

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله الذي بحمده تتم النعم، والصلاة والسلام على أشرف خلقه سيدنا المصطفى وآله وصحبه.

من يمعن النظر في العلوم الاجتماعية عموماً وعلم الاجتماع خصوصاً، يجد أن هذه العلوم تعترضها إشكالات جمة، سواء في جوانبها المنهجية أو أطرها النظرية أو تطبيقاتها العملية، وقد حدثت لعلم الاجتماع عدة مراجعات سواء على مستوى النظرية أو على مستوى الجوانب التطبيقية، فالمعلوم أنه قد بدأ موسوعياً على يد كونت، ثم حددت مجالاته بصورة أكثر دقة على يد دوركايم الذي وضع له قواعد منهجية في كتابه (قواعد المنهج في علم الاجتماع)، وسادت عليه في فترة من فتراته الأولى النزعة التطورية ذات الخط الواحد، وعمليات المماثلة العضوية، ثم الوظيفية والبنائية الوظيفية ونظريات الفعل الاجتماعي.... الخ. وتعددت مدارسه واتجاهاته الفكرية، كما ساد خلاف كبير بين علم الاجتماع الغربي المحافظ وعلم الاجتماع الراديكالي والذي تبناه الاشتراكيون إبان الثورة الشيوعية.

وقد جابه علماء الاجتماع المسلمون هذه الاختلافات والإشكالات التي اعترت علم الاجتماع، علاوة على الاختلاف المحوري بين المرتكزات والمحددات المنهجية التي ارتكز عليها علم الاجتماع بكل اتجاهاته ومدارسه المختلفة، والتي تتبني على الفلسفة

الوضعية ومنهجيتها ونظامها المعرفي المنبثق عنها، وتلك المنهجية تعمل على فصل الدين عن العلم كما تؤسس لبناء علم يقوم على التجريب والمشاهدة فقط، خلافاً لما يقوم عليه العلم الإسلامي من ربط بينهما.

وهذا الاختلاف المحوري كان يحسه عالم الاجتماع المسلم خصوصاً فيما يتعارض مع معتقداته وقيمه، وما يصبو إليه من نفع العلم وأهدافه وغاياته في إطار المنظور الإسلامي، وهو ما لا يجده في علم الاجتماع بصورته الآنية، وقد كان هذا دافعاً لبعض علماء الاجتماع المسلمين إلى أن يجتهدوا في القيام بمحاولات لبناء علم الاجتماع تنتفي فيه هذه الإشكالات، ويحقق ما يصبون إليه ويخلق توازناً نفسياً لهم بينما يعتقدون وما يعلمون من أضرب هذا العلم.

وقد برزت عدة دعاوى يقوم بعضها على تنقية علم الاجتماع من ما يتعارض مع الدين وبعضها الآخر يسعى إلى إنشاء علم اجتماع يعنى بالمجتمعات المسلمة، إلا أن هذه المحاولات . مع جدية من قاموا بها وحرصهم . لم تستطع أن تؤسس لبناء أطر نظرية تخرج بعلم الاجتماع عن الأطر الفلسفية العامة للفلسفة الوضعية ونظامها المعرفي، ولعل ذلك مردّه أن هذه المحاولات بدأت دون أن تكون هناك محددات عامة لبناء منهجية إسلامية للعلوم سواء في جوانبها الاجتماعية أو الطبيعية، و هذا ما أدى إلى الخلط وعدم وضوح الرؤية. وهذه الدراسة سوف تكون محاولة لوضع محددات منهجية وبناء أطر نظرية لعلم الاجتماع وفقاً للقواعد العامة لقضية

إسلام المعرفة ومحدداتها المنهجية وخطة عملها التي التزمتها
لإسلام العلوم. ووضوح الرؤية لعملية الأسلمة يتطلب معرفة
المرجعيات الفلسفية التي يركز عليها النظام المعرفي في النموذج
الوضعي والمحددات المنهجية والأطر النظرية المنبثقة عنه، ومن ثم
تلمس القواعد العامة للنظام المعرفي في النموذج المنطلق من قضية
إسلام المعرفة، حتى تستبين رؤية واضحة المعالم لقيام بديل معرفي
ترتكز عليه هذه المحددات المنهجية والأطر النظرية.

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل:

من المفيد عند دراسة منهجية علم الاجتماع الوضعي وأطره النظرية، الرجوع إلى الفلسفات التي شكلت البدايات الأولية لهذا العلم. علماً بأن هذا العلم ولد في ظروف حضارية وفلسفية كانت ذات أثر بالغ في بناء مقولاته الأساسية.

فقد نشأ علم الاجتماع في المجتمع الأوربي كرد فعل تجاه الأزمات الاجتماعية والثورات الفكرية والسياسية التي سادت المجتمع التقليدي في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر . ودفعت العلماء إلى البحث في أسباب التفكك الذي أصاب المجتمع ، والصراعات الأيديولوجية العميقة.

ولعله من الممكن تصنيف الظروف التي ظهر في ظلها علم الاجتماع الوضعي إلى ظروف فكرية وأخرى مادية ، والتي كانت بطبيعة الحال متداخلة مع بعضها البعض . وعليه يمكن تحديد الأصول الفكرية الرئيسية لعلم الاجتماع . إذ يمكن القول بصفة عامة بأن علم الاجتماع له أصل رباعي يمثل في الفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ والنظريات البيولوجية في التطور ، إضافة للحركات التي قامت تنادي بالإصلاح الاجتماعي والسياسي والتي وجدت أنه من الضروري أن تجرى لهذا الغرض دراسات مسحية للظروف التاريخية الاجتماعية .

ولقد لعب اثنان من هذه المصادر وهما فلسفة التاريخ والمسح الاجتماعي دوراً عظيم الأهمية في المرحلة الأولى بالذات. وتعتبر

فلسفة التاريخ من ابتكارات القرن الثامن عشر ومن روادها الأب سان بيير، والإيطالي جيام بانيسنافيكو والذين انعكست كتاباتهما وأفكارها في كتابات كل من منتسكيو وفولتر في فرنسا وهيدور في ألمانيا ، وكتابات مجموعة من الفلاسفة والمؤرخين الاسكتلنديين أمثال فيرجسون هذا وقد أصبحت فلسفة التاريخ عاملاً فكرياً هاماً في أوائل القرن التاسع عشر ، وذلك من خلال كتابات هيجل وسان سايمون ، وقد نبعت من هذين المفكرين أعمال كل من ماركس وكونت ، وبالتالي جانب من أهم المقولات الأساسية في علم الاجتماع الحديث ، مثل أفكار النمو والتقدم في الجانب الفلسفي ، ومفاهيم المراحل التاريخية والأنماط الاجتماعية على الجانب العملي.

ويتمثل العنصر الهام الثاني في علم الاجتماع الوضعي في المسح الاجتماعي والذي يركز على مصدرين ، أول هذين المصدرين الاقتناع المتزايد بأن مناهج العلوم الطبيعية ينبغي أن تتسع لتغطي مجال دراسة الشؤون الإنسانية وأن الظواهر الإنسانية يمكن تصنيفها وقياسها ، أما المصدر الثاني للمسح الاجتماعي فهو الاهتمام بمشكلة الفقر أو ما يعرف في الكتابات الأوربية بالمسألة الاجتماعية¹.

وتشكلت القضايا المنهجية والأطر النظرية لهذا العلم عند ظهور فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر ، وكان لهذه الفلسفة أثر بالغ في بناء علم الاجتماع الوضعي ، سيما مقولات روادها أمثال جون لوك ومنتسكيو وفولتير وديفيد هيوم وآدم سميث وكانت

¹ راجع بوتومورتمهيد في علم الاجتماع-ترجمة محمد الجوهري وآخرون - دار المعارف ط 5

وغيرهم ، وتمثل جوهر فلسفة التنوير في النقد الاجتماعي بمعنى النظر إلي النظام الاجتماعي من منظور نقدي بواسطة النشاط العقلي. ولقد مهد فلاسفة التنوير بأفكارهم النقدية للمجتمع الأوربي لنشأة وتشكيل الحركات الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر والتي تعد مسؤولة إلي حد كبير عن نشأة علم الاجتماع الوضعي.

ولقد كانت فلسفة التنوير استجابة للأوضاع المادية والفكرية والسياسية التي سادت في هذه الفترة حيث شهد العلم الطبيعي والتقدم الصناعي نشأة الأسس المادية في المجتمع الإقطاعي ذي النزعة الفلسفية اللاهوتية التي لا تؤمن بقدرة العقل ونشاطه ، وقد نادى فلاسفة التنوير بتغيير النظم الاجتماعية غير المتطابقة مع منطق التفكير العقلي ، وقد ساعد على ذلك التقدم الكبير في مجال العلوم الطبيعية والبيولوجية والتقدم الصناعي والتكنولوجي وما ترتب عليه من تغييرات واسعة في المجتمع .

ولقد هيأت الظروف مناخاً مواتياً لذبوع وانتشار فلسفة التنوير النقدية في أوروبا وفي فرنسا بصفة خاصة. وظهرت الحركات الفكرية النقدية التي سادت مجتمعات أوروبا حيث نجد ديفيد هيوم وآدم سميث " المفكرين الاسكتلنديين " وعبرت بعض الآراء الثقافية عن نقد فكرة القانون الطبيعي وقدم آخرون انتقادات للمجتمع البرجوازي في القرن التاسع عشر " الاشتراكية البريطانية " ، كما ظهر النقد الهيجلي في ألمانيا وكان له أثر كبير في تشكيل الجوانب النظرية والمنهجية في علم الاجتماع.

