوغات المنطقية ومدى جدتها. أما المستوى الثاني فهو يرتبط بتسويق المعرفة منطقياً ويتعلق بتفسيرها الفلسفي.

اذا نظرنا الى اشكالية البحث في ضوء المستوى الأول، نجد ان الحكم بالاستحالة والضرورة ليس حكماً استفرائياً بوجه، لأن الاستقراء لا يكشف عن استحالات أو ضرورات، حيث انها لا تتضمن في اي قضية من القضايا التجريبية ومآلاتها الحسية، انما هو حكم عقلي لا يستند الى حكم آخر. هكذا ينبغي أن يكون ما دام المبدأ مبدأ قبلياً أولاً.

لكنه لا يمكن أن يحكم به الذهن قبل مروره بسياق طويل من التعامل

مع معطيات الحس والتجربة، أي أن العقل الانساني لا يكتشف مبدأ استحالة وجود الممكنات بلا علة قبل أن يتعرف على تركيب المفاهيم العامة، وانتزاع الصور المجردة، واقامة العلاقات بين المفردات، وادراك صور الاشياء الجزئية. أجل فادراك جميع المبادئ الاولية رهن نمو القوى المدركة، وفي طول نمو القدرات اللغوية والعقلية، وبعد أن يتجاوز الكائن الانساني مرحلة تكوين الصور والاحساسات وبناء الانطباعات عما يلتقطه من عالم الخارج، ونمو قدرته على التجريد والتعميم، ثم انتزاع المعاني بمراحله ومستوياته المتنوعة.

من الزاوية النشئية لا تأتي البديهيات ولا تثبت في الذهن البشري إلا بعد نمو القدرات التصورية لدى الكائن الانساني، فقبل أن يحتك الانسان بعالم الخارج ويلاحظ التأثير والتأثر وتتابع السبب والمسبب، وبعد ان يتعامل حسياً مع موجودات الواقع الموضوعي الكائن خلف الذهن، ليس بمستطاعه ان يبصر مبدأ العلية. أجل لا نمتلك دليلاً او شاهداً على أن الانسان يتعرف على المبادئ الأولية القبلية كأسس الرياضيات والمنطق وبديهية السببية، قبل أن تكتمل قدراته التصورية التي تمثل رأس ماله في التعامل مع الاشياء، بل الشواهد والادلة ومعطيات الدراسات النفسية تؤكد بعدية ادراك تلك الاسس والبديهيات، وانها تتوضح لاحقاً وتدرج وتؤسس عليها بعد اكتمال المرحلة الحسية، ونشوء الصور والقناعات الحسية التي تقوم في ضوء الاحتكاك مع عالم الحس.

وبهذا يتضح أن الآدميين يبنون على واقعية عالم الحس قبل توفّرهم على قواعد الاستدلال المنطقي، وقبل تعلّمهم للنظام الإشاري اللغوي، بما

يتضمن من مهارات عقلية وقدرة على الاستدلال واقامة الحجج على الفروض. فالطفل يتجنب النار بالفريزة لكي لا يتألم. ويتناول اناء الماء ليروي عطشه الغريزي... وهذه الأفعال ونظائرها تنطوي على بناء عملي يقضي بوجود عالم الخارج وبواقعيته.

إن انبثاق المبادئ البديهية في الذهن، ووضوح مبدأ استحالة الصدفة المطلقة، يأتي لاحقاً لتعامل البشر مع الواقع الحسي وادراك مفرداته، ولاحقاً ايضاً لنمو قدرة الذهن الانساني على التجريد والتعميم والانتزاع. ومن هنا يحق أن نقرر: اسبقية التعامل مع الواقع الحسي بما ينطوي هذا التعامل من تسليم بواقعيته وتطابقه مع الصورة الذهنية التي يكونها الادراك عنه، اسبقيته من القدرة على الاستدلال، خصوصاً الاستدلال الاستقرائي الذي يتطلب مهارات عقلية عالية، تأتي لاحقاً للتصديق بالمبادئ البديهية بمراحل.

لكن هذا التسليم بالقضايا الحسية لا يسوغ معرفة، ولا يشكل مبرراً منطقياً أو فلسفياً للإيمان بصدق القضايا الحسية، مالم يرق التسليم الى درجة البداهة والوضوح الأولي على غرار أولية وبداهة مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، ومبدأ ضرورة وجود الممكنات واستناد الحوادث الى علة وسبب. وسناقش لاحقاً قضية بداهة الحسيات فإذا اتضحت نركز اليها، ونلوذ في عملية تبرير المعرفة الحسية بالدليل والبرهان.

أما على المستوى المعرفي، فالاستدلال بقاعدة مبدأ استحالة الصدفة المطلقة وإن اتكأ نشؤوباً على قيام المعرفة الحسية والتصديق بقضاياها، فإن التشكيك المعرفي اللاحق بهذه المعرفة لا يمس التصديق بالبديهيات التي ارتقى الفكر الى ادراكها بعد نمو كفاءته المعرفية، خصوصاً في المجال

الحسي. وهذا يعني أن المبادئ البديهية، وإن كان قدرها أن تنشأ بعد أطوار قيام المعرفة الحسية، لكنها ليست نتيجة ومعلولاً لهذه المعرفة ولا يتوقف التصديق بالبيدييات على التصديق بالمعرفة الحسية.

أجل فالقضايا الحسية صدقت أم كذبت، لا تمثل سوى الشروط اللازمة لاقتضاء العقل أن يخرج إلى الفعلية، فهي شروط ضرورية ومقدمة لكي يخرج المقتضي الكامن بالقوة في صميم الذهن البشري، إلى عالم الفعلية والتحقق.

وفي هذا الضوء يكون الاعتماد في الاستدلال الاستقرائي على مبدأ استحالة الصدفة المطلقة، اعتماداً سليماً إذ لا يتوقف التصديق بهذا المبدأ على التصديق بالقضايا الشخصية الحسية، أي أن هذا المبدأ ذاته لا يتوقف التصديق به على التصديق بالحسيات. ومن ثمّ ستكون الخطوة الأولى من الاستدلال الاستقرائي على الحسيات حسب طريقة السيد الشهيد الصدر عليه السلام خطوة خالية من اشكالية التسلسل والارتداد بالمعرفة إلى ما لا نهاية.

الخطوة الثانية: اثبات مبدأ السببية الوجودية العامة

يراد من مبدأ السببية هنا - حسب الشهيد الصدر - السببية بمفهومها العقلي، التي تعد مبدأً بديهيّاً اولياً لدى المدرسة العقلية. وقد ذهبت المدارس الاستقرائية إلى أن افتراض مبدأ من هذا القبيل، امر مصيري بالنسبة للاستقراء، أي أن نجاح الاستقراء في رفع درجة احتمال الحوادث يتوقف على التسليم بمبدأ قبلي للاستقراء، كما هو الحال لدى (راسل) و(رايشباخ) وغيرهم من مناطق النزعة الاستقرائية.

أما الشهيد الصدر فقد ذهب الى أن الاستقراء ونجاح نظرية الاحتمال في تنمية احتمال الحوادث عبر تكرار التجارب الناجحة، لا يتطلب التسليم بمبدأ العلية أو أي مبدأ من هذا القبيل، انما يستدعي احتمال هذا المبدأ فحسب. ثم يقوم الدليل الاستقرائي بمهمة تنمية هذا الاحتمال عبر تكرار التجارب الناجحة.

وابتات مبدأ السببية الوجودية بهذا المفهوم، لا يتطلب التسليم بالقضايا الحسية، أي أن هذا المبدأ يكفي لإثباته اقامة علاقة الضرورة السببية بين الظاهرتين المقترنتين، بوصفهما معلومين بالذات، أي بوصفهما صورتين ذهنيتين، بغض النظر عن وجودهما الموضوعي، الذي يراد اثباته، وبهذا يتخلص الشهيد الصدر من اشكال التسلسل، وتوقف اثبات القضايا الحسية على اجراء اختبار آخر وهكذا...

الخطوة الثالثة: اثبات السببية الخاصة

نظير اثبات سببية الشمس للضوء والاحساس به، او تسرب الماء من الحوض جراء فتح الصمام، او البرق للرعء. فالاقتران المستمر في الازهان بين قرص الشمس وسطوع الضوء، وبين فتح الصمام وتسرب الماء، وبين الرعد والبرق يشكل قاعدة لرفع قيمة احتمال سببية أحدهما للآخر. وفي هذه المرحلة من الاثبات يبقى الدليل محايداً اتجاه موضوعية الحادثة أو كونها حادثة ذاتية بحتة.

الخطوة الرابعة: اثبات موضوعية الحادثة

نقطة البداية في اثبات كون المعلوم بالذات مستتجاً وأثراً من آثار

المعلوم بالعرض، هي الإفادة من عنصر الحضور والغياب. إذ «يتفق كثيراً أنا ندرك حسياً الظاهرة المسببة (ب)، دون الظاهرة (أ) التي عرفنا بالاستقراء أنها سبب لـ(ب): فنحس بالضوء دون أن نبصر قرص الشمس، ونسمع الرعد دون أن نرى البرق، ونشاهد الغليان دون أن نعاصر بإدراكنا الحسي عملية وضع الماء على مسافة محددة من النار»^(١).

وعلى أساس حضور (ب) وعلمنا أن لها سبباً فسوف يتردد هذا السبب في كونه (أ) أو سبباً آخر نرسم اليه بـ(ت)، وكلما تكررت التجارب التي تنفي احتمال (ت) يقوى احتمال (أ)، وكلما ارتفعت قيمة موضوعية (أ) في نفس الوقت ما دمنا لا نشاهد (أ)، إذ ما دمنا لا نشاهد (أ) فالاستقراء الذي ينمي قيمة احتمالها ينمي قيمة كونها (أ) الموضوعية.

ونحن إذ نتأمل بعمق في معالجة السيد الشهيد الصدر في كلتا الصيغتين، لم نستطع الاقتناع بخلو خطواته من الخطوة الرابعة حتى الأخيرة من الوقوع في المصادرة على المطلوب، وبحكم كون جدوى هذا النقاش تقتصر حصراً على البحوث الجادة والتحقيق التأسيسي في المعرفة، سأحاول هنا الاختصار مسجلاً أهم ملاحظاتي في هذا المقام:

الملاحظة الأولى:

مهما كانت قيمة الملاحظات التي سنلمحها حول نظرية السيد الشهيد الصدر في الاستدلال على القضايا الحسية، واخراج الحسيات من دائرة مصادرات المعرفة ومسلّماتها أو مبادئها إلى دائرة النظريات المدللة

(١) الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٥٥.

استقرائياً، فإن نظريته محاولة بكر في تاريخ المعرفة تستدعي الفحص والنقد، وفيها من الجهد المنطقي والصنعة الفنية ما تنوء به عصبه من المفكرين، نقول قولنا هذا ونحن واثقون بأن دافعنا قول ما نراه حقاً دون تحيز لرجل له حق علينا، ودليلنا فيما نقول أننا نتجرأ على نقده وتعامل مع نظريته في ضوء معايير العلم والاجتهاد.

الملاحظة الثانية:

من المؤكد أن مناهج الاستدلال الاستقرائي في ضوء منطق نظرية الاحتمال الاجمالي (نظرية الصدر)، مناهج في غاية الدقة والاحكام المنطقي، ومن ثم فهي تأتي في سياق مغاير لسياق الموقف الطبيعي للآدميين في بناء معرفتهم وتحديد موقفهم الادراكي من عالم الحس، فالموقف النشووي للمعرفة يبدأ من التسليم بعالم الحس وأخذ الحسيات مصادرات ومسلمات، قبل بلوغ المعرفة الانسانية المرحلة التي تؤهل الكائن الانساني على استخدام وسائل وأساليب الاستدلال الاستقرائي، بما تتطلب من نمو معرفي يأتي لاحقاً، وبعد مراحل من التعامل مع الحس والواقع الحسي والتصديق به.

لقد واجه المنطق الاستنباطي وطرائق القياس الارسطي، اشكالات من هذا القبيل، فالناس يتعلمون ويننون معارفهم وافكارهم قبل الوصول الى مرحلة تشكيل الاقيسة المنطقية واتقان اشكالها وضبط قواعدها، وهذا المنطق الصوري لا اثر له في تسويغ المعارف واقامة صرح العلوم!

والجواب التقليدي معروف على هذا الاعتراض، حيث يؤكدون على أن الشكل الأول من الأشكال الأربعة بديهي الإنتاج، ويمارسه كل الناس

تلقائياً بالبداهة والوضوح الاولي، وهو أساس جميع الاقيسة. ومن المؤكد أيضاً أننا ما لم نلجأ إلى خيار بداهة الحسيات وقبلية المعرفة الحسية، فإن الموقف الطبيعي لا يمنح أي قضية من قضايا المعرفة التي تنشأ في سياقه، أي تسويغ معرفي وأي حجية منطقية أو فلسفية، فوجود المعرفة لا يسوغ هذه المعرفة منطقياً، وكون الناس يفكرون بهذه الطريقة او تلك، لا يضيف طابعاً منطقياً على أي طريقة، ولا يبرر الاتكاء عليها، واقامة المعرفة على أساسها.

الملاحظة الثالثة:

إذا تابعتنا تطبيق الدليل الاستقرائي على اثبات الحسيات، نلاحظ أن السيد الصدر بدأ في المرحلة الاولي بإثبات موضوعية القضية الشخصية، ثم انتقل الى المعرفة بالواقع الموضوعي للعالم لإثبات استقرائيتها، فإثبات التطابق بين الحس والواقع، واخيراً تبرير الاعتقاد بالتشابه بين اشياء العالم الحسي على اساس الدليل الاستقرائي. لكنه افترض في الصيغة الاولي للشك بواقعية القضية الحسية، ان هناك واقعاً موضوعياً، أي أن تسلسل الاثبات يختل في هذه الحالة، لأن اثبات واقعية العالم لدى السيد الصدر تعني اثبات واقعية مجموعة كبيرة من القضايا الحسية، فيكون الايمان بموضوعية عالم الواقع لاحقاً لإثبات القضية الحسية وتبريرها، بينما في الصيغة الأولى يفترض مسبقاً مثل هذا الايمان.

المتابع لخطوات الاستدلال على واقعية القضية الحسية في الاسس المنطقية، يشعر بوضوح أن الصدر كان على وعي تام وحذر بالغ من الوقوع في اشكالية المصادرة على المطلوب، أي الانطلاق من الاعتقاد بواقعية

قضية حسية ما لإثبات واقعية القضية الحسية. ولكن يمكن أن نطرح بعض الاستفهامات التي تشكل بمجموعها على الأقل حائلاً دون الاقتناع بأن سيدنا واستاذنا الكبير، قد نجح بشكل قاطع في تجاوز ما وعاه من اشكالية المصادرة على المطلوب، وما حذر حذراً بالغاً من الوقوع فيه:

الاستفهام الأول: يرتبط هذا الاستفهام بإثبات مبدأ السببية العقلية، أي اثبات قانون الضرورة العلية والحتمية السببية، حيث يمضي الاثبات في الاسس المنطقية للاستقراء على أساس الصور الذهنية (المعلوم بالذات)، أي أن علاقة الحتمية بين العلة والمعلول نقيهما بين (أ) المعلوم بالذات و(ب) المعلوم بالذات.

وبصدد انتزاع مفهوم الضرورة العقلية، تثار نفس الاشكالية التي تقدمت بشأن مبدأ استحالة الصدفة المطلقة، فهل يمكن حقاً أن يتصور الذهن مفهوم الضرورة ليشيده علاقة قائمة بين الصور الذهنية، دون أن يكون قد لاحظ عالم الخارج وصدق بواقع موضوعي قائم خلف الذهن وتتابع الصور الذهنية؟.

إذا فرضنا أن الذهن البشري يفترض وجود الصور الذهنية بوصفها معلولات ذهنية، وانها انتاج ذاتي في معمل الذهن البشري، فهل يستدعي هذا الفرض اقامة علاقة الضرورة الحتمية بين العلة والمعلول؟.

وعلى فرض استدعاء الذهن لعلاقة الضرورة والحتمية بين معلولاته، فعلام يفترض هذه العلاقة بين الصور المتتابعة؟ لما كانت صورة الحديد منتجاً ذاتياً يخلقه الذهن الانساني، فلماذا نفترض أن تمدد الحديد (الذي هو صورة ذهنية بحتة)، معلولاً لتسليط الحرارة على الحديد (الذي هو

بدره أيضاً صورة ذهنية)، إذ الفرض الملائم في هذه الحال، أن نفترض قيام علاقة العلية بين الذهن البشري وبين هذه الصور، وما التابع الحاصل بينها إلا عملية ذهنية اعتباطية؟.

حقاً ما لم نخرج من اطار الذاتية وعالم الذهن المحض الى عالم الموضوعية، والتصديق بتتابع وجود الماهيات في عالم الخارج، لا نستطيع أن نفترض علاقة الضرورة أو علاقة أخرى بين هذه الماهيات، إذ سوف لا تكون هذه العلاقة المفترضة، إلا فرضاً ذهنياً ومنتجاً من منتجات عالم الذهن، هذا العالم الذي يكتفي فيه أن نفترض لإشباع الحاجة إلى تجنب استحالة الصدفة المطلقة، أن منتجاته معلولات خالصة للذهن وأن تتابعها عمل ذهني خالص.

الاستفهام الثاني: ذهب السيد الصدر في الصيغة الأولى للشك في القضية الحسية الى اثبات موضوعية العلة، بحكم غيابها عن الحضور الذهني وحضور المعلول، والاثبات يتوقف - كما أشرنا - على التصديق بوجود الواقع الموضوعي بشكل عام. بينا هو يعتقد أن: «التصديق بالواقع الموضوعي للعالم معرفة استقرائية، وهذه المعرفة تجميع لقيم التصديقات المتعددة بالواقع الموضوعي للقضايا المحسوسة، إذ يكفي في وجود الواقع الموضوعي للعالم أن تكون بعض القضايا المحسوسة على الأقل ذات واقع موضوعي»^(١).

وهذا يعني أن افتراض التصديق بالواقع الموضوعي، لا بد أن يكون

(١) الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٣.

مسبوقاً بالتصديق بالقضية الحسية، بل ببعض القضايا الحسية، ومن ثم يكون الاستدلال على موضوعية القضية الحسية، متوقفاً على اثبات مسبق لموضوعية القضية الحسية، بل لبعض القضايا الحسية.

الاستفهام الثالث: استدل السيد الصدر بظاهرة ثبات الصور الحسية بغية اثبات موضوعية الظاهرة الحسية. فالإنسان حينما يشاهد ظاهرة حسية ما، ثم يقوم بكفّ المشاهدة، ويعود مرة أخرى الى المشاهدة، يلاحظ التماثل بين الصور الحسية التي يتوفر عليها الذهن، وهذا التماثل وثبات الصور يمكن استخدامه دليلاً استقرائياً على موضوعية الظاهرة وذلك:

١- إن احتمال تكرار مشهد مماثل للمشهد الحسي الأول على تقدير ذاتية المشهد، احتمال ضئيل جداً، لأن افتراض المماثلة تماماً واحد من آلاف الافتراضات الممكنة، لأنني اذا شاهدت زيداً في اللحظة الاولى فأنا لا أعرف كيف تقتضي ذاتي مشاهدته في اللحظة الثانية، وهناك افتراضات كثيرة جداً لما يمكن أن تقتضيه ذاتي في اللحظة الثانية.

٢- إن احتمال تكرار مشهد مماثل على تقدير موضوعية الحادثة، أكبر بكثير جداً من احتمال تكراره على تقدير الذاتية. والسرفي ذلك هو أن المشهد اذا كان موضوعياً «فهناك صفة مشتركة في كل عناصر المشهد، وهي الجسمية التي تصدق على كل اجزاء زيد التي رأيناها في اللحظة الاولى، وهذه الصفة المشتركة من المحتمل أن تكون مقتضية للبقاء في اللحظة الثانية. وهذا الاحتمال يقابله احتمال عدم كونها مقتضية لذلك. وكل من الاحتمالين - بوصفهما مجموعة متكاملة - يكسب قيمة $1/2$ ، وبهذا يصبح احتمال بقاء نفس المشهد على تقدير افتراض الموضوعية، أكبر كثيراً من

احتمال تكرار المشهد بصورة مماثلة على تقدير الذاتية»^(١).

وهنا يستحکم الاستفهام:

هل كون الجسمية صفة مشتركة على افتراض الموضوعية قضية موضوعية تم التحقق منها، أم أنها قضية حسية بديهية؟
من المؤكد أن السيد الشهيد الصدر لم يقر ببداية القضية الحسية، بل ذهب الى انها قضية مستدلة وفق مناهج الاستدلال الاستقرائي، وحينئذ كيف اتخذ من قضية "إن الجسمية الموضوعية صفة مشتركة" قاعدة للاستدلال على موضوعية القضية الحسية؟

إن افتراض كون الجسمية صفة مشتركة على افتراض الموضوعية، ليس فرضاً ذاتياً، بل هو قضية تقرر موضوعية أن الجسمية صفة مشتركة، وهذه القضية لا تعدى كونها قضية حسية لا يمكن التأكد من صدقها وموضوعيتها إلا عبر الاستدلال الاستقرائي، فكيف اتخذها أساساً لإقامة الدليل الاستقرائي على موضوعية القضية الحسية؟ هذا أولاً.

وثانياً: إن السيد الصدر وعامة متكلمي وحكام المسلمين استدلوا على روحانية الإدراك البشري، استناداً الى ظاهرة الثبات والتماثل بين الصور الذهنية في عملية التذكر، وهذا الاستدلال يصعب نقضه استقرائياً، بل الشواهد الاستقرائية في العلوم تؤكد التماثل في عملية التذكر بين الصور التي تستدعيها الذاكرة للمشهد الواحد، وإن كان الفاصل بين عمليات التذكر طويلاً في حساب الزمان، بل يذهب جل الحكماء الى ان المشهد

(١) المصدر السابق: ٤٦١.

الحسي الموضوعي ينذر جداً أن تتماثل صورته بعد مرور طويل من الزمان، لأن الاجسام في عالم الطبيعة يعترها التغيير والتبدل باستمرار، بينما تحافظ الصور الذهنية على ثباتها.

وهذا يؤكد أن ظاهرة الثبات والتماثل بين الصور الحسية، تسجل لصالح الذاتية أكثر مما يمكن تسجيلها لصالح الموضوعية.

الاستفهام الرابع: ذهب السيد الصدر الى التفرقة بين الحس الظاهر والحس الباطن في تقييمه للقضية الحسية، حيث عدّ الأول مستدلاً واستقرائياً، وذهب الى أن الثاني يدخل في دائرة البديهيات. وقد قرر ذلك بوضوح بقوله: «ولا شك في أن القضايا المطلوب اثباتها بالحس الباطن اولية، لأن الإنسان في هذا القسم من الإدراك الحسي، يتصل بصورة مؤكدة بمدلول القضية المطلوب اثباتها بهذا الحس مباشرة. وأما القضايا المطلوب اثباتها بالحس الظاهر فهي تختلف عن قضايا الحس الباطن، لأننا بالحس الظاهر نريد أن نثبت الواقع الموضوعي، أي أن هناك - حينما أرى البرق - برقاً موضوعياً موجوداً بصورة مستقلة عن ادراكي، وهذا لا يكفي فيه الاتصال المباشر بالمحسوس في حالات الحس الظاهر»^(١).

إن الاتصال بمدلول القضية بصورة مؤكدة، لا يمنح القضية أي درجة من درجات الصدق المنطقي، لأن الاتصال بقضايا الحس الظاهر يتم بشكل مؤكد لدى عامة آدميين، وإمكانية الشك التي يطال القضايا الحسية لا تقتصر على القضايا الحسية الظاهرية، بل الحس الباطن يمكن أن يعتره

(١) المصدر السابق: ٤٥٢.

الشك، وطالما يتبين وهمية هذا الإحساس وعدم واقعيته في موارد عدة. واللافت للنظر قول السيد الصدر نفسه: «ويمكن أن تتصور المعرفة الأولية الاحتمالية في مجالين؛ أحدهما: مجال الخبرة الحسية. فقد تقدم أن معرفتنا بنفس خبراتنا الحسية معرفة أولية، وقد يتفق أن تكون هذه المعرفة محتملة لا مؤكدة، فالإنسان كثيراً ما لا يشك في أنه يسمع صوتاً أو يرى شبحاً، وذلك في حالات وضوح الصوت أو الشبح، ولكن يتفق في بعض الأحيان أن يخفت الصوت الى درجة فيصبح سماعه محتملاً لا مؤكداً، ويتعد الشبح الى مسافة فتصبح رؤيته محتملة لا مؤكدة»^(١).

خاتمة

لقد حاولنا المقارنة بين رجلين اختلفا اختلافاً جذرية، لكنهما تشابها بشكل كبير، اختلفا منشأ واتجاهاً ومنهجاً، وتباينا بشكل واضح في مواقفهما من قضايا المعرفة الإنسانية عامة. انحدر (بوبر) من بقاع احتضنت (دافيد هيوم) و(كنت)، أما المصدر فهو من يرتبط بسبب وثيق مع مدرسة العقل المعرفية، واتجه الأول يغمره تراث التجريبية الخالصة ومآلاتها المعاصرة وتشده نقدية (كنت) الذي يعتبره مؤسساً، أما اتجاه المصدر فهو وليد تراث التفلسف الإسلامي وابتكارات العقل الأصولي في مدرسة النجف الأشرف. وكلاهما كان حراً الى حد كبير في اجتهاده، تجلت هذه الحرية في منهجيهما المتباينين. التجريبي (بوبر) اختار الاستنباط منهجاً والعقلي المصدر اختار الاستقراء حجة ودليلاً! فالأول لم يجد الاستقراء إلا خرافة رغم أنه المنهج العتيد للمدرسة التجريبية، والثاني اتخذ من الاستقراء حجة حتى في مبادئ ومسلمات المدرسة العقلية، التي تأنف الاستقراء وتعلو على الاثبات النظري، حيث أنها مسلمات المعرفة العقلية ومبادئها.

ورغم كل هذه التباينات، وما أكدناه من ملاحظات في مقارنتنا بين الرجلين، هناك شبه يجمعهما:

لقد واجها اشكالية الاستقراء معاً، دون التسليم بمعالجات اسلافهم المدرسين، وحاولا معاً تجريب مالم يجرب من حلول وابتكار الحيلة للخروج من هذا المأزق الذي اثارته صرخات دافيد هيوم، بعد سبات عميق للعقل الفلسفي امتد قروناً يهجع في أحضان أرسطو والمعالجة الأرسطية لمشكلة الاستقراء.

السؤال العملي

أهميته ودوره

السؤال العملي أهميته ودوره

السؤال العملي هو محور تنوع الاجتهادات في تاريخ المعرفة الإسلامية، فسؤال تدبير المدينة وسمات الحاكم والمدبر ومصدر شرعيته هو اول الاسئلة ومحور الخلاف الأول في تاريخ الإسلام وتاريخ مذاهبه وتياراته التي تنوعت. والسؤال العملي أيضاً هو أساس تقسيم مذاهب علم الكلام إلى عدلية واشاعرة في مرحلة النضج وتنوع المذاهب، حيث تمحور الخلاف حول الحسن والقبح «ما ينبغي وما لا ينبغي فعله»، وهل هما عقليان أم شرعيان؟

لقد افضى النقاش والجدال حول قضايا العقل العملي إلى رؤى كلامية هي أكثر ما طُرح في أوساط الحكمة وعلم الكلام اصالةً، والصقها انتماءً للنتاج الداخلي الإسلامي. ان اتجاه مدرسة العقل الكلامية صوب تفسير الأحكام العملية على أساس عقلي متعال لم يستورد من حكمة اليونان، فالسؤال والجواب معاً ولدا داخل اطار التأمل الإسلامي. حتى حار الولعون بنسبة النظريات والاتجاهات التي تبناها الفكر الإسلامي في الحكمة وعلم الكلام وغيرها من حقول المعرفة إلى مصدر أجنبي، فلم يجدوا لاتجاهات مدرسة العقل الكلامية مصدراً واضحاً، ومن ثمّ اصرروا على نسبتها إلى مصدر هندي غامض، لم يتعرف التحقيق على مدخل ورود هذا المصدر إلى ميدان الفكر والمعرفة الإسلامية.

ولد البحث في قضايا «الحسن والقبح» في احضان الدرس الميتافيزيقي وتقرير «العدل» كاصل عقيدي من اصول مدرسة العقل الكلامية، ونشأ في اكناف علم الكلام الامامي ليؤسس في ضوئه الأساس العقلي للنبوة وللإمامة والصفات اللازم توفرها في «الامام» وكتب لقواعد «الحسن والقبح» ان ترعرع في ثنايا دروس علم اصول الفقه حتى الراهن من أيامنا، بل لازالت تلعب دوراً حاسماً في الفقه وعملية استنباط الأحكام الشرعية.

اما قصة أحكام الحسن والقبح ودور العقل العملي في فلسفة الأخلاق لدى الإسلاميين فهي فصل من فصول مسيرة المعرفة الإسلامية، هذه المسيرة التي تتطلب جهداً كبيراً لتفسيرها. نحن اذا القينا نظرة على الخط البياني لنمو المعرفة الإسلامية [اعني بها الاشمل من المعرفة الدينية] نجده يسير باتجاه صاعد، بلغ اوجه في القرن الرابع ومطلع القرن الخامس الهجري.. فالعلوم قد بلغت قمة خط النمو في هذه الحقبة الزمنية، دون فرق بين العلوم الدينية وغيرها، ثم اخذ هذا الخط بالهبوط، ولتفسير هذا الخط البياني عامة نحتاج إلى دراسات. لكن قضية فلسفة الأخلاق بل الفلسفة العملية عامه وعلاقتها بالموقف العقلي الاصيل الذي تبنته مدرسة العقل الكلامية فأمر يمكن أن نحدد معالمه العامة فيما يلي:

١ - ولد اتجاه مدرسة العقل الكلامية (القائل بالتحسين والتبسيح العقلين، أي بعقلية مبادئ الأحكام العملية) في احضان الجدل الذي اثارته دعوة السلطان الأموي إلى التسليم بقضاء الله وقدره وبحتمية الأفعال والوقائع. فقد ترعرع مذهب العقل في احضان الجدل حول اشكالية الجبر (الذي كان خيار السلطة الأموية)، ومن ثم تحول موقفه المعارض لفكرة

الجبر إلى معارضة السلطان، ولعل بعض معارضي السلطان اختاروا حرية الارادة لانها المعادل الموضوعي للوقوف في وجه السلطان. ومن ثم نستطيع القول ان البيئه الحاضنة لاتجاه التحسين والتقييح هي البيئه السياسية، وان مفكري هذا الاتجاه رفعوا لواء حرية الارادة، وطرحوا «العدل» كأساس عقلي للسلوك الأخلاقي، الذي يقام الكون والتقدير الالهي على أساسه، والذي يقوم في الوجدان والعقل الانساني قياماً بديهياً لا يتطلب حجة أو دليلاً.

٢ - بحكم هذه البيئه الحاضنة لمذهب العقل في تفسير الأحكام العملية انعكس هذا المذهب بشكل واضح، وتكرس في أبحاث علم الكلام في حقلين رئيسيين:

الحقل الأول: ما يرتبط بصفات الأفعال الالهية كطبيعة التكليف وشروط المكلف والمكلف به وقضايا الثواب والعقاب والاحباط والتكفير... الخ مما يرتبط بفروع أصل «العدل» الالهي الذي اثبتوه.

الحقل الثاني: الامامة وضرورتها وسمات الامام من علم وعصمة وغيرها من السمات التي جاءت في سياق أحكام العقل العملي وتطبيقات التحسين والتقييح.

٣ - رغم ان البحث الكلامي قد تناول الحقل الثالث من حقول البحث الثلاثة في الحكمة العملية [تدبير السلوك (الأخلاق)]، تدبير المنزل، تدبير المدينة] لكن تناوله جاء في سياق البحث عن العدل الالهي، وقد انصب جهد الامامية على الدفاع عن عقيدة «الامامة». اما خارج ضرورة الامامة وشروطها وصفات الامام من شؤون تدبير المدينة «السياسة» فلم يطرح

البحث الكلامي ما هو جدي في هذا المضمار.

٤ - رغم ان قواعد التحسين والتقيح انصبت على أفعال الارادة العاقلة التي تتمحور أساساً في المكلف (الانسان)، لكن البحث الكلامي لم يتناول شؤون تدبير السلوك (الأخلاق) تناولاً جاداً، لا على مستوى النظرية الأخلاقية، التي يمكن ان تتميز عن مذهب السعادة الارسطي، الذي يتعارض أساساً مع الاتجاه العقلي الذي تبناه متكلموا المدرسة العدلية، ولا عن الأخلاق كعلم تهذيب السلوك، الذي يمكن أن يقام على أسس عقلية وعقلانية تختلف جوهرياً عن الأسس التي قام على هديها المذهب الأخلاقي اليوناني أو الفارسي، حيث استقى معظم الباحثين الأخلاقيين توجهاتهم في تهذيب السلوك من مذاهب الأخلاق الموروثة عن اليونان أو الفرس.

ان الاتجاه النظري غائب غالباً في كتابات «الأخلاق» التي نعرفها، واذا كان هناك ما لا نعرفه فهو لم يشكل ظاهرة مؤثرة على مسار البحث النظري الأخلاقي. أما علم الأخلاق وتهذيب السلوك الذي سطرت فيه الدراسات فهو ينتمي في الأعم الأغلب إلى نظرية أرسطو في الوسط العادل وتقوم تعاليمه على أساس نظرية القوى النفسية الارسطية. فلا النظرية العقلية في التحسين والتقيح حاضرة حتى في كتابات من يرتبط بوثاق عميق مع مدرسة العقل الكلامية كمسكويه والنراقي في تهذيب الأخلاق وفي جامع السعادات، ولا الأحكام الأخلاقية التي زخرت بها الشريعة والنصوص الإسلامية، والتي شكلت المناخ الحيوي في حياة قطاعات واسعة من الشعوب الإسلامية على طول تاريخ الحياة الإسلامية المديد.

وإذا كان هناك من محاولات لأسلمة الأخلاق وإبعادها عن النسق الاغريقي فهي محاولات لم تشكل تياراً وسياقاً في تاريخ المعرفة الإسلامية. وحتى محاولة المرحوم محمد عبد الله دراز فهي لم تخلق تياراً أو تؤثر على سياق معرفي في مسار المعرفة الإسلامية، فدستور الأخلاق لم يشفع بدراسات اخرى، بل بقي وترأ، وليس من سر لبقاءه سوى فخامة الطرح واصالة الاطروحة، وهذا ما سنحاول التوفر على فسحة للحديث عنه لاحقاً.

٥ - البحث الكلامي في قضايا الحسن والقبح، بل أغلب المباحث الكلامية محكومة بالخط البياني الذي أشرت إليه في ما تقدم، فالقرن الرابع والخامس الهجري يشكل نقطة الاوج في خط منحني، ولا زال البحث الكلامي عامة يكرر مقولات عقول عمرها ألف عام أو يزيد. رغم اختلاف الاسئلة ورغم تطورات المعرفة الانسانية الهائلة، ورغم تغير سلم الاولويات. على أي حال يلعب «العقل العملي» وأحكامه دوراً أساسياً في علم أصول الفقه وفي الفقه. ويشكل نقد هذا العقل واعادة النظر بعمق في تراثنا الكلامي علامة فارقة على حيوية الاجتهاد الفقهي. لقد سيطرت مقولات الحسن والقبح على العقل الاصولي الامامي، وأصبحت قاعدة الاختيار في أبحاث أساسية من علم أصول الفقه، بدءاً من مفهوم الحجة ومباحث العلم الاجمالي ومروراً بأبحاث الحجج والأدلة وانتهاء بقواعد الترجيح بين الأدلة. وعلى هدي قواعد الحسن والقبح ومقولات العقل العملي تتحدد الوظائف العملية عند فقدان الامارة. ويمتد تدخل هذه المقولات إلى النص والأدلة اللفظية، حيث يتقرر في ضوءها ضابط الأخذ بالعموم والاطلاق

الذي يتمثل بوجود الفحص عن المخصص والمقيد قبل التمسك بعموم العام واطلاق المطلق.

على طول عمر علم أصول الفقه الامامي أخذت مقولات العقل العملي موقعها في بناء قواعد هذا العلم، فمنذ عصر التدوين سيطرت الأحكام العملية وفق ما عُرف بالتحسين والتبحيح العقليين على قواعد علم أصول الفقه الامامي، واستمرت هذه السيطرة حتى يومنا الراهن. وقد تعرضت هذه السيطرة إلى تحد تمثل بالموقف الأخباري السليبي من توظيف العقل في عملية اكتشاف الأحكام الشرعية، وقد كان للموقف الأخباري أثر سلبى واضح على نمو «علم أصول الفقه» في بعض حقب تاريخ هذا العلم. وقد تبلور موقف الاتجاه الاخباري بشكل منهجي لدى الأمين الاسترابادي، وانعكس ذلك في كتابه «الفوائد المدينة»، حيث اختار الموقف الكلامي مقرأً عقلية مبادئ الحسن والقبح، لكنه انكر قاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع. وقد شكّل موقف الأمين الاسترابادي تحدياً، دفع البحث في علم الأصول إلى الامام.

لم يجد موقف الاسترابادي أذنًا صاغية، بل تعامل معه علماء أصول الفقه تعاملهم مع سائر النظريات الاخبارية، التي لم يرتضوها. واستمر رفض موقف الاسترابادي والتمسك الحاسم بقاعدة الملازمة حتى القرن الرابع عشر الهجري - حيث خضعت قاعدة الملازمة إلى نقاش جريء مارسه أعلام المدرسة الأصولية الحديثة في مدرسة النجف الأشرف. على أن التحدي الأهم لسيطرة نظرية المتكلمين على البحث الأصولي تجده في اطروحة الشيخ محمد حسين الاصفهاني وتلميذاه الشيخ محمد رضا

المظفر والسيد محمد حسين الطباطبائي، اذ تبنى هذا الفريق نظرية الحكماء القائلة بأن قضايا العقل العملي لا تتعدى الأحكام الاعتبارية، التي تقوم باتفاق الهيئة الاجتماعية لتنظيم حياتها.