وقصارى القول كانت الفلسفة النقدية هي الفلسفة التي كانت تتزايد في مواجهة المجتمع التقليدي "الإقطاعي" والعقلية اللاهوتية والغيبية لإحلال العقلية العلمية محلها ، وفي مواجهة الأخيرة ظهرت اتجاهات أكثر نقدية وراдикаلية لنقد وتفنيـد النظام الرأسمالي لما ينطوي عليه من استغلال الإنسان، وبظهور البيان الشيوعي عام 1848م اندلعت الثورات ونمت الأحزاب الاشتراكية وأصبح من المؤلف في ذلك الوقت أن يناقش الناس في كل مكان المعتقدات التقليدية، ويبدون رأيهم في النظم الاجتماعية ، لذا ظهرت تيارات منها العقلاني التصوري والتيار الامبيريقى القائم على الاحتكام إلي الواقع من خلال أسلوب الملاحظة.

في ظل هذه الظروف والأوضاع التي تتلخص في قيام الثورة الصناعية وما صاحبها من تغيرات على مستوى الفكر بقيام الثورة الفرنسية والثورة الثقافية في ألمانيا والفلسفة الوضعية الليبرالية ، كل هذه الأوضاع خلقت مناخاً مواتياً في انقسام المفكرين في النظر إلي الوقائع والظواهر الاجتماعية أو المشكلات الاجتماعية من منظور أيديولوجي مؤيد لنظام اجتماعي أو مؤيد لنظام اجتماعي آخر ، وكليهما ينطلق من مداخل مختلفة ورؤى مذهبية متباينة غير أنها تلتقي في الأساس المادي والمسلمات الفلسفية التي تتبني على فكره المادي المحسوس ، وتباين المداخل المذهبية أدى لقيام علم الاجتماع ذو توجهات متميزة تنحصر في المحافظة والراديكالية والتي تعتبر الأسس التي مازال علم الاجتماع حتى يومنا هذا يستقي

منها المقولات المحورية والأطر المرجعية و ما يشكل الجوانب الأبنتمولوجية له.

وقد أصطنع دوركايم . فيما يسمى بعلم الاجتماع الدوركايمي أبنتمولوجية تشير إلي أن الحقيقة والمعرفة أساسها الدين والمجتمع¹، وأن الفرد في مدركاته ومعارفه ، إنما يتغذى على أفكار المجتمع وتصوراته ، ومعلوم أن دوركايم يعنى بالدين التصورات الميتافيزيقية التي يستتبها الإنسان من بيئته المجتمعية ليضفي عليها هالة قدسية تسمى بالدين.

هذا وتعد الفلسفة اليونانية القديمة هي الجذور الأساسية التي بنيت عليها المنهجية المعرفية فيما بعد عصر التنوير ، إذ أنه بعد ما حسم الصراع بين العلم والدين اللاهوتي لصالح العلم ، أصبح من الضروري شغل الفراغ الفلسفي . والمرجعيات المعرفية . الذي خلفه إبعاد الدين عن العملية المعرفية ، فاتجه فلاسفة ذلك العهد إلي الجذور الفلسفية اليونانية القديمة وأخذوا عنها ما يتلاءم مع أفكارهم الجديدة وطرحوا ما يتعارض معها ، ومن ثم أخذوا في صياغة نظم معرفية جديدة أصلوا لها من مورثهم الفكري في الفلسفة اليونانية القديمة وهذا ما ستم مناقشته في الفصل التالي.

الفصل الأول

جذور المنهجية الوضعية في الفلسفة اليونانية

¹ Gurvitch, Twentieth century Sociology, The philosophical Library. New York 1945- p 374.

ليس هناك من حرج أن نغوص في أضاير الفلسفة اليونانية القديمة بحثاً عن جذور المنهجية الوضعية التي شكلت الجوانب الأبيستولوجية لعلم الاجتماع الوضعي، بل لفلسفة العلوم الحديثة بشكل عام. فالبدائيات الأولى للتفكير المنهجي والعلمي في هذه الفلسفات تعد نقاط الارتكاز التي قامت عليها مسلمات أهل الفلسفة الحديثة والتي شكلت رؤاهم ومعتقداتهم الفكرية حول ما هو علمي ويمكن أن يتصف بذلك وما هو ليس بعلمي ولا يمكن وصفه بهذه الصفة.

وقد ابتدر الفيلسوف جورج سارتون كتابه الموسوم تاريخ العلم وعند تناوله لموضوع فجر العلم بالتساؤل فنجده يقول " متى بدأ العلم ؟ وأين بدأ ¹ ثم انتقل إلى كيفية بدايته حين قال " إنه بدأ حينما . وحيثما . عمد الناس إلى حل عديد من معضلات الحياة. صحيح أن هذه المحاولات الأولى لم تكن إلا وسائل لتحقيق أغراض وقتية ولكنها كافية لبدء العلم²، وعلى توالي الأيام خضعت هذه الوسائل لعمليات الموازنة والتعميم، والتبرير والتبسيط والترابط والتكامل، وهكذا أخذت مادة العلم تتشأ ببطء³ .

وهذه المحاولات الأولى في الفكر اليوناني هي بمثابة الجذور والبدايات بالنسبة للفكر الوضعي الحديث، ويقول سارتون في معرض حديثه عن تاريخ العلم. وحديثنا عن الماضي محدود من

¹ (جورج سارتون - تاريخ العلم - ترجمة عدد من العلماء - بإشراف لجنة - بها د. إبراهيم بيومي مذكور وآخرون -

دار المعارف مصر ص 41.

² (المرجع نفسه - ص 41.

³ (المرجع نفسه - ص 41.

عدة وجوه. وأحد هذه الوجوه أنه يجب علينا أن نقصر أنفسنا على أسلافنا فحسب، فالعلم الهندي الأول . والعلم الصيني كذلك . يخرج كل منهما في العادة عن نطاقنا، لا لنقص في الأهمية، ولكن لسبب بسيط هو قلة المغزى للقراء الغربيين، لأن تفكيرنا متأثر بالفكرين الإغريقي والعبري متأثراً عميقاً، ولم يكد يتأثر في شيء بالفكرين الهندي والصيني، والواقع أن ثقافتنا نابعة من الأصل الإغريقي والعبري. ولعل أكثر خصائص العلم الإغريقي أن فيه ظلالاً أولية من أفكارنا الحاضرة، ومن العبقرية الحقة أن تسبق أمة غيرها من الأمم بألف من السنين، وتظهر عبقرية الإغريق وضاعة في العلم¹ .

فجر الثقافة اليونانية - العلم الأيوني

يؤرخ لبداية فجر الثقافة اليونانية بعهد هوميروس مؤلف الإلياذة* حتى أن صاحب كتاب تاريخ العلم أطلق على هذه الحقبة العصر الهومييري ، هو يقول في ذلك " كان هوميروس حقاً بشير الثقافة اليونانية والثقافة الأوربية، والثقافة الغربية ، وهو بشير يبلغ من الفحولة أنه حتى يومنا هذا لا يزال يطل علينا من عليائه"² ويعد هوميروس معلم اليونان الأول . ويرى فيه أكسينو فانيس معلم الناس جميعاً، أما استحقاقه للقب معلم اليونان فيبرهن عليه تاريخ جميع الشعوب التي تتكلم اليونانية إلى يومنا هذا، والواقع أن هوميروس لم يكن معلم اليونان فحسب بل هو أحد معلمي الإنسانية، فهو الذي علم اللغة اليونانية، فمؤلفاته الخالدة ساعدت على توحيد تلك اللغة،

* ترجمت الإلياذة إلى اللغة العربية بواسطة سليمان البستاني وطبعت لأول مرة في القاهرة سنة 1904 .

1 (المرجع نفسه ص 22 - 23 .

2 (سارتون - تاريخ العلم - مرجع سابق - ص 293 .

ثم أن أشعاره أصبحت إنجيلاً للشعب اليوناني، وجعلوا منها لأنفسهم وأبنائهم نماذج للشرف والذوق السليم¹.

وتزامن في نفس العصر . الهوميروى ظهور صاحب الأوديسة هوميروس الثاني، وتتطوي الأوديسة على مغزى خلقي وهي ذات أهداف تعليمية، على أن الفرق كبير في الطابع والموضوع بينهما فالإلياذة قصة حروب على حين أن الأوديسة قصة سلام، ثم أن الإلياذة والأوديسة كانتا البداية لتعليم مبادئ العلوم الحديثة من تاريخ وجغرافيا وطب والفنون والحرف الأخرى²، وبذا تعد هي البدايات الأولى للفكر اليوناني الذي شكل المفاهيم الأساسية للحضارة الغربية الحالية، وكانت البدايات الفكرية للفلاسفة اليونان اللاحقين.

هذا وقد سبقت أيضاً مرحلة أفلاطون بعض البحوث التي تعد من الكتابات الأساسية التي شكلت الثقافة اليونانية وأرست قواعد التفكير الاجتماعي في اليونان ومن هذه البحوث:.

قصيدة الأعمال والأيام:

وتعد هذه القصيدة هي الفلسفة التي اختطها هسيودوس، وتنقسم إلى أربعة قضايا، أولها عظة لأخيه الأصغر ومجموعة من القواعد الزراعية والملاحية، ومبادئ أخلاقية ودينية، وأخيراً تقويم للأيام السعيدة والمشئومة. وقد تضمنت هذه القصيدة مجموعة من القواعد التي ينبغي أن تقام عليها الحياة الاجتماعية السليمة، وقد

¹ المرجع السابق ص 297.

² المرجع نفسه الصفحات - 294، 295، 297.

ركز على فكرتي العمل والعدالة¹. وتضمنت أيضاً مبادئ لقضية التطور والتغير في تقسيمها للعالم إلى عصور خمسة وهي عصر الذهب أي عصر السلام والكمال، وعصر الفضة وهو أقل من عصر الذهب صفاءً ونبلاً، وعصر البرونز وهو العصر الرابع الذي يشير على ما يبدو إلى النهضة الميونية التي ألهمت ذكراها أشعار هوميروس ، وأخيراً عصر الحديد وهو العصر الحالي² والقصيدة الأخرى هي قصيدة أصل الآلهة وهي منسوبة أيضاً إلى هسيودوس . ويعالج فيها قضية الدين ونشأته وعلاقة عالم الآلهة بعالم البشر ، وأن التلاحق بين العالمين أنتج قادة الناس في هذا العالم.

تلي هذه المرحلة مرحلة العلم الأيوني القديم هي الأشعار المنسوبة إلى طائفة يطلق عليها اسم الحكماء السبعة ، وقد جاءت أفكارهم محتوية على كثير من الحكم والأمثال التي تدعو إلي العدالة الاجتماعية وتقرر المعايير للعلاقات والمعاملات بين الأفراد³ وقد ظهر هؤلاء في القرن السادس وهم طاليس، كليوبولس ، بياس ، بيتا قوس، سولون برباندروس، وخليون ، غير أن المتفق عليهم دوماً هم طاليس، وبياس وبيتاقوس وسولون، غير أن أشهرهم جمعياً طاليس، وهو يعد أول فلاسفة اليونان الفسيولوجيين"، ولعل نجاح طاليس في العملي في ميادين الفلك والهندسة والمغناطيسية ضاعف مطامعه الفكرية، وهو من حيث أنه أول عالم في العالم الغربي، سبق مذهب التفاؤل المتطرف الذي ساد بين علماء الطبيعة في العصر

¹ المرجع نفسه ص 314، الخشاب - تاريخ التفكير الاجتماعي - الأنجلو المصرية سنة 1981 ص 41.

² جورج ساتون - المرجع السابق - ص 31

³ المرجع السابق - ص 320.

الفيلسوف، لم يقنع بتعقيل الهندسة العلمية ، بل أراد أن يفسر العلم نفسه، لا كما فعل الصيغانيون من السابقين عليه بالالتجاء إلى الخرافات ، بل بصيغ حسية يمكن تحقيقها، وتحديد طبيعة العالم أو مادته، وتساؤله من أي شيء صنع العالم، وكانت النتيجة التي انتهى إليها أن الماء هو المادة الأولى، وإن لم يختلف مع هوميروس من أن الأرض محوطة بالاقيانوس وعلى حين استقر اليهود على وحدة خلق الكون، استقر الفسيولوجيين الايونيون الذين كان طاليس أولهم على وحدته المادية، وكان قول طاليس أن المادة الأصلية للكون هو الماء، وقد توصل إليها بعد النظر إلى جميع الحقائق .

ولم تكن النتيجة التي توصل إليها طاليس من أن الماء هو مادة الوجود الأولى ذات أهمية قصوى بالنسبة للفكر الغربي بل كانت المنهجية التي اتبعتها في التوصل إلى ذلك واستنطاقه المادي المحسوس ليصل إلى هذه النتيجة، مما يوافق أسلوب تفكيرهم المادي الذي استقوا أصوله منه، ويعبر عن ذلك قول الفيلسوف سارتون " سلاحظ المؤرخون أصحاب العقلية الفلسفية باهتمام أن نبي الإسلام انتهى إلى نتيجة مماثلة بعد أكثر من ثلثي عشر قرناً، وليس من المستحيل أن تسرب التصور الطاليسي إلى ذهن محمد، لكن ليس من الضروري على الإطلاق أن تدعم وجود هذه الصلة، بل الأقرب إلى المعقول أن نذكر الفرص الكثيرة التي تسنت إليه كما تسنت لطاليس ووصل كل منها إلى نتيجة متشابهة، ولكنهما عبرا عنها بشكل مختلف تبعاً لاختلاف مزاجها، إذ كان محمد نبياً مثل سابقه اليهود وكان طاليس رجل علم، وأبرز طابع للعبقريّة اليونانية، ومع

أن طاليس أسبق من النبي باثني عشر قرناً، فإن طاليس الصق بنا¹

تلي ذلك فلسفة انكسمندروس وهو كان فكرياً في المقام الأول وتناول فكرة الوحدة المادية للطبيعة وتصور مادة ليست محسوسة سماها الأبيرون كتجريد عقلي للمادة التي تصلح أن تكون المادة الأولى للحياة واللفظة تدل على اللانهائي أو اللا محدود كما تدل أيضاً على اللامجرب، وتتخلص نظريته عن الحياة في أن الحيوانات الأولى خلقت في الماء، وكانت محوطة بنوع من القشور، ومن ثم وجدت لها مسكناً جديداً على الأرض اليابسة، فنزعت عنها أصدافها، ولاءمت بين نفسها وبين الأحوال الجديدة، ولا بد أن الإنسان تطور عن غيره من الحيوانات، وبالجمله لم يتصور انكسمندروس نظرية عامة عن الكون فحسب، بل كذلك نظرية عن التطور العضوي، وهو بذلك يعد رائد بعيد لدارون ولابلاس على السواء¹.

وجدير بالذكر بحوث كل من ارستوفان وكسانوفون، من أهم البحوث التي كتبها أرستوفان روايتان، السحب والفرسان، وتناول في الرواية الأولى نقداً للسوفسطائيين. وفي الرواية الثانية تناول فيها شئون الاجتماع ونقد فيها النظم القائمة ولحلل نظم أخرى مكانها، ونادى بوجوب إلقاء نظام الملكية ونصح أن تكون الأراضي الزراعية والأملك العقارية مشاعاً للجميع وذهب أيضاً إلي شيوعية النساء

¹ (المرجع السابق - ص 365.
¹ (المرجع نفسه - ص 370 - 372.

والأطفال وأقر نظام الرق في مجال فلاحه الأرض، وتعد أفكاره أفكار أولية لكل من المفكر الفرنسي الفوضوي بروديهون وماركس أما أبحاث إكسانوفون فأهمها بحث في الاقتصاد العائلي وعالج فيه طائفة من الظواهر الاجتماعية الأسرية، ويدور البحث الثاني حول التربية ويعتبر بحثاً في الآداب، يعرض فيه الحياة الاجتماعية المثلى في نظره والتي اتخذ لها مثلاً من الحياة في إسبرطة وما فيها من ألوان الحياة الاجتماعية ومظاهر التربية العسكرية ، وهي تقارب كتاب أميل " لجان جاك روسو".

وقصارى القول أن التاريخ اليوناني وتدوينه نشأ في أيونيه، كما نشأت فيها الفلسفة الطبيعية، وأن أيونية بالنسبة لليونان هي مهد التاريخ الإنساني كما هي مهد التاريخ اليوناني، وأن الأيونيين وضعوا قواعد العلم اليوناني الذي انبثقت عنه كل العلوم في الفكر الغربي الوضعي الحديث، وستناول في المبحث القادم أفكار بعض من فلاسفة اليونان الكبار وبعض من الفلاسفة المسيحيين الأوائل، على اعتبار أن الفكر الغربي الحديث عندما أبعد الدين عن المنظومة المعرفية لم ينحى بالضرورة كل أفكار الفلاسفة المسيحيين الذين كانوا في العهد الأول.

ثانياً: الفكر الفلسفي اليوناني والمسيحي :

سوف نتناول بعض آراء فلاسفة اليونان . أفلاطون وأرسطو وأبيقور وزينون . ونستطلع آرائهم فيما يتعلق بقضايا الفكر الفلسفي التي تقوم عليه المجتمعات والأسس المعرفية التي انطلقوا منها لمعالجة قضايا المجتمع والاجتماع الإنساني، ولا يخفى الأثر البعيد لهؤلاء الفلاسفة على الفكر الغربي الحديث في تشكيل رؤاهم الفلسفية. وهذا ما سوف يجرى أيضاً على بعض فلاسفة المسيحية .

أولاً: أفلاطون

من أهم البحوث التي تركها أفلاطون، الجمهورية، السياسي، القوانين، وكل هذه المؤلفات تذخر بالبحوث المتصلة بالدراسات الاجتماعية وأصولها المعرفية والعلمية التنظيمية، في تنظيم المجتمع والاجتماع الإنساني وفقاً لهذه المنطلقات الفكرية والفلسفية، غير أن كتاب الجمهورية هو الذي استأثر بأوفر نصيب من هذا اللون من التفكير، وجاء عبارة عن بحث منظم في الفلسفة، وكان الغرض الذي يرمي إليه أفلاطون من هذا الكتاب هو تقدير الأصول الضرورية أو وضع التخطيط الأمثل لقيام جمهورية مثالية أو مدينة فاضلة تنتفي فيها الشرور والآثام التي تذخر بها المجتمعات المعروفة في عهده، ويتكون مؤلف الجمهورية من عشرة أبواب، يتحدث أفلاطون في سبعة منها عن العدالة باعتبارها فضيلة النفس الفردية، كما هو نظام يتعلق بالدولة، لذلك اقتضى بحثه تفسير طبيعة الإنسان وتكوين الدولة على حد سواء.