لم يكتب لنظرية الاصفهاني (اتجاه الحكماء في تفسير الأحكام العملية) الذبوع والهيمنة، بل تابع عامة متأخري علماء أصول الفقه الامامي مدرسة العقل الكلامية. لكن مدرسة العقل وجدت أمامها اشكاليات يصعب تجاوزها، فتعرضت لعملية نقد وتعديل لدى أحد أنصارها من متأخري علماء أصول الفقه في مدرسة النجف الحديثة، أعني الاستاذ الشهيد السيد محمد باقر الصدر. حيث لاحظ الخلط المستمر لدى المتكلمين وفي ثنايا البحث الأصولي بين المصلحة والمفسدة والضرر والمنفعة وبين الحسن والقبح (ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله). ولاحظ أيضاً اشكالية تعريف الحسن والقبح بما يستحق الثواب والمدح والعقاب والذم. ولاحظ مرجعية قضيتي العدل حسن والظلم قبيح وما تنطوي عليه هاتان القضيتان من اشكال. ولاحظ أيضاً تعرض الأحكام العقلية العملية للتخصيص، وقضية استحالة تخصيص الأحكام العملية.

اعتقد أن النقاط الأربعة المتقدمة تمس جوهر العقل العملي وأحكامه، وأن مقارنة السيد الشهيد الصدر لهذه المفاهيم وأثارة اشكالياتها وخصوصاً معالجته لها يشكل خطوة متقدمة على طريق نقد العقل العملي في عالم الفكر الإسلامي عامة وفي علم أصول الفقه الامامي خاصة:

١ - التفرقة بين الأحكام العملية الأخلاقية وبين عالم المصلحة

والمفسدة والضرر والمنفعة.

٢ - ان استحقاق العقاب والثواب لا يعني ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله.

٣ - ان قضيتي [العدل حسن والظلم قبيح] ليستا سوى من جنس القضايا بشرط المحمول، أي التي لا تخبر عن شيء ولا يزيد محمولها على موضوعها جديداً. فهي في جوهرها قضايا تحليلية ترجع عند التحليل إلى مفهومي ما ينبغي وما لا ينبغي.

٤ - ان الأحكام العملية تتعرض للتخصيص، وهذا يعني أنها ليست أحكاماً مطلقة ولا كلية، انما تخصص حينما تتعرض في عالم الممارسة التجريبية لمانع ومزاحم أكثر أهمية، فالكذب قبيح لا ينبغي فعله، لكن هذا الخطر أو القبح يرتفع حينما يفضي الكذب إلى انقاذ حياة انسان خصوصاً اذا كان قديساً أو نبياً. وفق اتجاه الحكماء واتجاه المدرسة الاشعرية لا يشكل هذا التخصص أي مشكلة، فالقواعد العملية ليست مطلقة، بل تتعرض للتخصيص تبعاً لاعتبار الهيئة الاجتماعية أو تبعاً لاعتبار المشرع. اما على أساس عقلية المباديء العملية وبداهة قبح الكذب فالتخصص يتعارض مع عقلية هذه المباديء.

لقد وقف الشهيد الصدر على هذا الاعتراض واعترف بوجاهة الاشكال. لكنه طرح مخرجاً يحافظ فيه على عقلية مباديء الأحكام العملية، وفي نفس الوقت يسوغ تخصيصها وخروجها من طابعها المطلق. مستعينا في تخريجه بتحليل «العلة» إلى عناصرها المعروفة بين المتكلمين والفلاسفة، فالعلة التامة تتركب من المقتضي وعدم المانع، ومباديء الأحكام العملية تتركب أيضاً من مقتض وعدم مانع، فالكذب بذاته يقتضي بشكل مطلق

وكلي ان لا يفعل وهو قبيح بذاته بشكل مطلق، ولكن اذا زاحمه مانع فسوف يتعذر أن يكون فعلياً منجزاً. وكأن قضية حكم العقل هي انه يأتي على غرار القضية الشرطية: «الكذب لا ينبغي فعله ما لم يزاحم بمانع ومزاحم أقوى».

هناك ملاحظات على مسعى السيد الصدر للخروج من اشكالية تخصيص الأحكام العقلية، يصعب أن يحتفظ معها بمصادقية وقدرة على الخروج من المأزق. ولكن سواء أكانت معالجة الصدر للاشكالية موفقة أم غير موفقة فان وقوفه على المشكلة ومواجهتها بجرأة الباحث البصير تشكل وحدها خطوة متقدمة على طريق اعادة الحيوية لنقد العقل العملي، وآثاره البحث في ارجاء اشكالياته واضاءة الطريق امام طرح المعالجات والحلول، التي تساهم في نضج الدرس الفقهي والاصولي، والأهم مساهمتها في بناء فلسفة عملية أخلاقية، يستتير بها الضمير الأخلاقي، وتؤسس لما يمكن أن يكون قاعدة لتدبير المدينة «فلسفة سياسية».

أجل اذا كان السؤال العملي محور تنوع الاجتهادات وتنويع المذاهب الكلامية فهو أيضاً الهاجس الأكثر خطورة في حياة الانسان فرداً واجتماعاً. وهو اليوم اي السؤال العملي محور الاشكاليات الكبرى في عصر الحداثة وما بعدها. فالجدل حول حقوق الانسان وحقوق المرأة، والبحث عن التعددية الدينيه والتسامح والتعايش السلمي، والحريات العامة، والديمقراطية والليبرالية، والحكومة الدينية، والمجتمع المدني أو الأهلي، كل هذه المواضيع وجل اشكالياتها ترتبط أساساً بما ينبغي وما لا ينبغي فعله، فتمحور حول السؤال العملي والشأن التدبيري لسلوك الفرد والاسرة

ومؤسسات المجتمع وتدير المدينة (سياسة المدن)، فطبيعة السلطة ونظام الحكم.

من المؤكد ان كثيراً من الحريصين وأصحاب الرأي في عالم المسلمين يشعرون بحزن عميق ازاء جفاء الحكمة العملية في ماضي وحاضر الثقافة العربية الإسلامية، فالعيون الظريفة التي تبصر عبر أعماق الذات الانسانية يمتلكها الاسى والأسف على اغفال تداول الفكر الأخلاقي الذي يمثل زاداً لتلك الأعماق، لكي تكون كما ارادتها الأديان السماوية، بل هي «الأخلاق» جوهر هذه الديانات. وعيون أخرى تبصر في أفق تدبير الشأن العام وبناء الدولة وسياسة المدن فتأسف هي الأخرى، اذ لا تجد أمامها سوى تحديات الأسئلة التي يطرحها فكر الغرب، ومأساة ادارة الحكم وممارسة السلطة في عالم أصحاب الرسالة التي تقول «واذا حكمتكم بين الناس ان تحكموا بالعدل». اما كيف نحكم بالعدل فسؤال اذا التمسنا له جواباً في تراثنا العقلي وفي حكمة العمل التي حررت صفحاتها في القرون الخوالي لا نجده الا باجترار ما قاله حكماء اليونان في جمهورياتهم أو ما تركه الفرس من «جاويد خرد» وحكمتهم التي يحلمون بخلوودها.

هذا هو الواقع المؤسف دون تشاؤم أو تفاؤل، على اننا لا نقر جذب تراثنا ومصادر الالهام الرئيسية مما يمكن التأسيس عليه. انما ننكر وجود نظرية وننكر وجود ممارسة فكرية ثقافية في حقول المعرفة التديرية وحكمة العمل «تدبير السلوك وتدبير المنزل وتدبير المدينة». على انني كنت ولا ازال معتقداً بالدور الريادي لاطروحة الدكتور محمد عبد الله دراز الموسومة «دستور الأخلاق في القرآن»، واعتقد ان دراز وقبله السنهوري

وبعد الشهد الصدر رواد حلبة التنظير في دائرة الفكر الإسلامي الحديث. درآز على وجه الخصوص هو رائد النظرية الأخلاقية الإسلامية، وان عمله من الأعمال العظيمة، التي أهمل اقتفاء أثرها وتطويرها، بل أهمل استيعابها. لكن هناك من يرى ان «دستور الأخلاق في القرآن» جاء منهجه (تقريباً يجتهد، لا في قراءة «أخلاق القرآن» في القرآن، بل قراءة «أخلاق الغرب» في القرآن وفي بعض المؤلفات الإسلامية القديمة. ومن هنا تحكمت في رؤيته لـ «أخلاق القرآن» القضايا التي كانت تشغل الفكر الاوربي في مجال الأخلاق في النصف الأول من القرن الماضي، وهي القضايا التي تجد مرجعيتها في الأخلاق الكانتية، (نسبة إلى الفيلسوف الألماني امانويل كانت) والتي تحتل فيها فكرة «الواجب» أو الالتزام الأخلاقي أو القانون الأخلاقي، قطب الرحي»^(١).

من المؤكد ان الجابري عنى من القرن الماضي القرن التاسع عشر. لكن فكرة الواجب تعادل تماماً فكرة «التكليف» و «الالتزام الأخلاقي» يعادل تماماً فكرة «الحسن والقبح» بالمعنى الذي دار الحوار حوله بين مدارس علم الكلام في القرن الثالث والرابع الهجري وما بعدهما، والقانون الأخلاقي يعادل مبادئ الحسن والقبح وما يتاح للعقل ادراكه من قواعد أخلاقية. فلماذا اصرار الدكتور الجابري على ان درآز في «دستور الأخلاق في القرآن» شغلته قضايا الفكر الاوربي؟ أليس في وسعنا ان نجد «كنت»

(١) العقل الأخلاقي العربي، د - محمد عابد الجابري، ص ١٤، مركز دراسات الوحدة العربية -

والفكر الغربي عامة قد استقى هذه القضايا في ضوء الجدل الكلامي الذي انتقل إلى عالم الغرب فيما انتقل من تراث واسع وغني أنتجته الحضارة الإسلامية؟!!

ثم اضاف الدكتور الجابري في مروره العابر على اطروحة «دستور الأخلاق في القرآن»: «وقد تكفي نظرة سريعة إلى فهرس الكتاب ليكتشف المرء انه ازاء كتاب في القضايا الأخلاقية / الحقوقية - المعاصرة للمؤلف - منظوراً إليها من خلال القرآن، وليس ازاء كتاب في «أخلاق القرآن». وهكذا جاء الفصل الأول بعنوان «الالزام»، والثاني بعنوان «المسؤولية» والثالث بعنوان «الجزاء»، والرابع «النية والدوافع»، والخامس «الجهد»... ومما يزيد في انغماس الكتاب في الفكر الاوربي لجوءه إلى «المقارنة»... و «النظريات الأخرى» هي بالتحديد النظريات الاوربية، وقد شغل الكلام عنها مساحة من الكتاب تفوق المساحة التي شغلها ما يتصل بالنص القرآني.^(١)

مصرّ الدكتور الجابري على اثبات انغماس الدكتور درّاز في الفكر الاوربي، فطالت متابعته للرجل إلى حساب الاسطر والمساحات ليقرر ان السطور التي شغلها متابعة الفكر الاوربي فاقت السطور التي شغلها عرض النظرية القرآنية!! وهل المقارنه بين فكر الغرب وبين ما استنبطه درّاز من نظرية قرآنية تزيد الرجل انغماساً في فكر الغرب، وهو وارد إلى هذا الفكر ورود الناقد؟! ثم لو سلمنا ان الدكتور درّاز عكس في دراسته القضايا الحقوقية / الأخلاقية المعاصرة له عبر منظور قرآني، فهل يستطيع باحث ان

(١) المصدر السابق، ص ١٥.

يغمض النظر عن الاشكاليات المعاصرة له، وهل يستطيع قراءة النص القرآني وهو مجرد تماماً عن أسئلة عصره وهموم زمانه؟!

على ان الالتزام والجزاء والنية والجهد أفكار لم يستعرها دراز من الفكر الاوربي، بل هي أفكار اسلامية في الصميم، فالنظام الأخلاقي القرآني والتعاليم العملية الدينية جاءت بصيغة الالتزام بالأمر والنهي وتبعها الجزاء تبعية اللازم للملزوم، أما النية وقيمتها في التعاليم الإسلامية فأمر لا يخفى على متابع، ولا يخفى تقويم الجهود على مراتب شدتها وحمازتها. ثم هل يحتاج باحث على غرار دراز أن يستعير فكراً حقولاً / أخلاقياً من الغرب؟ أن الحقوق في جوهرها هي أساس الاستحقاقات الأخلاقية، وان النظام الحقوقي في جوهره يدخل في اطار الأحكام العملية.

ولا تذهب بأحد الظنون فيحسب أنني أريد أن ادافع عن اطروحة «دستور الأخلاق في القرآن» بما تضمنته من اجتهادات وأفكار. فهذا ما لا يصح أن يتوقعه بصير، انما أؤكد القول: ان هذه الاطروحة في أبعادها النظرية تشكل تجربة رائدة ينبغي اقتفاء أثرها وتطويرها نقداً وتمحيصاً، فهي لا تزال حسب ما أظن أجود البدايات التي يمكن الانطلاق في ضوءها. أوجودها قدرة على عرض الأخلاق الإسلامية نظريةً واستيعاباً عملياً لمناحي حياة الانسان الفرديه والاسرية والمجتمعية، وأوجودها معاصرةً ودرساً موثقاً للفكر الاوربي «الغربي» الحديث. دون أن يعني كل هذا اننا نتحمل مسؤولية نتائج ما خلص اليه الراحل الكبير محمد عبد الله دراز، رغم جلال وأهمية جل ما خلص اليه الرجل.

أما دور الحكمة العملية في علم الكلام فهو دور في غاية الخطورة

والأهمية. تأتي خطورته جراء هجران الدربة على البحث في حكمة العمل، وتأتي أيضاً جراء خطورة الدور الذي يلعبه علم الكلام بوصفه الحقل المعرفي الذي يختص في الدفاع عن الدين عقيدة وشريعة ونهجاً عملياً. أما الأهمية فيكتسبها جراء واقع الجدل المعاصر، حيث تواجه المعرفة الدينية اليوم اشكاليات من جنس الاشكال العملي، وتدخل تحديات الراهن الثقافي بمعظمها في اطار اشكاليات الحكمة العملية.

لقد أستخدم العقل العملي وأحكامه استخداماً واسعاً كأداة اثبات لأصول عقائدية في سالف عهد علم الكلام. ولا زالت مدارسنا تعلم وتكرّر وتستخدم العقل العملي لاثبات تلك الأصول، وبنفس الطريقة التي تناولتها عقول المحققين، قبل ألف عام بل ما يزيد! أن هجران النظر في مقولات لا يعتربها الباطل من بين يديها ولا من خلفها يعطل هذه المقولات في عالم الاثبات، فكيف بمقولات هي من انتاج عقول البشر؟! وحتى تلك المقولات الاجتهادية التي نقر بصوابها فعلاً تستدعي - لتكون أداة اثبات فعالة - إعادة النظر في طرحها وصياغتها، بما يتلائم مع مزاج العصر ولغته وطرائق تفكيره.

وإذا أردت أن أرسم صورة عن حجم الجهد المطلوب لتحتل المقولات العملية موقعها الملائم في الدفاع عن الحقيقة الدينيه، والدخول في جدل خصب وجدير مع اشكاليات العصر وتحديات اسئلته فان الصورة لا تستوعبها السطور، وحملها تنوء به العصبه. لكن جامعاتنا الدينية لديها من الامكانيات البشرية بالقوة ما يدفعنا إلى التساؤل والتفاؤل بيوم ليس ببعيد بأذنه تعالى، يوم تتوفر فيه مراكزنا العلمية ومحافلنا البحثية على:

١ - الوقوف بجهد واجتهاد على معطيات مدرسة العقل الكلامية والغور في ما قدمته على اختلاف الاجتهادات التي احتضنتها هذه المدرسة. ومتابعة تطور فكر واتجاهات هذه المدرسة في ثقافتنا عامة وفي فكرنا الفقهي والأصولي على وجه الخصوص. والتعرف على وجوه الاضافات الأساسية والاشكالات الجديدة التي طرحت في ارجاء علم أصول الفقه على طول تاريخ هذا العلم.

٢ - فتح باب الاجتهاد عملياً، بعد أن كان فتح باب الاجتهاد القضية الأساسية التي ميزت المدرسة الامامية نظرياً وعملياً في الفقه وأصول استنباطه. اعني الحث العملي على التعاطي مع التراث الكلامي بشكل نقدي، وكسر سياق الرتابة والتقليد في تكرار مقولات السلف وأخذها مسلمات، وقد يكون الكسل وراء هذه الرتابة والتسليم. على أن هذا النقد يمتد من مدرسة علم الكلام إلى نقد العقل العملي من حيث الأساس، ومن ثم وجب التأكيد على اقامة هذا النقد على قاعدة اصالة النقد، وانطلاقه من معرفة واسعة بتراث السلف، وأن يكون نقداً احترافياً تتصدى له المواهب من رجال المعرفة.

٣ - الوقوف ببصيرة على معطيات فكر الآخر، دون اقتطاع لمقولات الحداثة وما بعدها، والتعامل معها كأفكار ناجزة. بل لا بد من العودة إلى جذور فكر الغرب من عصر اليونان وملايساته واتجاهاته مروراً بعصر النهضة، والوقوف بعمق على ثقافة الثورة الفرنسية، والمعرفة البصيرة بتطورات المعرفة والثقافة التي انتجت تحديات العصر العملية في الحقوق والواجبات، وفي تدبير السلوك والمنزل وتدبير المدينة.

٤ - التأسيس لمقولات عملية قادرة على الاستجابة لاستحقاقات الجدل الثقافي. أي بعد أن يتم لنا في النقطة الأولى والثانية طرح اجتهاد أصيل في مقولات العمل وحكمة التدبير وبعد بصيرة نافذة في صيرورة الفكر المعاصر والحيثيات التاريخية والواقعية للحدثة وما بعدها علينا أن نقدم سياقاً معاصراً للاجتهاد العملي يستطيع أن يؤسس لفريق من المقولات تنزل إلى ميدان المبارات لتنافس بجدارة.

الأسس النظرية للحكمة العملية

أهميتها ودورها

الأسس النظرية للحكمة العملية

أهميتها ودورها

من أين يستمد التركيز على الأسس النظرية للحكمة العملية من تدبير السلوك (الأخلاق) الى تدبير المدينة (السياسة) مبرراته؟ لماذا العودة الى مناقشة الأسس النظرية للحكمة العملية، والحاجة ماسة الى مقاربة الجانب العملي التطبيقي للأخلاق وتدبير السلوك الفاضل، وماسة أيضاً الى تحديد الحقوق والواجبات العملية التطبيقية في ادارة المدينة وتصريف شؤون الحياة العامة؟

العلاقة بين الأساس النظري للحكمة العملية وبين التطبيقات والأحكام العملية التفصيلية تتجاوز قضية تحقيق الانسجام بين مفردات التطبيق وأحكام الواقع العملي التفصيلية، التي يحققها - كما هو الفرض - الاطار النظري لأي من اتجاهات الحكمة العملية. ففي اطار التطبيق العملي لأي فرض أو نظرية يمكن الوقوف على أحكام ومعطيات تطبيقية حتى مع غياب الاطار النظري، فقد نصل الى نتائج معرفية، وقد نحقق نجاحات في حقول متنوعة من المعرفة، دون أن نمتلك النظرية التي تشكل الاطار المفسر والجامع لشتات المفردات التي نقف عليها. اما في الحكمة العملية فالعلاقة مصيرية بين النسق النظري الذي نختاره وبين الأحكام والقواعد التطبيقية التي نخلص إليها!

قد يعكف باحث في الفقه على محاولة معرفة موقف الشريعة من قضية من القضايا كأكل الميتة أو بيع الدم أو شرب النبيذ، دون أن يتوفر على الاطار النظري لاستنباط الحكم الشرعي، وقد نعكف على حل مسألة رياضية في الاحتمال أو في حساب التفاضل والتكامل، دون وعي بنظرية الاحتمال أو بالاطار العام لحساب التفاضل والتكامل... وقد يصل الباحث في الفقه الى نتيجة سليمة في نهاية المطاف، وقد ننهي الى حل سليم لمسائل الاحتمال أو غيره، اما في الحكمة العملية فالأمر ليس على هذا المنوال. اذ خيارات الباحث في الأساس النظري تحدد بشكل حاسم مصير المواقف التطبيقية.

أجل ففي ضوء النقاش الأساسي حول «النظرية» في اطار أبحاث الحكمة العملية يتقرر الجواب على استفهام رئيسي في فلسفة الأخلاق: هل الإنسان كائن أخلاقي؟ هل الإنسان كائن مزود احياناً وتكوينياً بالحاسة الأخلاقية، التي يتحمل في ضوء هذه الحاسة مسؤولية عملية، ويكتشف من خلالها الأهم والأساس من الواجبات الأخلاقية، أم ان الإنسان كائن غير مزود احياناً بهذه الحاسة، وتتقرر لديه الواجبات العملية في ضوء مصالحه وغرائزه وتجاربه؟

لعل السؤال الأول في البحوث النظرية للحكمة النظرية ينصب على فحص امكانيات العقل الإنساني، وهل هو مدرك لمبادئ وأحكام قبل التجربة والخبرة الإنسانية وقبل الأعراف والتوافق الإجتماعي العام، أم ان أحكامه العملية لا تستند الى أي مبدأ قبل الدربة والتجربة، وتحدد على أساس حاجاته العضوية والنفسية، وما تستدعيه غرائزه في اطار قرارات

الجماعة الإنسانية، وما تتطلبه البيئة والمحيط من التزامات؟
 وبشكل أكثر وضوحاً: هل العقل الإنساني مهياً أحياناً وتكوينياً
 ليكتشف مبادئ تحدد أحكاماً للسلوك الإنساني وما ينبغي فعله وما ينبغي
 تجنبه من ممارسات عملية، أم أن الإنسان كائن تتحدد معايير العملية وفق
 دوافع السلوك الغرائزي ومنافعه ومضاره التي تكتشف عبر تجاربه الفردية
 ومن خلال مقتضيات حياته الاجتماعية؟ هل هناك مرجعية مغروزة في
 تكوين الإنسان العقلي تتيح له أن يكتشف المعايير الأخلاقية العامة
 للسلوك، أم أن الإنسان كائن تسوقه الغرائز ومستلزمات الحياة مع الجماعة
 في تكوين ضميره الأخلاقي، هل هناك أخلاق متعالية تؤثر على صياغة
 الضمير الإنساني، أم أنه مسخر تسخيراً تاماً لحاجاته الغرائزية ومصالحه في
 ضمن الجماعة الإنسانية؟

أذن في ضوء الاستفهام الأول عبر الإشكالية النظرية نبدأ في التنويع
 المصري بين الإتجاهات المؤمنة بأخلاقية الكائن الإنساني، والإتجاهات
 التي تنفي هذه السمة عن الأدميين، ولا بد من اشباع البحث حول هذه
 الإشكالية المركزية النظرية، أذ في ضوء هذا النقاش الذي لا يستغني عن
 التطبيق نستطيع أن نتفهم كثيراً من مآزق حياتنا الاجتماعية، وثغرات نظمنا
 التربوية، بل سنستطيع استبصار النظام العالمي الذي يهيمن على المعمورة
 في أهم معانيه، ونستطيع أن نتفهم أزمنا في معركة التحديث، على غرار
 فهمنا لازمة الحداثة ومآلات الإنسان الأخير، الذي افترضه «فوكوياما» في
 نهاية التاريخ.

وقبل أن نتلمس أهمية البحث النظري في حكمة العمل في ضوء

اشكاليات الحدائفة وما بعدها نحاول أن نسلط الضوء على الأهم في مضمون العلاقة بين النظرية والتطبيقات العملية للأخلاق وفلسفات التربية والسياسة:

* حينما يكون الجدل دائراً حول بداهة وقبلية قضية أو حكم من القضايا أو الأحكام فليس لدينا مرجعية برهانية يمكن الركون إليها لالتماس الدليل والبرهان لنقيمه على صحة القضية أو الحكم موضوع الجدل... هذا هو المتداول المشهور على السن تلامذة المدرسة العقلية المعرفية والمبثوث في دفاتر رجالها، استناداً الى أن القضية التي يتطلب اثباتها برهاناً أو دليلاً تخرج من دائرة البداهة، وما يمكن التصديق به بادي الرأي وبالوضوح الأولي. مضافاً الى أن الإثبات النظري لا يستطيع أن يؤدي دوره إذا كانت قضاياها أقل وضوحاً من القضية التي يراد اثباتها، وإذا كانت قضايا الإثبات النظري أكثر وضوحاً فهذا يعني عدم بداهة المطلوب اثباته!

هناك نقاش حول هذه الدعوى ومستندها، وهناك نقاش أيضاً حول أصل البديهيات ومعايير تمييزها. لكن هناك اتفاقاً بين الباحثين على أن الشواهد والقرائن تلعب دور التنبيه لاعادة تموضع الذهن البشري ليرى بوضوح أفضل، وتميط اللثام عن الغشاوة والإبهام، الذي يحيط في كثير من الاحيان بالواضحات، وبما هو مدرك بادي الرأي.

** القرائن في موضوع الحكمة العملية تلعب دوراً أكثر حسماً في الترجيح بين النظريات، وتشكل في كثير من الاحيان قيمة ترجيحية للفروض، لا تصل الى اليقين بمفهومه المنطقي، لكنها تشكل ما اسميه «عدم المعقولية» في رفض الفرض، أو عدم المعقولية في قبوله حينما تكون القرائن ضده.

ومن هنا تشكل دراسة الجوانب التطبيقية للحكمة العملية في الأخلاق و التربية والسياسة دوراً غاية الأهمية في الكشف عن المضمون الحقيقي للجوانب النظرية، وعن مدى جدارتها وحقاقتها. عبر وقائع التطبيق - التي هي معطيات يمكن اخضاعها تماماً لمعايير التجربة - يمكننا اقتناص القرائن والامارات على سلامة الفروض النظرية المطروحة في فروع الحكمة العملية باسرها، سواء في حقل الأخلاق أم التدبير المنزلي أم في حقل تدبير المدينة وسياسة الاجتماع الإنساني.

من هنا يتبين أن العلاقة بين النظرية في حكمة العمل وبين تطبيقاتها الميدانية علاقة تأثير متبادل، لا على مستوى الاداء السلوكي فحسب، بل على مستوى الدرس المعرفي أيضاً. خصوصاً بالنسبة لانصار النظرية العقلية في ميدان الحكمة العملية، اذ الملاذ الأساسي لهؤلاء - ونحن منهم - في جدلهم المعرفي مع سائر الاتجاهات النظرية الأخرى هو التطبيق الميداني، ويلزمهم فحوص هذا التطبيق الواسع الارحاء ليقفوا من خلاله على الشواهد والقرائن، التي تؤيد وجهة نظرهم، وتدعم خيارهم النظري، فادعاء بدهاة المبادئ العقلية وحده لا يكفي لاقناع أو تسويغ هذا الخيار، واقامة الإثباتات البرهانية أن لم يكن السبيل معدوماً إليها في هذا المجال فهي عزيزة نادرة فيه.

تنازع في عالم المعرفة الأخلاقية فسطاطان: احدهما ينادي بمبادئ متعالية تصرخ في الضمير وهي آية الحسن، التي تحسدها لآل الصنع المنتظمة في سماك السماء، والفسطاط الآخر يغيي السلوك بالسعادة. وقد تجد هذا التنازع يقيم في عقول بعض اساطين المعرفة الإنسانية، ولعل

المعلم الأول «ارسطوطاليس» ابرز هذه العقول التي تذبذبت بين الفسطين. ولم يقتصر الأمر على عالم المعرفة، بل تجلّى هذا النزاع في واقع حياة البشر، وهو قدر الآدميين التكويني، حيث النزاع بين المبادئ و المصالح وبين حكمة السلوك و غرائزته نزاع دائم قائم حتى قيام الساعة.

رغم تذبذب المعلم الأول بين الاقرار بمبادئ متعالية قبلية للأحكام العملية وبين مذهب السعادة، ورغم ان افلاطون الحكيم الذي يعد في تاريخ المعرفة مؤسس نظرية المثال العقلي وعالم الخير الأزلي، فان الاتجاه العام لفلسفة الأخلاق في عالم الغرب يتبنى «مذهب السعادة». أجل؛ مضى سياق حكمة الغرب العام منتصراً لمذهب السعادة، الذي أسس بدوره لبيان الحداثة الأخلاقي. على أن نستثني حكيماً من حكماء مطلع عصر الحداثة، اعني الفيلسوف الألماني «عمانوئيل كُنت» ومدرسته في حكمة العمل.

عمانوئيل كُنت الفيلسوف التوفيقي المحافظ في نظرية المعرفة لم يكن محافظاً وليس بتوفيقي في عالم العقل العملي وحكمة السلوك ونظرية الأخلاق، لا أريد أن أعيب «كُنت» في وسمه بالتوفيقية والمحافظة في نظرية المعرفة، اذ كانت توفيقيته ومحافظته اجتهاداً مبتكراً، وليست مجرد مصالحة وجمع بين الأقوال. انما اريد ان اؤكد ان اجتهاده في حكمة العمل كان صيحة مصحرة في عالم الاجتماع المطبق على «مذهب السعادة» في حكمة الغرب، عبر عشرات القرون، فكانت نظريته في الحكمة العملية ثورة اشغلت العقول، لكنها بقيت جزيرة يطوقها تيار حكمة الغرب، الذي لا زال جارفاً في مياه مذهب السعادة.

ان قارئ تاريخ المعرفة يتسمر طرفاه امام مشهد راديكالية «كُنت»

الأخلاقية، خصوصاً تزامنها التاريخي مع عصر النهضة والاصلاح الديني. فكنت الذي ايقظه «دافيد هيوم» من سباته الدوغمائي العميق أخذ من التجريبية نصف مذهب في نظرية المعرفة، لكنه جافى كل اشكال التجريب في الحكمة العملية، وأقام نظريته الأخلاقية على أساس عقلي صوري خالص، فابن عصر الأنوار يتمسك بالأخلاق فلسفةً صارمةً، وهو حالم في اقامة شريعة أخلاقية ومذهب للفضيلة يقوم على مبادئ العقل الأخلاقي الخالص من أي لوثة تجريبية أو نزعة مصلحة ومنفعة فردية. بينا كانت السفن تمخر في عباب التجريب، وتسوق الناس في عالم الغرب ليؤسس لأخلاق المنفعة وبرجماتية السلوك! كات طليعة عصر الحداثة وكان «كنت» في نظريته الأخلاقية المخالف النوعي لأهم سمات الحداثة، حيث كان الانتصار في عصر الحداثة لهيوم وهوبز وسائر خصوم «كنت» في فلسفة الأخلاق.

حقاً ان نظرية عمانوئيل كنت وسياقها الزمني تستوقف المتأمل في تاريخ المعرفة، دون أن يكون تفسير ذلك امراً متعذراً، ودون أن يكون هضم ما فيها من غرابة عن سياقها التاريخي وموقعها الزمني عسيراً، لكن العسير على الهضم والعزير على التفسير هو نظرية العقل الكلامية ومآلاتها في تاريخ المعرفة الإسلامية!

ابان القرن الأول الهجري أخذت تتشكل في قلب اشكالية «تدبير المدينة» مدرسة، مستنيرة بحرية الرأي، مكافحة من أجل «حرية الإرادة»، كأساس يسوغ للناس ان تسعى لعدم التسليم بالأمر الواقع في ادارة السلطة وتدبير المدينة! أراد السلطان أن يبرر شرعيته بالقدر، فاشاع روحاً من

الجبرية لتسري في الدهماء ويشهر بها وعاظ السلاطين، وسار ابنه الخلف من بعده على هذا النهج لتكون كربلاء ووقعتها الرهبة قضاء لازياً وقدرأ محتوماً لاخيار للجنة الار تكابه!

ومن النكبة والازمة التي خلقها تدبير المدينة وسياسة السلطان ولدت حركة مستنيرة تقف في مواجهة أمواج التجهيل والغاء العقل، فنادت بحرية الارادة التي هي توأم المسؤولية التي يتحملها الآدميون على أفعالهم، وهي الأساس العقلاني للعدل الالهي... وعلى مدى عقود من الجدل الخصب تبلور في افق المعرفة الاسلامية اتجاه عقلي، عرف بالأصل العقائدي الذي اشهره وأكد عليه «العدل»، الذي اردف به الأصل الأساس للمعتقد الإسلامي «التوحيد».

ومن رحم الدرس العقائدي والجدل الكلامي، وعلى أساس محور «العدل» بدأ عصر العقل في تاريخ الثقافة الإسلامية. وتأسست في أكناف اتجاهات «العدلية» مدرسة وسمتها بـ «مدرسة العقل الكلامية»، وكان ابتكارها التاريخي انها نادت بمبادئ متعالية للعقل الأخلاقي، مركوزة في وجدان وعقل الآدميين. وقد كُتب لهذه المدرسة أن تكون لها السيادة في عصر التنوير ونهضة العلوم في فترات، ابان القرن الثالث والرابع من الهجرة النبوية المباركة.

ومن سوء طالع هذه الأمة اقتضاء مصالح السلطان ان يتأبط مدرسة العقل الكلامية، واقتضت مصالح سلاطين آخرين مناجزتها، فسلطان - لأسباب تستدعي الحفر فيها - تحالف مع هذه المدرسة، وآخر ناجزها وحاصرها. اما الجدل الخصب الذي ساد في عصر الازدهار فقد اضحى

مسرّحاً يتحكم في خشبته السلطان ومن ربط مصالحه أو ارتبط عقله الغليظ بعصية الاقصاء والالغاء، التي لم يغب عنها سيف التكفير البغيظ... ثم سادت نزعة اقصاء العقل، لتركب العقل منتجاً عصوراً من الطغيان والتخلف واللاعدالة باسم الاسلام والعدل.. وكانت حصيلته الكارثية غلق باب الاجتهاد الفقهي، بأمر من السلطان، الذي لا يريد لتدبير المدينة حكمة عملية قد تمس تخت عرشه، ولا يريد فقهاً اعتراضياً يفسد عليه أيام زهوه وملذات استبداده وطغيانه.

هذا وجه من وجوه حقيقة تاريخنا، درسه الاستشراق وطلابه من أبناء شرقنا المحبط، وفقاً لمعايير الاستشراق... ولازلنا على مسافة من فهم للمضمون الواقعي لعمق الازمة وأسبابها الحقيقية (أو قل أقرب من الحقيقة)، وسنبقى أقل فهماً ما دمنا غير احرار في درس داخلي وفق معايير منهجية معاصرة، تعتمد اجتهاد داخلي حر، غير محكوم بعصية التاريخ الطائفي، الذي صنعته قوى التزييف، أو برؤى مغرضة وأحكام مسبقة.

لكن هناك وجهاً آخر أكثر اثاراً للانتباه، وهو أكثر اغفلاً من قبل الدراسين: «تبنى المدرسة الامامية ومذهب أهل البيت عليهم السلام لمدرسة العقل الكلامية»! غادر المعتزلة التاريخ، ولم يكن غيابهم حدثاً عابراً، لكن مدرسة العقل لم تفقد حضناً دافئاً تبنى مبادئها الأساسية، وخلق لها فضاء نموذجياً بفتح باب الاجتهاد في اروقته، وفي فقه الاستنباط معاً.. ولا يستثنى هذا الوجه من ضرورة الغوص في أعماقه وتحليل مضامينه، عبر دراسات تغلب زواياه، وتقرب من حقيقة الوقائع وأسبابها، باماطة اللثام عن الغموض، وانتصاراً للحقيقة التي عمد إليها الاغفال، والتصق بها الحيف.. وهذا ما

نتوقه ونرجوه من رواد البحث في تاريخ المعرفة.
ولا يعطينا هذا الرجاء من الاشارة بجرأة الى الجذب الذي يعصف في
ميادين الحكمة في مدرسة العقل الكلامية الحديثة:
* لكي تتضح صورة ما نقول نأخذ بالحديث عن حقول الحكمة
العملية كل على حدة، ونضعها في:

١- الأخلاق النظرية.

٢- الأخلاق العملية أو التطبيقات العملية (مذهب الفضيلة أو الشريعة
الأخلاقية).

٣- تدبير المدينة (الفلسفة السياسية).

٤- تدبير المنزل (فلسفة التربية - فلسفة الاقتصاد).

** بدأ البحث في الحكمة العملية مبكراً - كما أشرنا -، وهو منصب
على تدبير المدينة وجدلية ظلم السلطان وعدل الله وحرية الارادة.. وتبلور
في اطار ما عُرف بـ «التحسين والتقييح»، وهل العقل ناهض بشيء منهما، أم
انه غير مؤهل ليحدد ما ينبغي وما لا ينبغي فعله؟

لقد تبلورت نظرية العقل الكلامية بوصفها (النظري) في ميدان الحكمة
العملية، عبر مجموعة أبحاث معروفة ومسطورة في كتب علم الكلام، حيث
تحددت اجتهادات هذه المدرسة في بحوث التوحيد والعدل والامامة
وفروع من بحوث النبوة والمعاد. ثم أخذت المباني النظرية العامة في
الحسن والقبح تنسرب الى بحوث الفقه، والى بحوث أصول الفقه على وجه
خاص.

بقيت البنية العامة لنظرية مدرسة العقل الكلامية باجتهاداتها المتنوعة

بين مدرستي بغداد والبصرة واجتهادات رواد هاتين المدرستين أنفسهم، بقيت سائدة في أوساط متكلمي الامامية حتى مدرسة النجف الحديثة، مروراً بمدرسة بغداد (المفيد - المرتضى - الطوسي)، ومدرسة الحلة عند (العلامة والمقداد). على أن تستثني بعض الاجتهادات المعاصرة، التي قاربت في معطياتها البنية العامة لمدرسة العقل الكلامية، دون ان تخرج من اطار الخيار العقلي للحكمة العملية، وهي اجتهادات برزت في بحوث علم اصول الفقه الامامي، لدى اعلام من اساتذة مدرسة النجف المعاصرة.

لا زلنا في الحديث عن المستوى النظري لفلسفة الاخلاق، وعن جوانب مهمة، ويشكل اهمالها ضرراً بالغاً على المعرفة الدينية في جدل الفكر المعاصر، وفيما يعرف بالحدائث وما بعدها. وقد لانجانب الموضوعية اذا نوهنا بجهود بُذلت في هذا الاطار، ولم يلق عليها الضوء المأمول بعد. ولكن هناك اشواطاً تتطلب ان تقطع، وتواصلت نقدياً ينبغي ان يستمر مع ما يطرح في اروقة الفكر الحديث، حيث ان النقاش النظري في حقل الحكمة العملية يمثل أهم قواعد الجدل والتحديات التي تواجه الفكر الديني، بل هو أهم قواعد الجدل عامة، واعتقادي انه أكثر أهمية حتى من نظرية المعرفة من الزاوية العملية.