ولجأ أفلاطون في تقرير مبادئه عن المدينة الفاضلة إلى دراساته في النفس الإنسانية، وشبه المدينة بالفرد، أي أنها عبارة عن وحدة حية مكونة من أجزاء كما يتكون جسم الإنسان من أعضاء، وكل جزء من أجزائها يؤدي وظيفة خاصة كما تختلف أجزاء الجسم الإنساني في أداء وظائفها، وهذه الأجزاء أو الأجهزة ترتبط ببعضها البعض ارتباطاً وثيقاً، وتتجمع كلها في جهاز مركزي واحد له هدف مشترك، وقد اعتبر أفلاطون أن ضرورة الحياة هي الدافع الجوهري لقيام المجتمع، وعليه حدد أفلاطون وظائف الدولة بأنها ثلاثة: الإنتاج والدفاع والإدارة، وهي تشبه النفس الإنسانية في قواها

الثلاث، الشهوانية والغضبية والناطقة، وكل طبقة من الطبقات الاجتماعية الثلاث تمتاز بفضيلة خاصة فطبقة المنتجين فضيلتها التعفف والاعتدال، وطبقة المحاربين فضيلتها الشجاعة والمخاطرة، وطبقة الحكام فضيلتها الحكمة والحزم . ويرى أفلاطون أن الدولة الفاضلة قد جمعت بين الفضائل الثلاث المشار إليها واستطاعت أن تعمم بينها حالة من النظام والتناسب تحققت فيها العدالة كما تتحقق الفضيلة في النفس الإنسانية، فالعدالة في نظر أفلاطون ليست في حقيقة الأمر فضيلة رابعة مضافة إلى الفضائل المذكورة، ولكنها قوة خلقية تنشأ في جو الدولة كما تنشأ الفضيلة في مقاومات النفس الإنسانية من تنسيق مختلف الفضائل وتحقيق التوازن بينها وقيام حالة التناسب والاعتدال¹.

ويرى أفلاطون إن التقسيم الطبقي تقسيم طبيعي، فالطبيعة هي التي أقامته وحددت عناصره وعينت وظائفه، وجعلت هذه الطبقات من طبائع مختلفة ومعادن متباينة. فطبقة الحكام من الذهب الخالص وطبقة المحاربين من الفضة، وطبقة المزارعين والعمال من الحديد، وهذا التشبيه بالمعادن يقارب تقسيم هسيودوس للعصور ابتداءً من عصر الذهب الذي هو عصر السلام والكمال إلى عصر الحديد.

ولنجاح فكرة المدينة الفاضلة هذه، ذهب أفلاطون إلى وضع خطة متكاملة لتشكيل مواطنين لهذه المدينة، يتم تشكيل شخصياتهم عبر نظام من التربية الاجتماعية التي تعمل على خلق مواطنين

¹ (مصطفى الخشاب - تاريخ التفكير الاجتماعي - مرجع سابق ص 46.

أكثر خيراً ممن سبقوهم ومتى ما استدمجوا القواعد المبنوثة في هذا النظام التربوي، استطاعوا أن يتحكموا في بناء عناصر الدولة ويحسنوا قيادتها صوب الأهداف المرسومة .

وقد قسم أفلاطون نظام التربية الاجتماعية إلى مراحل عمرية يصحبها تقسيم مبني على الاستعدادات البدنية والعقلية، فتبدأ التربية بالتمييز بين الأحداث بنين وبنات أصحاب القوة البدنية وتعهدهم بالتربية البدنية والرياضية للمحافظة على قوتهم الطبيعية، ويعطى لهم قسطاً من الأدب والفنون، ويجب غرس حب الفضائل فيهم عن طريق النصح والإرشاد، وتنمية أصول الدين ومزاولة الطقوس والشعائر للآلهة، وتستمر هذه المرحلة إلى الثامنة عشر عاماً وبعدها يزاولون التمرينات العسكرية عامين كاملين، ثم يفصل الممتازون ليعودوا إلى مواصلة الدراسة والبحث في أربعة مواد أساسية وهي : الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وهذه العلوم من شأنها أن تنمي فيهم حب الحكمة والفلسفة¹ .

ومتى ما بلغوا الثلاثين من عمرهم، يميز من بينهم أصحاب الاستعداد الفلسفي ليعكفوا على دراسة الفلسفة، إلى أن يصل في خطته هذه إلى سن الخمسين ومن يمتازوا منهم يصبحوا حكماً فلاسفة. ولضمان نجاح هذه التربية الاجتماعية، وحتى لا ينشغل مواطنون الجمهورية الفاضلة بقضايا الملكية والأسرة، رأى أفلاطون أن تكون الملكية مشاعاً بين الناس إذ يرى أفلاطون أنه يجب أن تزول كافة مظاهر الملكية الخاصة، حتى يتم إلغاء التمييز بين " لي

¹ (المرجع نفسه - ص 49

" و " لك " كما يجب أن يزول البيت الخاص والأسرة الخاصة، لأن في الأسرة تكمن كل روابط الفردية وأركانها ويجب أن تصبح الأموال والنساء، مشاعاً، فلا يعرف إنسان فروعه من أولاد وأحفاد، ولا يعرف من أبوه ولا أمه، بل أن جيلاً من الناس يلد جيلاً آخر² وهذه الترتيبات اتخذها أفلاطون حتى تتحقق الوحدة الروحية للوحدة الاجتماعية والتي أساسها الحاجة الإنسانية، وعليه لا تطغي مصالح جماعة ما على مصالح جماعة أخرى في هذه الوحدة، ويستطيع المجتمع أن يحقق إشباعاً كاملاً لأفراده، وفي حالة عدم كفاية الإشباع يتعاون الأفراد في مجهود جماعي يحقق لهم الإشباع المادي والروحي.

تكتمل صورة الجمهورية الفاضلة بتولي الفلاسفة مقاليد الحكم لأنهم أدركوا المعاني الكلية للعدل والجمال والخير الاسمي، وسوف يطبقون هذه المعاني في المجتمعات التي يتولون إدارتها، فالفيلسوف سيكون بفضل معدنه وما تزود به من فضائل. حاكماً مثالياً كاملاً ينشد حكمته كلما أعوزته الحيل ويحكم بما يوحي به العقل كلما عن له أمر من أمور الدولة فتتحقق العدالة والمساواة وتنتفي الشرور والآثام¹.

الفلاسفة وماهية الفلسفة عند أفلاطون :

تقوم نظرية أفلاطون فيما يتعلق بفئة الفلاسفة وتميزهم بالطبيعة على بقية الفئات، على أساس أنهم فئة خاصة من بني

² أفلاطون - الجمهورية - ص 46

¹ مصطفى الخشاب - مرجع سابق - ص 51.

الإنسان وهبوا حاسة لا توجد لدى غيرهم من الناس وهي حاسة إدراك الحقائق العامة والمقولات المحضة. وأنهم يتوصلون إلى هذه الحقائق عن طريق الإلهام والإشراق فهم يلهمون هذه الحقائق إلهاماً، وتشرق عليه إشراقاً، وتفيض عليهم عفواً دون جهد ولا عناء، وأصل ما ذهب إليه أفلاطون أن النفوس قبل اتصالها بالأبدان كانت تعيش في عالم المثل، وقد أتيح لها وهي في هذا العالم إدراك كثير من الحقائق العامة، ولكنها بعد أن اتصلت بالأبدان نسيت معارفها الأولى، غير أنها في أبدان الفلاسفة، وهم الذين خصوا بالحاسة السالفة الذكر التي تستطيع أن تتذكر هذه المعارف، إذا مر بها في هذا العالم المادي ما يثير حقائقها ويدعو إلى استعادتها وتحدث لديها هذه الاستعادة عن طريق الإلهام والإشراق.

والفلسفة عند أفلاطون هي حب المعرفة، والسعي إلى الحقيقة. فأين الحقيقة؟. ليست الحقيقة عند أفلاطون في الظواهر المحسوسة، لأن هذه الظواهر ليست دائمة كذلك ولا هي مطلقة فيما لها من صفات، فإذا افترضنا أنها جميلة أو خيرة، فإنها ليست كذلك إلا من جانب معين ولوقت معين، أما المطلق الدائم الحقيقي فهو مثالها العقلي، وهو الجمال في ذاته، والخير في ذاته. وهذه المثل هي وحدها موضوع علم الفلسفة، لذلك يفرق أفلاطون بين الظن وهو المعرفة التي تقف عند حدود الظواهر الحسية وبين العلم وهو المعرفة اليقينية التي تدرك الحقائق العقلية أو المثل، وحال الفيلسوف بين قومه هو أن يكشف للناس وهمهم، بعد أن يرتفع من إدراك المحسوس إلى المعقول معتمداً في ذلك على مناهج الجدل الذي يبدأ

بالمران على التصورات الرياضية، ثم يرتفع منها إلى إدراك المثل العقلية إلى أن يصل إلى قمة المثل، الذي هو مثال الخير.

مفهوم العلم عند أفلاطون:

وتعد أفكار أفلاطون هذه عن المثل، وارتباط الظواهر الحسية بأبعاد أخرى أعمق، تصل إلى تصور عالم آخر أو ما ورائي، هي مبادئ الفلسفة المثالية في الفكر اليوناني والفكر الغربي من بعده، لأنه يتصور الواقع المحسوس على أنه ظني الدلالة، ولا يمكن أن يستنبط منه علماً، إنما قد يعطي معرفة ظنية لا ترقى إلى أن تكون معرفة يقينية تستقي من عالم المطلق أو عالم المثل، عبر الفيلسوف المطلع على الحقائق العقلية من بعد ديني إلهي. وعليه فإن العلم عنده هو الإدراك التام بواسطة العقل والحدس لعالم عقلي مفارق للمادة، ولكنه قائم بذاته خارج الذهن، وهو إدراك وعلم المثل بواسطة التذكر. حيث يرى أفلاطون أن للنفس أو الروح وجود سابق لوجودها في البدن، حيث كانت موجودة في عالم المثل والذي هو وجود كوني موضوعي ذو صفة روحية قائم خارج عالم الحواس، وعالم المعقولات عند أفلاطون يبتديء من حيث ينتهي عالم المحسوسات التي هي أسفل درجات الوجود، وعالم الموجودات له مراتب هي¹ .:

¹ (زكريا بشير إمام - فلسفة العلم من منظور إسلامي - دار السداد للطباعة - الخرطوم سنة 2002م ص 14.

1. عالم الكليات. وهي مدلولات الأسماء العامة.
2. عالم الأعداد الحسابية.
3. عالم المثل. وهي النماذج الكاملة للأشياء المحسوسة.
4. وعالم المعاني المجردة كالحب والكراهية.
5. وأخيراً عالم الصانع.

ومعرفة الوجود وإدراكه تتال بعملية الحدس والاستبصار، وكلما قويت ملكة الفكر بالتأمل والدراسة الفلسفية وبالجدل الصاعد أُنعتق الإدراك من حبس البدن وقويت لديه الملكة العقلية، وكلما قويت الملكة العقلية اشتعلت الذاكرة، فتذكرت الروح المشاهدات التي كانت قبل الهبوط إلى البدن والتلبس بالمادة، ويعطي أفلاطون مثلاً مشهوراً لذلك في كتاب الجمهورية.

خصائص العلم عند أفلاطون¹:

1. الوضوح والجلاء.
2. الثبات وعدم التغير.
3. اليقين الذي لا يخالطه الشك.

ثانياً : أرسطو

يكاد يكون أرسطو أول من كتب كتابة منظمة في الفلسفة الاجتماعية في الفكر اليوناني ، ويعتبر كتابه السياسة من أهم كتبه في مناقشة نظرياته في شؤون السياسة والاجتماع ، وعالج فيه نشأة

¹ المرجع نفسه - ص 15

الحياة الاجتماعية والدعائم التي يقوم عليها المجتمع السياسي باعتبارها من أهم مقومات نظرية الدولة.

كان أرسطو وضعياً فيما قدمه من دراسات اجتماعية يصف ويشرح ويحلل ويقارن ثم يكشف وجود وعلل الفساد فيقر ما يراه محققاً للمعايير السوية في نظره، ويختلف أرسطو عن أستاذه أفلاطون الذي أسرف في استخدام المنهج العقلي، فقد درس أرسطو المجتمع كما درس أجزاء الطبيعة الأخرى، وأتم بهذه الدراسة ما أسماه فلسفة الأشياء الإنسانية، وقد اتبع في دراسته المنهج التاريخي التحليلي¹ حيث كانت نظريات أرسطو قائمة على رد المركب إلي عناصره غير القابلة للتحليل، وعلى اعتبار أن الرجوع إلي أصول الأشياء و تتبع تطورها هو الأسلوب السليم لدقة ملاحظتهما، وقد كان أشد اعتماداً على التجربة النظرية بوجه عام سواء في بحوثه الاجتماعية أو في بحوثه الفلسفية².

وأهم النظريات الاجتماعية التي عالجها أرسطو في كتابه السياسة هي نظرية نشأة المجتمع ومقوماته، نظرية الرق، نظرية قيام الثروات ونظرية قيام مجتمع فاضل على غرار جمهورية أفلاطون.

أراء أرسطو في نشأة المجتمع:

من أول الموضوعات التي تناولها أرسطو، موضوع تكوين الجماعات السياسية أو الاجتماعية، وقرر أن الأسرة هي أول وحدة اجتماعية، باعتباره أول اجتماع. تدعو إليه الطبيعة. أي أن هناك

¹ مصطفى الخشاب - مرجع سابق ص 56

² زيدان عبد الباقي - التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره - دار الفكر العربي ط 2 عام 1981م ص 68.

حاجة أولية تتطلب اجتماع كائنين لاغني لأحدهما عن الآخر هما الرجل والمرأة، واستقى رأيه هذا من منهجه الوضعي الذي يقوم على التجربة النظرية، وذهب إلي أن في مملكة الإنسان كما في مملكة الحيوان والنبات توجد نزعة طبيعية إلي أن يترك الكائن الحي موجوداً على صورته. وأن الإنسان حيوان اجتماعي، وعليه اعتبر أن الأسرة هي الوسط الذي تتحقق فيه الحياة الاجتماعية ووظيفتها إشباع الحاجات اليومية.

وهذه الأسر من تجاورها تشكل القرية، التي هي مستعمرة طبيعية للأسرة، وهذه المستعمرة أوسع نطاقاً من الأسرة، ويسمح تكوينها بتقسيم العمل، ومن هذه القرية والقرى المجاورة تتكون الدولة أو المدينة وهي أكمل الوحدات الاجتماعية وتتوافر فيها فرصة الاكتفاء الذاتي وعلى هذا فإن الدولة من خلق الطبيعة وإنتاجها، ووظيفتها تحقيق سعادة الأفراد¹. ويركز أرسطو على الفرد باعتباره حيواناً سياسياً ومديناً بطبعه، إذ أن الإنسان بطبعته حيوان سياسي أي مدني، ومعنى هذه العبارة التي شاعت عن أرسطو أنه لا يمكن فصل الإنسان عن الحياة الاجتماعية، ولا يتيسر فهمه معزولاً عنها، وباعتباره أيضاً أكثر قابلية للحياة الاجتماعية من الحيوانات الأخرى، لاسيما وأن الطبيعة قد اختصته بالنطق فتوافرت له بذلك فرصة التعبير عن الخير والشر، غير أن فكرة الخير والشر عند أرسطو لا تتحقق إلا في وسط جمعي، وعلى هذا فإنه لكي يكون الفرد فرداً، لا بد وأن يعيش في جماعة، وألا فإنه يتحول إلي إله لأنه إما أن يكون

¹ مصطفى الخشاب - المرجع السابق - ص 57 - 58.

حيواناً محتاج لان يعيش في مجتمع بشري أو يكون مكتفياً، وهذا الميل إلي الاجتماع مع الآخرين تدفع إليه الطبيعة كما أنه يحتاج إلي قوانين لتنظيم علاقات الأفراد بعضهم البعض.

وقاعدة الاجتماع السياسي عند أرسطو هي القانون، كما أن العدالة من الضرورات الاجتماعية فإن الأحكام العادلة هي التي تشكل القوانين، لأن الاجتماع السياسي لا بد وأن يقوم على القانون وتحقيق العدالة، لأن الوسط الجمعي لا بد وأن تظهر فيه مظاهر الخير والشر والعدل والظلم، ومن ثم فالقانون هو الذي ينظم هذه الظواهر ويحفظ الأفراد ، وعليه يوجب أرسطو على الدولة أن تنظم حياة المواطنين بالقوة القانونية وتشرف عليهم بها ، على أن تكون العدالة هي هدف تلك القوانين .

" ويعمد أرسطو إلي العدالة فيحللها تحليلاً عميقاً، فيقول أن العدالة قد تعنى مطابقة القانون الخلفي، وعندئذ تكون مرادفة للفضيلة كما هي عند أفلاطون. ولكنها قد تعنى التساوي، وهي بهذا المعنى نوعان: عدالة توزيعية تقصد إلي توزيع الأحوال والمراتب بين المواطنين، وعدالة تعويضية تهدف إلي تنظيم معاملاتهم وتمنع وقوع الغبن فيما بينهم"¹.

أراء أرسطو في الرق:

عالج أرسطو نظرية الرق في ثنايا حديثه عن الاجتماع الأسرى، فقد تكلم عن الأسرة وعن العناصر الداخلة في تكوينها وهي

¹ (زيدان عبد الباقي - التفكير الاجتماعي - مرجع سابق.

الزوج والزوجة والأبناء والأرقاء، وقد وضع أرسطو الرجل على رأس الأسرة لأن الطبيعة وهبته القوة الجسمانية والعقل الكامل، فهو دعامة الأسرة وترجع إليه في كل أعمالها، أما المرأة في نظره فهي أقل عقلاً وأقل استعداداً، كما أن الطبيعة لم تهيئها لمشاركة الرجل في الجندية وفي فن الإدارة والحكم كما قال أفلاطون، وإنما وظيفة المرأة هي العناية بالنواحي المنزلية، وإذا كان أفلاطون قد حاول القضاء على الأسرة، فإن أرسطو مجد الأسرة، ويرى فيها نواة المجتمع.