*** اذا اتينا الى الأخلاق من زاوية تديير السلوك تطبيقياً نلاحظ ان

اشكالية الاغفال والاهمال والجذب تلعلع، وتقلق باستمرار الحصفاء من المهتمين بالشأن العام. فالامعان بالدرس الأخلاقي من الزوايا التطبيقية واشباع تمحيص شريعتنا الأخلاقية ومذهبنا في الفضيلة، وقواعد السلوك التفصيلية التي ينشدها الاسلام القويم، وفق قراءة مستهدية بلغة العصر

ومعاناة الأجيال الناشئة ضرورة تربوية ملحة. هذا فضلاً عن الدور الخطير الذي يلعبه الدرس الأخلاقي التطبيقي في اختبار النظريات، ودعم ما يصح منها أو يقرب من الصحة.

أما أهمية الدرس الأخلاقي من الزاوية التربوية فهو أمر في غاية الوضوح. لقد اثبتت التجربة العملية ان «الدين»، حينما يحمل مثقلاً بالأحكام الفقهية الفرعية، أو يطرح كأيديولوجيا لبناء الاجتماع السياسي أو استلام السلطة، دون تجربة باطنية عميقة، ودون تهذيب أخلاقي مدروس يتحول الى اداة ضد «الدين» وجوهر الديانة! ان الانغماس في تفرجات الأدلة الفقهية والقواعد الأصولية، دون تذكير بهدف المعلم الأكبر والتهاتف الأصدق «انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» سيملاً حياة الناس بفنون الاحباط، ويمهد للردة عن الالتزام بأحكام الفقه والشريعة.

أما تجربة الايديولوجيات الدينية حينما تفقد القاعدة الأخلاقية وتبتعد عن جوهر الديانة والوظيفة الأخلاقية التي رسمتها النصوص الجليلة فتاريخنا الإسلامي مليء بالشواهد على آثارها المدمرة، التي اعاقت نمو الامة، وساهمت أي مساهمة في مسخ الشخصية، واضاعة البوصلة وزلزلة الميزان. والغريب المستغرب الى غاية الدهشة والحيرة ان محمدنا وعلينا وحسيننا وزين عابدين وباقرنا وصادقنا وكل السلسلة الذهبية المقدسة من غايات الخلق ومسوغ التكوين تركوا لنا اغنى التراث، واروع النصوص التي لا تقرأ الا لماما، وجسدوا عبر مسيرة حفلت بأغلى التضحيات اروع صور الفتوة والفروسية، وأصدق اشكال الالتزام بالواجب الأخلاقي، وأوضح تفسير لمتن الديانة بأنها السلوك العادل الفاضل، بل قالوا ان الايمان هو

الحب، وعلى وجه التحديد ان تحب لاختيك ما تحب لنفسك. اجل! نحن بحاجة الى دروس في الأخلاق تعتمد الاصاله والبصيرة، تتكأ على تراث أهل البيت عليهم السلام، الذي لا يناقش منصف في اصالتهم الأخلاقية، وتأخذ باعتبارها تطورات المعرفة الإنسانية، عبر تطوير الخطاب، وأخذ المتلقي هدفاً لا وسيلة.

ومن زاوية اخرى تحتل البحوث والدراسات التطبيقية والمقارنة في المعرفة الأخلاقية أهمية بالغة في جدل الفكر المعاصر، ذلك ان الاتجاهات البرجماتية والوظيفية ونزعات التشطي والتفكيك اللامتناهي وعامة ورثة «مذهب السعادة» في الغرب الراهن تنطلق من الاشكاليات التطبيقية، التي افرزتها «الحدائثة» بمفهومها الايديولوجي والفكري وبمفهومها الزماني التاريخي.

*** واخيراً تدير المدينة وفلسفة السياسة والتربية والاقتصاد!

يقولون: ان السياسة والتربية والاقتصاد اضحت علوماً نظرية، وخرجت عن دائرة التصنيف التقليدي الارسطي، الذي يضعها في دائرة القيم وحكمة العمل و التدبير، لكن هذا لا يلغي ان يتأثر المشرع السياسي والتربوي والاقتصادي بقيم ترجح له بين الخيارات.

بهمنا ان نضيف التنويه الى الرواية الطويلة لازمة الفلسفة السياسية في عالم المسلمين، ونؤكد على ان الرؤى قد تختلف ازاء دور الدين في الحياة العامة في السياسة والاقتصاد وفي التقنين وادارة المؤسسات، ولكن لا يرتاب متابع ان هناك اشكاليات قيمة (وهي حقل الأديان وكلمته، اتفقنا ام اختلفنا حول جدارتها) في السياسة والاقتصاد والتربية والادارة، تشكل

تحديات وأسئلة على الفكر الديني ان يجتهد معاصراً في الاجابة عليها،
ولعل موضوع «التعددية الدينية» من أكثر الاشكاليات الحاحاً على المقاربة
وطرح الاجوبة عليه.

هوية الأحكام العملية

هوية الأحكام العملية تقريراً لدروس السيد عمّار أبو رغيف

بقلم : أحد تلامذته

لمحة تاريخية

صنفت الحكمة إلى نظرية وعملية، وهذا التصنيف قديم موروث عن حكماء اليونان، ولكنّ البحث في هذا المضمار أقدم من تناول اليونانيين له، حتّى أن بعض الباحثين حاول ارجاع ونسبة الجدل الكلامي الذي احتدم في القرنين الهجريين الأولين حول التحسين والتقييح إلى الفلسفة الهندية، على الطريقة المألوفة في نسبة الآراء غير المقبولة إلى المدارس المخالفة للتشهير بأصحابها كما يحدث في أيامنا هذه.

وتبعاً لتصنيف الحكمة هذا صنّف العقل إلى نظري وعملي، لأن العقل هو أداة الحكمة، وقد قالوا: الحكمة النظرية هي التي تبحث عما هو كائن وواقع، وتحاول الكشف عن قوانين عالم الواقع والإخبار عنه.

أمّا العملية: فهي التي تبحث عما يجب أن يكون، والمراد من الوجوب هنا هو الوجوب الإرادي دون الضروري، الذي هو الضرورة التي تُكشف في عالم الأشياء والعلاقات القائمة بين العلة والمعلول. بل هذا الوجود من

مقولة مختلفة عن مقولة الوجود في الأحكام النظرية كالضرورة بين العلة والمعلول.

ومن ثمّ ذكروا للحكمة العمليّة أقساماً ثلاثة هي: الأخلاق، وتديير المنزل (الأسرة)، وتديير المدن (السياسة). ولفظة التديير هذه تشير إلى أن الحكمة العمليّة مرتبطة بعملية إرادية ليست خارجة عن إرادة الكائن البشري، وهو تارة يرتبط بالسلوك الفردي فيقال لها اخلاق، وتارة ترتبط بالسلوك الأسري الأوسع من السلوك الفردي فيقال تديير منزل، وتارة ثالثة ترتبط بالشأن العام وسياسة المدن الذي هو أوسع من السلوك الأسري.

والملاحظ في كلمات حكماء اليونان انها قد خلت من تحديد السؤال المركزي لهذا البحث، وأن هذا التديير هل هو قائم على اسس الرغبات والنزعات، أو هي محاولة تجلية العناصر الاساسية في العقل التي تكون موجهة للسلوك الفردي والمنزلي والعام. فهذا المركز والمذهب غير محدد في كلمات هؤلاء القوم.

ولو اتجهنا الى العصر اليوناني ولاحظنا الفضاء الذي نشأت فيه هذه الأبحاث، فالإنصاف أنا سنجد أن مدرسة سقراط وتلميذه أفلاطون وكذا أرسطو، هذه المدرسة التي تتوفر بأيدينا وثائقها، سوف نجدتها تشترك في ملاحظة مع المدرسة الرواقية، وهو أن هذه الأسئلة والابحاث ولدت في ذلك العصر متذبذبة، وذلك أن طبيعة الأفكار في ولادتها تكون نيثة حسب قول الشيخ الرئيس، تنضج ثم تتبلور من خلال المناقشة والبحث والدرس، أما قبل ذلك فهي عبارة عن كشكول من الأفكار.

مثال ذلك: أن المدرسة الرواقية كانت تعتقد بالفضيلة كمثال أعلى

للسلوك، ولكن ما هو مصدر الفضيلة؟ قالوا: هو الإله أو الآلهة، وكذا نلاحظ أرسطو متذبذباً في المسألة فتارة يتحدث عن الرغبات والانفعالات، وتارة أخرى يتحدث عن الفضيلة كمعيار لتقييم السلوك.. وفي نصوص أخرى يتحدث عن الأفعال في ذاتها وأن منها ما ينبغي فعله ومنها ما لا ينبغي فعله. فضلاً عن مسألة الإلزام الأخلاقي والإلزام العملي، فلا يوجد تمييز بين هذه العناصر.

ولكن لا شك أن الفضاء السياسي وتدبير المدينة احتل في فكر الغرب منذ العصر اليوناني مساحة واسعة، وطرحت فيه مجموعة من الأفكار والنظريات، بل نلاحظ أنه على مستوى الشخص الواحد قد تطور الفكر السياسي لديه كما هو حال الحكيم أفلاطون. فهو أولاً طرح جمهورية الحكماء وحكومة الفلاسفة، ولكنه بعد قراءته للواقع السياسي ولواقع حركة الناس تحول إلى القول بفكرة القانون.

والمحصلة: أن الحكمة العملية في تاريخ الغرب القديم اهتمت بشكل واضح بتدبير المدينة، والمساحة التي احتلها هذا البحث تكاد تكون نفس المساحة أو أكبر منها في البحث عن الأخلاق وتدبير السلوك الفردي.

ولو انتقلنا إلى العصر الإسلامي، وحاولنا لقاء نظرة على فضاء بحث هذا الموضوع، فمن المؤكد لدينا أن فضاء البحث في التحسين والتبسيط اللذين هما جوهر البحث، قد نشأت في بيئة السياسة، وذلك لأن صراع مدرسة الاعتزال قبال مدرسة الأشاعرة هو امتداد تاريخي لصراع مدرسة القدرية والجبرية التقليديتين، المدرسة القائلة بحرية الإرادة والمدرسة القائلة بالتقدير المسبق لأفعال الإنسان التي تقول بشأنها إحدى النظريات

- ونحن هنا نتابعهم متابعة دون تحقيق تاريخي - أن فكرة الجبر نشأت منذ حروب معاوية مع الامام علي عليه السلام، ثم جاءت الدولة الأموية برئاسة معاوية فأكدت هذه الفكرة، وأخذت السلطة السياسيّة تعمق وتزرع هذه النظرية لكي تشرعن لهيمنتها وتبرر السلطة الدكتاتورية للحكومات. ومن ثمّ كانت مدرستا الاعتزال والأشعرية امتداداً لهذه الأفكار، لأن مدرسة الاعتزال أقرب إلى حرية الإرادة واطلاقها، وقائلة بالتحسين والتفبيح العقلين، بخلاف الأشاعرة الذين كانوا يقيّدون الإرادة وينكرون الحسن والقبح العقلين.

وباعتبار أن هذا البحث والجدل حدث في ظل أجواء دينية، فإنه اتخذ طابعاً لاهوتياً ولباساً دينياً، وتطبيق هذا الجدل على أفعال الباري سبحانه وتعالى، والذي يبدو من كتابات المعتزلة انهم أرادوا التأسيس بهذه الأبحاث لشرعة أخلاقية وفقاً لقوانين الحسن والقبح، ولم يكونوا يريدون قصر البحث بتطبيقه على أفعال الواجب تعالى وأصول العقيدة كما هو واضح من كتابات القاضي عبد الجبار. بل كان الاتجاه في أبحاث المعتزلة هذه نحو تحديد أفعال السلطان وأنه ليس حاكماً بأمر الله، في قبال وعاظ السلاطين الذين يبررون له، وإنما يوجد مقياس حسن وقبح لأفعاله.

وفي هذه القرون الثلاثة الهجرية التي امتدت حتى عصر الشيخ الرئيس، أهم ما انتجته هذه القرون هو هذه الأبحاث العقلية التي تقول: إن هناك أحكاماً للواجب تعالى على أحكام الواقع الذي يتفق عليه الناس، وإنها ذات طابع عقلي بديهي أولي، وثابتة ثبوتاً أزلياً، وإنها غير خاضعة للمصالح والمفاسد السياسية، وهي تشكل مرجعيات لتحديد شرايع الحياة اليومية،

وكذا أريد لها أن تكون مقيدة للشرع وحاكمة في تأويل النص الديني. ونحن في هذه النظرة التاريخية نريد الانطلاق للامسك بمفاتيح البحث في العقل العملي.

والرجوع إلى كلمات مدرسة العدلية يدلنا على وجود تذبذب في تفسير مصب هذه الأحكام، وأن هذا الحكم بالتحسين والتقيح ينصب على الأفعال بذاتها، أو أنه ينصب على أساس الوجوه والاعتبارات كما جاءت في كلمات كبار العدلية ورجالهم. ويوجد متبني لكلا القولين. وهذا ينتج لنا خطأً بين ما هو نسبي وما هو مطلق، بمعنى: أنهم لم يتبنوا كون هذه الأحكام عقلية بالمعنى الذي لا يقبل التخصيص، لأن الحكم العقلي لا يقبل التخصيص وهو مطلق. وهذا يعتبر من مفاتيح البحث في العقل العملي، وهو بيان طبيعة الحكم العقلي.

وهذا التذبذب استمر حتى يوم الناس هذا في كلمات المدرسة الأصولية الإمامية التي انتصرت لقول العدلية في التحسين والتقيح العقليين. ولا نجد إلا شذرات جادة في كلمات السيد الشهيد تشير إلى أن أحكام العقل غير قابلة للتخصيص دون أن يلتزم بذلك إلى نهاية المطاف. فهم من جهة يقولون: هذه أحكام عقلية غير قابلة للتخصيص، ومن جهة أخرى نراهم يقيدونها ويخضعونها لقواعد التزاحم، وكل قاعدة تخضع لقانون التزاحم فهي قاعدة قابلة للتخصيص ومن ثمّ فليست عقلية، وهذا الخلط لا زال موجوداً.

نعم نستطيع القول هنا - دون أن نصنّف على الغرب -: إن الفضل في تحديد المعيار المنهجي للفصل والتمييز بين الأحكام المطلقة والنسبية جاء

بشكل محدد وواضح في كلمات الفيلسوف الألماني عمانوئيل كُنت. وهذا التحديد والتمييز لم يتحقق حتى عند أرسطو؛ لأن كلماته في المقام متضاربة.

ولدى المحدثين وفي عالم الحداثة هناك فلسفة استقرت عليها نظرية الغرب وفكره السياسي، وهذه الفلسفة قررت القول بالنفعية (البراجماتية)، وحتى الالوهية اقيمت على أساس المنفعة، والأخلاق كذلك اقيمت على أساس المنفعة، أما اتجاه الواجب الذي كان ينادي به كانت فقد خفت صيته. ومن ثمَّ اتجه البحث أصبح نفعياً، وأنه كيف تكون الحكمة العملية اداة لتحقيق الامن الاجتماعي والرفاهية والاستقرار، دون ان يكون هناك سؤال عن الواجب الأخلاقي وأنه يطلب ويطاع لذاته، بل رأوا أن ربط الجانب العملي والأخلاق بالإله هو ربط خرافي، حتى عبر راسل عن هذا النمط من الأخلاق القائمة على اطاعة الواجب الأخلاقي وأحكام العقل بأنه أخلاق خرافية.

نحن نعتقد أن البحث في هوية الأحكام العملية كأحد المفاتيح الرئيسة في بحث العقل العملي، هو واجبنا الأساسي، ونحاول الكشف عن طبيعة الحكم الأخلاقي، وان هذه الأحكام هل هي قضايا بالمعنى المنطقي أو شبه قضايا.

هذا هو بحثنا الأساسي فيما يأتي من أبحاث في الدروس المقبلة إن شاء الله تعالى.

هوية الأحكام العملية

في هذا العنوان من البحث نحاول طرح مجموعة من الأسئلة والجواب عنها.

س ١: هل هناك أحكام عقلية قبلية أولية؟ وهل يمكن أن تكون الأحكام القبلية أولية؟.

والجواب عن هذا السؤال بكلا شقيه مؤثر على تصنيف المدارس في فلسفة ونظرية الأخلاق أو الفلسفة العملية بشكل عام، ولكي يتضح البحث بشكل جلي علينا أولاً البحث في مفهوم البديهي والمراد من البديهيات، وكذا في المراد من القبلي.

مسألة البديهيات مسألة مطروحة على بساط البحث في مختلف العلوم، وقد طرحت في الرياضيات قبل الفلسفة، وكان الأمر المسلّم هو وجود مجموعة من القضايا البديهية تقوم عليها المعرفة، وهذا أمر مسلّم منذ عصر اليونان حتى عصر نشوء المدرسة الحسية في العصر الحديث، حيث بدأت تطرح المسائل الفلسفية بشكل وتغيرت المعايير لديها.

وفي العصر الأخير عبّر عن البديهي بالقبلي، فمصطلح القبلي خاصّ بالمتأخرين يطرح كمرادف لمصطلح البديهي، ولكن الصحيح أن مصطلح القبلي أعم من مصطلح البديهي، والسبب في ذلك أنه في العصور المتأخرة طرح سؤال مفاده: أنه هل توجد معرفة لا تعتمد على الحس والتجربة أولاً؟. فكان من نتيجة النقاش الذي احتدم للإجابة عن هذا التساؤل أن قالوا: القبلي هو الذي يكون قبل التجربة ولا يعتمد عليها، والبُعدي هو الذي يكون بعد التجربة ويعتمد عليها، وقالوا: إن الرياضيات والهندسة من

القبليات؛ لأنها لا تعتمد على الحس والتجربة، نعم بعض المطالب في هذين العلمين يمكن الاستناد الى الحسّ والتجربة لاختبار صدقها، ولكن الغالب فيها بصورة عامة أن يد التجربة لا تصل اليها.

نحن هنا لا يعنينا هذا البحث، وإنما نريد الكلام على مفهوم البديهي الذي يكون قبل كل معرفة استدلالية، سواء كانت مستندة إلى الحس والتجربة أو لا.

في هذا الإطار ذكر الحكماء أن البديهي هو الذي يكون ادراكه مباشراً واضحاً، ولا يمكن بل استحيل الاستدلال عليه نفيّاً أو اثباتاً؛ وذلك لأن كل برهان انما يعتمد على هذا البديهي، مثال ذلك في باب التصورات ذكروا أن مفهوم الوجود من البديهيات؛ لأنه أعم المفاهيم وأوضحها، ولا يوجد ما هو أعم منه لكي يحتكم إليه، لذا فهو اولي.

وهذا المعيار الذي ذكروه ترد عليه مجموعة من الملاحظات، وإحدى هذه الملاحظات: أن المذهب التجريبي سعى لإنكار كل الأمور البديهية، فالاتجاه العام في هذا المذهب يرى أن مثل هكذا قضايا لا تخبرنا عن شيء، وإنما هي قضايا تحليلية، أي: هي تصدق؛ لأن انكارها يستلزم التناقض، وليس لأنها تخبرنا عن شيء، ومن ثم فهي لا تزودنا بخبرة، ونحن إنما نبحث عن القضايا التي تخبرنا عن شيء وتضيف إلى خبراتنا شيئاً جديداً، ومن هنا فبحثنا عن القوانين التي تحكم عالم الواقع لا عالم الذهن. ومن ثمّ فهذا ليس ميزاناً مسلماً عند الجميع.

في مقابل ذلك طرح السيد الأستاذ رحمته الله في الأسس المنطقية للاستقراء علاماتٍ للتمييز بين القضايا الأولية وغيرها. فذكر ثلاث علامات سوف

نأتي على ذكرها مع التعليق عليها:

العلامة الأولى: أنه كلما كانت الشواهد والأمثلة تؤدي إلى ترسخ القضية في الذهن وزيادة القناعة بها، فإنها قضية استقرائية تجريبية وليست أولية، وأي قضية لا تعززها التجربة ولا تؤدي كثرة الأمثلة والشواهد إلى حصول زيادة وضوح فيها، فإنها تعتبر قضية أولية^(١).

وهذا الذي ذكره السيد الشهيد جاء في كلمات الفلاسفة المتقدمين؛ فإنهم قالوا: إن البديهي لا يستدل عليه، ولكنه يمكن ذكر منبهات له؛ لأن الإنسان قد يغفل عن البديهي، بخلاف القضايا التجريبية فإن الشواهد وتكرار الأمثلة تلعب دوراً رئيسياً في وضوحها وترسخها وزيادة القناعة بها. الدارسون لكتاب الأسس المنطقية يعلمون أن السيد الشهيد قد اتجه في الكتاب نحو القول أن الدليل الاستقرائي يمكن اقامته لإثبات كل القضايا باستثناء قضية استحالة التناقض وبديهيات حساب الاحتمال اللتين يتوقف عليهما قيام الدليل الاستقرائي، وما عدا ذلك فإنه يمكن توظيف الدليل الاستقرائي لإثباته.

على سبيل المثال نأخذ مبدأ العلية الذي يعتبر لدى المدرسة الأرسطية وعامة الناس أمراً بديهيّاً وكذا لدى السيد الشهيد في دراساته السابقة على الأسس المنطقية، وإن كان لدى قطاع من الناس وهم التجريبيون يعتبراً أمراً مشكوكاً، هذا المبدأ يمكن اقامة الدليل الاستقرائي عليه ومن ثمّ فإن زيادة الشواهد الاستقرائية تؤدي إلى تعزيزه ورسوخ الإيمان به، فهو من الناحية

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، السيد محمد باقر الصدر، ٥٥١ :

المعرفية يمكن الاستغناء عنه كما يمكن اثباته تجريبياً. فهذا المبدأ لو كان قليلاً كما اعتقد السيد الشهيد في سائر مؤلفاته، فالشواهد والأمثلة الاستقرائية لا تعززه، ومن ثمّ سوف لا يكون معيار السيد الشهيد تاماً للفرقة بين القضية البديهية والتجريبية؛ لأنه لا يشمل هذا المبدأ، وهو لم يستثن إلا قضية امتناع التناقض وبديهيات حساب الاحتمال.. ومن ثم سوف لن تكون هذه العلامة علامة فارقة.

هذا مضافاً إلى اشكال ذكره هو **فَدَّرَ** بقوله «ولكنّ الأمر بالنسبة إلى القضايا الرياضية والمنطقية يختلف اختلافاً كبيراً، فإنّ الإنسان في اللحظة التي يستطيع فيها أن يجمع خمسة كتب وخمسة كتب أخرى، ويعرف أنّ مجموعها عشرة، يمكنه أن يحكم بأنّ كلّ خمستين تساويان عشرة، سواء كانت الأشياء المعدودة كتباً أو أشياء أخرى، ولا يزداد اليقين بهذه الحقيقة ترسخاً بتكرار الأمثلة وجمع النماذج العديدة»^(١).

وهذا الذي ذكره تام، فالقاعدة التي تقول: «الأكثرية والدائمي لا يكون صدفة»، هذه قاعدة تجريبية لأنها عبارة عن تراكم خبرات البشر، وبالتالي الشاهد الواحد لا يؤثر فيها، وذلك لأنها قاعدة مترسخة على مرّ العصور بسبب الخبرات المتركمة، ولذا فنحن لا نلاحظ فرقا بين قناعتنا بها قبل ايجاد الشواهد عليها، وبعد وجود تلك الشواهد.

العلامة الثانية: وقد ذكر في هذه العلامة أن الإنسان يشعر في دخيلة نفسه بإمكانية التنازل عن بعض القضايا عند توفر الشواهد ضدها، وهذا ينبئ

(١) الأسس المنطقية للاستقراء. ٥٥٢ :

عن كونها استقرائية. بخلاف بعض القضايا فهي وان توفرت الشواهد ضدها فالإنسان لا يشعر بأي شيء من ذلك، وهذا معناه أنها أولية^(١).

وهذا الذي ذكره ﷺ غير دقيق؛ فبالنسبة الى المثال الذي ذكره) مثال الموت (فهو قضية تجريبية، وهو مرتبط بخلفية الإنسان المتلقي لها، فالإنسان الذي يعيش في مجتمع يؤمن بالمادة ويتخذ من التجربة وسيلة لمعارفه سوف يقول بخرافية هذا الأمر المذكور، ومن ثم فالقناعة بهذه القضية تتبع الشواهد الاستقرائية، أما الذي يعيش في مجتمع يعتقد بالمعجز الخارق للطبيعة فإنه سوف لا ينكر ذلك ويؤمن به.

وعلى سبيل المثال فإن نار النبي إبراهيم عليه السلام على وفق ما يعتقد العلامة الطباطبائي ليست علة تامة، لأن قوام العلة التامة هو ارتفاع المانع، وفي نار ابراهيم لم يرتفع المانع، ومن ثم فهذا الشاهد على خلاف القضية، وذلك لا يؤدي إلى تزلزل القناعة بها.

ولكن هذا الكلام غير منضبط، لأننا نبحث عن معايير عامة للذهن البشري منضبطة، ولا نريد معايير وفق المباني، لأننا نتكلم عن منطوق لا عن سايكولوجيا.

العلامة الثالثة: أما بخصوص العلامة الثالثة التي ذكرها ﷺ فهي أن القضايا التجريبية لا يمكن أن تكون صادقة صدقاً مطلقاً على اي عالم من العوالم المفترضة، بينما تتمتع القضية الاولية بصدق مطلق لا يختص بهذا العالم بل يمتد صدقها إلى اي عالم يمكن افتراضه، فقضية النار محرقة أو

(١) الأسس المنطقية للاستقراء. ٥٥١ :

حارة تختلف عن قضية النقيضان لا يجتمعان، فالأولى صادقة صدقاً مؤطراً بهذا العالم بخلاف الثانية^(١).

ولكن هذا غير مقبول لأمر:

الأمر الأول: أنه حتى في الرياضيات التي هي قضايا بديهية فإن كثيراً من قوانينها مؤطرة بهذا العالم، بل ببعض هذا العالم، فبديهيات اقليدس مشروطة تصدق على المكان المسطح فحسب ولا تصدق على الدائري أو غيره. ولذا في غير السطح استدعى وجود هندسات أخرى غير هندسة اقليدس لأن فرضها يختلف، ومن ثم فهي مشروطة ليست مطلقة لكل عالم مفترض، بل ليست لكل هذا العالم، مع انها بديهية.

الأمر الثاني: إن كثيراً من القضايا الاستقرائية بسبب من ترسخها القوي في ذهن الإنسان، لما تسأل الإنسان العامي عنها يرى أنها صادقة صدقاً مطلقاً لكل العوالم المفترضة، فالنار محرقة في كل عالم مفترض حسب تصور الذهن العادي وحسب ما يصدق به. فبعض القضايا الاستقرائية ترسخ بدرجة أن الذهن الإنساني يعممها لكل العوالم.. ونحن نريد معياراً على وفق ما يفهمه الذهن العام لا ذهن الخواص من الناس.

فالبديهي هو الذي يكون وفق الإدراك العام لا وفق إدراك الفلاسفة، فأينشتاين مثلاً يشكك حتى في قضية استحالة التناقض.

الأمر الثالث: نسأل من السيد الشهيد أنه ما هو الفرق بين هذه العلامة والعلامة الثانية التي ذكرها؟ فالإنسان الذي يشعر بعدم امكانية التنازل عن

(١) الأسس المنطقية للاستقراء. ٥٥٢ :

القضية اذا توفرت الشواهد ضدها، فإن هذا يستدعي تعميماً لكل العوالم المفترضة، بخلاف تلك التي يشعر بإمكانية التنازل عنها، ولذا فنحن لا نرى فرقاً بين العلامتين الثانية والثالثة.

هوية الأحكام العملية

س ٢: ذكرنا في مدخل البحث أن الاتجاه العام في فلسفة الغرب سار نحو النفعية (البراكماتية)، حيث رأوا أنه لا يوجد حكم عملي متعال على المصلحة والمنفعة، بل جوهر كل الأحكام العملية هو مصالح الناس ومنافعهم، بناءً على ذلك يرد التساؤل التالي:

إننا إذا لم نقل بوجود أحكام عقلية أولية تتعالى على المصالح، فهل يمكن إدارة حياة الناس الاجتماعية بعيداً عن الروح الذرائعية الرذيلة - والتي لمسها كثير من مفكري الغرب ودعوا إلى نفعية عقلانية رشيدة - فإذا تجاوزنا ذلك فهل يمكن الانتقال من إدارة الحياة المدنية الاجتماعية العامة من الذرائعية والمصلحة إلى إدارة حياة الناس وفق قانون عقلي ملاك الاتفاقات العام عليه كما يرى ذلك علماء الاجتماع المعاصرون؟ فهل يمكن ذلك الانتقال أو لا؟.

والجواب عن ذلك سوف يتضح في ضمن الأبحاث المقبلة، ولكن الذي نقوله هنا هو التالي: أننا إذا لم نؤمن بوجود أحكام عقلية قبلية، فسوف تنهار منظومة القيم من الأساس، ولا يمكن حينئذ بناء مجتمع أخلاقي يستجيب لنداء الواجب ويستتير بأحكام العقل العملي الأولية.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن هناك بحث وهو من الأبحاث الجادة،

وجوهر هذا البحث هو السؤال عن العلاقة بين الأخلاق والدين بمفهومه العام، فهل يمكن اشتقاق أحكام الواجب العملي من الدين ونعتمد على الدين في وضع التشريعات العملية دون حاجة للقول بوجود أحكام عقلية قبلية تهتم ببيان الواجب الأخلاقي؟.

وهذا البحث طرقة المتكلمون، وقد جاء في التجريد وغيره من كتب الكلام أن الأحكام العقلية إذا فقدت فإنه لن يوجد أي مقياس لضبط أفعال الواجب.

بخصوص موضوع بحثنا وهو هوية الأحكام العملية، نقول:

الحكم العقلي الأولي هو الذي تتقبله الواعية الإنسانية والذهن البشري دون أن تطلب عليه دليلاً، بخلاف النظري الذي هو بطبيعته يطلب دليلاً. نعم بعض الأحكام النظرية جرأء رسوخها في الأذهان فإنها تُقبل وتُعتبر أحكاماً لا تحتاج إلى اقامة البرهان عليها، ولكن عند تحليل هذه الأحكام يرى أن أساسها هو قيام البرهان عليها.

وعلى هذا فالبديهي هو الذي لا يحتاج للتصديق به إلى وسائل إثبات وإنما يُصدق به اضطراراً. وهو أولي باعتباره أول المعرفة وأساسها. ولو أردنا بياناً أكثر نقول:

في الأمر البديهي لا بد من توفر عنصرين، الأول: أنه يصعب اقامة الدليل والبرهان عليه، ولكن قبل الوصول لمرحلة التدليل عليه يجب أن يكون خالياً من التناقض الداخلي، . والثاني: أن يكون حكماً غير قابل للنقض، فالحكم المدعى البدهية يمكن اقامة الدليل على كذبه بخلاف صدقه فإنه يتعدّر اقامة الدليل عليه.

وهذه الأحكام البديهية لكي تكون ذات قيمة لا بدّ من امتناعها عن اقامة البرهان عليها، نعم يمكن اقامة المنبهات عليها كما تقدم ذكر ذلك. ومن الأمور اللازمة في الأحكام البديهية أن تكون كلية ولا يمكن أن تكون جزئية؛ لأن الجزئي دائماً نظري، والحكم البديهي الذي يكون ناشئاً من العقل المحض يستحيل تخصيصه.

أما لماذا لا بدّ أن يكون كلياً وغير قابل للتخصيص؟.

لكي يتضح ذلك لا بدّ لنا أولاً من التفرقة بين الأحكام النظرية والأحكام العملية، فنكتة كون الأحكام العقلية النظرية غير نكتة الأحكام العملية، واستحالة التخصيص تختص بالأول دون الثاني.

بخصوص الأحكام العملية فالقائلون بالحسن والقبح العقليين يدعون أن الحسن والقبح قضية يدركها العقل ادراكاً أولياً، وهما ثابتان ثبوتاً أزلياً كما يعبر السيد الخوئي رحمته الله. فعلى سبيل المثال: لما نقول: الكذب لا ينبغي فعله، هذا الحكم يدركه العقل ادراكاً أولياً، والحكم لكي يكون أولياً لا بد أولاً: أن لا يتضمن تناقضاً داخلياً، وهو متحقق في المثال، فلو أنا كذبنا قولنا (الكذب لا ينبغي فعله) لا نقع في تناقض.

وثانياً: أن لا يوجد دليل على كذبه أو عدم صحته، وإنما قلنا كذبه هذا فيما لو كانت جملة (الكذب لا ينبغي فعله) قضية؛ لأنها هي التي توصف بالصدق والكذب، وقولنا عدم صحته فيما لو كانت الجملة حكماً لا قضية لأن الحكم لا يوصف بالصدق والكذب وإنما يوصف بالصحة والخطأ.

نعم هذا الحكم لكي يتم تعزيز عقليته وأوليّته وبداهته لا بد من ذكر الشواهد والمنبهات على ذلك دون البرهان والدليل؛ لأنه لا يمكن اقامة الدليل عليه.

والعقل العملي حينما يريد أن يحكم على فعل من الأفعال كالكذب في المثال المتقدم، فإنه يلاحظ الفعل بذاته بما هو كذب ويحكم عليه بأنه لا ينبغي فعله، وفي هذه الحالة لا شك سوف يكون حكمه عاماً كلياً؛ لأن الفعل بذاته سوف يكون علة تامة للحكم.

أما لو لم يلاحظ العقل الفعل بذاته، وإنما لاحظته بما يكتفه من ملابسات وظروف، كأن يلاحظ الكذب بما هو متوقف عليه انقاز نبي عليه السلام من القتل، فهنا العقل يلاحظ الفعل بملابساته الخارجية، فلذا سوف يكون حكمه تجريبياً؛ لأن كون الفعل متوقفاً عليه انقاز نبي، هذا يؤخذ من الخارج ولا يدرك بالعقل ادراكاً بديهياً، وإنما هو أمر أضيف للحصول الإنسانية بالتجربة، عند ذلك يكون قابلاً للتخصيص؛ بخلاف ما لو كان نظر العقل للفعل بما هو بذاته، فإنه حينئذ سوف يكون غير قابل للتخصيص لأنه من عالم العقل المحض، العقل الذي يحكم على الأفعال بذاتها.

ولذا فأحكام العقل العملي لا يمكن تخصيصها إلا بعد الخروج من عالم العقل المحض وتلوينها بالمصالح والمفاسد والخبرات وحياة الناس، وهذه العناصر يصل إليها العقل الثانوي لا العقل الأولي البديهي.

وإذا اتضحت هذه النكته في التفرقة بين الأحكام، فإنه يمكننا من خلالها في مستقبل الأبحاث أن نحل كثيراً من مسائل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة حينما تنازعوا في أن الحسن والقبح عقليان والشرع لا دور له، أو شرعيان والعقل لا دور له، فهذا البيان يمكن أن يكون قاعدة للمصالحة.

كما يمكننا بهذا البيان أن نعالج كثيراً من الهفوات التي توجد في كلمات الأصوليين والتي هاجمها العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري دون أن يقدموا دليلاً على ما ادعياه.

أما الأحكام النظرية فالنكته في كونها كلية ويستحيل تخصيصها، هي كون العقل في هذه الأحكام يقوم بعملية ربط بين مفاهيم وليس بين جزئيات، لأن الذي يربط بين الجزئيات هو الحس دون العقل، ولذا فأحكام العقل الأولي البديهي يجب أن تكون كلية.

أما الأحكام التصديقية التي تتعالى عن الحس وتحتاج إلى درجة معينة من العقل كالتجريبات، فهذه الأحكام لا يمكن أن نصفها بالكلية خلافاً للمنطق الأرسطي، فنحن في هذه المسألة نتوافق مع السيد الصدر في كونها أحكاماً بعدية وليست قبلية بمعنى أن العقل الثانوي هو الذي يصل إليها دون العقل الأولي.

وهذا الأمر قد أشار إليه الشيخ الرئيس في الشفاء حيث قال: إن الأحكام التجريبية لا تأتي إلا مشروطة، فإذا كانت كذلك فكيف يدعى لها البداهة والأولية وأنها من مبادئ البرهان، وتستند عليها المعرفة البرهانية التي هي معرفة عقلية كلية ضرورية وغيرها من الصفات التي ذكروها للمعرفة البرهانية!

إشكال أشعري:

في إطار النزاع التاريخي المعروف الذي جرى بين الأشاعرة والمعتزلة طرح إشكال مفاده: أنكم بالقول بالحسن والقبح العقليين تجعلون العقل حاكماً في قبال الشارع تعالى، وأن له صلاحية التشريع واعطاء التوجيهات قبال أحكام الشارع، وهذا غير مقبول لأنه ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^(١)، فالحكم

(١) سورة يوسف، الآية ٤٠ :

لا يكون إلا للحق تعالى، والقول بالحسن والقبح لازمه مشاركة العقل للمشرع تعالى في ربوبيته وتشريعته. وهذا الإشكال تم تداوله أيضاً في كلمات علماء أصول الفقه.

وفي مقام الجواب عن هذا الإشكال قال المعتزلة وغالب علماء أصول الفقه: أن هذا الإشكال إنما يتجه على القول بكون العقل مشرعاً لا مدركاً، والحال أننا عندما نقول بوجود حكم للعقل بالتحسين والتبحيح فالمقصود من ذلك أن العقل مدرك وكاشف عن هذه القضايا، فالعقل ليس من شأنه الحكم وإنما هو مدرك.

وقد تفرّع على هذا الجواب البحث في عالم تقرر هذه الأحكام، فبعد أن كان العقل يدرك ويكشف عن تلك الأحكام والقضايا، فهذا يستلزم أن تكون متقررة سلفاً وفي رتبة سابقة على وجود المدرك (بالكسر)، ومحل جواب هذا التساؤل يكون في نظرية المعرفة، فعلى سبيل المثال الفيلسوف الألماني (كنت) لما كان قد أعطى للعقل دوراً، وللحسن والتجربة والواقع الخارجي دوراً آخر، التزم بأن مادة المعرفة موضوعية، أما صورتها فالعقل يشكّلها، ولذا فهو غير معني بالإجابة عن هذا التساؤل المطروح في أروقة البحث الأصولي؛ لأنه يرى أن العقل حاكم.

أما أصحابنا القائلون بالتحسين والتبحيح العقليين، فقد قالوا: إن العقل مدرك وليس من شأنه الحكم، أما محل تقرر هذه القضايا فقد رأوا أنها ثابتة في نفس الأمر والواقع الذي هو عالم تثبت فيه حقائق الأشياء التي تتعالى على الخبرة والتجربة وتتجاوز حدود الذهن البشري، وفي خضم هذا الطرح تتجلى نظرية الحكيم اليوناني أفلاطون في ما يعرف بالمثل

الأفلاطونية، ولكنه ربطها بعالم الألوهية.