والرق في نظرة أرسطو هو نظاماً اجتماعياً له وظيفة اجتماعية هي تحصيل الأوقات الضرورية لقوام الأسرة والقيام بالصعب من الأعمال، ونظام الرق في نظر أرسطو نظام طبيعي، فمن الناس من خلقوا أحراراً فزودوا بالجسم والعقل معاً، ومنهم من خلق عبداً فلم يزود إلا بقوى الجسم فقط، أي منهم من خلق للسيادة، ومنهم من خلق للطاعة ليس غير، وكان يقصد بالقسم الأول اليونانيون، وبالقسم الآخر من عداهم من سائر الشعوب الأخرى التي كان يطلق عليهم اليونانيون البربر، وهو يرى أن الطبيعة هي التي حكمت بهذه التسمية، والأرقاء في نظره هم أدوات الأسرة وآلاتها الحية، وذلك لأنهم هم الذين يقومون بالأعمال الصعبة الآلية التي لا يصح للمواطن الكريم الحر أن يقوم بها، فالعبد في نظره هو الذي لا يملك نفسه ولا يتمتع بأي حقوق بدنية لأنه آلة صماء لا يؤدي للمجتمع أي خدمة ولا يقوم بوظيفة شريفة إلا كما تخدم الدواب ويقول في ذلك " فإذا كان صيد الحيوانات المتوحشة مباحاً فهذا

الصيد الآخر الذي سمي الحرب يجب أن يكون مباحاً حتى إذا كان موجهاً ضد هذه الحيوانات الآدمية التي ترفض الأسر والخضوع والطاعة مع أنها لم تخلق إلا لتكون كذلك¹ .

وتقارب فكرة الأحرار عند أرسطو فكرة الشعب المختار عند اليهود، فكل من الفكرتين تقوم على أن هناك قسم من الناس خلق لتكون له وحده السيادة والريادة، وهو في معدنه وتكوينه أرقى من كافة الأقسام الأخرى، وهو مناط به سيادة العالم وإدارته، وفرض الهيمنة على الآخر، وترويضه لخدمة السيد والقيام بالأعمال التي تجلب على السادة عيشة سعيدة، فمجتمع الأحرار أو السادة لا بد أن يقوم على أكتاف المجتمع المسترق، إذ أن حياة المجتمع الحر مرهونة بأداء المجتمع المسترق لوظيفته، وقد تكون هذه الفكرة متبادلة بين اليونانيين واليهود، من باب التزامن في البدايات، مما يمكن أن يكون كل منهم قد تأثر بالآخر، كما ذهب سارتون في كتابه تاريخ العلم أن هناك تأثير متبادل بين اليونانيين من جهة والعبريين من جهة أخرى، لكن مما لا شك فيه تأثر الفكر الغربي في مراحل المختلفة بهذه الفكرة حتى في عهده المعاصر.

آراء أرسطو في الثورات :

يرى أرسطو أن ظاهرة الثورات لا تنشأ عن طريق المصادفات أو الأهواء الشخصية، وإنما ترجع إلى أسباب عميقة في طبيعة الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تشكل البناء الاجتماعي، ولعل أهم سبب يرجع إلى الأفراد في سوء استخدام

¹ (أميره حلمي - الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها.

المبدأ الذي تقوم عليه الحكومة ولذلك على كل دولة ترغب في تجنب الثورات أن تبتعد عن التطبيقات التعسفية في تسيير جهاز الدولة، فالدولة التي تحكم حكماً ملكياً من الضروري فيها على المسؤولين عدم إساءة استخدام السلطة، والتي تحكم حكماً ديمقراطياً عليها ألا تستسلم إلى الرغبات الجامحة للشعب، وذكر طائفة من الأسباب الأخرى نختصرها فيما يلي¹ :

أ. عدم التجانس في الأصول والسلالات التي يتألف منها الشعب.

ب. عدم الوحدة الجغرافية للمدينة أو الوضع التخطيطي. وقصارى القول أن أرسطو لم يرد ظاهرة الثورة إلى عوامل ذاتية شخصية ولكنه ردها إلى عوامل طبيعية اجتماعية، ودرس هذه الظاهرة بناء على الظواهر الاجتماعية الأخرى من عوامل سياسية واقتصادية وأخلاقية وما عداها من عوامل الاجتماع التي تتحد وتتفاعل لخلق ظاهرة الثورة.

آراء أرسطو في المدينة الفاضلة :

ذهب أرسطو إلى تفضيل المدينة باعتبارها أرقى صور الحياة السياسية، وفضلها على المركبات السياسية المترامية الأطراف، والتي تكون عادة في نظره مركبات غير متجانسة يستحيل عليها تحقيق الغاية من الاجتماع الإنساني، بينما المدينة الفاضلة يستطيع كل مواطن فيها أن يجد الأمن والسعادة وفقاً للقوانين التي تنظم العلاقات

¹ (المرجع السابق ص 359)

ويحدد أرسطو مجموعة من الشروط لقيام المدينة الفاضلة من أهمها¹
:

1. مساحة المدينة التي ينبغي أن تكون متناسبة مع حاجة المواطنين.

2. تكوين المدينة والذي ينبغي أن يكون من تربة خصبة يسهل استغلالها وأن تكون حولها موانع طبيعية لتحميها.

3. يجب أن يكون عدد السكان متناسباً مع مساحة المدينة ، والعدد الأمثل لديه مائة ألف نسمة، وقد وضع مجموعة من الإجراءات التي يراها ضرورية لإبقاء عدد المواطنين في المدينة في المستوى المناسب، وهي :
أ. الإجهاض.

ب. إعدام الأطفال ناقصي التكوين والمشوهين.

ت. تحريم الزواج على الشيوخ والعجزة وعلى كل من يبلغ الخمسين من عمره.

4. وللدولة ست وظائف أساسية ويقابلها ست طبقات من السكان وهي:

أ. توفير المواد الغذائية والصناعية يقابلها القائمون بالإنتاج.

ب. دفع العدوان في الخارج وضبط السلطة . يقابله الجيش الوطني.

ت. توفير الثروات للحاجات الداخلية والحروب ويقابلها طبقة الأثرياء.

¹ راجع المرجع السابق الصفحات 60 ، 61

ث. الإشراف على المرافق العامة والقضاء بين الناس . ويقابلها طبقة الحكام والقضاة والفلاسفة والموظفون.

ج. الوظيفة الدينية والعبادة . ويقابلها طبقة رجال الدين والكهان .
ح. وأخيراً الخدمات الإعلامية والمستلزمات الفنية . ويقابلها طبقة الفنانين.

وذهب إلى أن الحكومة في المدينة الفاضلة لها ستة أشكال،
ثلاثة منها صالحة والثلاثة الأخرى فاسدة:.

فالحكومة الصالحة هي¹ :

أ. الحكومة الملكية أو المونارشية هي التي يستقل فيها بالحكم ملك عادل رشيد.

ب. الحكومة الأرستقراطية أو حكومة الأشراف، هي التي يتولى الحكم فيها جماعة من أمثال القوم وأفاضلهم.

ج. الحكومة الجمهورية هي التي يشترك فيها جميع أفراد الشعب عن طريق ممثلهم المختارين.

ويضيف أرسطو أن الحكومة الصالحة هي الملكية تليها حكومة الأشراف وأقلها صلاحاً هي حكومة الجمهورية.

أما الحكومات الفاسدة فهي الحكومات السابقة عند ما يتطرق

إليها الفساد:

أ. أي الحكومة الملكية عندما تتحول إلى حكومة استبدادية
أوتوقراطية.

¹ (راجع مصطفى الخشاب - تاريخ التفكير الاجتماعي - مرجع سابق - الصفحات 77 - 80)

ب. وحكومة الأشراف حين يستبد بالحكم فيها طبقة الأغنياء
فتصبح أوليجارشية.

ج. وحكومة الجمهورية تصبح غير ديمقراطية حيث يسيطر
عليها الدهماء من أفراد الشعب.

وجلي أن دراسات أرسطو في هذه القضايا المختصة بالشئون
الاجتماعية أنها قائمة على الوصف والتحليل والمقارنة، وعلى
محاولة استخلاص العلل والأسباب، وأنه كان يبحث فيما هو قائم
بمنهجه الوضعي وليس فيما ينبغي أن يكون، إلا إذا كان تكملة
لدراساته النظرية، وهو يعد من الجذور الأصيلة لعلم الاجتماع
الوضعي الحديث من حيث تناوله لموضوعاته ومناهجه وأسس
الدراسة فيه.