أما الصحيح في المقام فهذا يحتاج إلى بحوث مستقلة أوسع من هذه الدروس^(١)، ولذا فسوف نتخذ من وجود هذه القضايا والأحكام وعالم تقررها مصادرة، وأحد الأدلة التي نعتمدها في المقام هو: أنه توجد أحكام بديهية، واصل هذا الحكم البديهي تقر به جميع مذاهب الفكر. ولو دققنا النظر في مذهب المنكرين لهذه البداهة لوجدنا أنه مضطر بشكل من الأشكال لتبرير تعالي هذه الأحكام بالقول مثلاً: إن ذلك ناشئ من اتفاق العقلاء بما هم عقلاء، فكل الذين أنكروا عقلية هذه المبادئ والقضايا حاولوا في خاتمة المطاف اعطاء فذلكة لتبرير تعالي تلك الأحكام عن المواضعة والاتفاق والمصالح والمنافع والقول بوجود مرجعية لأحكام العقل العملي كافتراضهم رجوعها الى الخير والشر والكمال والنقص، ومحاولة اعطائهم تبريراً وفذلكة لذلك أكبر دليل على وجود شيء هو اعلى من الاتفاق، بل إن قيمة الاتفاق ناشئة من استناده إلى ذلك الأمر الذي هو أعلى من الاتفاق، هذا من جهة.

ومن جهة اخرى نحن نرى أنه لا توجد مرجعية لأحكام العقل العملي، فالقواعد العملية المباشرة كقبح الخيانة وحسن أداء الأمانة، هذه الجمل هي نفسها الأحكام العملية ولا توجد مرجعية لها، وعلى سبيل المثال لو جئنا الى قاعدة قبح الظلم وافترضنا مساواتها لقبح القبح، فهذه سوف تكون مرجعية لقولنا الخيانة قبيحة، والحال أن قبح الظلم لا يكون مرجعية لقبح

(١) انظر دراسات الأستاذ بهذا الشأن في كتابه: الحكمة العملية والأسس العقلية.

القبیح، فلا معنى لافتراض كون الاخيرة هي المرجعية في تلك الأحكام.

وفي هذا الصدد يحسن بيان نكنتين:

(١) إن حسن العدل وقبح الظلم قضيتان تحليليتان او بشرط المحمول،

ولذا فلا يمتلكان صلاحية أن يكونا مرجعية لأحكام العقل العملي.

(٢) إن جعل هذه القضايا ملاذاً للحكماء ولمدارس الفكر الأخلاقي التي

تنكر عقلية مبادئ العقل العملي، دليل على أن القبح والواجب أمر مركزوز

في ضمائر البشر.

وأول من طرق هذا البحث هو السيد الشهيد الصدر: حيث قال إنها

(حسن العدل وقبح الظلم) قضايا بشرط المحمول، وبالتالي فهي قضايا

تحليلية لا تخبر عن شيء، غاية الأمر انها نداء الواجب.

وفي خصوص قضية حسن العدل فإن ما هو عدل يكون في طول ما

ينبغي وما لا ينبغي فعله، ومن ثم لا يوجد مقياس مطلق للعدل، وانما هو

يتبع التطبيق على ارض الواقع. بمعنى أن العدل والظلم انما يكونان في ضوء

المعايير التي نختارها ونتبناها، وليس مرجعه الى ما هو قبيح أو لا.

أما ما قاله الحكماء بشأن الخير والشر، فإنه لا يمكن تحديد ما هو خير

وما هو شر إلا في طول تحديدنا للأحكام العملية، فالخيرية والشرية في

طول المفاهيم العملية التي نؤمن بها.

وبما أنا قد جئنا على ذكر السيد الشهيد فلا بد لنا من الاشارة إلى بعض

انجازاته في هذا البحث (العقل العملي)، ويمكن جعل ذلك في مجموعة

نقاط:

الأولى: تفرقة بين عالم العقل وعالم المصلحة والمفسدة.

الثانية: في خصوص مرجعيات أحكام العقل، فقد رأى أن قولهم (حسن العدل) و(قبح الظلم) لا تمثل سوى كونها عناوين مشيرة، وهي قضايا بشرط المحمول وليست مرجعيات لأحكام العقل العملي.

الثالثة: وقوفه عند تعريف الحسن والقبح وبيان وجه الاشكال في التعريف المتداول المشهور ومن ثمّ تحرير محل النزاع بشكل سليم، فقد رأى أن القول بأن الحسن هو ما يستحق فاعله الثواب عليه، هذا ليس تحريراً صحيحاً لمحل النزاع، وذلك لأنّ ما يستحق فاعله الثواب عليه هو أمر يوصف بالحسن. على أن الاستحقاق للثواب والعقاب هذا مطلب آخر لا علاقة له ببحث الحسن والقبح، بل هو من صغريات ذلك البحث، ورأى أن الحسن هو ما ينبغي فعله والقبح هو ما لا ينبغي فعله أما استحقاق الثواب والعقاب فهو أمر خارج عنه.

حقيقة الأحكام العملية عند الحكماء:

يمكننا بيان خصائص الحكم العملي عند الحكماء بما يلي:

(١) إن الأحكام العملية لا توصف بالصدق والكذب، ولذا فهي إنشائية وليست اخبارية، أي: هي لا تقرر وقائع، وإنما تحدد إلتزامات.

(٢) إن العلاقة بين الموضوع والمحمول ليست ضرورية، أي: إنها قابلة للانفكاك، ولذا قيل: ما من عام إلا وقد خُصّ، وذلك لأن العلاقة ليس ضرورية، والتخصيص فرع الإمكان

لا حظ الحكماء أن الأحكام العملية بهذه السمات لا تدخل في كتاب البرهان، لأن العلاقة بين الموضوع والمحمول في القضية البرهانية ضرورية

وكلية ومطلقة، فإذا كانت الأحكام العملية لا تدخل في كتاب البرهان فأين يوضع علم الأخلاق؟.

أجاب الحكماء عن ذلك بالقول: إنها تدخل في باب المشهورات بالمعنى الأخص والتأديبات الصلاحية، أي أن الموضوع الصحيح لها هو كتاب الجدل، فالأخلاق وفق هذا المنطق عبارة عن قضايا تستمد حقانيتها من اتفاق الناس عليها.

والذي يبدو أن الذي دعا الحكماء إلى تبني هذا الرأي - مضافاً إلى ما تقدم من عدم انطباق ضابط القضية البرهانية على القضايا الأخلاقية - هو ملاحظتهم للأحكام العملية على أرض الواقع، فهذه الأحكام لما نلاحظها في عالم التدافع الخارجي نجد لها أحكاماً غائبة، فسلوك البشر غير محكوم بالمبادئ المتعالية، وإنما هو مرتبط بالمصالح والمفاسد والعدوان والأنانية، ولا علاقة له بالأفكار العقلية المتعالية. ولذا لم يقبل الحكماء شيئاً باسم الأخلاق المتعالية العقلية.

ولكن الذي يلاحظ على ذلك أنه بالرغم من خضوع سلوك البشر للفرائز والعدوان والدوافع الفسلجية والنفسية وغيرها، إلا أن هذا لا ينفي أن للإنسان ادراكاً بديهياً لتقوى النفس وفجورها، وواقع السلوك الخارجي لا يعطي أية حقانية لأي مذهب أخلاقي أو نظرية معرفية، ونظرة بسيطة إلى تاريخ الأفكار والأشخاص تبين لنا هذه الحقيقة بوضوح، فالفيلسوف اليوناني أرسطو له فتاوى أخلاقية تدخله في جملة الأشخاص المنحطين على الرغم من مقامه العلمي الشامخ، وعلى العكس من ذلك نجد تلميذه الاسكندر المقدوني يعتبر أكثر نبلاً وأخلاقاً منه، وهذا دليل على كون

الأخلاق غير تابعة للعلم ولا ترتبط به، وإنما هي خاضعة لذلك الإدراك البديهي لمبادئ السلوك العملي المتمثل في الحسن والقبح.

مناهج البحث في العقل العملي:

وهذه النكتة المتقدمة في توجيه موقف الحكماء من الأحكام العملية تدعونا إلى الكلام على المنهج الصحيح في تناول العقل العملي، والذي يبدو أن ذلك يكون على ثلاثة أشكال:

الشكل الأول: البحث عن مصدر الأحكام العملية، فهل مصدر تلك الأحكام هو العقل كما هو رأي متكلمي العدالة، أو هو التجربة، أو بناء العقلاء، أو هو الغرائز والرغبات الإنسانية. وهذا البحث شعبة من شعب علم (فلسفة الأخلاق).

الشكل الثاني: البحث عن المعايير التي توجه سلوك البشر، بمعنى: ما هي الأحكام التي تضبط السلوك في كل ميادين، فهل هي الشريعة أو الفضيلة؟

الشكل الثالث: البحث عن دوافع السلوك العملي لبني الإنسان، وهو بحث نفسي واجتماعي يلامس علم الأخلاق ويرتبط به بوصفه بحثاً توجيهياً تربوياً.

والتمييز بين هذه الأشكال الثلاثة مهم جداً ومؤثر في بحث العقل العملي.

واضافة إلى ذلك فإن مستوى آخر من البحث لا بد من الالتفات إليه وهو: اننا كيف نوجه السلوك الأخلاقي في الحياة التفصيلية لبني الإنسان؟

والخلط بين هذا المستوى من البحث وبين الاشكال الثلاثة المتقدمة أدى إلى مجموعة تناقضات وهفوات.

وبناءً على هذا نستطيع القول: إنه من المحال أن يكون الحاكم في مذهب الفضيلة والحياة التفصيلية للبشر هو العقل القبلي غير الخاضع للتجارب وغير المزود بالخبرات، وذلك يعود إلى سببين:

الأول: إن القضايا المغروسة في العقل القبلي محدودة جداً إذا تم التسليم بها، ولم يدع أحد أن العقل البديهي القبلي بمقدوره بما يمتلكه من قضايا محدودة أن يؤسس لشيعة أخلاقية تشمل كافة جوانب حياة البشر؛ وذلك لأن السؤال عن الوظيفة العملية لا نهاية له، بل هو مستمر ما دامت الحياة على هذه البسيطة، وبعبارة أكثر وضوحاً: إن دائرة المستقلات العقلية محدودة جداً.

الثاني: إن العقل الحاكم في الحياة التفصيلية للبشر هو العقل المزود بالخبرات الحاصلة بعد وجود المجتمعات الإنسانية، وخضوعه للتزاحم والتدافع بين الغرائز والرغبات والميول المختلفة، والعقل الأولي البديهي القبلي ليس له سبيل إلى الحكم في هذه الملابسات، بل الحاكم حينئذ هو العقل الخبروي والذي يعبر عنه بـ(العقل البعدي).

وحينما يقال: ما هي المعايير العقلية للتزاحم بين الواجبات في حالة التزاحم؟ فإن هذا التساؤل يعبر عن الخلط بين مستويات البحث، وذلك لأن العقل الذي يدرك التزاحم بين الواجبات، ويحاول التزاحم بينها هو العقل المزود بالخبرات والتجارب وليس هو العقل القبلي الذي ليس من شأنه الحكم على الأفعال في حالة التزاحم والتشابك الخارجي، بل العقل الأولي

القبلي ليس له سَلْمٌ للحكم والترجيح بين الواجبات. وإنما هذا الترجيح من وظيفة العقل البعدي الذي يعبر عن اهتمامات المشرّع، فالترجيح الشرعي خاضع لاهتمامات الشارع، والترجيح العقلاني يكون وفق ما هو الأهم عند العقلاء والذي به صلاح المجتمع الأمر الذي يختلف باختلاف الشعوب، وهذا معناه أن الحاكم في هذه المبادئ ليس هو العقل الأولي البديهي، بل العقل البعدي الخبروي.

وهذه الملاحظة تعتبر من الأدلة المتينة على ضرورة التشريع الإلهي، وذلك لأن الشرائع التي تنظّم حياة البشر في كافّة جوانبها وفي جميع الحالات، تحتاج إلى عقل مطلع على المزايا وحجم الأضرار وقدرة التشريعات على حفظ المبادئ الأخلاقية العليا وحياة الناس وكرامتهم، وعلى ملاحظة المصالح والمفاسد.

وبتعبير آخر: إن مقام التشريع يحتاج إلى عقل كلي مطلع على كافّة مجريات الحياة التفصيليّة لبني الإنسان، ويكون مزوداً بالخبرات والتجارب، فيعرف ما به استقامة حياتهم وما به فسادها.

لماذا طرح اشكالية

التعددية الدينية

لماذا طرح اشكالية التعددية الدينية؟

قد يظن بعض المتابعين ان الدافع وراء اختيار موضوع «التعددية الدينية» هو اعلاء كلمة التعايش السلمي ورفع لواء التسامح الديني، وقد يحسب بعض آخر أن الدافع خلف هذا الاختيار هو الدفاع الكلامي والدخول في الجدل الفلسفي مع اطروحة الأب الانجليكاني «جون هيك» ومن تابعه وتبنى اطروحته في محيطنا الثقافي والفكري.

صحيح ما يظنون لكن الدافع الاساس لبذل الجهد المتواصل الحثيث باتجاه درس موضوع «التعددية الدينية» امران:

الأمر الأول: ان اطروحة «التعددية الدينية» المعاصرة تنطوي وترتكز على اسس وقواعد تمثل جوهر وخلاصة الاشكاليات التي يدور حولها الجدل المعاصر معرفياً ووجودياً. هذه الاشكاليات التي تتولد في رحمها منتجات الحدائث وما بعدها، والتي تمتد آثارها على مساحة واسعة من حقول المعرفة الانسانية، بدءاً بالحكمة في شقيها النظري والعملي، ومروراً بالعقيدة وعلم الكلام وانتهاء بالعلوم الانسانية واتجاهات ومدارس الفلسفة السياسية الحديثة.

التعددية الدينية بوصفها اطروحة لا بوصفها مطمحاً انسانياً تنفق عليه اتجاهات شتى، بل بوصفها نظرية ومدرسة تنطلق من فروض اساسية:

١ - نسبية الحقيقة.

٢ - هيرمونتيك النص «التأويلية».

افردنا نسبية الحقيقة التي تستبطنها التأويلية المعاصرة، ذلك لتؤكد على نظرية المعرفة بوصفها الحقل الرئيس الذي ساق الفكر الحديث واثربشكل اساس على الرؤية الكونية الحديثة، فانهيار موضوعية المعرفة وتزلزل اساس المعايير العقلية التي تشكل قليلاً دعامة المعرفة، والجدل الدائم حول هاتين الاشكاليتين هو المفتاح الذي على باحثنا الحرص على التوفر عليه بمهارة لولوج ميدان الجدل المعاصر.

نسبية الحقيقة بمفهومها الذاتي طرحها «دافيد هيوم» هذا الشكاك الاسكتلندي الذي يقود سفينة المعرفة المعاصرة. لم يحض هيوم بالاهتمام المطلوب ولم يترعب في قرنه والقرنين اللاحقين على سدة الريادة حتى النصف الثاني من القرن العشرين. فقد واجهت اشكاليات هيوم عقول مؤثرة في الغرب لتبقي للمعرفة اعتبارها التقليدي بدءاً من كُنْت وانتهاء بالمدرسة الوضعية المنطقية.

انحسر هيوم والنسبية المفرطة التي بشر بها، لكنه عاد بقوة في نهاية عصر الحداثة، لتكون صورة المعرفة ونظريتها في غاية الرعب كما صورها «كارل بوبر»:

«ان الاسس التجريبية للعلم الموضوعي ليس لديها أي حكم [مطلق] بشأن هذا العلم، فالعلم لا يقوم على قاعدة صلبة، وبناءه الجريء لوثباته النظرية يشيد على وحل. انه يشبه العمارة التي اقيمت قواعدها على الوحل، دون ان يكون في الاسفل أي قاعدة صخرية طبيعية أو خرسانة مجهزة.»

النزعة التجريبية بطبيعتها تنتهي الى ما انتهى اليه دافيد هيوم وبوبر، تنتهي الى لون من الشكية، أو الى فقدان المعرفة لأي اساس اكيد. حاول بوبر ان يتجنب أن

تكون فلسفته ذاتها بلا اساس مكين، فاستخدم معيار النقد وركن الى منطق الابطال والتكذيب. ولم يدر «بوبر» ان جوهر تعليماته تفضي الى تشظٍ معرفي والى فوضى لا يرتضيها، وقد تبناها طلابه، معتمدين ادواته ومنهجه. ومن ثم اضطر حفاظاً على كيانته الفلسفية ان يكتب نقداً لرواد ما بعد الحداثة، الذين هم تلامذته والمستفيدون من منهجه وجوهر رؤيته المعرفية.

اما التأويلية حيث تبدو من عنوانها انها تنصب على قراءة النصوص وتعنى بفلسفة الدلالة فهي تستبطن كل اشكاليات الفكر المعاصر وجودياً ومعرفياً، وفي ميدان التأويل الذي يعنى بكل ظواهر الوجود تصطرع الافكار، ويتتابع الانتاج وتتوالى الاشكاليات، الانتاج في معامل التوليد الغربي، الذي يمثل اليوم الرافد الاساس لشرقنا وعالمنا الاسلامي والعربي، ورافده الثقافي والتقني، يصدر له السلع والخدمات والافكار والثقافات! وغالباً ما تأتينا السلع والمنتجات عامة بعد استهلاكها في عالم الغرب وبعد انتهاء صلاحيتها.

الامر الثاني: يدفعنا الى التأكيد على اثار اشكالية «التعددية الدينية» بما تتضمنه من تحدٍ واسئلة حرجة تطرح على الفكر الكلامي والفلسفي: اننا نريد اعادة الحيوية للانتاج الداخلي، ولو عبر التنويه بالتحديات العقيدية والكلامية، لاثارة غريزة الدفاع عن الذات، واحماء روح الغيرة الدينية!

ان الاشكاليات التي يثيرها الفكر المعاصر لها حقلها الاساس في المعرفة الدينية، لكن هناك حالة من القطيعة بين هذا الحقل وبين منتجات الفكر الحديث، قد نجد لها استثناء كما هو الحال لدى استاذنا الشهيد الصدر رحمته الله ولدى السيد السيستاني حفظه الله. حيث تفاعل هذان العلمان مع معطيات الفكر الحديث، ووظفوا بعض نتائج ابحاثه وناقشوا في بعض آخر عبر بحوثهم

الاصولية. إذا تجاوزنا هذا الاستثناء نجد ان الجو العام الحاكم على الدرس الاصولي هو جو المقاطعة مع اشكاليات الفكر المعاصر.

غير ان اشكاليات الهرمونيكت ومبانيه النظرية تشبه شبهات ابن قبه وابن كموه واشكاليات الأمين الاسترابادي، هذه الشبهات والاشكاليات التي استجاب السلف لتحدياتها، وكانت الاستجابة مباركة بكل معانيها. فقد أثرت هذه التحديات والاستجابات على نمو البحث الاصولي والكلامي، بل ساهمت بوضوح في تحفيز الابداع واثراء المعرفة الدينية العامة.

مالم يشمر عن ساعد الجد البحث ومؤسسات العلم التي تحملت رسمياً مسؤولية المعرفة تبقى كل الاشكاليات التي يطررها الذهن البشري بشكل طبيعي وبريء والاشكاليات التي تبرمج لاهداف مدروسة وخبيثة، تبقى كل هذه الاشكاليات شعارات بيد المهرجين وقابضي الاثمان مقابل مهاجمة المعتقدات وتشويه صورة المعرفة والدفع الى مزيد من عدم الاستقرار المجتمعي والفوضى المعرفية التي تفرغ المعرفة والعلم من مضمونها.

ان غيبوبة المؤسسات التي تربعت على سدة القرار المعرفي من جامعات ومعاهد وحوزات، وغياها عن ساحة الجدل المعاصر يعادل الغاء دورها وترك المعرفة اسيرة بيد اجهزة التحكم الآلي التي يدفعها حقد على الدين وحقها من بعض الممارسات الى التضحية بالعلم والمعرفة والحقيقة وتسويق الانتهازية المعرفية والعلمية وتكريم الاقلام والحناجر المأجورة لتصدر المشهد الثقافي!!

ايها الناس ان علم اصول الفقه هو الحقل المسؤول عن حماية الشريعة والعقيدة. ذلك ان الحكمة وعلم الكلام - لاسباب تستدعي الدرس - تمارس دورها تحت ظل هذين العلمين وتوظف ادواتها في هذا الاطار. هذا اولاً...

وثانياً: كل ما يطرح من اشكاليات في التأولية المعاصرة، وكل ما يقال عن «النص» وقراءة النصوص وفلسفة الدلالة، هي من صلب مباحث الالفاظ في علم اصول الفقه.

هناك اشكال في ثبات الدلالة اللغوية، اي اشكال يطرح على الأصل الاصولي المشهور «اصالة عدم النقل»، والاشكال يتناول اساس هذا الاصل، فهل يصح اغفال هذا الاشكال، وهل هذا الاصل نص محكم في كتاب الله، ام انه جهد الباحثين والمحققين الذين تسلحوا بما استطاعوا من علوم عصرهم؟!

لنفترض ان الاصول المرعية في مباحث الالفاظ لدينا كلها اصول لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ولكن هل الدفاع عنها وصون حياضها امام شبهات المشككين امر يصح اغفاله ولا يدخل في دائرة صون الشريعة والدفاع عن العقيدة، خصوصاً وان الاشكاليات التي يثيرها واثارها الفكر الانساني على طول تاريخه لا يقتصر امرها على دائرة التحقيق العلمي والبحث الاكاديمي، بل تمتد آثارها الى العقيدة والى معتقدات الناشئة من المتعلمين والمتثقفين؟!

امل يحدونا، قد نتوهمه، لكن وهم الآمال، والتطلع بتفاؤل الى المستقبل خير من حقيقة توزيع الاحباط بالتساوي! حينما ييأس الآدمي لا تتوقع منه خيراً، فاليأس ابشع الوان الخطايا... ومن ثم لا يصح لنا الا التفاؤل والامل:

١ - ان تعاد الحيوية للأنتاج الداخلي، وان تعاد الثقة بالنفوس وان تعزز كرامة المعرفة وروادها.

٢ - أمل ان يشعر اولياء الامور المتربعون على القرار في مراكز البحث العلمي ان كثيراً من سلوكهم العشوائي مدمر محبط، وعليهم ان يعيدوا النظر بجهد في الواقع العلمي والمعرفي، وان يضعوا خططاً للنهوض بهذا الواقع.

قال لي احد اولياء الامور: ان الكهرباء واعادة بناء الانتاج الكهربائي اساس اعادة بناء البلد... كانت الكهرباء لديه لا تنقطع، وكانت الاضواء ساطعة، تكاد تعمي العيون، ليته ابصر ان بناء شبكة الكهرباء واعادة الانتاج والتوزيع لهذه الطاقة الحيوية غير ممكن بدون «الانسان» وبدون «المعرفة» التي ينبغي ان يتسلح بها هذا الانسان.

٣- أملٌ يحدونا ان تشعر النخبة على الاقل بان الآخر المتقدم المنتح كائن مثلنا، عانى من الاستبداد والجهل طويلاً، ثم نهض، ونهوضه ليس قدراً لا يتكرر علينا.. هم رجال ونحن رجال!

اما التعددية الدينية التي نريد درسها على امل تفعيل الانتاج الداخلي في بطن معالجة هذه الاشكالية فاعتقد اننا مدعون بجد الى درسها لاسباب معرفية وعقائدية، ولاسباب ترتبط بمصالحنا وبعيشنا المشترك ...

اذ تشن المنطقة من ازمة «الطائفية» والصراع الطائفي الذي بلغت ضحاياه عشرات الاف خلال بضع سنين، واذ يتصدر المشهد نقاش حول الخلافات الايديولوجية والفقهية والعقائدية، وتحبس العقول في غابر التاريخ المظلم، علينا ان نبحت عن افق نخرج به من هذا المأزق المدمر الذي يريده لنا الاعداء، وكثير من ابناء شعوبنا يحقق لهم امانهم، واحياناً يبدع في تحقيق ما لا يتوقعونه ...

ان التعددية الدينية في افق رحيب يمكن ان تكون اساساً لمعالجة ازمة الطائفية ... ويمكن ان تكون حلاً لازمة لزال تحكم عالم الغرب ... لا يظن احد ان الغرب قد عالج اشكالية التعدد الديني والثقافي معالجة ابدية، وان الاشكال قد حُلَّ بلا رجعة ... ان من يقرأ ويتابع يجد أن الأزمة لم تعالج لا

بالليبرالية ولا بنسبية المعرفة ولا بهرمونتيك النصوص ...

التعدد الثقافي والديني والعرقى واقع قائم في حياة البشر، وواقع ايضاً ان هذا التعدد يمثل بؤرة للتدافع والتقاتل والصراع، والتعددية دينية كانت ام ثقافية ام عرقية تعني في جوهرها مطمحاً انسانياً.. أي ان تعايش الناس وتسامح وتحترم بعضها بعضاً رغم التنوع الثقافي والديني والعرقى...

والسؤال الكبير الذي لازال مطروحاً على ذمة المفكرين وقادة الرأي هو: ما

الحل؟

ان اعادة الحيوية للبحث الجريء والاصيل المؤسس في نصوص «القرآن» العزيز، وفي نصوص السنة الشريفة، واعادة قراءة هذه الثروة في افق مستنير يمكن ان تكون حلاً للالزمة التي تجثم على صدور الكائنات، ويزداد جثومها ثقلاً وتدميراً للحرث والنسل...

وهذا امل ايضاً، وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أنيب...

هوية الأصول وأسئلة العصور

هوية الأصول وأسئلة العصور

في ظل الأسئلة نشأت شعب المعرفة الإسلامية، وتحت وطأة الإشكاليات المحرجة ازدهر البحث في العقيدة، وتطور درس الشريعة. الفقه الإسلامي - كعلم ومعرفة - أنتجته أسئلة لم يتضح لأصحابها الموقف من تطبيق قواعد الشريعة، التي جاءت بها النصوص، وكانت أساساً لسلوك تلقائي مارسه جيل الصحابة والتابعين، فذهبوا يؤسسون معرفة يتغنون فيها فقه الحكم وتحديد الموقف في ضوء منطقٍ، تبلور أخيراً كعلم بدوره أيضاً، نُعت بعلم أصول الفقه.

ولعل البحث الكلامي وأسئلة العقيدة كانت اسبق في النشأة وأكثر استجابة للتحدي وأشد إثارةً للجدل. فقد تناولت الأسئلة كل بُنى المعتقد، بدءاً بالألوهة والخالق ومروراً بصفاته وعدله وحرية الكائن الإنساني، وصدقية التجربة النبوية وإعجاز القرآن، وانتهاءً بدلالاته وفهمه وتأويله. كل هذه الإشكاليات القديمة تستجد عبر العصور، وتطرح بمستوياتها المتنوعة عبر الأجيال، سوى أن تجلياتها تختلف من عصرٍ إلى آخر، وان ادواتها المعرفية تختلف من حقبة إلى أخرى.

قد يسيء المتمسكون بالهوية والأصالة أي إساءة حينما يرفعون لواء

القداسة في مواجهة دعوى بشرية المعرفة الدينية، فتختلط الحدود وتضطرب الرؤية.

يقولون: إن المعرفة الدينية إنتاج بشري غير مقدس، يجب إن يخضع للنقد والتجاوز؛ لأنَّ هذه المعرفة ينتجها الآدميون، الذين هم بدورهم إنتاج محيطهم وصناعة عصرهم، ومن ثمَّ فمعرفة الأديان وفقه الأحكام ورؤية العقيدة والشريعة كائنات حية تنمو وتتطور وتزدهر وتأفل، تبعاً لمعطيات المعرفة في كل عصر ووفقاً لاستعداد البشر الذين يمارسونها.

فترفع صيحات التنديد بأصحاب هذه المقالة، وتثور غيرة المتمسكين بالأصول، وتلتهب حميتهم دفاعاً عن النص المقدس والدين الإلهي الصادر من حضرة قدس الأقداس!

اعتقد أن هذا اللون من الغيرة والحماس الأيديولوجي - وإن لم يفتقر إلى الإخلاص - لكنه إدارة سيئة للحوار، تهز مهابة الأصالة ولا تحفظ للمقدس تفرده، ومن ثمَّ تقرن بين الأصالة ولون من التحجر، وتنكر بديهيّة من البديهيّات؛ بجريرة أنها تطرح بشكل استفزازي! فالأديان مقدسة دون ريب؛ لأنها صادرة عن الحضرة الإلهية المقدسة، والمعرفة الدينية هي معرفة بالمقدس، لكنها ليست مقدسة ونزيهة عن الخطأ، ولا يصح أخذها مصادر ومسلمات، ترفع على النقد والتجريح، وتأبى المراجعة والتصحيح.

بل المتمسكون بوعي بالهوية والأصالة لا يلودون بدعوى قدسية المقدس إذا دخلوا في جدل العصور وإشكاليات العقول، حول وجود الباربي ونبوة الرسول وإلهية النص المقدس؛ لأنَّ مثل هذا الملاذ لا يتعدى

في أفضل الصور كونه مصادرة على المطلوب!؛ لأن أول الكلام هو في إثبات وجود المقدس، فكيف نلوذ بقدسيته، وهي محل النقض والإبرام ومرکز البحث والجدال؟!

على كل حال أمام المعرفة الإسلامية تحديات وأسئلة زمانية؛ لأنّ هذه المعرفة ليست أزلية، ولا يكتب لها الخلود بكل تفاصيلها، وإن انطلقت من النص الخالد، فهي ليست النص، وإنما هي فهم بني البشر الزميين بتكوينهم، الذين يؤرخهم تاريخ الناس. وتاريخ المعرفة الإسلامية ذاته يصف ما نذهب إليه، هذه المعرفة الحافلة بالتنوع الغني، والتي تطورت عبر التاريخ، وتنوعت بتنوع ثقافات البشر، واختلفت باختلاف لغاتهم وسياقاتهم. وسر خلود النص المقدس انه استوعب هذا التنوع، وحوى اختلاف الرؤى وتعدد الاجتهادات، على مر العصور واختلاف الأدوار.

لقد كان إنكار أصالة التجربة النبوية والتشكيك بقدسيته وبدالاتها المعجزة توأم هذه التجربة، واستهدف هذا الإنكار جوهر التجربة «الوحي»، ونصها المقدس. واستمر تحدي النص قرونًا، وهو مدرك لهذا التحدي، بل استدعاه، وأثار غريزة الآدميين بتحديهم، هذا التحدي المعرفي المبارك، الذي أنتج جدلاً خصباً، هذا الإنكار والتحدي أقر به القرآن المجيد واقعاً مارسه البشرية على طول تاريخ الديانات ورسالات القديسين، وتعامل معه بواقعية ترشده وتجره من عالم المصلحة والغريزة إلى عالم اكتشاف الحقيقة عبر جدل مثمر، ومقارعة الحجة بالحجة، وطرح الدليل مقابل الآخر. إنه واقع الوجود والمعرفة، وجود الإنسان وطبيعة اتجاهاته الإدراكية، التي تختلط فيها الحقيقة بالمصلحة، والغريزة في أغلب الأحيان.

أمام المعرفة الدينية أسئلة عصرنا وهموم حاضرتنا المطل على مستقبل أجيالنا، وما لم تتعامل بجدد مع أسئلة عصرنا تسمي عبثاً على الأصول، ومعوقاً أمام النمو، هذا إذا لم تتحول إلى أداة فعالة، تستخدم ضد أهداف الديانات السامية، التي جاءت رحمة للعالمين. أما القطيعة الاستمولوجية مع هذه المعرفة [التي أضحت تراثاً يرقد في كهوف التاريخ - كما يرى بعض الراديكاليين المحدثين] فلا هي ممكنة ولا هي مجدية، القطيعة المعرفية مع المعرفة الدينية مطلب غير واقعي، فهذه المعرفة - بغض النظر عن مقاييس الحقانية والصدق - بقيت تلعب دورها في حياة الناس، رغم كل معاول الراديكاليين منذ ابقور حتى يوم الناس هذا.

يخيل إلى بعض أن أسئلة العصر هي في إعادة النظر بحقوق المرأة وقضية الحجاب وحد الردة والمواطنة... وقد أكدت في مقال سابق أن هذه الأسئلة ينبغي أن تُقرأ في ضوء أصول الأصول، ولا يصح أن نتناولها كمشكلات تفصيلية بعيداً عن الإشكاليات الكبرى، التي تطرحها المعرفة الحديثة ومعطيات الحداثة وما بعدها؛ إذ دون ذلك تصبح المعالجات التفصيلية خارج السياق في كثير من الأحيان، وقد يقدر لها أن تكون إشكاليات إضافية، تزيد المشهد غموضاً.

توجس الجديد والخوف من خوض غمار جدل الأفكار ووسواس المحافظة على الأصول يعرقل بناء المعرفة ولا يحفظ للأصول حياتها؛ إذ الخوف والوسوسة لا تضيف للأصول شيئاً ولا تديم عمرها، الأصول إن لم تكن ضاربة في الأعماق تجتثها الريح القادمة لا محالة، خاف ساقبها أم لم يخف. أما نمو المعرفة فهو رهن الجرأة على خوض المجهول والاحتكاك

بالجديد وممارسته، وتمسك البحث العلمي بقاعدة براءة الباحث وعدم تكيله بقيود الماضي.

ثم إن هذا الاحتياط المفضي إلى انسداد باب العلم يحول دون الإنتاج المعرفي الداخلي، وهذا الإنتاج شرط النهضة ومفتاح الرؤية، وسر اكتشاف الحقائق.

لقد أضحي بيناً إننا نتعامل مع المنتج المعرفي المصدر أو المستورد بعد انقضاء مدة صلاحيته لديهم، في الغالب من الحالات. ثم إننا نأخذ هذا المنتج كمستهلك ناجز، نتعامل معه قطاعاً، نغفل النظر إلى جذوره وأنساغته التي تغذى بها، وتربته التي ساهمت في بناء أنسجته وخلاياه. وإذا نظرنا إلى تلك الجذور فسوف نتعامل معها أيضاً كمنجز نحار غالباً في فهمه وتحليله ونقده، آية ذلك أن معظم ترجماتنا تعوزها الدقة وتحكمها الحرفية وتفتقر إلى الاحتراف.

في هذا الضوء سأتناول في هذا المقال إحدى إشكاليات العصر، التي انصبت على «فهم النص»، لنرى هذه الإشكالية كما تم طرحها في سياق ثقافتنا، آخذين بنظر الاعتبار سياقها ومصادرها الأساسية، محاولين الإشارة إلى ما تقدم من ملاحظات عبر جدل يخترق الظاهر ليكشف عن أصول الأصول ومنطلقات المسألة المعرفية والوجودية:

في إطار إشكالية «فهم النص» هناك اتفاق بين دعاة التأويلية على قضية أساسية وهي: أن قراءة النص ومن ثم دلالاته لا تتم بعيداً عن المناخ الذهني للقارئ، فليس هناك قارئ خالي الذهن، يتوخى فهم المدلول الجدي لصاحب النص فحسب، بل القراءات جميعها (قراءة النص وقراءة الطبيعة)

تبدأ بالفروض، وتحكمها خلفية القارئ، ثقافته وسياقه التاريخي وجغرافية مكانه. هذه هي القاعدة المعرفية الأوسع التي ينطلق منها التأويل في أحد أوسع تجلياته - لا أقل - في عالمنا الذي نقرأ التأويل بلغاته، وهي - أي القاعدة المعرفية - مستوحاة من مآل نظرية المعرفة وفلسفة العلم في غرب المعمورة. وعلى وجه التحديد في أفق الثقافة الانجلوسكسونية.

أما القاعدة الوجودية للفهم فلا بد أن نتلمسها في الأفق الآخر لعالم الغرب، عند الفلاسفة الألمان ومن حولهم، الذين لم يفارقوا البحث عن الوجود، وانبثقت رؤية المعرفة واللغة والدلالة من متن الوجود، فكانت الدلالة في نهاية المطاف تحققاً وجودياً لذات القارئ، ومن ثم فهي زمانية تتحقق عبر «المتى»، يدخل التأريخ في لحمتها وسداها، فاللغة إنسانية تاريخية، وهي أرقى أشكال آفات الوجود الإنساني.

ابدأ هنا من المعرفة لأنتهي إلى الوجود، وهذه هي البداية الجديدة بالإتباع من وجهة نظرنا. القاعدة المعرفية التي طرحناها ليست حيادية بريئة وليست لقيطاً، إنما هي مآل كما أشرت، لها دلالاتها المتحيزة لاتجاهات في المعرفة، وهي وليد كد طويل في إطار نقد العقل وملكاته عند الآخر، وعلى أرضه وفي سياق ثقافته وتاريخه، ومن ثم لكي نعرف المضمون الجوهري لـ «عدم براءة القراءات» علينا الإطلال على سياق المقولة، وتاريخ المعرفة التي نشأت في كنفها.

المعرفة في عالم الغرب سيطرت عليها نزعة التجريب بعد «عمونويل كُنت»، الذي حاول الخروج من مأزق التضاد بين المدرسة التجريبية والمدرسة العقلية، وهذه الأخيرة كانت سيدة الموقف منذ المعلم الأول

ارسطوطاليس، حتى القرن التاسع عشر. لكنها تعرضت على طول تاريخها لمحاولات النقد، وكانت محاولات «دافيد هيوم» أشدها وطأةً وأكثرها أثراً حتى على «كنت» نفسه، حيث كان «هيوم» اسبق من «كنت»، وكان طليعة المذهب التجريبي الحديث.

«قد ذهب [دافيد هيوم] بالمذهب التجريبي إلى نهايته، حيث يستحيل معها الإثبات والتأكيد المعرفي، فأصبحت نظرية الصدق الأرسطية هشياً تذروه الرياح»، كان هذا في القرن الثامن عشر الميلادي. لقد تناول هيوم بالنقد أعمدة نظرية العقل المعرفية، فلم يبقَ لحجج منطق أرسطو باقية، لقد نقد نظرية القياس الأرسطي، وعطل دورها في إنتاج المعرفة؛ إذ لم يتعد القياس عنده تحصيل الحاصل، وأفسد على أداة المعرفة الطبيعية قانونها الأثير «العلية»، والعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، فحرم «الاستقراء» -الدليل الثاني من أدلة منطق أرسطو - مشروعيته؛ إذ دون مبدأ العلية والإقرار ببدايته يصبح الاستقراء عقيماً، لا يفضي إلى معرفة.

لقد كان التشكيك بمبدأ العلية، وتحويله من حقيقة بديهية إلى قانون تداعي الاقتران، عاملاً حاسماً في انهيار نظرية البرهان الأرسطية؛ إذ بدون مبدأ العلية رابطاً بين المحمولات والموضوعات في قضايا البرهان يصبح الوقوف على قضية برهانية مستنتجة كاشفة عن الوجود والطبيعة وعلاقاتها أمراً متعذراً. أما ما تبقى من قضايا برهانية لا تتطلب مبدأ العلية، فهي تحصيلات حاصل يتوقف صدقها على مبدأ الهوية واستحالة اجتماع النقيضين، وهي بالطبع لا تضيف إلى المعرفة بالواقع جديداً.

حاول المذهب التجريبي الحديث أن ينأى بنفسه عن النزعة

السايكولوجية لهيوم، التي ربطت المعرفة بالسايكولوجيا، وحاول أيضاً أن يحول دون الذهاب بالنزعة حتى النهاية، حيث استحالة المعرفة ونسبيتها المطلقة. كانت هذه المحاولة جليةً لدى المدرسة الوضعية «حلقة فينا» وبرتراند راسل وما تلاها من اتجاهات النزعة الاستقرائية، التي ركنت إلى الاستقراء؛ لتؤسس له منطقاً يحل بدلاً عن منطق أرسطو، ويضحى أداة العلم الرئيسية. لكن منطق الإثبات الاستقرائي لم تكتب له السيادة طويلاً، بل تعرض للنقد الجاد منذ العقد الرابع من القرن الميلادي المنصرم على يد فيلسوف العلم المعاصر «كارل بوبر»، واتخذت فلسفة العلوم في مساراتها تقرب بالتدرج من «هيوم» في النتيجة، رغم رفعها لواء رفض النزعة السايكولوجية لدى الأخير.

إنَّ إنقاذ المعرفة من النزعة السايكولوجية اقتضى التجريبية إجراءات عديدة، فمضافاً إلى التأكيد على النزعة الموضوعية للمعرفة، جاء التأكيد على ضرورة الاتكاء على التجارب البعدية، واستبعاد العناصر القبلية من المعرفة، فتكروا لكل المبادئ البديهية التي شكّلت بناء المعرفة في ضوء أرسطو وكنت، واعتبروا التجربة والحس ميزان الصدق المنطقي ومعيار الحقيقة المعرفية. إلا أنَّ فلاسفة العلم المتأخرين، الذين أفادوا من علوم النفس والاجتماع وتطورات المعرفة المتلاحقة، أكدوا أن العناصر القبلية لا مفر منها، وإنَّ التجربة شأنها شأن كل الموجودات في هذا العالم تخضع للتأويل، وتقرأ تبعاً لمنطلقات الباحث وفروضه القبلية.

عند هذا الزمن من تاريخ المعرفة نقف نحن أبناء هذا العالم، أعني الشرق، وعلى وجه التحديد عالم المسلمين، وأخص العرب منهم وبعض

جيرانهم، نقف وكأن الزمن معطل عند الهرمونتيك والتفكيك المعرفي والنسبية المطلقة، ولكن ليطمئن الواقفون أنّ زمن المعرفة سيّال، وآنات الآخر متسارعة بنقد إنتاجه، لكن وقوفنا ليس جديداً، فقد أوقفنا عجلة الزمان عند الماركسية والنيوية والوجودية...، وفي كل وقفة كان العالم من حولنا يسير بخطاه الحثيثة، ونحن نسمرّ أقدامنا عند آخر ما نتلقاه، فنحسبه نهاية الزمان وتحفة العصور.

كانت الماركسية تُنخر بالنقد في عالم إنتاجها، وكنا عاكفين على ترتيب مزاميرها، وكانت النيوية حركة في سياق متال، أعقبها النقد والتجاوز، ونحن حتى هذه اللحظة مشغولين بالتغني في أمجادها.

أمّا الوجودية فقد كانت نزعة التشظي في حياة الغرب المعاصر، تعبّر عن أزمة طواحين الصنعة التي جاءت بها أحداثه، ونحن ماضون في اصطناع أزمة لم تخلق بعد لنتفض على حادثة موهومة، أما الوضعية فلا زال جيل من كتابنا يعيد إنتاج نماذجها مسترشداً بها، وقد تجاوزتها ثقافة الغرب، فمنذ مطلع العقد الخامس من القرن الميلادي المنصرم، لازلنا نجتر في كثير من الأحيان إنتاج الآخر بعد انقضاء مدته وحمله شارة (غير صالح للاستخدام البشري)؛ هذا دون أن نتحدث عن الترجمة وعجمتها، وما الحقت الترجمات السيئة بثقافتنا من هدر وسوء قراءات!

على كلّ حال أعود إلى ما تقدّم من إطلالة على المشهد المعرفي، ومآل المذهب التجريبي، لنرى علاقة هذا المآل بإشكالية درسنا «فهم النص»:

في ضوء اتجاهه رئيسي من اتجاهات التأويلية المعاصرة تُطرح المعالم

الرئيسية التالية لـ «فهم النص»، وعلى وجه التحديد النص الديني، ومن ثمّ تشمل هذه المعالم المعرفة الدينية بأسرها:

١- الدين، وبتعبير آخر النص الديني الموحى صامت.

٢- المعرفة الدينية نسبية، أي أنّها رهينة الفروض المسبقة التي يتوفر

عليها القارئ.

٣- الدين الهني صادر من عالم الغيب، لكن تفسيره بشري زمني، يمارسه البشر في عالم الشهادة، ومن ثمّ فالمعرفة الدينية ليست جامعة كاملة مقدسة (نزيهة عن الخطأ والسهو والتناقض).

ينبغي الفصل الحاسم بين البنود الثلاثة أعلاه، ولا يصح أن نتعامل بحساسية مع البند (٣)؛ جراء حشره مع البندين الآخرين، كما ينبغي أن نقرأ هذين البندين في إطار كلّ واحد منهما، بأن نضع كلّ بند في سياقه، ونقرأه في ضوء موقعه الذي يحتله من المعرفة عامة، فالأوّل: ينبغي أن نقرأه في سياق تاريخ النص وتأويله، والثاني: يجب أن يُقرأ في ضوء السياق التاريخي لنظرية المعرفة، بل في صلب نظرية المعرفة ومعطيات فلسفة العلم المعاصر، كما أشرنا إليها فيما تقدّم. على أنّ البندين (١-٢) يترابطان، ويمكن استنتاج أحدهما من الآخر، دون البند (٣).

أجل؛ فانا قائلٌ بأنّ المعرفة الدينية بشرية، ومن ثمّ فهي غير منزهة عن الخطأ والنسيان والوقوع في تناقض القول، لكن لا أوافق على صمت النص، وخصوصاً النصوص العظيمة، وعلى الأخص القرآن المجيد، ولا أقبل رهن المعرفة الدينية وفهم النص بالفروض المسبقة، دون أن أنكر تأثر القارئ بتلك الفروض.

يمكن أن نلغي ناطقية النص، ونصرُّ على صمته؛ للإصرار على رهن المعرفة الدينية وقراءة النص بالفروض المسبقة التي يمتلي بها ذهن القارئ، ويمكن أن نذهب إلى صمت النص جراء إدعاء نستوحي قرائنه من تاريخ قراءة النصوص. ولكل فرض من هذين الفرضين حسابه، ففي ضوء الفرض الأول علينا أن نبدأ من نظرية المعرفة وموقف القائلين برهن المعرفة بالفروض المسبقة، وهذا ما سنعكف عليه الآن؛ لنشبع البحث في السياق المعرفي لأحد أهم اتجاهات التأويلية و«فهم النص».

أبان نهاية القرن التاسع عشر أخذت «الواقعية» بالإطلال قويةً على ساحة المعرفة عامة، وأخذت بسلاح الفلسفة لتُخرج المثالية من أوسع الأبواب عن ساحة المعرفة في العقود الأولى من القرن العشرين، ثمّ تصبح سيدة الموقف حتى ستينات القرن، وقد تعالت صيحات الدعوة إلى موضوعية المعرفة، ونبذ المسلمات القبلية والتشكيك بجد بكل بديهيات الفلسفة، التي سادت قروناً من الزمان. والاحتكام إلى التجربة بعيداً عن ذات الباحث؛ لاكتشاف الواقع الموضوعي لحقائق الوجود.

لكن تطورات البحث في العلوم وفلسفتها أدت إلى اعتقاد تيار من الباحثين بأنّ المعرفة البشرية لا تبدأ من الحسّ والتجربة، والباحث لا يتعامل مع أحداث العالم ومعطيات الوجود وذهنه خال من الأحكام - كما زعمت التجريبية الساذجة، وفقاً لمبدأ «جون لوك» - بل تبدأ التجارب بفروض الباحثين، وهذه الفروض تؤثر على مسار التجارب وقراءات الباحثين. ومن ثمّ على الباحثين أن يغادروا الأمل بالتوفّر على الموضوعية؛ لأنّ ذات الباحث (رؤاه وتجاربه ومحيطه المعرفي) تحدد في النهاية - عبر الامتزاج

بالمزاج العلمي العام الذي تتوافق عليه جماعة البحث العلمي - الإطار العام
لنتائج البحث.

إذا أرادنا أن نطبّق هذا التصور على المعرفة الدينية وفهم النص وعلم
الدلالة، التي هي جزء بطبيعتها من المعرفة الإنسانية عامة نقول: الدلالة
معطى تجريبي بعدي يتشكل في ضوء خبرات الجماعة الإنسانية، وتحكم
حدوده ثقافة المتلقي وسياقه التاريخي ورؤاه وافقه المعرفي.

وهنا نسجل الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: ماذا تعني الواقعية؟ وما المراد من العلم والعمل
المخبري وتجارب الباحثين؟ ولماذا نقد المعرفة وتصحيحها؟
إن إنقاذ المعرفة من النزعة السايكولوجية لا معنى له إلا على أساس
مسلمتين:

الأولى: إن هناك واقعاً تسعى المعرفة إلى إكتناهِ اسراره واكتشافه، يقف
خلف الذات، وهو مغاير لطبيعة سايكولوجيا الذات ونزعاتها.

الثانية: إن الذات بنزعاتها وخلفياتها تؤثر على مسار البحث، وتترك
آثاراً سلبية على اكتشاف الواقع، ووظيفة البحث العلمي أن يخلّص المعرفة
والعلم ممّا يشوب عملية الاكتشاف من شوائب، بل البحث العلمي المنهجي
ينصب أساساً على نقد وتجاوز الآثار الذاتية، والخلوص إلى موضوعية
المعرفة.

من الممكن أن يقال: إن عملية النقد والتجاوز ذاتها تستند إلى ذات
الباحث وخلفياته ومسلماته المسبقة، ومن ثمّ فالمعرفة يستحيل أن تبلغ
الموضوعية المبتغاة، وما الموضوعية إلا وهم أو حلم في أفضل الأحوال،

وهذا القول ذاته يدخلنا في إشكالية معرفية أساس، ترتبط بموضوع استحالة تسلسل المعرفة أو إمكانه، وهي على وجه الخصوص تُدعى بإشكالية «المتراجعة اللانهائية للمعرفة» مما يعني أننا لا بد أن ندخل في صلب البحث عن نظرية المعرفة وإشكالياتها الرئيسية.

ومن المؤكد إن التشكيك في المسلمة الأولى [إنّ العلم يبحث عن واقع يقف خلف ذات العالم ويشكل اكتشافه هدف العلم الرئيسي] يعني: العودة بالمعرفة إلى ما قبل عصر الحكمة، وانتكاس المعرفة، وغمر العلم في وحل الشك المطلق!

الملاحظة الثانية: المعرفة تبدأ من شروط الذهن الموضوعية، فمبدأ عدم التناقض ومبدأ الهوية، شروط الذهن الأساسية لأي معرفة منتجة، وليست شروطاً سايكولوجية أو نزعات ذهنية مغلقة، بل يتعذر التحقق الموضوعي من نفي أو إثبات أي قضية، دون افتراض استحالة اجتماع النقيضين، وإنّ أي مفهوم هو هو وليس لا. اعتقد إنّ هذه البداية أوضحت مسلمة من مسلمات المعرفة العلمية. أما قضية دياكتيك المعرفة والوجود فينبغي أن يُفهما في ظل هذه المسلمة المعرفية، وقد أسىء لدياكتيك المعرفة والوجود بوصفه نافذة من نوافذ قراءة العالم؛ جراء طرحه كنقيض لأساسي المعرفة المتقدمين.

أما شروط المعرفة الواقعية، فالمعرفة تفقد قدرتها على الإثبات أو التأكيد، ما لم تبدأ من افتراض مبدأ السببية، كمسلمة أساسية من مسلماتها، فلا القياس البرهاني قادر مع عدم افتراض السببية أن يؤدي دوره المطلوب في الإثبات، ولا الاستقراء المنطقي.

لندع البرهان والقياس البرهاني، حيث قلبت له المدرسة التجريبية ظهر المجن، وجانبته كلّ المجانية، ولنقف على حكاية الدليل الثاني من أدلة المعرفة الرئيسية «الاستقراء»، لنرى مصيره وفقاً لإشكالية [بداية المعرفة]: إنّ المذهب التجريبي عامة ينكر المبادئ القبلية للمعرفة، ولم يصادر إلا على قانون الذهن [استحالة اجتماع النقيضين].

أما باقي البديهيات والأحكام الأولية التي تبناها المذهب العقلي في المعرفة، فقد أنكرها المذهب التجريبي، وأصرّ على قاعدته الأساسية [التجربة مقياس صدق القضايا]، فما لا يخضع للتجريب من حقائق وقضايا يخرج عن دائرة المعرفة، ولا يمكن أن يكون أساساً لأي بناء معرفي.

لكن التجريبيين أمام معضلة الاستقراء اختلفوا، ولم يتفقوا على موقف واحد إزاءها، فعدا «هيوم» ونزعتة التجريبية المسرفة في ربط المعرفة بالسايكولوجيا، هناك اتجاهان رئيسيان حتى منتصف القرن العشرين: فالاتجاه الذي ساد في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين حتى [برتراند راسل] أكد على أن [مشكلة الاستقراء] لا يمكن تجاوزها إلا بافتراض مبادئ قبلية كالعلية أو ما أطلق عليه [راسل] (مبدأ الاستقراء). ودون افتراض مثل هذا المبدأ يستحيل على التجربة أن تثمر إثباتاً أو تأكيداً لأي قضية من القضايا.

مشكلة الاستقراء - كما أضحى واضحاً - تكمن في عدم القدرة على تبرير الانتقال من الجزئيات المحدودة والتجارب المتكررة إلى القاعدة والقانون، الذي يصدق على المجربات، وعلى ما عداها ممّا يخضع للقانون الكلي، فالنتيجة في الاستقراء تكون أكبر من المقدمات، ومن ثمّ يتطلب

الانتقال إليها إلى مسوِّغ منطقي، يلزم بصدق النتيجة في ضوء صدق المقدمات. ومثل هذا المسوِّغ يتعذر استخلاصه من التجربة ذاتها، بل لابد من المصادرة عليه كمبدأ يدعن به العقل أولاً وقبل التجربة ومعطياتها. من المؤكد إنَّ اتجاه التجريبيين الأوائل حتى «راسل» يفترض مبدأ سابقاً على التجربة، وهو خروج عن قاعدة المذهب التجريبي العتيده، التي ترهن صدق المعرفة البشرية بالتجربة وحدها؛ إذ افتراض مبادئ تسبق التجربة، وتكون أساساً للاستنتاج والإفادة من التجارب خرم للقاعدة التي تقرر: أن التجربة وحدها مقياس صدق القضايا، وعلى أساسها وحدها تقام أعمدة المعرفة البشرية.

لم يرق هذا الاتجاه لحلقة فينا والوضعية المنطقية، والخلف من التجريبيين المحدثين؛ إذ اعتبروه على كلِّ حال خرقاً للمبدأ التجريبي، ورهنًا للمعرفة بمبادئ عقلية قبل التجربة والمعرفة الحسية. المعرفة العلمية عند هؤلاء هي المعرفة التجريبية، أما المنطق والرياضيات فهي تحصيلات حاصل، ومردها إلى قضايا تحليلية تصدق بالضرورة، تبعاً لقانون الذهن القاضي بمبدأ الهوية واستحالة اجتماع النقيضين. وقد لاحظ هؤلاء التجريبيون إنَّ المبدأ العقلي القبلي ضروري لتسوية اليقين العلمي، لكن العلم من وجهة نظرهم لا يتعدى قضايا راجحة الاحتمال، والتجارب مهما امتدت لا تصل إلى يقين معرفي، والمعرفة العلمية في جوهرها معرفة احتمالية.

الرياضيون منذ [ياسكال] ادخلوا قياس احتمال الحوادث في دائرة اهتمامهم، وأخذ حساب الاحتمال يحتل حيزاً مستقلاً في حقول المعرفة

الرياضية. وقد طرحت نظريات متنوعة للاحتمال تقوم على أساس هذا الحساب وتستوعبه. وحاولت المدرسة الوضعية أن تتبنى التفسير التكراري للاحتمال، الذي يخلصه من النزعة السايكولوجية والمبادئ القبلية معاً، استناداً إلى التجربة كمقياس لقيمة الحوادث، وبذلك يعلن الوضعيون في مستهل القرن العشرين عن تخليص المعرفة من أي عنصر قبلي، وتضحى التجربة وحدها مقياس الإثبات والتأييد، ومقياس الإبطال والنفي، والحكم الفصل لطرده الفرض من ساحة المعرفة العلمية، أو حشرها في دائرة القوانين والأحكام الصادقة صدقاً احتمالياً.

لم تدم الوضعية طويلاً في سيادتها على ساحة المعرفة، بل بدأت سهام النقد الجاد تُترى على اتجاهات الوضعية ومبانيها منذ العقد الرابع من القرن الميلادي المنصرم، فلم تُقنع النزعة التجريبية الصارمة والروح الحسي المفرط للعلم، عدداً كبيراً من العلماء والفلاسفة، فقد نعى «يورغن هابرماس» النزعة الوضعية، وجانبها «باشلار»، وخاصمها بجدة فيلسوف العلم المعاصر «كارل بوبر»، ومن ثمّ تبلور اتجاه مؤثر يشكل تياراً في فلسفة العلم المعاصر، يؤكد على دور الفروض القبلية والخيال الذي يتمتع به الباحثون، والذي يتجاوز التجربة ويسبقها، وعلى حد تعبير «باشلار»: هناك عقل وعقلانية ميدانها التأويل، وهناك واقع تجريبي يزود العقل بالمادة، وان الاكتفاء بالبقاء على المستوى التجريبي في استيعاب الوقائع الجديدة معناه الحكم على الفهم العلمي بالركود؛ لأنه لا يستطيع أن يعي ما يفعله.

إذن تفسير التجربة يخضع للإطار الذهني لذات صاحب التجربة، وتكتسب التجربة دلالتها ومعناها في ضوء هذا الإطار، فتأويل الوقائع عامة

يخضع لبناء ذهن المتلقي لهذه الوقائع، وهذا ما ينطبق على دلالة النصوص كسائر الوقائع الأخرى التي يتعامل المتلقي معها، وهكذا يرجع فلاسفة العلم التجريبيين القهقري؛ ليتبنون مسلكاً أقرب لروح مذهب «كنت»، الذي تشكل المعرفة لديه مزيجاً من الواقع التجريبي وبناء الذهن القبلي.

أما جوهر ملاحظتنا الثانية فهي:

إن بحثنا يتجه إلى الإذعان بأن المعرفة البشرية عملية تأويل، والذهن البشري ليس وعاءً فارغاً تتراكم فيه المعارف والخبرات، المعرفة في نهاية المطاف عملية خلق تتم في المركز «ذهن المتلقي»، والذهن البشري ليس لوحة انطباعات، بل هو جهاز في غاية التعقيد، والمعرفة أرقى أشكال الفعاليات الخلاقة التي يمارسها الذهن البشري في مجموع فعالياته المتنوعة. المعرفة الإنسانية منتج ذهني، تلعب ذات العارف دوراً أساسياً في تحديد هويته، فهو يولد في رحم الذهن، ومن ثم يتأثر هذا الوليد بشكل طبيعي بمقولات الذهن وقواعده ومعطياته. هذه المقولات والقواعد التي يرى بعض الحكماء مكاناً للأحكام القطعية المطلقة بينها، ويرى بعض آخر أنها تبقى معطيات محكومة بزمانها (تاريخية) تستند إلى تجارب وتأملات وأخيلة وفروض كلها محكومة بقاعدة النسبية.

أجل؛ فهناك مقامان في درس موضوع المعرفة البشرية: مقام وصف وتفسير المعرفة كما هي وقائع يمارسها البشر، ومقام تسويقها وتبريرها، ففي المقام الأول: نحاول وصف وتفسير المعرفة كما تحصل لدى الآدميين، أما المقام الثاني: فهو محاولة المنطق والفلسفة لتحديد شروط المعرفة العلمية وضوابط ما يمكن تبريره منها منطقياً. هناك مقولات وفروض يتوفر عليها

ذهن العارف تسبق التجربة، وهذا هو وصف واقع حال المعرفة كما يمارسها البشر، ولكن هل هذه المقولات قواعد مطلقة أم أنها فروض نسبية وقضايا احتمالية وتصورات زمكانية محددة؟ الإجابة على هذا الاستفهام تتمثل في المقام الثاني، وفي محاولة المنطق وفلسفة العلوم عبر تبرير المعرفة وتسويغها وتحديد شروط نظرية العلم.

من زاوية معرفية علينا أن نقرر:

١ - حقائق عالم الوجود تتقرر خلف الذهن البشري، وهو يحاول بما أوتي من إمكانيات اكتشاف هذه الحقائق والتعامل معها، فالذهن البشري حينما يتعامل مع أي ظاهرة يتعامل معها ليفهمها كما هي، ولكن في إطار سياقه التاريخي وخلفياته التي توفر عليها.

٢ - العلم كجهد جماعي، وكممارسة يحترفها الإنسان ما هو إلا عملية تكذيب مستمرة للعناصر والمعطيات غير الموضوعية، فالعالم يسعى لوضع الحقائق في سياقها التي تتقرر فيه، وما العلم إلا عملية نقد دائم لتزييف الأوهام التي ترد المعرفة من خارج سياق موضوعها الواقعي. فماهية العلم تتطابق مع مفهوم النقد المستمر للعناصر الذاتية، وطرد هذه العناصر التي تحجب رؤية الموضوع.

٣ - إذا طبقنا إشكالية الجذر الأصم على المعرفة، وقلنا أن عملية فرز العناصر الذاتية وطردها من ميدان المعرفة عملية معرفية في نفسها، ومن ثم تبقى المعرفة بأسرها رهينة هذه العناصر التي لا تنفك عنها، بل تولد المعرفة في رحمها! سننتهي في ضوء هذا التطبيق إلى ارتداد لا نهائي وتسلسل لا ينتهي، وبغض النظر عما يقال في الإجابة على هذه الإشكالية من استحالة

التسلسل عامة سواء في عالم الوجود أم في عالم المعرفة؛ فإنّ واقع المعرفة البشرية ومعطيات العلم تكذب هذه المقولة.

لو بقيت المعرفة ونقدها ونقد نقدها... رهينة العناصر الذاتية واستحال على العلم التخلص من هذه العناصر فهذا يعني أن المعرفة الإنسانية يستحيل أن ترى الواقع وتتطابق معه، وما الواقع المزعوم لدى العلماء إلا صياغة الصور الخارجية ومعطيات عالم الحسّ في معمل الذات وعلى أساس طبيعة جهاز الإدراك البشري.

لو ذهبنا إلى أنّ نقد المعرفة ونقد نقدها وهكذا... رهين العناصر الذاتية، وتابع لفروض الباحث القبليّة، فهذا يعني إننا لا نستطيع بحال أن نمسك بأي قانون من قوانين الواقع، ولتعذر الاتفاق على أي مقولة من مقولات المعرفة، بل يتعذر نشوء المعرفة؛ لأنّ العلم والمعرفة نشاط جمعي في اكتشاف الوجود، فإذا كانت قراءة كل تجربة تخضع لعالم المتلقي الخاص، ويتعذر فرز العناصر الموضوعية عن الفروض القبليّة الخاصة؛ إذن سيتعذر نشوء المعرفة؛ لأنّ جماعية هذا النشاط تتوقف على فرز الذاتي عن الموضوعي، والوقوف على الواقع الذي يقف بدوره خلف ذوات المتلقين.

المعرفة تنمو بالإثبات أو الإبطال، ولا شك أن أداة الإثبات والإبطال البرهانية إذا جرت واستقام تطبيقها في كل مورد سوف تكون الحجة البالغة التي يرى غيرها الآدميون - وعلى وجه الخصوص الباحثون والعلماء - الواقع، ويكتشفون الحقيقة على ما هي عليه، وهذا هو واقع العلوم الاستنباطية عامة التي تتكأ أساساً على قانون الذهن [استحالة اجتماع النقيضين]. أما الاستقراء والتجربة فهي - على أقل التقادير - أداة من أدوات

إبطال وتكذيب الفروض، ولا يصح أن تكون التجربة أداة من أدوات التكذيب، إذا رهنا قراءتها بخلفيات وخصوصيات عالم الباحث، إنما يُركن للتجربة في إبطال القانون الفرضي حينما تكون قراءتها مجدية، وقابليتها على نقد الفروض قائمة، ولا قابلية لها ما لم يمكن من خلالها التخلص من الفروض القبلية، وما لم يتحرر الباحث من هذه الفروض، فيقرأ التجربة لتكشف له عن زيف القانون المفترض!

الملاحظة الثالثة:

تأكيداً لما تقدم نلاحظ أيضاً: أن هناك قوانين يصادر عليها الذهن البشري، وقد شكلت هذه القوانين الأساس القبلي للمعرفة البشرية كقانون العلية ومشتقاته، ورغم رسوخ هذا القانون في تاريخ المعرفة الإنسانية، ورغم شبه الإجماع العلمي على كونه مفهوماً قبلياً، يعتمد على الإنسان كأساس منطقي للتعميم، واكتشاف القوانين التي تحكم عالم الطبيعة، رغم كل ذلك نلاحظ النقاش والنقد قد طال هذا القانون العتيق، فقد بدأ التشكيك بقانون العلية [العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول] منذ عصر الغزالي، واتجهت التيارات الرئيسية في حكمة الغرب الحديث صوب إنكار هذا القانون، أي إنكار بدايته ووضوحه الأولي كأساس منطقي للمعرفة.

أجل؛ بعد التسليم بأن الذهن البشري يعمم على أساس المصادرة على قانون العلية، وافتراضه لرابطة الضرورة بين العلة والمعلول، يحق مع هذا الوصف للمنطق والحكمة أن تناقش في منطقيّة هذه المصادرة. وقد ناقش الحكماء هذا الافتراض، وذهب قطاع من هؤلاء إلى اعتباره فرضاً غير مبرر منطقياً، ولا يسوّغ النتيجة التي يخلص إليها الذهن البشري، بل أوغل

بعضهم في وصف هذه الفرضية، معتبراً إياها حالة سايكولوجية للذهن، كما هو الحال لدى الغزالي ودافيد هيوم.

والحال كذلك مع جلّ اليقين الذي يخلص إليه الآدميون، وجلّ القناعات القطعية التي ألفها الناس، فالتركيب السايكولوجي للبشر يدفعهم إلى التصديق المتسرع في كثير من الأحيان ببعض المقولات، ويجرهم إلى إصدار الأحكام الجزمية، كما أن اليقين الذي يحصل عليه الإنسان جراء تراكم احتمالات الحوادث لا يبرره المنطق، بل يعده يقيناً ذاتياً ناشئاً من طبيعة الذهن أو غير ذلك، لكنه في النهاية ليس يقيناً منطقياً.

إذن؛ هناك مقامان: مقام الوصف حيث تقوم علوم الاجتماع والنفس برصد طبيعة مسار المعرفة الإنسانية عامة، ومقام التقييم والتبرير، حيث يأتي دور المنطق ونظرية المعرفة ليحدد لنا المسار السليم للمعرفة، والحجة المعرفية التي يصح الركون إليها. وفي ضوء المنطق والحكمة ترسم العلوم مسيرتها لتصل إلى اكتشاف حقائق الوجود، وتؤول هذا الواقع تأويلاً يقترب من صورته الحقيقية، عبر تزييف الوهم من الفروض المسبقة، وتأييد الفروض التي تسندها وقائع التجربة وأدلة البرهان.

عود على بدء:

كنا نتحدث عن «فهم النص»، وتحديد الدلالة، أو قل معرفة الدلالة، وقد لاحظنا أنّ هناك اتجاهات حاولت ربط التأويلية باتجاه من اتجاهات تفسير المعرفة الإنسانية، حيث ذهب هذا الاتجاه إلى أنّ المعرفة تأويل والتأويل يخضع لسياق المؤول وخلفياته، ومن ثمّ فدلالة النصوص تتكشف لدى كل متلقي وفق سياقه التاريخي وخلفياته وخصوصياته الثقافية! وقد

اتضح في ضوء ما تقدم: أنّ الدلالة إذا كانت معطى من معطيات عالم الواقع [وهي كذلك]، فلا ينبغي أن نستنتج من افتراض تعدد عوالم المتلقين تعدد الدلالات اللامتناهي، فالدلالة ما دامت معطى معرفياً يقوم المتلقي بتأويله صح أن يقال أن هذا المعطى يخضع في النهاية لعمليات النقد إبطالاً وتأيداً، حتى الوصول إلى طبيعة هذا المعطى وواقعه الذي يبحث عنه العارف المتلقي المؤول!

التجربة والتأويل ومستويات وجودية

هناك من يتجاوز قضية المعرفة ليصل إلى عمق المعطى وطبيعة التجربة التي يقوم المتلقي بتأويلها فيجد: أن التجارب لها مستوياتها والمعطيات تتعدد آفاقها بتعدد آفاق عالم الوجود. ومن ثمّ فالتعدد الدلالي ينشأ أساساً من طبيعة الوجود المعطى، هذا الوجود المتعدد المتنوع. فمستويات الوجود تفرض مستويات من التجارب، ومستويات التجارب تفرض مستويات من التأويل، تتعدد وتتلون تبعاً لتعدد ألوان الوجود وهرم معطياته.

التجارب مختلفة، فالتجربة الطبيعية في حقل الفيزياء تختلف عن التجربة الدينية، وكلّ من التجريبتين يختلف عن تجربة النص، بل التجارب الطبيعية والدينية والنصوص تختلف من حقل إلى آخر، ومن ديانة إلى أخرى، ومن لغة إلى لغة مغايرة.

ومن ثمّ فالتأويل له مستوياته تبعاً لطبيعة التجربة الوجودية، والمعطيات وجود، والوجود حقيقة مشككة، لا تتواطى مصاديقه، بل تنوع تجلياته، وتختلف ماهيات مفرداته أي اختلاف.

النصوص موجودات لغوية، واللغة كائن، له صيرورته، والإنسان يحقق ماهيته عبر وجود اللغة، والتأويل هو صيرورة بدوره، فالتأويل هو صيرورة المتلقي مع اللغة، ليقراها لغوياً أيضاً، واللغة هي الفكر الإنساني، فالإنسان يفكر عبر اللغة، ويحقق هويته وإنسانيته عبر اللغة، فالكلمة هي الفكرة، والكلام هو مجموعة الأفكار والرؤى، الكلام هو آتات الوجود الإنساني، والصيرورة التي يجسد فيها الإنسان تحققه ووجوده، التأويل والنص علاقة جدلية بين وجودين، وجد الأول ليكتمل وجوده عبر الثاني، وهكذا يستمر جدل التأويل والنص، ما دام هناك قارئ، وما دامت هناك رؤى تنجز صيرورتها عبر اللغة.

إذن التأويل ليس عملية موضوعة للنص، بل هو جدل الذات مع الموضوع، تداخل بين المثال والواقع، بين سلطة النص وحرية المتلقي، بين قهر مقاصد الناص، وبين سلطان إرادة المتلقي!

وحينما نتعامل مع «فهم النص» في ضوء ما تقدم، أي في ضوء مقولة الوجود، فسوف يقتضينا إنصاف البحث أن ننتقل إلى مرحلة أخرى من التأويل ومن القراءة، أي نستأنف بحثاً نقرأ في ضوءه مقالة «فهم النص» في ضوء مقولة الوجود ومحمولاته، وسنكون هناك مع مرتكزات وجودية لفهم النص، وليس مرتكزاً واحداً، فالوجود كثير بوحدته وواحد بالكثرة. وقد أشرت فيما تقدم من تقديم إلى بعض هذه المرتكزات نظير: اللغة والفكر، وجدل النص مع الذات، وحوار الموضوعية والمثالية، والسلطة وحرية الإرادة...

وهذا ما سنحاول إلقاء الضوء عليه في القسم الثاني من هذه المقاربة،

التي أتمنى رغم تكثيفها أن تكون مفيدة، تلقي الضوء على طبيعة هذه الإشكالية، وتكشف اللثام أمامنا عن طبيعة تأويلنا وفهمنا. من هنا سأحاول في ختام هذا المقال إعادة قراءة الرؤية التي تقدم طرحها، متوخياً الوضوح في نقاط:

أ - محور بحثنا في هذا المقال هو «فهم النص». وقد انصب البحث حول فهم النص واكتشاف الدلالة في ضوء اتجاهات المعرفة البشرية، وعلى أساس الاجتهادات المطروحة في «نظرية المعرفة». وقد تبين لنا أن هناك اجتهادات - على الأقل - تربط رؤيتها لفهم النص وتأويل الدلالة بإشكالية عريقة في الحكمة الإنسانية وفي نظرية المعرفة تحديداً، وهي إشكالية «المثالية أم الموضوعية»، أي علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة.

ب - المثالية أم الموضوعية إشكالية مزمنة في تاريخ المعرفة بأسرها، ولا تزال هذه الإشكالية قائمة تتجلى بأشكال متنوعة، تبعاً لاختلاف تطورات المعرفة، وتعدد زوايا نظر الباحثين. ومن المؤكد أن الاتجاه المفرط مثالية قد انتهى منذ عصر كُنت في تاريخ الحكمة عامة. أعني الاتجاه الذي يقرر أن الواقع هو ما يدركه الذهن البشري، أو الاتجاه الأشد إفراطاً، الذي يقرر: لا وجود أساساً لواقع خارجي. نعم أخذت المثالية تتجلى منذ «كُنت» و«هيجل» تجليات مختلفة، حيث انحسر حجم الفارق بين الاتجاهين، وأضحى التداخل كبيراً إلى درجة صعوبة التمييز - في كثير من الأحيان - بين الفسطاطين.

ج - تبنى بحثنا الواقعية بمفهومها العام، أي المذهب القائل بأن المعرفة البشرية تبحث عن واقع خلف الذهن البشري ومعطياته. لكننا لا نستطيع

قبول المذهب القائل بأن الذهن البشري لوحة انطباعات للواقع الخارجي، واتجهنا إلى الإذعان بأن الذهن البشري يمارس معارفه التصديقية وهو مزود بفروض وأخيلة ومسلمات، تساهم في صناعة المعرفة وتؤثر على خيارات الباحثين.

د - لاحظ درسنا أن هناك فرقاً جوهرياً بين مستويين: المستوى الأول: هو مستوى وصف طبيعة الذهن وما يمارسه البشر في عملية تأويلهم للواقع وتلقيهم لمعطياته، والمستوى الثاني: مستوى تقويم التأويل والتلقي. مستوى ما يمارسه عالم النفس والاجتماع والفسولوجيا في وصف وتقرير واقع مسيرة المعرفة، ومستوى ما يقرر المنطق وفلسفة العلم. وعلى المستوى الثاني رأينا أن المعرفة والعلم عملية نقدية دائمة، يقوم العالم خلالها بتمحيص ما هو افتراض خاطئ وما يصح طرحه وما لا يصح من فروض، عبر الاحتكام لمرجعيات المعرفة وقواعد المنطق، التي تخضع هي بدورها للنقد الدائم والإثبات والإبطال.

هـ - في ضوء ما تقدم يتضح أن ربط نظرية «فهم النص» بالاتجاه القائل بأن الذهن في تعامله مع المعطيات يتأثر بمكوناته القبلية لا يفضي إلى ما توخاه القائلون بلا نهائية الدلالة. هذا إذا لم نتمسك بإنكار أي مرجعية للمعرفة، وتركنا المعرفة الإنسانية تتسلسل إلى غير رجعة، حينئذ سنواجه إشكالية تسلسل المعرفة، وهذا التسلسل يصطدم عملياً مع واقع المعرفة الإنسانية التي طالما ما أيدت وأبطلت - عبر منطق البرهان أو عبر التجربة - كثيراً من النظريات والفروض، ودون هذا الدور الايجابي تستحيل المعرفة، وبما أن المعرفة ونموها أمر محقق وقائم في عالم الخارج يكذب إذن مبدأ

تسلسل المعرفة الإنسانية بمراجعة لا نهائية.

و - هناك من يتمسك في نظرية «التأويل» بطبيعة التجربة اللغوية، وماهية النص الوجودية، وصيرورة اللغة وكيانها المتميز بين معطيات عالم الوجود. وهنا لا بد من أن نستأنف البحث في درس «النص» بوصفه ظاهرة وجودية، لها تجلياتها وسماتها الفارقة، وأحكامها التي تفضي إلى لون متميز من التأويل.

اطلالة نقدية على

« اصول الفلسفة

والمنهج الواقعي،

ديباجة

بين يدك دروس القيتها منذ سبعة اعوام لتكون حقلاً يخصب من خلاله النقاش والسؤال حول المعرفة البشرية، ولكي تنمو طاقات تملأ الفراغ، الذي نلمسه في مقاربة النقاش العقلي، لكن ظروفأ في سياق حكاية حالت دون اكمال واستمرار هذه الدروس، اعزف عن روايتها هنا، آملاً أن يفهم... ان الله موجود وانه هو الذي يقرر ما للناس في هذه الدنيا.. ودليلنا ان هذه الدروس ها هي قد اكتملت... ونُشرت.. وانا حريص على اعادة نشرها في هذه المجموعة.

انصبت دروسنا على معالجاتٍ نقدية لنظرية المعرفة حسب ما جاءت في كتاب «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي» حيث حرر متنه الفيلسوف العلامة الطباطبائي، وزينته بحواشيه الفيلسوف مطهري تلميذ العلامة، واهم المحققين في فلسفة صدر الدين الشيرازي والحكمة الاسلامية العتيدة بشكل عام. تأتي أهمية الرجل من امتلاكه ناصية الفكرة وقدرته على هضمها وايضاها، بشكلٍ قلّ نظيره في تاريخ الفلسفة الاسلامية على طول عمرها المديد.