مفهوم العلم عند أرسطو :

رفض أرسطو نظرية المثل الأفلاطونية لأنه رفض أن يقبل
وجوداً مستقلاً خارج الذهن سوى للأشياء المادية، وحدد عامين فقط
لا ثالث لهم: عالم الأشياء المادية المحسوسة، وعالم الأذهان من
أفكار وتصورات وأوهام، ولا يقبل أرسطو عالماً ثالثاً بين هذين
العالمين، يشارك العالم المحسوس في الوجود المستقل خارج الذهن
ويشارك العالم الثاني في كونه غير محسوس، وبالضرورة يرفض
أرسطو عالم المثل حيث توجد الأشياء المعقولة والكليات، والمعاني
الكلية عنده توجد في الذهن وليس لها وجود مستقل عن الذهن،
ويقوم الذهن بتكوين المعاني الكلية بعملية ذهنية هي عملية التحديد،

أي أن المعاني الكلية توجد في نفس الأشياء المحسوسة، وهي الصفات الجوهرية المشتركة للأشياء التي تنضوي تحت نوع معين أو جنس معين، وهذا المعنى الكلي الذي يتحصل عليه الذهن بعملية التجريد ليس سوى فكرة في الذهن ولا يتمتع بأي وجود خارج الذهن¹. وعليه فإن العلم عند أرسطو هو تلك المقومات والنتائج اليقينية الضرورية التي يتمخض عنها القياس، والذي هو نوع من الحكم الاستنباطي يتكون من مقدمتين، تنبني على ثلاثة حدود هي أسماء كلية لها مدلولات كلية أو ماهيات وتقود استدلالياً إلى نتيجة فإذا صدقت المقدمتان كانت النتيجة صادقة بالضرورة. فالقياس هو المثال الأعلى للعلم عند أرسطو، ومنه تتحدد خصائص العلم عنده وهي:

1. أن العلم لا يتعلق بالجزئيات، بل تتصف المقولات العلمية بالقدرة على التعميم فلا علم إلا بما هو كلي.
2. وأن يتصف بالثبات، وذلك لا يتعلق بحقائق الأشياء الجزئية وما هي إلا ماهياتها، وهذه الماهيات ليست سوى المعاني الكلية للأشياء، وهكذا استبدل أرسطو الوجود المتعلق بالمثل الأفلاطونية بالوجود الماهوي.
3. كذلك يتصف العلم باليقين* الذي لا يخالطه شك¹.

¹ زكريا بشير إمام - فلسفة العلم من منظور إسلامي - مرجع سابق ص 15، وأنظر أيضاً أميره حلمي - الفلسفة اليونانية - ص 252 - 254.

* العلم اليقيني عند أرسطو هو العلم الذي يجعل غايته إدراك التصورات الكلية وينشر عالم الماهيات، عبر الحدس العقلي الذي يبلغ الكلي من خلال الإدراك الحسي للجزئيات، وإدراك الكلي بهذا المنحى هو الذي يمثل المعرفة اليقينية عنده"

¹ المرجع نفسه - ص 16 - 17.

وقصارى القول أن العلم اليوناني وصل ذروته مع أرسطو " المعلم الأول " الذي أقام علم المنطق ووضع قواعد المنهج العلمي الاستنباطي وكذلك المنطق الاستقرائي ومنطق قياس التمثيل. واستخدم منطق الاستقراء والمنطق التجريبي في علوم الحيوان وعلوم الأحياء عموماً، ووضع جذوراً بالغة الأهمية لمرجعية الفكر الوضعي الغربي الحديث.

ثالثاً : أبيقور

قامت نظرية أبيقور على نمط المصالح العامة والمقاصد التي تهدي إليها ، وركز على نظرية الدافعية في رؤيته الاجتماعية ، وقد قسم أبيقور الدوافع الإنسانية إلي ثلاثة أنواع : دوافع طبيعية ضرورية مثل الطعام والشراب ، ودوافع طبيعة غير ضرورية مثل الأطعمة الكمالية والحب وتكوين الأسرة، ودوافع غير طبيعية وغير ضرورية مثل الثراء والمجد والسؤدد والجاه في المجتمع.

ويرى أن الإنسان العاقل الحكيم هو الذي يقتصر على إرضاء الدوافع الأولى بشيء من الاعتدال، ويقلل من إشباع الدوافع الثانية جهده، بل يفضل عدم إشباعها، حيث أنه من الخير له أن يبقى عزلاً بدلاً من أن يتزوج، ويجب أن يمتنع كلية عن إشباع الدوافع الأخيرة لأنها وهم باطل وسراب خادع، فالمال قليلة كثير متى عاش المرء طبقاً لقوانين الطبيعة، وكثيرة قليل متى عاش طبقاً لما تقتضيه الحياة الاجتماعية، وليست الشهرة والمجد والجاه كلها

سوى حمق وجنون. و كذلك فإن الدين في رأي أبيقور أمراً فردياً لا سيطرة للهيئة الاجتماعية عليه.

والعاقل الحكيم كما يرى أبيقور هو الذي يتمتع عن إشباع غالبية دوافعه والذي يقضي على الخوف في نفسه، فلا يخشى الآلهة لأن الآلهة لا تبالي بهذا الكون ولا تهتم به، ولا يخاف الموت لأن خوفه وهم، على اعتبار أنه ليس بين الإنسان الحي والموت من علاقة ، فالموت لا يوجد ما دام الإنسان حياً ، فإذا وجد الموت انعدم الإنسان. ويرى أن الإنسان ليس مدنياً أو اجتماعياً بالطبع كما يرى أرسطو، وإنما كان الإنسان في فجر الإنسانية في صراع مع أقرانه، وكان الصراع مصدر الألم، وعندما نشأت الدولة خفت حدة المنازعات بين الأفراد، وبذلك أزيلت الآلام المقابلة. وعلى هذا فإن الدولة نوع من الاتفاق بين الناس يمكنهم التوصل منه متى وجدوا فيه ما لا يتفق مع مصالحهم¹.

وقد كان أبيقور يميل إلى النزعة الفردية الشديدة مع إبقائه على علاقة الصداقة دون باقي العلاقات الاجتماعية، ويرى أن الخير الأكمل والغاية الكبرى للإنسان هي اللذة التي هي السعادة، وليست الفضيلة، غير أن الفضيلة على المنهج الذي رسمه في تقسيمه للدوافع المؤدية إلى اللذة هي الوسيلة الفذة إلى اللذة والسعادة، وإلى تجنب الشقاء والألم، ومن الجلي أن آرائه هذه حول المصالح العامة والضرورات الأساسية والمقاصد الكلية التي رسمها، كان لها أثر كبير على نظرية المصالح والمقاصد في الفكر الغربي،

¹ (راجع - زيدان عبد الباقي - تاريخ التفكير الاجتماعي - مرجع سابق - ص. 85)

وليس من المستبعد أن تكون هي الجذور التي بنى عليها بنزاه مقولاته، والمتعمق في آرائه هذه ينظر إلى بعض جوانب الفكر الوضعي المعاصر تبدو جلية واضحة.

قواعد المعرفة عند أبيقور :

يعد أبيقور آخر أقطاب فلسفة الذرة في اليونان وقد قسم فلسفته إلى ثلاثة أقسام هي قواعد المعرفة ، وتفسير الطبيعة ، والأخلاق، ويأخذ أبيقور في تفسيره للمعرفة بنظرية حسية مطلقة فيذهب في تفسير معيار الحقيقة بأنه الإحساس، وكل إحساس صادق بالضرورة ولا شك فيه. والصواب والخطأ لا يرجعان إلى الإحساس بل إلى الحكم العقلي الذي يقع على الإحساسات ويضاف إليها، وتكرار الإحساسات في الذاكرة يكون ما سماه أبيقور بالأفكار، والأفكار العامة أو التصورات العقلية التي نستخدمها في تفكيرنا هي تصورات تعتمد على جملة إحساسات سابقة كقولنا إنسان بعد أن يكون قد سبقت لنا رؤية عدد من أفراد الإنسان¹ .

وقد كان أبيقور يحاول أن يتحقق من صدق الاستدلال العلمي بالرجوع إلى طرق التشبيه والمقارنة، وكان يرى أن العملية المعرفية تنبني على مجموعة الإحساسات التي تتكون في الذهن عن المحسوس، ودرجات التعرف به من خلال الملاحظة التجريبية التي تفرضها الطبيعية والتي تصبح بالضرورة وقعاً للتعلم والتكيف، فمثلاً يفسر أصل اللغة بناء على منظومته المعرفية هذه بأن اللغة لم توضع مرة واحدة بالاتفاق بل أن الطبيعة قد جعلت لكل قوم تجربتهم

¹ (أميره حلمي - الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها - مرجع سابق - ص. 396.

الخاصة، والمؤثرات الخارجية هي التي دفعتهم إلي إخراج أصوات من حناجرهم بشكل معين يرتبط بالانفعالات والظروف المختلفة فتكونت نتيجة لذلك لغة خاصة بكل قوم.

ونجده أيضاً يعالج موضوع النفس من ذات المنحي، فيرى أنها مادية صغيرة للغاية منتشرة في الجسم كله وهي أشبه بنفس حار وهي علة الإحساس، ولكنها تتفصل عن الجسم والجزء العاقل منها يكون في الصدر، أما القول بأن النفس لا مادية فهو عنده غير مقبول لأنها لو كانت كذلك لما كان في مقورها أن تؤثر أو تتأثر بالأشياء المادية¹.

وقصارى القول أن هناك دعامتين أساسيتين تستند إليها فلسفة أبيقور وهما النزعة الحسية في المعرفة التي تنتهي إلي نظريته في اللذة، والنزعة المادية في الطبيعة التي تنتهي إلي الخلو من الهموم والوصول إلي حالة ما أسماه الأتراكسيا مما يحقق الرؤية العقلية الصحيحة عن الأشياء، والتي يمكن بلوغها بالقضاء على المخاوف التي تغمر النفس الإنسانية بالقلق الدائم وعلى رأس هذه المخاوف خوف الموت، وتصورات الناس عن الخوف من الآلهة وعقابها المؤدى إلي آلام البشر، وعلى هذا فإنه لا يوجد هناك قدراً ولا قوة تملك للإنسان خيراً أو شراً، فالعالم نفسه وجد من تلاقي ذرات لا نهائية العدد تجوب خلأً لانهائياً، وعليه أعتقد في حرية إرادة الإنسان المطلقة من أي مصير أو قدر مسبق لا اختيار له فيه، وأنه

¹ المرجع نفسه - ص 398.