تناولت هذه الدروس المقالات الست الأولى من «اصول الفلسفة

والمنهج الواقعي»، والتي جاءت حسب ترجمتي لها في المجلد الأول. وقد تابعت عناوينها حسب متن الكتاب:

المقالة الأولى: ما هي الفلسفة؟ حيث تناول تعريف مصطلح الفلسفة.

المقالة الثانية: الفلسفة والسفسطة. وقد حاول التمييز بين ما هو فلسفة حقة من وجهة نظره، وبين ما اسماه سفسطة.

المقالة الثالثة: العلم والادراك. عبر هذه المقالة تناول ظاهرة الادراك البشري تحليلاً وتفسيراً.

المقالة الرابعة: قيمة المعرفة.

المقالة الخامسة: نمو المعرفة.

المقالة السادسة: الادراكات الاعتبارية.

واود التنبيه هنا الى أهمية نقد النصوص الجادة. ذلك يتضمن اعادة الحيوية لما طرحته من المهم المصيري من افكار، ويتضمن ايضاً اعادة تظهيرها، وهذا يعني بالضرورة احترامها وتكريم رجالها. المعرفة الانسانية ليست ضواري مفترسة، بل هي انتاج أنسي، يتطلب معايشة وايضاحاً وتعديلاً ونقداً.

(١) ملاحظات حول المقالة الأولى

الملاحظة الأولى: الخطأ المنهجي

اتجه العلامة وشارحه إلى التمييز الحاسم بين الفلسفة وما سماه بالفسفة، التي شملت حسب اصطلاحهما كلّ مذاهب الشك والاتجاهات المثاليّة عامة. وبهذا أخرجنا هذا الحشد الهائل من المدارس الممتدّة على طول تاريخ الفلسفة المدوّن، منذ عصر اليونان حتّى يوم الناس هذا، أخرجنا هذه المدارس من حريم الفلسفة.

من الممكن أن يكون مراد العَلَمين الوقوف على مفهوم الفلسفة الحقّة حسب وجهتي نظرهما، ولكننا حينما نكون بصدد التعريف لا يصح أن نعرف علماً أو فناً على أساس القناعة التصديقية، التي تبلور في طول البحث العلمي. فقضايا العلوم يعرض عليها النفي والإثبات، ويختلف حولها الباحثون، ومجموعة القضايا المختلف حولها والمتفق عليها، هي قضايا العلم ومجموعة المختلفين والمتفقين هم علماء هذا العلم.

ثم أننا لو التزمنا بالمقياس الذي اعتمده كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، فسوف يكون لزاماً علينا أن نخرج كلّ النظريات التي لا تنسجم مع رؤانا وحججنا من دائرة الفلسفة والحكمة. على أن (أصول الفلسفة

والمنهج الواقعي) يتبنى ما تبناه السلف من الحكماء من أن الفلسفة تبحث عن "الوجود" وأحكامه العامة، والشكيون والمثاليون من الفلاسفة يبحثون عن هذا الموضوع ويحدّدون له أحكامه وفق منهجهم المعرفي ورؤيتهم الوجودية، وبهذا فاختلافنا معهم لا يخرجهم عن كونهم يحدّدون للوجود أحكاماً، غاية ما في الأمر أن هذه الأحكام تختلف عن الأحكام التي نحددها للوجود.

وكان الأجدر أن يبدأ المؤلف في تعريف الفلسفة من تعريفات السلف، وما استقر عليه رأي الخلف من الحكماء، ثم يختار تعريفه عبر رحلة تاريخية نقدية لفكرة التعريف، مستبعداً الخطأ المنهجي الذي أشرنا إليه في اعتماد التعريف على أساس موقف مدرسي واتكائه على مذهب فلسفي.

الملاحظة الثانية: التمييز بين الفلسفة والعلم

حاول (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) التمييز بين الفلسفة والعلم، وبيان العلاقة بينهما، وقد طرح الأفكار الأساسية التالية:

١. إنّ الفلسفة هنا هي الفلسفة النظرية التي يتمحور البحث فيها حول الوجود المطلق وأحكامه، وتستخدم المنهج العقلي البرهاني.
٢. إنّ العلوم تتمحور حول موضوع خاص وتبحث عن أحكامه بعد الفراغ من وجوده، وإثبات وجود موضوعات العلوم أمر تتكفله الفلسفة، والمنهج الذي تستخدمه العلوم هو المنهج التجريبي.
٣. تنتزع الفلسفة من قضايا العلوم واكتشافاته مفاهيم كلية، وتتخذ من

المسائل العلميّة صغرى لاستنتاجاتها الفلسفية.

٤. إنّ جميع القوانين العلميّة تتوقّف يقينيّتها على أصول كليّة، تتحمّل الفلسفة مهمّة إثبات هذه الأصول.

من المؤكّد أن العلوم الرياضية تعتمد المنهج العقلي الاستنباطي، ومن ثم لا يمكن التمييز بين العلوم عامّة وبين الفلسفة على أساس التمايز في المنهج. ثم أن اعتماد القوانين العلمية في يقينيّتها على الأصول الكليّة العقلية التي تتكفّل الفلسفة إثباتها ينقلنا إلى تسجيل الملاحظات التالية:

أولاً: إنّ اليقين التجريبي الذي تتوقّف عليه علميّة القوانين المستوحاة من التجارب والملاحظات، يلغي التمايز بين العلوم والفلسفة على أساس التمايز بين المنهج العقلي البرهاني والمنهج التجريبي، لوضوح أن يقينية التجربة بحسب وجهة نظر المدرسة العقلية، تتوقّف على تشكيل قياس استنباطي صغراه معطيات التجارب وكبراه القاعدة العقلية الأولية التي يدعيها المنطق الأرسطي: «الأكثرى والدائمي لا يكون صدفةً». وبهذا تكون التجريبيات لدى المدرسة العقلية، من صلب نظرية البرهان، وتدخل في إطار الهرم الاستنباطي البرهاني العقلي، بل يعدّ المنطق الأرسطي التجريبيات من مبادئ البرهان وأحد ركائزه.

ثانياً: نحن في صدد التمييز بين الفلسفة والعلوم، ومن ثمّ ينبغي التأكيد على أن جلّ بحوث نظرية المعرفة، يتكفّلها المنطق من وجهة نظر المدرسة الأرسطية التي ينتمي إليها ماتن وشارح (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، وليست من أبحاث الفلسفة النظرية العقلية. فنظرية البرهان في المنطق الأرسطي هي التي تتكفّل تقويم قضايا المعرفة الإنسانية، وهي التي تحدد

السبيل لاكتساب المعرفة وتمييز ما هو علم حق، وما هو زائف خارج عن دائرة العلم. وعبر نظرية البرهان يُقِيم دور الاستقراء والتجربة، ولا يدخل في حيز العلم والمعرفة العلميّة. ومن هنا لا تنكئ العلوم على الفلسفة بمفهومها النظري في تقويم قضاياها وتحديد قيمة معطياتها، بل تعتمد على علم آخر هو علم المنطق.

الملاحظة الثالثة:

ثمَّ حقٌّ لنا أن نتساءل عن الخدمة الأخرى، التي تقدمها الفلسفة للعلوم، حيث قرّر (أصول الفلسفة): أن الفلسفة تتحمل مسؤوليّة إثبات موضوعات العلوم التجريبية، بينما يقرّر هو (أصول الفلسفة) في اللاحق من أبحاثه أن موضوعيّة عالم التجربة (عالم الخارج) مدرك فطري، لا يحتاج إلى برهان أو فلسفة، والتمييز بين موضوعات عالم التجربة لم يتسن إلا عبر تطور التجارب، ولا يمكن التمييز بين موضوع الفيزياء وموضوع الكيمياء عبر برهان فلسفي.

وهذا البحث من الأبحاث المهمّة، ونحن نعتقد أن كلا الأمرين الذين ذكرهما (أصول الفلسفة)، أي القول أن الفلسفة تتكفل إثبات موضوعات العلوم، وكذا المبادئ التصديقية للعلوم، ليسا بتأمين، ولذا نحاول هنا تسليط الضوء على هذا البحث:

أ) الفلسفة وإثبات موضوعات العلوم:

لاشك أنا نطرح على الوجود الأسئلة العامة، فنسأل عن الإمكان والوجود، وعن الممكن وكونه قائماً في ذاته أو قائماً بغيره، أي نبحت عن

الجوهر والعرض، وعن المقولات العرضية. وعبر هذه الأسئلة وهذا البحث نحاول تحديد أشكال تجليات الوجود، وتعيّنات هذه الأشكال في عالم الواقع. والعلوم جميعها تبحث عن عوارض هذه التجليات والتعيّنات، وهذا يعني أن محمولات مسائل الفلسفة الأولى ستكون موضوعات لمسائل العلوم، فتقوم الفلسفة الأولى بإثبات وجود هذه الموضوعات وتبحث عن سماتها الأساسية.

ونلاحظ هنا أننا لو سلّمنا بأن الحكمة المتعالية تقوم بإثبات موضوعات العلوم وتحدّد سماتها الأساسية، فإنّ جدوى هذا الإثبات والتحديد بالنسبة للعلوم، يتوقّف على إثبات أن العلوم في نشأتها تبدأ من أعم الكليات وأكثرها تجريداً لتنتهي إلى أشدها ارتباطاً بعالم الحس والتجربة. أي أن الأسئلة الأولى يطرحها الباحثون على الوجود بمفهومه المطلق، ثم يذهبون ليتفحصوا أحكام العدد والمقدار والجسم.

وهذا الإفتراض لا يتلائم مع طبيعة العقل البشري الذي تبدأ رحلته المعرفية من عالم المحسوسات، لتنتهي إلى التجريد وعالم المجردات. وتاريخ المعرفة الإنسانية يؤكّد أن هذه المعرفة - على المستويين الجمعي والفردى - تبدأ من العالم الأقرب إلى الحس والتجربة، ثم تأخذ في نموها نحو التجريد وانتزاع المفاهيم. وللشيخ الرئيس رؤية تحسن الإشارة إليها، إذ يقول:

«ونقول: إنّ كلّ صناعة فإنّ لها نشأة تكون فيها نيئة فجّة غير أنها تنضج بعد حين، ثمّ إنها تزداد وتكمل بعد حين آخر، ولذلك كانت الفلسفة في قديم ما اشتغل بها اليونانيون خطيبة، ثم خالطها غلط وجدل، وكان السابق

إلى الجمهور من أقسامها هو القسم الطبيعي، ثم أخذوا يتجهون للتعليمي، ثم للإلهي...»^(١).

فالعلوم لم تكن بحاجة ماسة إلى الإثبات الفلسفي لموضوعاتها، ولم يتوقف نشؤها على إقامة الفلسفة الأولى على سوقها، فالعلم البشري كائنٌ حي ينمو ويتكامل وتعتربه عوامل الانتكاس والنضج، ولم تؤسس المعرفة البشرية على غرار هرم الوجود الذي صنعه الفلسفة الأولى، حيث يبدأ من المجرد المحض والعقول المفارقة والحقائق الكلية، لينتهي إلى الجزئيات والحسيات والمعرفة التجريبية.

ومن ثمَّ يتضح أن الفلسفة الأولى لم تشاد أركانها، ولم تحكم معالمها، دون أن يطوي العقل البشري المراحل الطبيعية لنموه، ودون أن يقيم معارفه الرياضية والطبيعية، فالفلسفة من حيث النشأة ومن حيث الاكتمال كعلم مدون، تأتي في مرحلة لاحقة، بل هي قطاف ثمار العلوم، فالفلسفات الحقّة تؤسس في ضوء المعرفة المنطقية والرياضية، وفي ضوء نمو العلوم الطبيعية والإنسانية.

ومن هنا فنحن ندعو إلى إعادة النظر في أصل قضية الإثبات الفلسفي لموضوعات العلوم، بل في تحديد سمات موضوعات العلوم عبر البرهان الفلسفي. فموضوعات العلوم كالكم المتصل والمنفصل، كموضوعين لعلم الحساب والهندسة، والجسم المتحرك كموضوع لعلوم الطبيعة، لا يتطلب إثباتها والتعامل معها إقامة الحكمة المتعالية برهاناً، وانتظار نتائج البحث في الفلسفة الأولى. بل ممارسة البحث فيها هي التي تدعو العقل الفلسفي أن

(١) الشفاء، الالهيات، ابن سينا، ف ٢، تحقيق الاب قناتي وسعيد زايد.

يطرح الأسئلة الأساسية والعامّة، ليغوص فيما وراء هذه المعارف، وما تنطوي عليه من أسرار تتطلب جهداً عقلياً إضافياً وعمقاً في تحليل الأسس والمبادئ التي تقوم عليها العلوم.

ب) الفلسفة وإثبات مبادئ العلوم:

المراد من مبادئ العلوم أو المعرفة، تلك التصورات والتصديقات التي تدخل حيز البحث العلمي بوصفها مسلمات، سبق ثبوتها والتحقق من صدقها. فما هي المبادئ التي توفر الفلسفة للعلوم عملية إثباتها وإقامة الدليل عليها؟.

من المؤكّد أن الإجابة على هذا الاستفهام تختلف باختلاف النظرة إلى العلم، وباختلاف الموقف من الفلسفة. إلا أننا نريد هنا إمطة اللثام عن استفهامنا في ضوء الموقف الأرسطي الموروث من العلم والفلسفة، ونريد من الفلسفة أيضاً خصوص الفلسفة الأولى.

أوضح المبادئ التي يتوقّف البحث في العلوم التجريبية على إثباتها هو مبدأ العلية، هذا المبدأ الذي تقام على أساسه دعائم المعرفة، ويتم في ضوئه تسويغ نتائج التجارب الناجحة. ومن دون التسليم بهذا المبدأ تتعذر المعرفة، لتعذر التوصل إلى القانون العلمي والوقوف على الأحكام الكلية.

هناك من يرى^(١) أن مبدأ الهوية، ومبدأ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، هي مبادئ المعرفة التي يتوقّف المنطق على تنقيح شروطها والكشف عن مضمونها المنطقي. وبهذا توفر المعرفة الفلسفية إثبات - بناء

(١) من المحدثين الدكتور محمد ثابت الفندي في كتابه: (مع الفيلسوف)، دار النهضة العربية.

على أن المنطق جزء من الفلسفة- مبادئ العلوم.
 لكن هذا الرأي يواجه صعوبة مفادها: إن قانون العقل (استحالة اجتماع
 النقيضين وارتفاعهما، ومبدأ الهوية)، شرط أولي لكل معرفة، بما في ذلك
 المعرفة الفلسفية بمفهومها الأرسطي. أي أننا لو آمننا بأن الفلسفة هي البحث
 عن الموجود بما هو موجود، يصبح لزاماً أن يصادر العقل على مبدأ
 استحالة التناقض، ويتخذه مسلّمة تبدأ بها رحلته في فهم الوجود والكشف
 عن أبعاده ومضامينه العقلية. فالمعرفة بأسرها تتوقف على التسليم بصحة
 قانون استحالة اجتماع النقيضين.

ولكن العلوم المنطقية والرياضية، أو قل العلوم الاستنباطية التي تتخذ
 من القياس المنطقي قاعدة لها، لا يستدعي البحث فيها التسليم بمبدأ العلية.
 نعم، حينما تدخل العلوم في دائرة المعرفة التجريبية (حيث التجربة
 والاستقراء)، الذي يتوقف الإمساك بنتائجه على التسليم بمبدأ العلية، فالأمر
 مختلف. إذن مبدأ العلية حينما يبحث في الميتافيزيقيا ويخضع للتحقيق في
 الفلسفة الأولى، يصبح مبدأ تكئ عليه المعرفة التجريبية عامة. ولكن يبقى
 أن نطرح استفهامين بشأن مبدأ العلية وحاجة العلوم للفلسفة في إثبات هذا
 المبدأ:

السؤال الأول: هل العلم في انطلاقته يحتاج إلى إثبات مبدأ العلية؟.

مبدأ العلية كقاعدة تستند إليها التجربة والاستقراء لتسويغ الوصول إلى
 قوانين وأحكام عامة، مبدأ قبلي بديهي. وهذه البداهة كافية لانطلاق مسيرة
 العلم، ولا يحتاج العلم عامة إلى الفلسفة والدرس الفلسفي البرهاني لتحديد
 حدود وسمات قانون العلية.

فالفلسفة لا تثبت المبدأ البديهي، بل تدرس قانون العلية دراسة بعدية، فتحدّد سمات هذا القانون وتحلّل ما أثبتته البديهية من علاقة ضرورية حتمية بين العلة التامة ومعلولها.

ومن الناحية العملية لم تتوقّف مسيرة العلم الحديث على الأقل، على ما حررته الفلسفة العقلية من نصوص ودروس حول مبدأ العلية ومشتقاته، بل ترافق إنكار مبدأ العلية وجفاء الفلسفة العقلية ومبادئها، مع مراحل خطيرة من تطور العلم الحديث.

والسؤال الثاني: هل توقّف العلم وأداته الرئيسية (الاستقراء) على التسليم بمبدأ العلية أمرٌ مسلمٌ لدى جميع مدارس الحكمة أم لا^(١).

الملاحظة الرابعة: في إفادة الفلسفة من العلوم

يبقى أن نشير إلى الإفادة التي تحقّقها الفلسفة من العلوم، بانتزاع أحكام عامة من نتائج العلوم وقضاياها، فتقع هذه النتائج صغرى القياس المنطقي الذي تشكل قواعد الفلسفة كبراه، فينتج قاعدة فلسفية، ولا يمكن استنباط الأحكام الفلسفية من نتائج العلوم، لأن أحكام الفلسفة أعم من نتائج العلوم. إن ارتضاع الفلسفة من العلوم أمرٌ أعقد وأعمق من هذا التبسيط، ولكن لو أردنا أن نتحقّق ممّا أفاده العلامة الطباطبائي وتلميذه الشارح في هذا المجال، وفقاً لتفسيراتهم للأحكام التجريبية فسوف نلاحظ:

(١) إن تشكيل قياس منطقي صغراه حكم تجريبي وكبراه قاعدة عقلية

(١) ترك السيّد الأستاذ (دام ظلّه) هذا البحث لدراسة أخرى أعمق.

نظرية، لا ينتج حكماً وقاعدة فلسفية، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات.
 (٢) هل يمكن أن نشكل قياساً منطقياً من حكم تجريبي لينتج يقيناً
 فلسفياً ما لم يكن الحكم التجريبي في الصغرى يقينياً وفق مقياس المنطق
 الأرسطي؟ وإذا كانت الصغرى حكماً يقينياً وفق مقياس المنطق الأرسطي،
 فهذا يعني أنها من التجريبيات والتجريبيات من مبادئ البرهان، فكيف تعدّ
 استنباط القواعد الفلسفية النظرية من الأحكام التجريبية؟
 هذه أسئلة وفق مباني القوم في تفسير الأحكام التجريبية، أما وفق ما
 نفهمه من التجربة، فهي لا تفيد يقيناً منطقياً، ولا تصلح أن تدخل صغرى
 في قياس استنباط الأحكام والقواعد العقلية.

الملاحظة الخامسة:

إنّ العلامة الطباطبائي استنتج في نهاية الملاحظة الثانية من خاتمة
 المقالة أنه: «لا يمكن ردّ نظرية فلسفية ايجابية أو سلبية في ضوء نظرية
 سلبية أو ايجابية تعدّ في مجالات العلوم»^(١).
 وهنا نتساءل: إذا كذبت التجارب العلمية ما تم إثباته فيما سلف في
 ضوء تجارب أخرى - كما هو الحال في مسيرة العلم عامّة - وكذبت
 صغرى القياس التي اتكئ عليها العلم فيما مضى واستنتج في ضوءها قاعدة
 فلسفية نظرية، فهل تبقى هذه القاعدة النظرية المستنتجة على حالها من
 الصدق؟.

(١) أصول الفلسفة ١: ٨١.

إن تجربة واحدة قد تغير من الرؤى العامة والقواعد الفلسفية التي تتكئ عليها الحكمة في تفسير الكون والوجود، ذلك لأن التجربة إذا تخلف فيها المحمول عن الموضوع، كذبت القضية العامة التي تتكئ عليها العلوم، أو التي توظفها الفلسفة في تفسيراتها، تبعاً لإثبات نقيضها تجريبياً. على أن الحكمة الطبيعية التي أقامت الحكمة اليونانية دعائمها، والفلسفة الطبيعية التي اختارتها الفلسفة في دورتها الإسلامية، لم تنزل أسسها إلا من خلال تطور المعرفة التجريبية ونمو العلوم التجريبية، عبر تتابع اكتشافاتها لعالم الطبيعة، والحال كذلك في علم النفس الفلسفي، وكثير من شعب الحكمة وميادين التفلسف.

الملاحظة السادسة:

بقي هنا أمران يحسن الوقوف عليهما:

الأول: إن تطورات العلم الحديث وما صاحبها من تغييرات في الرؤى الوجودية والمعرفية، أفضت بالتزعات التجريبية إلى المضي قدماً في تقديس العلم التجريبي، واتخاذ مرجعية التفسير الوحيدة لقضايا الوجود والمعرفة والحياة، فتزعت بعض مدارس الفلسفة الحديثة إلى رفع راية (الفلسفة العلمية)، كما هو الحال لدى الماركسية، ولدى المناطق الوضعيين وغيرهم من العلماء، وتجلت في عالمنا لدى المثقفين الماركسيين، ولعل الدكتور زكي نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣م) أبرز ممثلي النزعة المنطقية الوضعية في كتابه (المنطق الوضعي)، ويمتد جذر هذه الاتجاهات إلى فرنسيس بيكون إمام المنهج التجريبي. هذه الاتجاهات المختلفة في كثير

من أساسيات المعرفة اتفقت على مجافاة الفلسفة الأولى والعلم الكلي، والهجوم على الميتافيزيقيا ووسمتها بالأوهام واللغو والتخلف المعرفي. وحثتها الأساسية: إن قضايا الميتافيزيقيا تتحدث عما لا يمكن التحقق من صدقه تجريبياً، ومن ثم فهي خارجة عن دائرة المعرفة والحكمة والعلم، لأن ما يمكن الركون إليه معرفياً هو ما يمكن التحقق من صدقه والوثوق بواقعيته عبر الحس والتجربة.

مضافاً إلى أن هذه الاتجاهات أفتت بأن القياس المنطقي لا يأتي بجديد في حقول المعرفة، وذهبت إلى التشكيك بمبادئ العقل الأولية ذات الطابع الإخباري كمبدأ العلية ومشتقاته، التي تؤكد وجود علاقات وصفات كائنة في عالم الخارج بين الأشياء.

لكن تطورات الحكمة في غرب العالم، أعادت الاعتبار للميتافيزيقيا بوصفها فروضاً ورؤى يتجاوز بها الباحثون معطيات الحس، وهي أي الفروض كما عند هيول (١٧٩٤-١٨٦٦م) وبوبر (١٩٠٢-١٩٩٤م) أساس نمو المعرفة وقاعدة تطور العلم. ومن ثم فالاكتشافات العلمية وهي فروض لا تتعدى كونها ميتافيزيقيا، لكن علميتها تتوقف على قابليتها على الاختبار التجريبي. ولكن هذه الدرجة من الاعتبار التي منحت للميتافيزيقيا، لا تصل إلى الحد الذي يتوخاه المنهج العقلي الفلسفي، الذي تشكل عنده رؤية الكون وفق بناء استنباطي قائم على أساس النظرة العقلية، أي بديهيات تشكل في ضوئها قواعد نظرية، ثم تستنبط على أساسها نتائج عقلية، تقرر أحكاماً للكون والوجود.

ونحن في هذه المقالة حيث نهتم بقضية التعريف، نؤجل البحث

النظري في سلامة وصحة دعاوى الاتجاهات المعرفية التجريبية، حيث القادم من البحث في المقالات اللاحقة، لكننا نطرح هذا الاستفهام:
هل البحوث العقلية البرهانية تصنّف على الفلسفة والحكمة أم هي خارجة عن هذا الإطار؟.

إذا عرفنا الفلسفة بأنها البحث عن أحكام الوجود، فالفلسفة العقلية البرهانية بحث عن أحكام الوجود، قد لا يرتضي نتائجها أو منهجها فريق من الباحثين عن أحكام الوجود، لكن موقف هذا الفريق من الباحثين لا يخرج البحث البرهاني العقلي حول الوجود عن ساحة البحث الفلسفي، بل الإيمان بعدم سلامة المنهج العقلي أو عدم صحة نتائجه يعني إدخاله دائرة البحث الفلسفي وتحديد موقف نقدي إزاءه، وهذا يعادل كون هذا المنهج بأدواته ونتائجه داخلاً في حريم الفلسفة، وهو جزء من خياراتها المتعددة.

إنّ دعوى حصر البحث الفلسفي في دائرة العلوم ونتائجها، ينطلق من رؤية معرفية نقدية وموقف نقدي أيضاً، ومن ثم لا تسع هذه الدعوى نفسها، لأن هذه الدعوى تقوم على أساس نقد للمواقف الفلسفية الأخرى، ومن ثمّ تدخل هذه المواقف في إطار البحث الفلسفي لا محالة.

الثاني: لقد تصدّرت أبحاث نظرية المعرفة (مصادر المعرفة، قيمة المعرفة، نمو المعرفة الإنسانية...)، قائمة البحث العقلي الحديث. وأضحى البحث في نظرية المعرفة جوهر البحث في الحكمة الحديثة، فما كان يعدّ من أبحاث المنطق (نظرية البرهان) أصبح جزءاً لا يتجزأ من أبحاث الحكمة، فيا ترى أين ندخل البحث في نظرية المعرفة، هل هو جزء من البحث في الفلسفة، أم هو بحث في المنطق؟.

والإجابة على هذا الاستفهام تستدعي تعريفاً دقيقاً للمنطق. لقد عرفوا المنطق بأنه علم آلي يتضمن مجموعة قواعد معيارية تشكل مرجعية لضمان سلامة وصحة التفكير الإنساني. وعلى أساس هذا التعريف ستكون أبحاث علم المنطق أبحاثاً مقتصرة على الجانب الصوري من المعرفة الإنسانية، أي عن الشروط الصورية لقضايا المعرفة والاستدلال العلمي.

أما ما يتعلّق بالشروط المادية للاستدلال، التي تتناول مبادئ الاستدلال وقواعده المرتبطة بمادة القضية والتي تبحث في كتاب البرهان من المنطق الأرسطي، فهذه البحوث ألصق بالبحث في نظرية المعرفة، ولا ينطبق عليها التعريف المتقدم للمنطق. لأن هذه الأبحاث تطلب لذاتها، ولأنها لا تشكل معايير عامة لضمان صحة الاستدلال، بل لابد من الاعتماد على معايير المنطق العامة كأساس لتناول هذه البحوث.

إنّ أبحاث نظرية المعرفة تمثل في جوهرها نقداً للعقل الإنساني، في تحديد مدى قدراته على المعرفة، مصادر المعرفة، حدود معرفته، وقيمة هذه المعرفة. ثم كيف تنمو وتتراكم وتتطور المعرفة؟ هل هناك يقين في المعرفة الإنسانية، وما هي قواعده، وما هي طبيعة قضاياها؟.

إنّ الأسئلة والأجوبة التي تطرح في نظرية المعرفة، تمثل في جوهرها إشكاليات فلسفية، ومعالجاتها تنطلق من مواقف فلسفية. فاليقين في المعرفة (اليقين المنطقي) يتكئ على الإيمان بقانون العلية، بوصفه يمثل علاقة ضرورية بين العلة والمعلول. والحديث عن وجود مبادئ أولية كامنّة في العقل الإنساني ليس حديثاً عن شروط الاستدلال السليم، بل هو بحث في طبيعة العقل وحدود قدراته.

ولكن يبقى السؤال قائماً: هل التعريف التقليدي للفلسفة (البحث عن الوجود بما هو موجود)، أو البحث عن أحكام الوجود المطلق، يشمل البحث في نظرية المعرفة أو غيرها من البحوث التي أضحت جزءاً لا يتجزأ من البحث الفلسفي، كالبحث في فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ وفلسفة العلوم؟

من الممكن أن يدعي باحث ما أن نظرية المعرفة ومناهج البحث علم قائم بنفسه، ويمثل أحد المبادئ التصديقية للبحث الفلسفي، أي أن البحث في نظرية المعرفة يمثل مرتكزاً للبحث الفلسفي وليس جزءاً من أبحاث الفلسفة. ومن الممكن أن يذهب باحث آخر إلى عدّ البحث في نظرية المعرفة بحثاً في الوجود الذهني وأحكام هذا الوجود العامة، ومن ثم يدخل في إطار التعريف المدرسي للفلسفة. ولكن ما هو مصير فلسفة الأخلاق والجمال واللغة وفلسفات العلوم الأخرى؟.

لقد أضحى البحث في فلسفة الأخلاق بحثاً فلسفياً لدى العرف العام الفلسفي، ولا يمكن أن يكون فناً من الفنون، يخرج عن إطار البحث في الحكمة والفلسفة. لكن البحث في فلسفة الأخلاق رغم كونه بحثاً عقلياً، إلا أن قضاياها أو أحكامها لا تتوفر على سمات القضايا البرهانية، ومن ثم فهو ليس بحثاً استنباطياً برهانياً، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن البحث في فلسفة الأخلاق يقوم على أساس خلافي، فهناك اتجاه يعتبر الأحكام الأخلاقية اعتبارات مصدرها المواضعة والاعتراف، وهناك اتجاه يعتبر الأحكام الأخلاقية تعبيراً عن وجود سابق على الاعتبار، قائم في الواقع أو قائم في الذهن البشري، ومن ثم سيكون

البحث فيها على الفهم الاعتباري بحثاً في معطيات الوجود الإنساني الخاص، ويكون البحث على الفهم الثاني بحثاً في صميم الوجود عامة، إذ هو بحث عن مصادر الإلزام الأخلاقي المتعالية.

أقول: إذا تعذّر انضواء البحث في أحكام الحسن والقبح تحت لواء نظرية الوجود، فهل تخرج فلسفة الأخلاق من إطار الفلسفة وتكون فناً أو علماً من العلوم؟ ما دام البحث في فلسفة الأخلاق يدخل في صميم الوجود على بعض مباني الباحثين في فلسفة الأخلاق، فليس هنالك مبرر لإخراج البحث الأخلاقي عن إطار البحث الفلسفي. ثمّ لو آمنا بأن البحث الأخلاقي يتناول الوجود الإنساني ومعطياته وأحكامه، فهل تخرج الأخلاق من حريم الفلسفة؟

هنالك اتجاهات معاصرة في حكمة الغرب، ذهبت إلى البحث عن الوجود الإنساني، عن الإنسان بقلقه ومعاناته، وجافت كل بحث شامل في إطار نظرية الوجود، بل اقتصرت على درس الوجود الإنساني بخصوصياته، وبوصفه الوجود الحر الذي يقرر ماهية الكائن الإنساني ويصنعها، أطلق على هذه الاتجاهات عنوان (الفلسفة الوجودية)، فهل تُدخل هذه الاتجاهات في حريم البحث الفلسفي وهي لا يشملها التعريف التقليدي، أم نصنفها على الأدب والشعر وفيها من الأفكار النظرية ما أسهم في بناء العقل الحديث، أو قل ما أسس لما بعد الحداثة، وطرح الأسئلة الحرجة أمام الوجود الإنساني والمصير والنظام الدلالي الكوني بأسره؟

ثمّ لدينا فلسفات علوم، هذا الحقل الجديد الذي أطلّ علينا في نهايات عصر الحداثة، هذه الفلسفات التي طرحت أسئلة في غاية الخطورة على

مناهج العلوم عامة، وطرقت إشكاليات وآفاق ميتاعلمية (ما بعد العلم) في ضوء كلِّ علم من العلوم، سواء أكانت علوماً بحثية أم كانت علوماً إنسانية، حتى أضحت لدينا فلسفة لعلم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ. فأين نضع البحث في نقد مناهج العلوم، وتفسير الدليل الاستقرائي؟، وأين نضع البحث في العلاقة القائمة بين قانون العلية والدليل الاستقرائي؟ وعشرات الأسئلة الأخرى التي تطرح على بساط البحث في فلسفات العلوم، والتي تتجاوز بطبيعتها معطيات الحس والتجربة، وتمثل في جوهرها أسئلة كلية وإشكاليات عامة ذات طابع عقلي.

أعتقد أننا بحاجة إلى إعادة النظر في التعريف المأثور عن أرسطو الذي يعرف الفلسفة بأنها: (البحث عن الوجود بما هو موجود)، وبحاجة أيضاً إلى إعادة النظر في حصر الفلسفة والبحث العقلي في المنهج البرهاني، وذلك لأنَّ الفلسفة لما كانت حاضنة لكلِّ العلوم، وكان العلم هو ما يفضي إلى اليقين الذي لا يزول، كان البرهان هو المنهج الأوفق للعلم، وكان البحث عن العلاقات الماهوية بين الأشياء هدف العلم، هذه العلاقات التي تحكمها روابط الضرورة والدوام والعموم، الذي لا يقبل الاستثناء. أما بعد التغييرات الهائلة التي طرأت على حركة العلم، وانفصال العلوم تدريجياً عن حاضنها الأول، واستخدامها مناهج استحدثتها تطورات المعرفة، وبعد التنوع المتزايد الذي أخذ طريقه إلى الحكمة والتفلسف، أصبح المنهج البرهاني أمراً لا يتواءم مع كثير من معطيات المعرفة، وأصبح اليقين الذي لا يزول محصوراً في زاوية من زوايا المعرفة، ومن ثمَّ أصبح الوجود المطلق وأحكامه ميداناً للون من ألوان الحكمة وموضوعاً لطريق من طرق الفلسفة.

(٢) ملاحظات حول المقالة الثانية

الملاحظة الأولى: عدم مراعاة المنهجية

هذه المقالة امتداد لما طرحه العلامة وشارحه في المقالة الأولى، وإذا سألنا عن ضرورتها وموقعها في البحث عن نظرية المعرفة، نجد أن البحث حول الواقعية والمثالية واختيار الرأي بصدد إشكاليات مصادر المعرفة وقيمتها، أمر متروك لتناول نظرية المعرفة التي خص بها العلامة أهم وأوسع مقالات الجزء الأول.

إنّ البحث في نظرية المعرفة يتناول تقويم مصادر المعرفة وتحديد حدودها. وإشكاليات مذاهب الشك واختيار الرأي بصددّها، وبصدد واقعية المعرفة أو مثليتها، من صلب أبحاث نظرية المعرفة، التي تناولها العلامة لاحقاً، ومن ثمّ لا ضرورة لعقد هذه المقالة.

الملاحظة الثانية: تعميم السفسطة لتشمل المثاليّة

لا أدري لمَ يصرّ الماتن وشارحه على وسم المذهب المثالي بالسفسطة^(١)، على أن السفسطة ليست مدرسةً محدّدة المعالم، بل نقل

(١) أصول الفلسفة ١: ٩٥.

مؤرّخو الفلسفة نتفاً من الرأي عن بعض أعلام هذه الجماعة، بعضها يتّجه نحو نسبية المعرفة كما هو المأثور عن بروتاجوراس، وآخر يتّجه نحو نفي الوجود الموضوعي. أمّا المثالية في مفهومها المعرفي الحديث فهي لا تطابق حرفياً نفي الوجود.

الملاحظة الثالثة: التذبذب في تعريف المثالية

لقد تذبذب (أصول الفلسفة) في تعريف المثالية بين قوله:

«المثالي الحقيقي هو من ينكر مطلق الواقع، أي ينكر الواقع إنكاراً

مطلقاً»^(١)، وبين قوله: «المثالي الحقيقي واحد من اثنين:

١. الشخص الذي اختلط عليه أمر بعض العلوم والأفكار النظرية... وقرّر

أن علومنا ومدركاتنا لا تكشف عن الخارج، أي ليس لدينا علمٌ بشيء.

٢. الشخص الذي... شكّك في كل شيء، حتّى شكّ في الشك»^(٢).

والحال أنه يوجد هناك أمران لا بدّ من التمييز بينهما:

الأول: الإجابة على الاستفهام المنصب على إمكانية المعرفة، وهل

يمكن للعقل الإنساني أن يمسك بشيء بصدده ما يفترض معرفته من أشياء أم

لا؟.

الثاني: هو التساؤل عن دور الذهن البشري في وجود الأشياء

الخارجية؟.

والمتابعون لتاريخ الحكمة الإنسانية يعرفون أن هناك اتجاهاً واكب

(١) أصول الفلسفة ١: ١٣٣، الملاحظة الثالثة.

(٢) أصول الفلسفة ١: ١٣٣-١٣٤.

مسيرة هذا التاريخ الطويل وعرف بالاتجاه (الشكّي) الذي قرّر استحالة المعرفة، وعدم قدرة الذهن البشري على الركون لمعطاته، على أن المذهب الشكّي في المعرفة ليس مفهوماً متواطئاً، بل مفهومٌ مشككٌ على حدّ تعبير المنطق، فالشكّك على درجات، بدءاً من الشكّ المطلق، مروراً بالشكّ في قدرة المعرفة على اكتشاف الواقع.

وعند الوقوف على هذا المستوى من التحليل، لا يصحُّ منهجياً أن تنتقل إلى الأمر الثاني ونطرح الاستفهام بصدد دور الذهن البشري في وجود الأشياء، وهل ما نعرفه هو مطابق موضوعي لعالم الوجود، أم أن معرفتنا بالأشياء تتشكّل وفقاً لمعطيات الذهن؟. فالشاك المطلق حتّى بالمعرفة لا يصحُّ له أن يطرح السؤال ويتنظر الإجابة بصدد دور الذهن في عالم الوجود والمعرفة. فالموقف الذي ينوّع الحكماء إلى مثاليين وواقعيين، يتفرّع على تجاوز مرحلة الشك المطلق، والشك في قدرة المعرفة البشرية على الكشف عامّة، وإلا كيف نطرح السؤال: هل للذهن دورٌ في وجود الأشياء وهل الوجود الموضوعي لعالم الأشياء يصنعه الذهن البشري، وأن معطيات عالم الذهن هي التي تقرّر صورة أو وجود الأشياء؟، كيف نطرح هذا الاستفهام على من يشك في قدرة المعرفة البشرية على الكشف، على مَنْ لا يثق بالحجاج المنطقي لإثبات موقفه من الاستفهام المتقدّم؟.

فالموقف المثالي أو الواقعي يتطلّب حججاً منطقيّة، وهذه الحجج لا يتسنّى الركون إليها دون الإيمان والثقة بالمعرفة الإنسانية، وبقدرة الذهن البشري على التمييز وإقامة الحجّة.

الملاحظة الرابعة: الانكفاء على الفطرة لإثبات الواقعية يمثل مصادرة

اتكئ العلامة في إثبات وجود الواقع الموضوعي للأشياء على الفطرة، ثم فسرها شارحها باتفاق كل العقول^(١). فالفطرة التي نعرف بها والحقيقة التي نكتسبها بالفطرة، هي تلك الحقيقة التي تتفق عليها كل العقول. والاتفاق هنا لا يراد منه الاتفاق الناشئ من المواضعة، بل هو شبيه بالاتفاق الذي ادّعه العلامة وزميله الشيخ المظفر (١٣٢٢-١٣٨٣هـ) في قضية الخروج من مأزق المواضعة والاتفاق، الذي سلكه الحكماء في تفسير أحكام العقل العملي ومبادئ الحسن والقبح. حيث لجأ الأول إلى الفطرة التي يتفق عليها العقلاء في تقرير حسن العدل وقبح الظلم، وأضاف الثاني قيدا للعقلاء، فقرر أن حسن العدل وقبح الظلم، تتفق عليه عقول العقلاء بما هم عقلاء^(٢). وقد أشبعنا البحث حول نقد اتجاهي العلمين في دراساتنا عن العقل العملي^(٣).

والفطرة التي اعتمدها العلامة للخروج من مأزق المثالية، قريبة جداً من فلسفة الإدراك الفطري التي نادى بها توماس ريد (١٧١٠-١٧٩٦م)، معاصر الشكّاك الاسكتلندي الكبير دافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م) وصديقه الشخصي. فقد ذهب (ريد) إلى أن تلك الأشياء التي ندرکها إدراكاً واضحاً

(١) أصول الفلسفة ١: ٩٩.

(٢) أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفر ١: ١٦٦، ١٦٩، ١٧٧، تحقيق صادق حسن زادة المراغي، مكتبة العزيزي - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

(٣) الأسس العقلية.. دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، السيّد عمار أبو رغيف ١: ١١٤ فما بعدها، دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ.

عن طريق حواسنا هي موجودة فعلاً، وهي موجودة على نحو ما ندرسه. وإذا ما شك أحدٌ في هذا المبدأ كان بمقدار شكّه هذا غير قادر على إقامة علاقة عقلية مع غيره من الناس. وذهب إلى أن الفلاسفة الذي يؤمنون بهذا المبدأ وبالواقعية، لا يفعلون ذلك باطراد وإخلاص.

وقد ناصر فيلسوف القرن الثامن عشر (توماس ريد)، فيلسوفٌ من القرن العشرين هو جورج مور (١٨٧٣-١٩٥٨م)، ناصره في قبول الذوق الفطري والإدراك العام والموقف الطبيعي للكائن الإنساني، وذهب إلى أن تسوية الاعتقاد الفلسفي بالإدراك الفطري، يختلف عن أية عقيدة فلسفية فهي ممّا لا يقبل الإثبات والنفي، لكونها عقيدة نعتفها جميعاً، ولا يسعنا إلا أن نعتفها.

ونحن هنا نلاحظ:

أولاً: مبدأ الإدراك الفطري هنا لا يتعدى كونه مصادرة، وليس برهاناً منطقياً، يفضي إلى الوقوع بالتناقض جراء إنكار الواقع الموضوعي، وليس برهاناً فلسفياً يفضي إلى إثبات أن المثالية تتعارض مع قواعد الحكمة العتيدة كالعلية ومشتقاتها. وهذه المصادرة التي يعتمدها الإدراك العام حينما تواجه إشكاليات فلسفية في ضوء معطيات المعرفة وتطوراتها، يصبح الاعتماد عليه غير مسوّغ، بل لا بد من معالجة هذه الإشكاليات والخروج بحلول في إطار الإدراك الخاص وجدل الحكماء. وحينما تدخل هذه المصادرة دائرة الجدل الفلسفي فلا معنى للاتكاء على المصادرة نفسها ودعوى الموقف الطبيعي والفطري والإدراك العام، لأنّ البحث فيها انتقل إلى أحكام الإدراك الخاص والتحليل الفلسفي لمعطيات المعرفة.

ثم إن العلامة قرّر في المتن أن الإدراك الفطري المدّعى في المقام يتكئ على مبادي أوليّة^(١)، وهذا يعني أن هذا الإدراك ليس حدساً عقلياً مباشراً وارتكازاً بديهياً، بل هو إدراك مستدل، وأي إدراك مستدل يتحتّم محاكمته في ضوء مرتكزاته العقلية، واختبار جدارته على أساس حججه ومسوّغاته المنطقية والفلسفية.

ثانياً: هناك مطلبان ينبغي التمييز بينهما باستمرار:

الأول: وجود واقع موضوعي بالجملة، وأن هناك عالماً خارج الذات والإدراك والوعي البشري.

والثاني: التطابق بين واقع الأشياء وبين الصور الذهنية والإدراك البشري، فلكلّ حججه الخاصة، والإيمان بالمطلب الأوّل لا يعادل الإيمان بالمطلب الثاني، أي من آمن بوجود العالم الخارجي بالجملة لا يلزمه الإيمان بتطابق المعرفة مع موضوعها.

الملاحظة الخامسة: التبسيط في طرح أفكار باركلي وشوبنهاور

إنّ التنظير (باركلي) و(شوبنهاور) فيه درجة من التبسيط، الذي لا يتناسب والمحاكمات الفلسفية والنقد العقلي. فنظريات هؤلاء - الذين لعبوا دوراً خطيراً في تاريخ المعرفة الإنسانية - لا تختزل بهذه الطريقة حتّى لأغراض النقد المقنع، مضافاً إلى أن الوقوف على اتجاهات هذين الفيلسوفين، تؤكّد أن حشرهما في دائرة المثالية، قد يتعارض مع استثناء العلامة لاتجاهات بعض العرفاء.

(١) أصول الفلسفة ١: ١٠٤.

لم يكن (باركلي) ولا (شوبنهاور) ولا العرفاء السلاك، ينكرون موقفهم الطبيعي إزاء العالم الخارجي، ولم يأت موقفهم من دور الوعي في وجود الأشياء معرفياً خالصاً، أي لم يبدؤا من الاستفهام عن حدود المعرفة وقيمتها، بل جاء موقفهم في إطار رؤية وجودية، تلك الرؤية التي تحدد العرفاء ليروا العالم بطريقة مختلفة تماماً عن الإدراك العام، بل حتى لإدراك الخواص، أصحاب الرؤية الوجودية البرهانية.

لم يرتض (باركلي) رؤية العالم كآلة تحكمها قوانين العلية الضرورية الصماء، ولم يرتض نظرية الإدراك المادية، التي تعتبر الوعي نتيجةً ومعلولاً لعالم الأشياء الحسية. فالعية والتسبب معناه أن تفعل، وليس هناك ما هو فعال حقاً سوى إرادة كائن عاقل. وماذا عساه أن يكون هذا الكائن العاقل؟ أهو الأشياء الخارجية المادية الصماء أم إرادة الله المباشرة، التي بفضلها ترد الأفكار إلى عقولنا؟.

إن صورة المذهب المادي التي عارضها (باركلي)، هي الصورة التي ظهرت عند (هوبز) (١٥٥٨ - ١٦٧٩م)، وقد أعلن بوضوح مواجهة تيار الشك والإلحاد واللادين. لقد خلص باركلي إلى أن المادة مركبة من الكيفيات، والكيفيات كلها إحساسات، والإحساسات لا يمكن أن توجد إلا في الذهن، فهي لا توجد بدونه، ومن ثم لا بد أن ينتج أن الأشياء المادية تكف عن الوجود عندما نتوقف عن إدراكها، ما لم نسلّم بأن هناك عقلاً ما يدركها بصفة مستمرة، ومن ثم لا بد أن نسلّم بذلك، والعقل الذي يحافظ على الوجود المستمر للأشياء جميعاً لا يمكن أن يكون سوى عقل الله تعالى!.

وإذن فالرؤية الوجودية التي اختارها العرفاء، تفضي إلى النظرة للعالم بطريقة مخالفة تماماً لما يسمّى بالإدراك الفطري والموقف الطبيعي العام للآدميين. العالم في حقيقته والوجود في عيانه أمر آخر لدى العرفاء، مغاير لما يبدو للإدراك الفطري، بل مختلف أيضاً عما تصوّره طريقة البرهان. إنه وجدان العرفاء الذي يتّحد مع الحقيقة فيرى الأشياء عين اليقين عبر الكشف التام والحضور والاتّحاد، ومن ثمّ لا تطابق بين ما يراه الإدراك الفطري ويتعاطاه، وبين ما تنتهي إليه رحلة الشهود والكشف الباطني.

الملاحظة السادسة: التساؤل عن المراد من كاشفية العلم

ذكر العلامة في سياق ردّ الشبهة الأولى، أن إدراكنا وعلمننا نتعدّى به إلى إثبات العالم الخارجي (المدرّك والمعلوم) بواسطة العلم المتّسم بالكاشفيّة^(١).

وهنا نسائل عن مفهوم الكاشفيّة، هل المراد بالكاشفيّة أن علمننا مطابق للواقع الذي يحكي عنه، أم المراد بالكاشفيّة الحكاية وجهة الانكشاف الحاصل لدى العالم والمدرّك؟.

فإن كان المقصود بالكاشفيّة أن العلم حكاية وانكشاف للمعلوم لدى العالم، فهذا لا ينفع في إثبات المطلوب، إذ الدعوى أن لدينا انكشافاً للمعلوم وليس لدينا عين المعلوم، فما نحسبه علماً بالمعلوم هو حسابان ووهم. وأمّا إن كان المقصود بالكاشفيّة التطابق بين العلم والواقع، فهذا

(١) أصول الفلسفة ١: ١٠٨-١٠٩.

الأمر مصادرة على المطلوب، وهو أوّل الكلام. لأنّ النافين لواقعية الفكر لا ينفون جَنبة الحكاية في العلم، إنما يشكّكون في واقعية هذه الحكاية والانكشاف، وعدم صلاحيتها أن تكون كَشفاً وإماطةً للثام عن الواقع وفضح سرّه.

الملاحظة السابعة: حشر الماركسيّة في المثاليّة

إنّ محاولة حشر الاتجاه المادي الديالكتيكي في دائرة الفكر المثالي^(١)، على أساس ذهاب الماركسيّة إلى أن الفكر نتاج حركة المادة، وأنه تفاعل ناتج من علاقة المؤثرات المادية الخارجية، والتفاعلات المادية للجهاز العصبي البشري، محاولة تستدعي الملاحظات التالية:

(١) إنّ الإعتقاد في تحليل الفكر الماركسي وعامة اتجاهات ومدارس الفكر على مفكرين وكتاب من الدرجة الثانية والثالثة، اعتماد غير منهجي، وقد اعتمد (أصول الفلسفة) في جلّ أبحاثه على كاتب إيراني ماركسي، لا يستطيع منصف أن يُحمّل الماركسية قراءاته لها.

(٢) إنّ القول بأن الفكر نتاج تفاعلات ماديّة ليس مقصوداً على الماركسية، ولا يعبر عن كامل التصور الذي تبنته هذه المدرسة في تفسير عملية الإدراك البشري، كما سنقف على ذلك في درس ونقد المقالة الثالثة من أصول الفلسفة.

(٣) إنّ الحكم على المذهب المادي في تفسير الإدراك بالوقوع في شرك المثاليّة، لأنه يعتبر الإدراك تفاعل بين جزء الواقع المادي وجزء

(١) أصول الفلسفة ١: ١١٨، الملاحظة الثانية.

الدماغ، حكم غريب في غاية الغرابة، إذ حتى مذاهب الحكماء المسلمين لا تنكر تأثير فعاليات الجهاز العصبي في إنتاج الفكر وحصول الإدراك، بل تشكّل هذه الفعاليات جزء العلة لديهم، ولا يستلزم ذلك أن لا يكون هناك تطابق بين جزء العلة الآخر الذي يمثله الواقع المادي وبين الصورة الذهنية الحاصلة جرّاء عملية الإدراك.

إن الفكر منتج جرّاء تفاعلات العناصر المادية من وجهة نظر المدرسة المادية في تفسير الإدراك البشري، وهذا الاتجاه لا يحتم على الماديين عامة والاتجاه المادي الديالكتيكي خاصة، أن يلتزم بعدم التطابق بين المنتج وبين موضوعه (المدرّك الحسي). كما لا يحتم على الاتجاهات الروحية الذاهبة إلى اعتبار الإدراك عملية كائنة في الروح وفي الكيان اللامادي من الكائن الإنساني، وإنها من حيث الجوهر منتج لا مادي لا يتحتم أن تؤمن بعدم التطابق بين الصورة الذهنية اللامادية، وبين ما نعبر عنه من وجود مادي خارجي.

حينما يقرّر الشارح^(١): ليست هناك علاقة بين هذه المفاهيم والخارج سوى العلاقة الإنتاجية، وينسب هذا الرأي إلى مدرسة من مدارس الفكر، فهو مطالب حقاً أن يقدم نصاً أو كلاماً موثقاً من نصوص أعلام هذه المدرسة.

الملاحظة الثامنة:

تابع العلامة في المتن عبر الملاحظة الثانية نقاشاً فرضياً للاتجاه

(١) أصول الفلسفة ١: ١٣٠.

الديالكتيكي، نقاشاً لا يخلو من غرابة، فبناءً على أن الديالكتيك يقرّر العلم بالخارج علماً نسبياً أجاب العلامة: «بأن نفي الصحة المطلقة يعادل الإذعان بوجود تصوّر للمطلق وإلا لما صح النفي»^(١).

ومن الواضح أن إلزام الديالكتيك بالتصوّر المطلق لا يعرض هذا المنهج وتطبيقاته على الواقع لأي مشكلة.

ثم أضاف: أن ذهاب الفكر الديالكتيكي إلى الإقرار بتعقل الخارج نسبياً، يلزم منه الاعتراف بالخارج المطلق والتعقل المطلق معاً^(٢).

ومن المؤكّد أن مقصود العلامة من هذا الاعتراف هو الاعتراف على مستوى التصوّر أي الاعتراف بتصوّر الخارج المطلق وتصوّر التعقل المطلق. ثم قرّر أن نفي العلم المطلق بالواقع، يعني أنه كلّما حصل لدينا تصوّر من الخارج فهو فكر غير الخارج. وخلص أخيراً إلى القول: «نحن نؤمن بالتغيير والتحول في واقع المادة، لكن الفكر لا يتسم بهذه الميزة، ونفس قولكم: إن هذا المفهوم في حسابكم مطلق وثابت دليل على ما ندعي»^(٣)، إذ لو كان هذا القول الذي يدّعيه المفكرون الديالكتيكيون نسبياً، لما كان ملزماً ولما صحّ رداً على المفكرين الميتافيزيقيين، حسبما أفاده العلامة الطباطبائي.

نلاحظ هنا:

(١) إنّ مجرد إثبات الوجود التصوري للمفاهيم المطلقة لا يتسنّى معه

(١) أصول الفلسفة ١: ١٣١.

(٢) أصول الفلسفة ١: ١٣٢.

(٣) أصول الفلسفة ١: ١٣٢.

إثبات وجودها الواقعي والتصديق بموضوعيتها.

(٢) لم أفهم جدوى هذه المناقشات التي جاءت على طريقة إن قلت، قلنا. فما دام الأمر يتعلّق بأدراك الواقع المتغيّر المتحوّل الذي نقرُّ به جميعاً، فما جدوى المناقشة في نسبة وإطلاق الواقع؟.

(٣) لا بد من تحديد مفهوم النسبي هنا. فالنسبية تعني نسبة موضوعية وليست نسبة ذاتية، ولا تعني الاحتمالية بل تعني عدم الثبات وطرو التحوّل والتغير على الإدراك تبعاً لطبيعة المدرك. وهنا نتساءل: ما هي جدوى الركون إلى ثبات الفكر في محاولة إثبات مثالية المذهب المادي الديالكتيكي؟.

حاول العلامة أن يؤكد على أن الديالكتيكيين ينتهون إلى المثالية وإنكار التطابق بين الواقع المدرك والصورة المدركة، فهل ثبات الصور المدركة وعدم طرو التغير عليها في مخزون الذاكرة، يعني التطابق بين الإدراك والمدرك؟ وما دام العالم سيّلاً فلم نتشبّث بثبات الصورة الذهنية للرد على القائلين بطرو التحوّل والتغيّر على الصورة المدركة؟.

إنّ نمو الفكر باطراد وتحوّل القناعات، لا يتعارض مع ثبات الصور المدركة في مخزون الذاكرة، وثبات هذه الصور لا يعني التطابق مع الواقع السيل المتغير، فصور الأمس لا تتطابق مع واقع اليوم ما دام الواقع في صيرورة وتحوّل.

الملاحظة التاسعة:

إنّ قضية تحديد ما هي المثالية وما هي الواقعية، قضية اختيار تتسع

وتضيق الدائرة بالمدارس التي تدخل في دائرة الاتجاهين تبعاً للتعريف المختار، ولم نضع اليد على معيار محدّد تبناه كتاب (أصول الفلسفة)، بل أشرنا فيما تقدّم إلى تذبذب الكتاب في ملاحظة سابقة، إلا أن الشارح والماتن أضافا مشكلتين أمام التعريف تجدر الإشارة إليهما:

الأولى: حشد المتن القائلين بنظرية الأشباح في تفسير الوجود الذهني، في إطار المثالية وطردهم من حوزة الواقعية^(١). والقائلون بنظرية الأشباح هم جلُّ الحكماء المحدثين، ومعهم جملة من المتكلمين والحكماء الإسلاميين واليونان. فما لم نردّد مع الحكيم السبزواري (١٢١٢-١٢٩٥هـ) بيته في منظومته: «للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان»^(٢)، وملتزم بالمأثور عن بعض الحكماء من أن: «ما هو موجود في عالم الأعيان يحصل بنفسه في عالم الأذهان»، فسوف نكون مثاليين.

الواقعي إذن من وجهة نظر (أصول الفلسفة)، لا يقتصر أمره على من يعترف بوجود العالم الموضوعي، وقدرة الذهن البشري على إثبات التطابق بين العالم والمعلوم، بل لا بد أن يكون هذا التطابق ناشئاً من حضور ذات وماهية الشيء لدى الذهن.

من الصعب جداً تقبل هذا اللون من التصنيف البعدي القائم على أساس خيارات الباحث التفصيلية. فالقائلون بما يدعى بالأشباح يقرّرون وجود واقع موضوعي مدرك للذهن البشري، وهذا الإدراك مطابق لهذا الواقع.

(١) أصول الفلسفة ١: ١١٩.

(٢) شرح المنظومة في المنطق والحكمة، الحكيم الملاهادي السبزواري ١: ٢١٤، تحقيق وتعليق:

محسن بيدار فر، انتشارات بيدار- قم، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

حينئذ إذا ذهب تحليلنا في تفسير الوجود الذهني مذهباً آخر في تحديد هوية المدرك حقيقةً، أو طريقة التطابق الحقيقية القائمة في أذهان أصحاب نظرية الأشباح أنفسهم الذين لم يسعفهم التحليل الوصول إليه، فهل يصح وسمهم بالخروج عن حريم الواقعية؟.

الثانية: أشار الشارح إلى إشكالية الكلّي وعالم وجوده، ونظرية المُثل الأفلاطونية^(١). وجاء تعليقه على نصّ (فروغي) على درجة من الإبهام^(٢)، إذ لم نفهم على وجه التحديد مكان عبثية طرح إشكالية الكلّي في فلسفة الغرب.

يبقى أن نشير إلى أن إشكالية الكلّي ونظرية المُثل رغم استقلال البحث حولهما، إلا أنهما يرتبطان ارتباطاً ما في موضوع التمييز بين المثالية والواقعية. إذ أن المُثل التي ذهب إليها أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) لا تعدّ الحقائق الكلية، التي جعل صقعها في عالم الصور الأزلية عالم المُثال، ومن ثمّ تطرح نظرية أفلاطون فرضاً جديداً يصنّفه بعضهم على المثالية، لأن المدرك الحقيقي حسب أفلاطون لا وجود له في العالم الحسي المادي، وبعضهم يصنّفه على الواقعية لأنه يقرّر للكلّي وجوداً وراء الذهن على كلّ حال.

في هذا الضوء يُدعى منكرو التحقق الكلّي بالاسميّين، الذين ذهبوا إلى أن الكليات ما هي إلا تسميات يرتجلها الآدميون، والتصوّريون هم أولئك

(١) أصول الفلسفة ١: ٩٧.

(٢) أصول الفلسفة ١: ٩٨.

الذين أثبتوا للكلي وجوداً ذهنياً فحسب، والواقعيون هم الذين أثبتوا له وجوداً حقيقياً في عالم الوجود الموضوعي خلف الأذهان، كأفلاطون القائل بتقرّر الكلي في عالم المُثُل، وأرسطو القائل بتحقيقه في العالم العيني الخارجي.

وأخيراً تحسن الإشارة إلى أننا لم نعثر حتى اللحظة على معيارٍ نهائيّ حاسمٍ لدى سائر الباحثين للتمييز بين المثالية والواقعية.

(٣) ملاحظات حول المقالة الثالثة

الملاحظة الأولى:

ذهب العلامة إلى أن موقع البحث في الإدراك وكلّ بحوث نظرية المعرفة، تأتي لاحقاً لأبحاث نظرية الوجود.

من المؤكّد أن بعض هذه الأبحاث جاءت في تضاعيف البحث عن الجسم الطبيعي وفي طول أبحاث النفس وتجردها، لكنّ قسماً آخر منها وهو ما يمثّل جلّ أبحاث نظرية المعرفة تمّ استيفاء بحثه في بحوث علم المنطق، وفي نظرية البرهان على وجه التحديد، التي يمثّل البحث فيها البحث عن مادة القضايا في ضوء المنطق الأرسطي. ففي بحوث نظرية البرهان يتحدد العلم الحق وطريقة الحصول على المعلوم، وقواعد البرهنة من حيث مبادئها وطبيعة قضاياها وشروطها، وعبر نظرية البرهان تميّز العلوم الحقّة عن المزيف من العلوم، وما يدخل في دائرة البرهان عمّا يدخل في دائرة الجدال والمغالطة، وما يتم استخدامه في السفسة.

بعد انحسار البحث في نظرية المعرفة ومجانبة الميتافيزيقيا لدى الانجليز، تصدّرت أبحاث نظرية المعرفة ونقد العقل أبحاث الحكمة الحديثة، وبغض النظر عن الموقف المجانب للبحث الميتافيزيقي، وانطلاقاً

من الإيمان بجدوى البحث في الوجود وما وراءه، يبقى علينا تمحيص الإجابة عن السؤال التالي:

هل تتقدم أبحاث نظرية المعرفة على سائر أبحاث الحكمة؟ وهل يمثل البحث في طبيعة الإدراك البشري جزءاً من نظرية المعرفة، أم هو بحث وجودي ينبغي المباشرة فيه في طول أبحاث النفس من نظرية الوجود؟.

بدءاً علينا أن نشير إلى أن نظرية البرهان برمتها تمثل موقفاً معرفياً ينسجم مع رؤية محددة للوجود والكون، وليست آلة قانونية تعصم الفكر عن الخطأ في الفكر، بل هي ذاتها فكر واجتهاد، تتجدد في ضوئه نظرية العلم وحدوده وطبيعة قضاياها. ففي نظرية البرهان الأرسطية تتحدّد مبادئ المعرفة القبلية، وضرورة ارتكاز العلم والمعرفة على المبادئ القبلية لاستحالة التسلسل في المعرفة، من وجهة نظر مدرسة أرسطو.

وتتحدّد أيضاً شروط المعرفة البعدية بوصفها معرفة تتجاوز التجربة والملاحظة وتعتمد مبادئ العقل التي تنقذ التجربة من زيف الظنون، وتقلنا إلى عالم اليقين الدائم، الذي هو العلم الحق وما سواه ظنون لا تغني من الحق شيئاً.

لقد وقع البحث في طول نظرية الوجود عن بعض الإشكاليات التي ترتبط بالمعرفة الإنسانية، كالبحث عن مناط الصدق في القضايا، والبحث عن العلاقة بين القبليات والبعديات، أي بين الأوائل والثواني. ونستطيع أن نبدأ من النكات التي طرحت من قبل الحكماء في التعريف بالأوليات وقياس نسبتها إلى المعارف البعدية.

يقولون على مستوى التصور أن مفهوم الوجود العام والشيئية والحصول أولي لعدم إمكان تحصيله بالحد أو الرسم، لبساطته ولأنه أعرف وأوضح المفاهيم.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن بداهة هذه المفاهيم وتحصيلها لا يعادل أوليتها، لأن هذه المفاهيم المجردة لا يتأتى للذهن البشري أن يتوَقَّر عليها، إلّا بعد تعامله مع الحس وتوفره على جملة من التصورات الحسية، وما لم نقل بنظرية المثل واستذكارها فهذه التصورات الحسية لا تصلح أن تكون منبهات على المعنى العام الأولي، بل يتأسس هذا المعنى في ضوئها ومن ثم يفقد أوليته.

أما على مستوى التصديق فالأوائل لدى الحكماء العقليين هي تلك القضايا التي يتوقف قيام المعرفة عليها وتتأسس على هديها وبركتها، كمبدأ استحالة اجتماع النقيضين ومبدأ العلية. فما لم يؤخذ مبدأ استحالة اجتماع النقيضين مسلمة يصادر عليها العقل، يتعذر قيام أي احتمال أو يقين، وما لم يتم الأخذ بمبدأ العلية يتعطل دليل اكتشاف الطبيعة والإفادة من التجريبيات عامة. فيا ترى هل تمثل نظرية المعرفة مرتكزاً تقوم على هديه أبحاث نظرية الوجود؟ أم أننا يمكننا أن نخوض في تفاصيل البحث الفلسفي دون الفراغ من رأي بصدد نقد العقل ومعرفة حدوده وقيمة أحكامه؟.

حينما نسأل: هل الوجود أصيل أم الماهية؟.

هل الوجود حقيقة متواطئة أم مشككة؟.

هذه الأسئلة التي تمثّل بداية البحث في نظرية الوجود، هل يمكن أن

تطرح وتكون لها جدوى دون الإيمان بقدرة العقل على بناء قناعاته التصديقية في ضوء تحليل المفاهيم، واستخدام قواعده البديهية وما ينتج منها من أصول نظرية؟ ودون الاعتماد على معطيات التجربة الحسية التي لا تسعفنا في معالجة مثل هذه الإشكاليات؟.

إن نقد العقل وتحديد حدوده وصلاحياته وقيمة أحكامه، يشكل المقدمة الطبيعية لسائر أبحاث الحكمة، بل يمثل البحث في المعرفة الإنسانية ونقد العقل، المرجعية العليا لأبحاث العلوم. تبتدئ العلوم والفلسفة رحلتها وأسئلتها دون اتكاء على نظرية معرفية مخصصة، لكن نضج العلم والحكمة يتطلب منهجياً أن ينظم البحث، فبدأ من مناهج العلم لينتظم العمل العلمي ويؤتي ثماره، ونبدأ من نظرية المعرفة لترسي القاعدة السليمة التي تهتدي في ضوئها أبحاث الحكمة.

بعد أن اتضح لنا موقع نظرية المعرفة المقدم في أبحاث الحكمة، نعيد السؤال عن موقع البحث في الإدراك البشري، وهل هو جزء من نظرية المعرفة أم بحث وجودي في الصميم.

لقد تناول السلف البحث عن الإدراك البشري من زوايا متعددة، لكن البحث عن طبيعة الإدراك البشري، وهل تستدعي طبيعة الإدراك نفساً ووجوداً لا مادياً، أم أن الوعي والإدراك البشري لا يشكل دليلاً على قيام هذه الظاهرة خارج بنية الوجود المادي الإنساني؟.

هذا السؤال تناوله السلف في أبحاث النفس من الطبيعيات، حينما بحثوا في النفوس الفلكية وتناولوه في بحث النفس وتجردّها.

أما حديثاً فبحكم التطورات الكبيرة التي طرأت على علوم الحياة

والفلسفة، وبحكم النمو الذي طرأ على البحوث النفسية والتربوية، أضحى الوعي والإدراك موضوعاً خصباً فقد تناولته هذه العلوم من زوايا متعددة، واستخدمت نتائج هذه العلوم وأبحاثها قاعدة للبحث الفلسفي الحديث عبر تفسير هذه الظاهرة. هذا التفسير الذي تجاوز حدود المحور التقليدي (هل الإدراك ظاهرة مادية أم انه قائم في محور لا مادي؟). فانصب الاهتمام على طبيعة الإدراك من زاوية كونه كلياً أو جزئياً، هل العقل يتعامل أساساً مع البنية أم مع المفردات في الصور التي يحصلها؟.

وفي ضوء تنوع الإجابة على هذا الاستفهام، نشأت مدارس فلسفية ألفت بظلالها على حقول من المعرفة في النفس والتربية والاجتماع وعلم الدلالة، ومن ثم فالإدراك وطبيعة الذهن البشري (المدرِك)، تجاوزت دراساته السؤال التقليدي الذي طرحه حكماء السلف، وأخذ البحث حول ظاهرة الإدراك يتنوع بزوايا متعددة، وتتناوله علوم مختلفة. والراجع أن هذا البحث قد يصبح علماً مستقلاً تتعاقب عليه الدراسات التجريبية والاستنتاجات الفلسفية ذات الطابع العقلي. على أن المهم من بحث الإدراك في الفلسفة العتيدة جاء في بحوث النفس، التي أضحت موضوعاً لعلم مستقل هو (علم النفس)، وأضحى بحث الإدراك جزءاً من هذا العلم.

على أي حال أصبح بحث الإدراك مَصَباً لجملة علوم ورافداً لمجموعة أبحاث ودراسات، ورغم أن بحث الإدراك يرتبط ارتباطاً وثيقاً ببحوث نظرية المعرفة، إذ الإدراك معرفة على كل حال، إلا أن الأسئلة الرئيسية في المعرفة كحدود المعرفة وقيمتها ووسائلها الموثوقة تشكل الإجابة عليها نقطة ارتكاز البحث في الإدراك البشري، وعلى حد تعبير السلف هي مبادئ

تصديقية لبحث الإدراك، ولا يمثل بحث الإدراك مسألة من المسائل الرئيسية في نظرية المعرفة.

نعم الموقف من الإدراك كما هو الحال بالنسبة للموقف الوجودي العام، يؤثر بشكل من الأشكال على خيارات الباحثين في نظرية المعرفة، فالموقف المادي من الوجود والإدراك يصعب أن يختار معه الباحث موقفاً عقلياً في تفسير المعرفة البشرية، بل سينحاز إلى موقف تجريبي حسي في المعرفة في أغلب الظن، رغم أن التسلسل الطبيعي أن يبدأ البحث من نظرية المعرفة لينتقل إلى الوجود والأخلاق والجمال وفلسفات العلوم.

الملاحظة الثانية:

يقول العلامة في بداية البحث في هذه المقالة (الثالثة):

«الحديث الذي سنسطه في هذه المقالة يرتبط بالعلم «الإدراك»، ويستهدف البحث عن هوية وواقع الإدراك. على أن البحث في نظريات المثالية والفسفسطة عبر المقالة الثانية استدعى طرح أبحاث العلم (هوية العلم، حدود واقعية العلم، قيمة المعلومات، أخطاء العلم، ظهور الكثرة في العلوم، اختلافات فئات العلم)، وإلا فطرح هذه الأبحاث في الفلسفة تأتي متأخرة، وفق نظام البرهنة والاستدلال»^(١).

من الممكن أن يكون مراد العلامة أن السؤال عن الإدراك، يأتي متأخراً باعتبار كونه أكثر تخصصاً من الأسئلة الكلية التي تطرح على موضوع

(١) أصول الفلسفة ١: ١٣٩-١٤٢.

البحث بحسب وجهة نظر أصحاب الفلسفة الموروثة، القائلين أن موضوع الفلسفة هو الوجود بما هو موجود. وبالتالي فالبحث يكون عن أعم الموضوعات. يمكن أن يكون هذا هو مراد العلامة. وهو قابل للمناقشة.

ولكن وفقاً لنظام الاستدلال والبرهنة فإن البرهان - أي برهان كان يمكن استخدامه في بحوث الإلهيات - يأتي متأخراً عن أبحاث المعرفة ولا يمكن أن يكون متقدماً عليها. وذلك أن السؤال عن وسائل الإثبات الصحيحة والحجة التي يمكن الاعتماد عليها في إثبات هذه الموضوعات، والموقف من القضايا البرهانية وغيرها من الأسئلة التي تنصب على المناهج والوسائل والأدوات المعرفية المتنوعة المتخذة في الاستدلال، تمثل مرحلة متقدمة عن البحث في حقل الوجود. فالاستدلال والبرهنة في قضايا الوجود يتوقف في مرتبة سابقة على الفراغ من حجية القضايا الوجودية التي يمكن الاستدلال بها، فهل البحث القائم على الأسلوب العقلي هو الصحيح، أم القائم على الحس والتجربة هو الصحيح؟.

فهذه قضايا (نظرية المعرفة) تتقدم معرفياً على قضايا الوجود والبحث في نظرية الوجود. إذن فالبحث في نظرية الوجود يتوقف على تنقيح الأدوات الصحيحة التي من خلالها نستطيع البحث في هذه النظرية، بينما العلامة يقرر هنا عكس هذا المطلب ويقول أنها تأتي متأخرة وفق نظام البرهنة والاستدلال.

الملاحظة الثالثة:

إن كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) خصوصاً ما يرتبط منه

بالشارح، قد اعتمد على كتابات الدكتور تقي آراني التبريزي (ت ١٩٣٨م) لبيان أن العمليات الإدراكية، عمليات مادية لا تعدو الوظيفة الفلسفية. ولكننا من خلال التتبع في نصوص الدكتور آراني لم نجد فيها أي إشارة فيما يرتبط بالبحث في علم النفس الفلسفي الذي استند إليه المثقفون الماركسيون المتأخرون. إذ من المعروف أن متأخري الماركسيين قد حاولوا الاستناد إلى أبحاث عالم الفلسفة بافلوف (١٨٤٩-١٩٣٦م). أمّا أئمة الماركسية الرواد الأوائل كماركس وأنجلز ولينين فهؤلاء لم يطلعوا على هكذا أبحاث، وقد اعتقد المتأخرون من المثقفين الماركسيين أن نظريات بافلوف أحد الأدلة العلمية التي تدل على صحة التفسير المادي الديالكتيكي للمعرفة والوجود، فأخضعوا هذه الأبحاث للإيدولوجيا الماركسية وحاولوا أن يجدوا فيها ملاذاً لتطبيق المعايير الفلسفية التي تبناها.

والإنصاف أن نصوص الدكتور آراني لم نر فيها أي إشارة إلى هذا التيار الذي ساد في الاتحاد السوفيتي السابق أو المدرسة الماركسية المتأخرة التي اعتمدت على أبحاث بافلوف. على أنه لا يوجد نص واضح يؤكد أن الدكتور آراني من أتباع التيار المبتدل الذي يقول بمادية الفكر صراحة.

نعم، في آخر هذه المقالة وتحت عنوان (إشكال أو تقرير) أشار العلامة إلى أن الباحثين الماديين يقولون: «أن التأثيرات المختلفة التي تنتقل بسرعة فائقة من السلسلة العصبية إلى الدماغ، تشكل ظاهرة تتسم بالروحانية، وذلك بحكم تحويل التغييرات الكمية إلى تغييرات كيفية. كما أنها تتعطل بتعطيل

الحواس أو فقدان الوعي»^(١).

ومن الواضح أن قانون تحوّل التغييرات الكميّة إلى كميّة، يمثّل أصلاً أصيلاً من النظرية الديالكتيكية الماركسيّة. لكنّ العلامة لم ينسب النصّ إلى شخص بعينه، وهذا يمثّل ملاحظة عامّة على الكتاب حيث أن كثيراً من النصوص التي ساقها العلامة، غير موثقة ولا يعرف قائلها.

الملاحظة الرابعة:

لقد سعى الشهيد مطهري لإثبات الجانب الروحي المجرد من خلال إثبات أن الفكر لا يتسم بسمات المادة، ومن ثم فلا بد من روح ومحور يدور حوله. وقد أتى بشواهد على أن الفكر لا يتسم بسمات المادة. والملاحظ أنه كيف نستطيع أن نتقل من إثبات وجود عمليات عقلية تتسم بسمات مختلفة عن سمات المادة، إلى إثبات محور يسمى (الروح) وهو قائم ومستقل عن المادة وله القدرة على التأثير والتأثير فيها. وهذا هو جوهر البحث الذي ينبغي التركيز عليه، فكيف يتم لنا هذا الانتقال، والنمط من الاستدلال المذكور في هذه المقالة لا يؤدي إلى هذه النتيجة.

نعم، ورد في خاتمة البحث أننا نرى أنفسنا أن لدينا (أنا) وهي على طول عمر الإنسان حاضرة واحدة، مع كلّ التغيير الذي يصيب البدن وخلاياه حتّى الدماغية منه^(٢). ولكن لا يرتبط فيما نحن فيه، وذلك أنه يمثّل

(١) أصول الفلسفة ١: ١٩٢.

(٢) أصول الفلسفة ١: ١٨١ فما بعدها. وقد أورد العلامة هذا النمط من الاستدلال على تجرّد النفس

في الميزان ١: ٥٤ (بحث فلسفي آخر).

عملية استبطائية؛ إذ الشخص يقوم بمراقبة ذاته ويجدها على الكيفية المذكورة. ومن المعروف أن المنهج الاستبطاني ليس له قيمة علمية، ذلك أن الحالات الشعورية التي تُدرَس عن طريق الاستبطان تمثّل حالاتٍ فرديةٍ لا يمكن ملاحظتها أو قياسها أو التحقق من صحتها^(١).

فالسير الصحيح للبحث أن يقال: أن هذه المعطيات (الفكر) قد انفقت جميع المدارس على أنها غير مادية، ولنفرض جدلاً أنها تطوّر أعلى للمادة، هذه العمليات الفكرية بكل معطياتها الحسية والخيالية والعقلية، هل يمكن أن يكون مركزها الدماغ المادي بعد الاتفاق على كونها عمليات غير مادية؟، فهل يمكن تفسير ظاهرة الإدراك دون افتراض وجود كيان مستقل يسمى (الروح) يقوم بهذه الظاهرة العقلية بكل خصائصها، فهل هذه النشاطات يمكن أن يديرها الجهاز الفلسفي لوحده؟.

ونحن هنا لا نريد أن نقوم بهذا الانتقال من إثبات لا مادية الفكر إلى وجود الروح من خلال الاستعانة بقانون السنخية، لأننا لا نريد للبحث أن يدخل في جو المصادرات. بل نريد من خلال هذه المعطيات وضمن أطر المنطق التجريبي العام الذي يقبله الآخرون. وقد يكون نفس هذا المنطق العام ينتهي بنا إلى القول بقانون السنخية فيكون قانوناً ملزماً للطرف الآخر لأنه جاء ضمن الأطر التي يؤمن بها.

فالطريقة التي اعتمدها العلامة وشارحه بعيدة عن الصواب، والسياق

(١) المدخل في علم النفس، د. هاشم جاسم السامرائي: ٣٣، مكتبة الشرق الجديد - بغداد، الطبعة

الصحيح هو ما أشرنا إليه. وهذا هو الذي فعلناه في بحثنا حول نظرية الإدراك^(١).

(١) انظر: دراسات في الحكمة والمنهج - نظرية الإدراك، السيد عمّار أبو رغيف، دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

(٤) ملاحظات حول المقالة الرابعة

الملاحظة الأولى:

طرح الشهيد مطهري (الدوام) كسمة من سمات الحقائق. ثم فسّر الدوام بدوام الصدق في الأذهان، كقولنا: (أرسطو تلميذ أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد)، فهذه القضية صادقة في كلّ زمان، وإن كانت بحسب واقعها قضية مؤقتة محددة بزمان، وصدقها الخارجي مؤقت وليس بدائم. وقد أكدّ الشيخ مطهري أن الدوام والضرورة في منطق البرهان، يعني دوام الصدق في الأذهان.

من المؤكّد أن المثال في المقام ليس قضية برهانية، وصدق هذه القضية الشخصية لا يعني منطق البرهان، الذي يبحث عن شروط اليقين البرهاني، الذي يتطلب سمات الكليّة والضرورة والدوام والذاتية. وليس هناك أي حقيقة يعني بها المنطق الأرسطي إلا ودوامها في كلّ زمان حسب تقرّرها الواقعي، وإلا لكانت القضايا التي يحاول هذا المنطق تحديد قواعد اكتشافها غير ضرورية أو غير كليّة.

الملاحظة الثانية:

طرح الشهيد مطهري في مقدمته لهذه المقالة قضية التكامل وتحول

الحقيقة^(١). وقد قرّر أن الحقيقة لا يزداد صدقها أو تشد صحتّها. من الواضح أن الحديث هنا ينصبّ على التكامل المعرفي، ونمو درجة اليقين. وقد أوضح الشيخ مطهري أن الحديث لا ينصب على العلوم التجريبية ذات الطابع الاحتمالي، لأن القضايا الاحتمالية ليست حقائق، ولا يراد أن المعرفة الإنسانية اليقينية تحصل دفعة دون نمو تدريجي، بل يراد أن صدق وصحة القضايا لا يكتسب درجة أكبر من الحفانية جرّاء تكامل العلوم. وضرب مثلاً لحقائق التاريخ: (كان أرسطو تلميذ أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد)، ولحقائق الطبيعة: (تمدّد الفلزات بالحرارة)، ولحقائق الرياضة: (مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين)، ولحقائق الفلسفة: (استحالة الدور والتسلسل).

لدينا ملاحظة على الأمثلة، حيث أن الواقعة التاريخية والقانون الطبيعي، يستندان إلى جمع القرائن والملاحظة والتجربة، ومن ثمّ سيأتي في الملاحظة القادمة مناقشة وجهة نظر الشهيد مطهري بشأن القضايا التجريبية. أمّا قاعدة عدم إمكانية نمو وتكامل الحقيقة التصديقيّة بشأن القضايا البرهانية، التي ترتد إلى عالم البداهة والاستنباط المنطقي الحاسم، فأمر يمكن أن يخضع للنقاش أيضاً. فاستحالة الدور والتسلسل ومبدأ العلية ونظريات الهندسة وغيرها، لا يستطيع أحد أن يؤكد أن درجة وضوحها والإذعان التصديقي بها، درجة واحدة لدى كلّ العقول، وأن القناعة التصديقيّة التي يتوفّر عليها الممارس والمحقّق الفلسفي والرياضي هي

بنفس درجة الوضوح والجزم والثبات، التي يتوقّر عليها الطالب المبتدئ والإنسان الاعتيادي الذي يركن إلى موقفه الطبيعي الفطري. خذ الهندسة مثلاً وهي من العلوم الاستنباطية البرهانية، تلاحظ أن تطوّر المعرفة أفضى إلى تطوّر القناعات التصديقية بنظرياتها، التي كانت يوماً من الأيام تتسم بالإطلاق والتأيد، وأضحت في ضوء نمو المعرفة أقلّ إطلاقاً، وضاحت دائرة صدقها.

الملاحظة الثالثة: بشأن عدم يقينية العلوم التجريبية

أفاد المرحوم مطهري أن سرّ ذلك يرجع إلى اعتماد هذه العلوم على فروض ونظريات لا يدعمها شاهد أو دليل سوى آثارها العملية، كفروض الطبّ القديم ونظرية بطليموس (٩٠-١٦٨م) الفلكية. ثمّ أفاد أن القضايا التجريبية على شكلين؛ فإمّا أن تستند إلى فروض غير حسية أو تمثّل تلخيصاً لمجموعة قضايا حسية، ومن ثمّ لا يقين في الأولى، أمّا الثانية فترتهن قيمتها بقيمة المحسوسات المعرفية^(١). حقاً إن مثل هذا التحليل لم يعد مقبولاً ولم يكن كذلك، فالعلوم التجريبية لا تدخل الفروض غير المستندة إلى الاختبار التجريبي في دائرة قضاياها، ولا تعدّ الفروض نظرية علمية ما لم يدعم بالشواهد والأدلة التجريبية.

(١) أصول الفلسفة ١: ٢٢٠.

ثم إن القضايا التي ترجع إلى الاستقراء التلخيصي^(١)، لا تدخل في دائرة النظريات العلمية، التي تتعارض مع فكرة التلخيص، إذ ألصق وأهم سمات القضية التجريبية العلمية، هي قدرتها على التنبؤ وعموم صدقها لما خضع ويخضع في المستقبل للتجريب والاختبار، ومن هنا تنشأ مشكلة التعميم في النظريات العلمية. أما الاستقراء التلخيصي فلا تعدّ نتائجه قوانين وقواعد بوجه، ولا نقاش في صحتها، بل الجدل يرتد في مثل هذه القضايا إلى حجة أساس التجربة التي عبر عنها الأوائل بالحسيات.

(١) الاستقراء التلخيصي هو الاستقراء التام في مقابل الناقص، وسمي تلخيصي لأن النتيجة فيه تمثل تلخيصاً للمقدمات.

(٥) ملاحظات حول المقالة الخامسة

الملاحظة الأولى:

الشهيد مطهري في هذه المقالة تذبذب في مسألة الحسيات لاعتماده على مسلك الانتزاع، ذلك أن مسلك الانتزاع لا يمكنه أن يفسر لنا قصة التصورات البشرية. وعملية الانتزاع هذه هي أقرب ما تكون إلى عملية استبطان نفسية منها إلى عملية برهانية، فهو بحث نفسي يجري في أفق النفس، وليس عملاً فلسفياً مستنداً إلى دليل استنباطي أو استقرائي.

ومن ثمّ فلأجل إدخال هكذا عمليات في دائرة العلوم والمعرفة وإخراجها من دائرة علم النفس القديم المعتمد على الاستبطان والملاحظة الخاصة، أي ما يسمى بعلم النفس الفلسفي، فلأجل إيجاد علم نفس علمي خاضع للملاحظة والتجربة ومحاكمته بطريقة علمية، فهذا يستدعي أن نخضع كلّ هذه التحليلات للمعايير التجريبية وإخضاع بني الإنسان للاختبارات، كي نخرج بقوانين وفق القواعد العلمية المستندة إلى العينات العشوائية والتكرار المستدام للتجارب والتعداد و... الخ.

وهذه الملاحظة التي ذكرناها تمثّل نقاشاً عاماً سيلاً في هذه المقالة.

الملاحظة الثانية:

لقد وقع الكلام في العلوم التجريبية وكيفية تفسيرها، وقد أشار الشارح العلامة مطهري إلى بعض ملاحظات جون ستورات مل في هذا الصدد، ولكنها ملاحظات قد عفي عليها الزمن وانتهت.

وفي صدد تفسير العلوم التجريبية نرى الشهيد مطهري قد تذبذب في ذلك. فتارة نرى مطهري قائلاً بما يقوله العلامة والمذهب الأرسطي؛ من أن التجربة أساسها مبادئ عقلية بديهية، وما لم تتحول التجربة إلى قياس منطقي يستند إلى البديهيات، لا يمكن أن تكون قانوناً كلياً وتدخل في دائرة المعرفة. وتارة يقول كلاماً آخر، وهذا التذبذب في كلمات الشهيد مطهري غير مبرر.

فيما يخص المورد الأول يقول:

«تتوفر الأحكام التجريبية على طابع القانون الكلي العلمي حينما يتدخل لون من القياس العقلي المؤلف من البديهيات الأولية العقلية، أي أن هناك قياساً عقلياً مفروضاً ومسلماً في جميع قضايا العلوم التجريبية على الدوام. وما لم نفترض هذا القياس لا يمكن لمشاهداتنا وتجاربنا أن تفضي إلى نتيجة كلية وعمامة»^(١).

وهذا الكلام ينسجم مع المنطق العام للمذهب الأرسطي. لكنه في المورد الآخر يقول:

«اتضح في ضوء ما تقدم... التجربة مقياس من الدرجة الثانية في ضوء

(١) أصول الفلسفة ١: ٤٣١-٤٣٢.

فن المنطق ومعايير الفكر. ومجموعة الأصول العقلية مقياس من الدرجة الأولى، وفي ضوءها تعد التجربة مقياساً ثابتاً لدى الذهن»^(١).

وهذا ينقض الكلام الأوّل، ففي المنطق قالوا التجريبيات أوليات أي بديهية، فهي مقياس من الدرجة الأولى، ولذا جعلوها من مبادئ البرهان.

فإن أراد عدّ التجربة قياساً استنباطياً يعتمد على الأصول الأولى كقانون (الاتفاق لا يكون أكثرياً ولا دائماً)، فهذا يجب علينا أن نخرج التجربة من المبادئ الأولى للبرهان، وهو خلاف مبنى المدرسة الأرسطية التي ينتمي ويؤمن بها الشهيد مطهّري. حيث جعلت التجريبيات من مبادئ البرهان.

(١) أصول الفلسفة ١: ٤٥٠ - ٤٥١.

(٦) ملاحظات حول المقالة السادسة

الملاحظة الأولى: إقحام التحليل الاستبطاني

هناك ملاحظة منهجية رئيسية، إذ اعتمد العلامة في الوصول إلى آرائه المختارة على أساس تحليل نفسي مستخدماً المنهج الاستبطاني، أي منهج مراجعة الذات ومحاولة استنطاق باطنها. وهذا المنهج لا يمكن الاعتماد عليه بوجه من الوجوه.

فلقد بذل العلامة الطباطبائي جهداً كبيراً لكي يلقي الضوء على منابع نشوء وانبثاق الاعتبار، كممارسة نفسية ونشاط ذهني يقوم به الآدمي. كما بذل جهده لاكتشاف العلاقة بين هذه النشاطات الذهنية، وبين الصور الذهنية لعالم الواقع. وإذا أردنا أن نستعير اللغة الحديثة: فقد حاول العلامة الطباطبائي اكتشاف منابع نشوء المنعكسات الشرطية وعلاقتها بالمنعكس الطبيعي^(١).

(١) المنعكس الطبيعي: هو ردات الفعل الإرادية المحددة والثابتة تكويناً في الجهاز العصبي للكائن الحي، لمجموعة من المثيرات الطبيعية، مثال ذلك أن خصائص الطعام الطبيعية تثير عند الإنسان اللعاب منذ الولادة من دون تدخل عامل ما، فتعتبر خصائص الطعام مثيرات طبيعية، والاستجابة المتمثلة بسيلان اللعاب تسمى منعكسات طبيعية أو فطرية. أمّا المنعكس الشرطي؛ فهي مهارات ←

وأنا أعتقد أن الوقوف على نتائج بحث الطباطبائي في هذا المجال ونقدها، عمل غير مسوّغ علمياً ما لم ننطلق من المنهج الملائم لطبيعة هذه البحوث، ونتعرّف عليه ونمارسه بشكل علمي مدروس؛ حيث أن المجال الذي أسهم فيه العلامة - كما اعترف هو أيضاً- من اختصاصات البحوث النفسية التربوية، هذه الاختصاصات التي تشعبت، واعتمدت مناهج لم يتسلح بها العلامة وهو يمارس بحثه، بل ينتمي العلامة الفيلسوف العقلي إلى جو وبيئة مغايرة لطبيعة هذه البحوث في مفهومها المعاصر.

ولذا كنت أتمنى - مع كلّ الاحترام الذي نكّنه للطباطبائي الفيلسوف والمفكر- لو أغفل ما قدّمه من تحليل، وتجنّب الدخول إلى هذا الميدان، إذ أن قراءة معطيات وتحليلات بحوث الطباطبائي، توضح بجلاء أن الممارسة غريبة عن ميدانها، وهذا أمر طبيعي لأن الباحث مهما أوتي من عبقرية لا يستطيع أن يفني بمتطلبات بحثه ما لم يكن ميدانه، وما لم يتوفر على المعدات المطلوبة الملائمة لهذا الميدان.

الملاحظة الثانية:

عدّ العلامة أحكام الحسن والقبح، وما ذهب إليه متكلموا مدرسة العقل

→ وردّات فعل مكسبة وانعكاسات بيئية ذات أصل فسيولوجي، تقوم على أساس اقتران المنبّه الطبيعي بعوامل بيئية محايدة تحت شروط معينة، يتحول خلالها العامل المحايد إلى منبّه شرطي يثير نفس ردود الفعل والانعكاسات الفطرية مع شيء من الاختلاف. وعلى هذا يتضح أن المنعكس الطبيعي ينشأ من جرّاء انفعال المستقبلات الحسية العصبية، فتنتقل الرسالة إلى مركز في النخاع فالمرکز المخي. أما المنعكس الشرطي فيتولد جرّاء حدوث قوس انعكاس مكتسب، وذلك حينما يرتبط المنبّه ويقترن بعملية ما، فتحدث إثارة عصبية للمراكز المخية الموجودة في الدماغ.

الكلامية من الحسن والقبح العقليين، أحكاماً اعتبارية، وأن حسن الفعل وقبحه ما هو إلا اعتبار من الاعتبارات، شأن سائر الاعتبارات التشريعية والمواضع العرفية. وهذا الاتجاه الذي تبناه العلامة بما له من نتائج خطيرة في ميدان الحكمة العملية وفلسفة الأخلاق، لا نوافق عليه، بل نتبنى عقلية الأحكام الأخلاقية الأولية.

ولكن القول بعقلية الأحكام العملية، والإيمان بأن العقل يدرك مبادئ الأخلاق وأوليات أحكام القيمة، لا يعني القول بإمكانية استنتاج الأحكام العملية من الأحكام النظرية، وصحة العبور من أحكام الواقع إلى أحكام القيمة، وعدم استحالة النقلة المنطقية من الكائن إلى ما ينبغي أن يكون أو العكس. فهذا القول لا يتوقف على افتراض غرائزية الأحكام العملية - كما فعل هيوم - أو على القول باعتباريتها، ومن ثم خضوعها للغريزة بوجه وللعقل المصلحي بوجه آخر - كما هو مصير نظرية العلامة وسائر القائلين باعتبارية الأحكام العملية - فنحن نقول بعدم وجود علاقة استنتاجية ونؤمن بعقلية مبادئ العقل العملي والأحكام الأخلاقية، وحجّتنا فيما نذهب إليه هي:

الأحكام النظرية غير قادرة على إنتاج حكم عملي يحدد لسلوك الآدميين وظيفة ويملي على الإرادة العاقلة تكليفاً، إنما ينقح موضوع هذا الحكم فحسب.

ولإيضاح هذه الفكرة إليك المثال التالي: تدرك حواسنا أن هناك إنساناً يتشبث بالنجاة داخل النهر، وهو في حال توشك على الغرق وسيختنق ما لم يسعف. وهنا يدرك العقل النظري أن هناك غريقاً يتوقف نجاته على إنقاذه

من الغرق، وهذا موضوع (وجوب إنقاذ الغريق)، لكن العقل النظري ليس بوسعه أن يقرر (وجوب إنقاذ الغريق)، بل لابد أن يكون هذا الحكم صادراً من العقل العملي أولاً، ليستطيع العقل النظري بعد إدراكه لما هو كائن (هنا غريق يتشبث بالنجاة) أن يأخذ كبرى (وجوب إنقاذ الغريق) ويطبقها على هذا الغريق الذي أدرك تشبته بالنجاة.

ولا يذهبن بك الرأي الخاطل فتعتبر عملية تطبيق العقل النظري لكبريات الأحكام العملية على مواردها ومواضيعها، عملية عبور من الواقع إلى الواجب. فكلّ عمليات تطبيق الكبريات على صغرياتها والمفاهيم على مصاديقها عمليات نظرية سواء أكانت تلك الكبريات نظرية أم عملية، وعملية التطبيق ليست استنتاجاً للحكم العملي، بل استنتاج لصدقه على المورد بعد ثبوته سلفاً بواسطة أدوات الطبيعية التي هي العقل العملي.

والأحكام العملية أيضاً لا يمكنها أن تنتج حكماً نظرياً. وأوضح مصاديق ارتكاب خطأ استنتاج الحكم النظري من الحكم العملي هو ما فعله المتكلمون من إثبات الوعد والوعيد على قاعدة الحسن والقبح العقليين، فيما أن الوفاء بالوعد واجب، وبما أنه يقبح أن يكون المحسن والمسيء متساويين في الميزان، وبما أن الله عادل لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، وجب إذن وجود وعد وعيد.

والحقُّ هنا باختصار شديد هو:

إنّ الحسن والقبح العقليّين لا ينتجان وجوداً واقعيّاً، أي أن الضرورة الأخلاقية (يجب الوفاء بالوعد) لا تنتج وجوب وجود الوعد والوعيد من الإله العادل، لوضوح عدم وجود سنجية بين وجوب الوفاء بالوعد ووجوب

وجود الوعد والوعيد. لأن الوجوب الأول ضرورة أخلاقية، بينما الوجوب الثاني ضرورة وجودية، فالاستنتاج غير سليم منطقياً.

لكنّ هناك مطلباً آخر في فرض المسألة وهو: أن الضرورة الأخلاقية لا تنتج ضرورة وجودية، وهذا مطلب في غاية الإتقان، ومن ثم فضرورة الوفاء بالوعد لا تحتم أن هناك وجوداً للوعد والوعيد من قبل الإله العادل الكامل، لوضوح أن الله مريد قادر قبل أن يمارس عدله، فكونه مريداً لا يحتم بالضرورة وجود الوعد والوعيد. لكن هل يعقل أن يتخلف الله المريد العادل عن الوعد والوعيد، وهو واجب أخلاقي تفره كلُّ العقول السوية؟.

هنا يبرز مطلب "عدم المعقولية" وإن لم نستطع فنياً أن نقيم برهاناً على أساس نفس المعطيات التي أفضت إلى عدم معقولية أن لا يكون هناك وجود للوعد والوعيد، أي مع أن البرهان على استنتاج الضرورة الوجودية من الضرورة الأخلاقية غير ممكن منطقياً، إلا أن العقل السوي لا يستطيع أن يصدق بعدم وجود الواقع على أساس تصديقه بأحكام العقل العملي، أي لا يصدق بعدم واقعية الوعد والوعيد مع تصديقه بالأحكام العملية من وجوب الوفاء بالأمانة وقبح أن يتساوى المحسن والمسيء، وإيمانه بأن الوعد صدر من آله عادل قادر عدلاً وقدرة مطلقة.

الملاحظة الثالثة:

لقد اتخذ العلامة من الحاجات الإنسانية (الكمالات المطلوبة) قاعدة تنبثق على هديها أحكام العقل العملي، وتؤسس الاعتبارات العقلانية؛ بغية تلبية هذه الحاجات وبلوغ الكمال المرجو للإنسان. ومن حقنا هنا التساؤل

عَمَّن يحدّد هذه الكمالات؟ وعن الذي يميّزها من غيرها من المطالب والحاجات الإنسانية، التي تدفع إليها الشهوة والهوى؟.

يؤكد العلامة أن العقل هو الأداة الوحيدة التي يتم بموجبها إدراك هذه الكمالات وتمحيصها عن المطالب الإنسانية الأخرى، التي لا تقع على شرعة الكمال والخير. ولكن لو سلّمنا أن الكمال والخير مقولات يدركها العقل، بوصفها أموراً واقعية حقيقية، وليست مفاهيماً عملية، وأن الذي يأمر بها ويقرر ضرورة إيجادها هو العقلاء دون العقل، ولكن هل جميع القضايا الاعتبارية العقلائية تقوم على هذه القاعدة؟. ومن الواضح أن العلامة وكلّ أنصار مدرسته يجيبون بالنفي، وذلك لتباين مواقف العقلاء في اعتباراتهم، مع أن العقل بما يدركه من كمال لا يتغير وفقاً لمقاييس العلامة نفسه، ولا يبقى لدى العلامة وأنصاره، بل حتّى غيرهم من موقف عام موحد، إلا وجوب العدل وحسنه وقبح الظلم وحظره.

الملاحظة الرابعة:

لقد أدخل العلامة موضوع الفطرة وهداية الطبيعة التكوينية للإنسان، كضابط وكابح يوجّه اعتبارات العقلاء، حيث قال:

«ومن هنا فهداية الطبيعة (الأحكام الفطرية) تتحدّد بالممارسات، التي تنسجم مع أشكال وتركيبات الأجهزة البدنية. مثلاً في هذا الضوء لا نجيز إطلاقاً إشباع الميول الجنسية من غير طريق الزواج، (كعلاقة الرجل بالرجل، والمرأة بالمرأة، والرجل بالمرأة من غير طريق الزواج، الإنسان مع غير الإنسان، الإنسان مع نفسه، التناسل من غير طريق الزواج). وسوف لا

نوافق على التربية الاشتراكية للجنين، وإلغاء النسب والوراثة، وإنكار الأصل العرقي... لأن البنية التي ترتبط بالجنس والتربية لا تنسجم مع هذه الأحكام»^(١).

ولكنه في تفسير (الميزان) في موضوع تناسل أبناء آدم عليه السلام قال:

«ومن المعلوم أن انحصار مبدأ النسل في آدم وزوجته يقضي بازدواج بينهما من بناتهما... والقول بأنه على خلاف الفطرة... فاسد، فإن الفطرة لا تنفيه ولا تدعو إلى خلافه من جهة تنفّرها من هذا النوع من المباشرة (مباشرة الأخ مع الأخت)، وإنما تبغضه وتنفيه من جهة تأديته إلى شيوع الفحشاء والمنكر وبطلان غريزة العفة بذلك...»^(٢).

وفي هذا الصدد توجد مجموعة تساؤلات:

أولاً: هل العفة كصفة غريزية كما ينعتها العلامة، لم يتوفر عليها أبناء آدم؟ وهل الغرائز أمر آخر غير التكوين والفطرة؟ لعلّ العلامة يقصد فضيلة العفة، ولكنها بحسب مبادئه حكم اعتباري. على أن مصطلح الغرائز لا يتجاوز في دلالته الميول التكوينية التي يتوفّر عليها الكائن بالفطرة والخلقة. ثانياً: إن هذه النصوص تمنح الفطرة صفة القضاء، فالفطرة ليست الخلق والتكوين فقط، بل تبغض وتحب. فهل أنّ هذا الحب والبغض الفطري أمر آخر غير الحب والبغض في أحكام العقل العملي؟ فما دامت الفطرة تقرر

(١) أصول الفلسفة ١: ٥٨٤-٥٨٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمّد حسين الطباطبائي ٤: ١٤٩-١٥٠، دار المجتبى

أنني أريد أن يكون هذا وأريد أن لا يكون ذلك، فما هو موقع أحكام العقلاء، هل هي تقرير لأحكام الفطرة وحبها وبغضها، أم أنها قرارات مستقلة؟.

ثالثاً: أظن أن تثبيت العلامة الطبائبي لغريزة العفة، وتحريم الزنا وإلغاء النسب على أساس متطلبات الفطرة، إنما هي أحكام تؤثر بها العلامة وتؤدب عليها بحكم تربيته الدينية. وأظن أن الإسلام لو حرّم تعدد الزوجات لوجد العلامة غريزة (الواحدية)، أو يقرّر أنها منافية لمتطلبات التكوين والفطرة! وإلا في أي قاموس وجد العلامة غريزة العفة؟ وفي ضوء أي استقراء قرّر العلامة أن العقلاء لا يجيزون العلاقة الجنسية، ما لم تؤد إلى التناسل وحفظ الأسرة؟.

إنّ كلّ هذا الإرباك نشأ من تداخل منهجي، وأنّ المرحوم العلامة مارس الدرس والتحليل في ميدان ليس هو ميدانه. على أن نؤكد هنا أننا لسنا بصدد إنكار أو إثبات خلقية أو خلقية هذه الظواهر: الحياء، العفة، الحشمة... وإنما نحن بصدد الاعتراض منهجياً على العلامة، حيث أن موضوع الغرائز كمفهوم، وموضوع قائمة هذه الغرائز وأشكالها وطبيعتها، يستدعي منا معرفة وسائل إثبات وأدوات بحثٍ لم نتعرّف عليها من خلال بحوث العلامة. فضلاً عن أن العفة فضيلة أخلاقية تتحكم في الغرائز وليست غريزة، حسب وجهة نظر عامة الأخلاقيين.

نكتفي بهذه الملاحظات حول المقالة السادسة، وهناك ملاحظات أخرى ترتبط ببحوث اللغة حيث توافق فيها العلامة الطبائبي مع الفيلسوف التجريبي المعاصر جون ماكي، ولكن بما أن إبداء هذه

الملاحظات يتوقّف على استعراض نظرية جون ماكي، لذا نظوي عنها كشحاً لئلا يخرج البحث بمدّه عن حدّه، تاركين المجال لمن يرغب في معرفة ذلك مراجعة كتاب (الحكمة العمليّة)^(١). والحمد لله أولاً وآخراً.

(١) الحكمة العمليّة.. دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية، السيّد عمّار أبو رغيف: ١٦١ فما بعدها،

دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ.

فهرس المحتويات

٧	مقدمة
٢٧	تمهيد
٢٨	الديمقراطية
٢٩	الاشكالية الاولى
٣٣	الاشكالية الثانية
٣٧	الطائفية

مقاربة اولية لاشكالية الفرقة الناجية

٤٥	مقاربة اولية لاشكالية الفرقة الناجية
٥٢	التعددية الدينية في ضوء التفتت الوجودي ونسبية المعرفة

العقل العملي... قراءة جديدة

٦٩	العقل العملي... قراءة جديدة
٧٦	احكام العقل لانقبل التخصيص
٨٣	الاحكام العقلية النظرية وعدم قابليتها للتخصيص

- ٧٨..... الاحكام العقلية العملية وعدم قابليتها للتخصيص
- ٧٩..... الاحكام التركيبية والاحكام التحليلية
- ٨٥..... هل هناك احكام عملية متعالية؟
- ٩١..... تعريفات المتكلمين وتقسيماتهم
- ٩٤..... ليس هناك سلم عقلي للافعال
- ٩٥..... العوالم الثلاثة [الغريزة - المصلحة - العقل]
- ٩٥..... عالم الغريزة
- ٩٦..... عالم المصلحة
- ٩٧..... عالم العقل
- ٩٩..... سلم الترجيح
- ١٠٠..... علاقة سلم الترجيح بعالمي الغرائز والعقل المحض

الأسس المنطقية للاستقراء واشكالات الحدائنة

- ١٠٥..... الأسس المنطقية للاستقراء واشكالات الحدائنة

إشكاليات... الحدائنة... وما بعدها...

- ١١٧..... إشكاليات... الحدائنة... وما بعدها

- ١١٨..... إشكاليات... الحدائنة... وما بعدها

التحولات الاجتماعية والاستحقاقات الثقافية

- ١٢٧..... التحولات الاجتماعية والاستحقاقات الثقافية

- ١٢٨.....الإسلام والديمقراطية.....
- ١٢٩..... جوهر الإشكالية.....
- ١٣٠..... موقفنا من الإشكالية:.....
- ١٣٣..... جدلية التحديث والموقف من الدين.....
- ١٣٧..... ما السبيل إلى تحديث شعوبنا؟.....

الحكمة العملية والتفاؤل باستعادة شعوبنا لحقها

في تقرير مصيرها السياسي

- ١٤١.....الحكمة العملية والتفاؤل باستعادة شعوبنا لحقها في تقرير مصيرها السياسي.....

اشكالية الدين والدولة في افق الحكمة العملية

- ١٥٧..... اشكالية الدين والدولة.....
- ١٥٧..... في افق الحكمة العملية.....
- ١٦٢..... هوية البحث في اشكالية الدين والدولة.....

أسلمة العلوم وأدلجة المعرفة

- ١٦٩..... أسلمة العلوم وأدلجة المعرفة.....
- ١٧٠..... الايديولوجيا.....
- ١٨٣..... أسلمة العلوم.....
- ١٨٤..... أسلمة التاريخ:.....
- ١٨٦..... أسلمة علمي الاجتماع والنفس.....

- ١٨٧..... مفهوم أسلمة المعرفة
- ١٩٣..... إشكالية ردنر
- ١٩٦..... الرؤية الكونية وأسلمة المعرفة
- ١٩٧..... فلسفة العلم المعاصر وميتافيزيقيا المعرفة
- ٢٠٠..... الحكمة الخالدة والعلوم المقدسة
- ٢٠٢..... مفهوم العلم والمعرفة العلمية
- ٢٠٤..... قيمة العناصر الميتافيزيقية
- ٢٠٨..... علم الاجتماع نموذجاً
- ٢١٤..... في ظل المشهد المعرفي الراهن يطرح هذا الاستفهام
- ٢١٤..... أين يقف مشروع أسلمة المعرفة في هذا المشهد؟

ولتر ستيس و اشكاليات الحكمة العملية

- ٢٢١..... ولتر ستيس و اشكاليات الحكمة العملية
- ٢٢١..... الحتمية وحرية الارادة
- ٢٢٩..... الحتمية والمسؤولية الاخلاقية
- ٢٣٠..... ملاحظات البحث حول ماجاء في نصوص ستيس
- ٢٣٣..... السؤال المركزي عن اسس الاخلاق
- ٢٣٤..... مفهوم ستيس للاساس الديني للاخلاق
- ٢٣٦..... ملاحظات حول مفهوم الاساس الديني للاخلاق
- ٢٤١..... عود إلى نظرية ستيس والاساس الديني للاخلاق
- ٢٤٦..... الانتقال من السعادة الشخصية إلى السعادة الجمعية

- ٢٤٨..... ملاحظات ختامية
- ٢٥١..... مفهوم السعادة
- ٢٥٢..... السعادة لدى (ارسطو)
- ٢٥٨..... الإشكالية الأولى: الخير غائيته وتأسيسه لقواعد الأخلاق
- ٢٦٤..... الإشكالية الثانية: هل يمكن للغايات أن تكون اساساً للأحكام العملية؟

رؤية العالم ومنهج العلم المدرسة الارسطية نموذجاً

- ٢٦٩..... رؤية العالم ومنهج العلم المدرسة الارسطية نموذجاً
- ٢٧٧..... صعوبات أمام نظرية العلم الارسطية
- ٢٧٧..... نظرية البرهان وواقع العلوم
- ٢٨٠..... نظرية البرهان واداة العلم الاساسية

في الذكرى الثانية والثلاثين لاستشهاد المعلم الكبير

السيد محمد باقر الصدر

في الذكرى الثانية والثلاثين لاستشهاد المعلم الكبير السيد محمد باقر

- ٢٨٩..... الصدر
- ٢٨٩..... بعد اثنتين وثلاثين عاماً
- ٢٩٩..... اختفاء طبقة الشغيلة وغياب النظرية

الفقه الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة

- ٣٠٧..... الفقه الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة

الخطاب الديني بين الواقع والطموح

الخطاب الديني بين الواقع والطموح ٣٢١

التعددية الدينية بين أحكام الواجب ومعطيات الواقع

التعددية الدينية بين أحكام الواجب ومعطيات الواقع ٣٣٣

التعددية الدينية في أفق العراق

التعددية الدينية في أفق العراق ٣٤٧

الفضاء النموذجي للحوار بين الاديان

الفضاء النموذجي للحوار بين الاديان ٣٥٩

«كارل بوبر» نصوص ودروس

المقدمة ٣٦٧

مقدمة الطبعة الانجليزية الاولى عام ١٩٥٩ ٣٦٩

الباب الاول: مدخل لمنطق العلم ٣٨٢

الفصل الاول: معاينة بعض الاشكاليات الاساسية ٣٨٢

١ - اشكالية الاستقرار ٣٨٢

٢ - حذف النزعة السايكولوجيه ٣٨٨

٣ - الاختبار القياسي للنظريات ٣٩٠

٤ - إشكالية التمييز ٣٩٢

- ٤٠٠..... ٥- التجربة كمنهج
- ٤٠١..... ٦- قابلية التكذيب معيار للتمييز
- ٤٠٦..... ٧- اشكالية «اساس التجربة»
- ٤٠٨..... ٨- الموضوعية العلمية واليقين الذاتي
- ٤١٥..... فلسفة كارل بوبر في ضوء معيار النقد
- ٤١٥..... أساس التجربة
- ٤١٧..... ديكرات
- ٤٢١..... منشأ الاشكالية وصورتها
- ٤٢٦..... الاشكالية كما طرحها (فريز)
- ٤٢٨..... بوبر وخيار (فريز)
- ٤٣٤..... مراجعة ونقد
- ٤٤٠..... ملحق: بوبر ومحمد باقر الصدر
- ٤٤٤..... تحرير محل النزاع
- ٤٤٨..... الاستدلال على مبدأ السببية
- ٤٤٩..... الخطوة الأولى: الايمان باستحالة الصدفة المطلقة
- ٤٥٢..... الخطوة الثانية: اثبات مبدأ السببية الوجودية العامة
- ٤٥٣..... الخطوة الثالثة: اثبات السببية الخاصة
- ٤٥٣..... الخطوة الرابعة: اثبات موضوعية الحادثة
- ٤٥٤..... الملاحظة الأولى
- ٤٥٥..... الملاحظة الثانية
- ٤٥٦..... الملاحظة الثالثة

خاتمة.....٤٦٣

السؤال العملي أهميته ودوره

السؤال العملي أهميته ودوره٤٦٧

الأسس النظرية للحكمة العملية أهميتها ودورها

الأسس النظرية للحكمة العملية أهميتها ودورها٤٨٥

هوية الأحكام العمليّة تقريراً لدروس السيّد عمّار أبو رغيف٥٠١

لمحة تاريخية٥٠١

هوية الأحكام العملية٥٠٧

هوية الأحكام العملية٥١٣

إشكال أشعري٥١٧

حقيقة الأحكام العملية عند الحكماء٥٢١

مناهج البحث في العقل العملي٥٢٣

لماذا طرح اشكالية التعددية الدينية؟

لماذا طرح اشكالية التعددية الدينية؟٥٢٩

هوية الأصول وأسئلة العصور

هوية الأصول وأسئلة العصور٥٣٩

التجربة والتأويل مستويات وجودية٥٦٠

اطلالة نقدية على «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي»

- ديباجة..... ٥٦٧
- (١) ملاحظات حول المقالة الأولى..... ٥٦٩
- الملاحظة الأولى: الخطأ المنهجي..... ٥٦٩
- الملاحظة الثانية: التمييز بين الفلسفة والعلم..... ٥٧٠
- الملاحظة الثالثة..... ٥٧٢
- أ) الفلسفة واثبات موضوعات العلوم..... ٥٧٢
- ب) الفلسفة واثبات مبادئ العلوم..... ٥٧٥
- الملاحظة الرابعة: في إفادة الفلسفة من العلوم..... ٥٧٧
- الملاحظة الخامسة..... ٥٧٨
- الملاحظة السادسة..... ٥٧٩
- (٢) ملاحظات حول المقالة الثانية..... ٥٨٦
- الملاحظة الأولى: عدم مراعاة المنهجية..... ٥٨٦
- الملاحظة الثانية: تعميم السفسطة لتشمل المثالية..... ٥٨٦
- الملاحظة الثالثة: التذبذب في تعريف المثالية..... ٥٨٧
- الملاحظة الرابعة: الاتكاء على الفطرة لإثبات الواقعية يمثل مصادرة..... ٥٨٩
- الملاحظة الخامسة: التبسيط في طرح أفكار باركلي وشوبنهاور..... ٥٩١
- الملاحظة السادسة: التساؤل عن المراد من كاشفية العلم..... ٥٩٣
- الملاحظة السابعة: حشر الماركسية في المثالية..... ٥٩٤
- الملاحظة الثامنة..... ٥٩٥
- الملاحظة التاسعة..... ٥٩٧

- (٣) ملاحظات حول المقالة الثالثة..... ٦٠١
- الملاحظة الأولى..... ٦٠١
- الملاحظة الثانية..... ٦٠٦
- الملاحظة الثالثة..... ٦٠٧
- الملاحظة الرابعة..... ٦٠٩
- (٤) ملاحظات حول المقالة الرابعة..... ٦١٢
- الملاحظة الأولى..... ٦١٢
- الملاحظة الثانية..... ٦١٢
- الملاحظة الثالثة: بشأن عدم يقينية العلوم التجريبية..... ٦١٤
- (٥) ملاحظات حول المقالة الخامسة..... ٦١٦
- الملاحظة الأولى..... ٦١٦
- الملاحظة الثانية..... ٦١٧
- (٦) ملاحظات حول المقالة السادسة..... ٦١٩
- الملاحظة الأولى: إقحام التحليل الاستبطاني..... ٦١٩
- الملاحظة الثانية..... ٦٢٠
- الملاحظة الثالثة..... ٦٢٣
- الملاحظة الرابعة..... ٦٢٤
- فهرس المحتويات..... ٦٢٩