هو عبر تفاعله مع الطبيعة وضرورتها الصانع لحياته ومعرفته وعلمه.

زينون مؤسس الرواقية:-

كان زينون فينقي الأصل، وقد تأثر في رواه الفلسفية بطبيعيات هرقليطس ونظريته في النار وأنها جوهر الوجود الدائم التغير، وقد أخذ أيضاً بفكرة الاحتراق الكوني ثم عودة الدورة الكونية من جديد، وهي فكرة العود الأبدي التي قال بها أنبادوقليس وأعتقد فيها نيتشه في العصر الحديث¹. وقد ذهب زينون إلي أن الأشياء في الطبيعة ذات شقين: أشياء تتعلق بنا وأشياء لا تتعلق بنا. والشق الأول: يمثل الآراء والميول والرغبات أي كل ما هو من صنع الإنسان، والشق الثاني هو الأجساد والخيرات والجاه والسلطان، أي كل ما ليس من صنع الإنسان، ومن الضروري توحيد هذين الشقين بعد فصلهما².

ولما كان الإنسان ضعيفاً لا يستطيع مطابقة الأشياء الخارجية لرغباته وميوله، فهو في نفس الوقت قوى حيث يكون في إمكانه جعل الأشياء المتعلقة به والتي هي من صنعه مطابقة للأشياء الخارجية. وما دامت الأشياء والحوادث طبقاً لذلك لا تقع إلا طبقاً لرغباتنا وورادتنا وأحكامنا فإن الحياة الاجتماعية كما تقتضي الطبيعة من شأنها أن تهدم الحواجز السياسية، باعتبارها قانوناً شاملاً للناس جمعياً، والإنسان الرواقي بناءً عليه يصبح مواطناً

¹ (أميره حلمي - الفلسفة - مرجع سابق ص 406.

² (زيدان عبد الباقي - تاريخ التفكير الاجتماعي - مرجع سابق - ص 86.

عالمياً ، وتشيع بذلك فكرة المواطن العالمي¹ وكانت تلك أول دعوة لفكرة العالمية ، حيث تنادي الرواقية بتقويض دعائم الدولة المتعددة وتنوّه بدولة عالمية شاملة هي دولة الإنسانية، حتى يغدو المرء من رعايا الإنسانية لا من رعايا دولة من الدول.

وقد أُعتبر أرسطو زينون مخترع الجدل، لأنه اهتم ببيان الأضداد والمتناقضات فيما يبدو للناس متسعاً، والواقع إن الجدل عنده كان يتلخص في اختياره للقضية التي يسلم بها الخصم ثم يستنج منها نتيجتين متناقضتين. وكانت معارضته الفلسفية موجهة إلي الذين كانوا يقولون بأن الأشياء كثيرة، ومعنى الكثرة هنا قد يفسر على إنها كثرة الموجودات المحسوسة، ولكن الكثرة قد تعنى أيضاً الافتراض العلمي الذي يفسر الجسم المحسوس بأنه مكون من عدة وحدات، ويقول في ذلك إذا سلمنا بوجود الكثرة في الأشياء فإنها ستبدو متشابهة لبعضها ومختلفة عن بعضها في آن واحد. وستبدو كبيرة وصغيرة ساكنة ومتحركة في آن واحد².

ويتضح من هذا أنه يرى أن الاعتماد على الإدراك الحسي لا يوصل إلي حقيقة الوجود لأنه سوف ينتهي إلي تناقض، إذ ستبدو الأشياء تارة متشابهة وتارة غير متشابهة، وكان هدفه من بيان هذه المتناقضات هو إثبات أن الكل واحد وأن الوجود لا يمكن أن يتجزأ إلي كثرة من الوحدات كما أنه لا يوجد فراغ أو مكان يمكن التمييز بينه وبين ما يحويه.

¹ أميره حلمي - المرجع السابق - 94

² أميره حلمي - المرجع السابق - ص 94.

والمذهب الرواقي يقوم في أساسه على فن العيش المستند على وعي العلاقة مع الكون، والذي هو المدينة العالمية التي يتعايش فيها البشر والآلهة، والتي يرتبط كل واحد فيها بالآخرين ويحكمها القانون الإلهي الوحيد الذي تتغذي منه كل القوانين البشرية أو العقل الكلى الذي يعتبر كل لوجوس فرع منه، وعليه يبني المفهوم الرواقي للحكمة والحكيم، وحيث لا يجد الإنسان الحكيم فيها مطلقاً حاجة لأن يدفع أو يقتاد، إنه يفهم ويستبق نوايا القدر، والممارسة الحرة لأرادته تقوده للاتحاد مع الإرادة الإلهية، وعليه فانه يعيش وفقاً للطبيعة¹.

وقد انتسب للرواقية كثير من الفلاسفة ، ويمكن تقسيمهم إلي ثلاثة عصور فلاسفة العصر القديم الذين قدموا الفلسفة الرواقية اليونانية، ثم ظهر في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد فلاسفة ادخلوها إلي العالم الروماني وهم الذين قدموا الرواقية الوسطى ، أما ثالث عصور الفلسفة الرواقية فهو العصر الروماني وذلك في القرن الأول حتى عام 529. وهو الوقت الذي أغلقت فيه المدارس اليونانية².

نظرية المعرفة عند الرواقيين:

أخذ الرواقيون بنظرية حسية في المعرفة، إذ تصوروا الذهن كالصفحة البيضاء، تأتيها الانطباعات الحسية من الخارج فتحدث التصورات أو التمثلات، غير أن العقل والإرادة يسرعان إلي التصور

¹ جان جاك شوفالبييه. تاريخ الفكر السياسي - ترجمة محمد عرب ماصيلا - المؤسسة الجامعية للنشر بيروت

² أميرة حلمي - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق ص 406.

فيحکمان عليه ويسمى حكماً أو تصديقاً فإن كان التصديق مؤيداً للتصور بحيث يصل إلي يقين بمطابقة التصور لموضوعه كان هذا أول مراحل اليقين، والذي يوجد فيما يسمونه بالتصور المحيط، فإذا بلغ اليقين أعلى مراتبه بحيث تنظم المعلومات كلها في نسق واحد مترابط، كانت تلك مرتبة العلم والذي لا يتحقق إلا عند الحكيم².

وقد قال الرواقيون بوجود معان شائعة بين الناس جميعاً أو مبادئ تساعد الإنسان في الحكم وأصلها أيضاً من الاحساسات ولكنها متوارثة لأنها تنشأ مبكراً وبطريقة طبيعية وسابقة على باقي الأفكار. وعلى أساس هذه النظرية في المعرفة أقام الرواقيون منطقاً تجريبياً إذا قيس بمنطق أفلاطون وأرسطو، بحيث جعلوا نقطة البدء فيه هي الحوادث والوقائع الجزئية والبحث في الروابط بينهما، وليس إقامة علاقة تضمن الماهيات بين بعضها البعض.

وقصارى القول أن الفلسفة الرواقية من بعد زينون أصبحت فلسفة الحضارة الهيلينية على أيدي فلاسفتها الرومان سنكا وأبكنيوس وماركوس، وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الهيلينية التي صهرت المساهمات اليونانية والشرقية، وقامت عليها الإمبراطورية الرومانية، والتي تغذت بالحضارة اليونانية الرومانية، والتي انتشرت في الغرب ومن ثم استوعبت الفكر المسيحي في الثلاثة قرون الأخيرة، قد استوعبت كل جوانب التفكير المعرفي والعلمي وأصبحت رائدته بعد أن مزجت بين الفلسفة اليونانية القديمة والفكر المسيحي وامتدت فترتها ستة قرون كاملة، فأصبحت المرحلة التي تحددت

² المرجع نفسه - ص 414.

خلالها السمات الأساسية والدائمة منذ ذلك الحين، للحضارة الغربية الحديثة¹.

الفصل الثاني

أولاً: أثر اليهودية والمسيحية في الحركة الفكرية والفلسفية

¹ جان جاك شوفالبييه - تاريخ الفكر السياسي - مرجع سابق - ص 117.

تأثر اليهود في العصر الهلنستي بالحضارة اليونانية وقد تسربت الثقافة اليونانية إلى العقيدة اليهودية، واتخذت مثلاً يحتذى في التفكير، ولما تأسست الإسكندرية أقام بها كثير من اليهود واتخذوا اليونانية لغة لهم، مما أدى إلى ترجمة العهد القديم كتابهم المقدس إلى اللغة اليونانية. وفي القرن الميلادي الأول ظهر في الإسكندرية أشهر فلاسفة اليهود فيلون السكندري الذي تشبع بالفلسفة اليونانية إلى حد أن لقب بأفلاطون اليهود.

فلسفة فيلون السكندري: -

شملت آراء فيلون الفلسفية أربعة قضايا أساسية وهي:
آراءه في التأويل المجازي، وآراءه في الإله وصلته بالكون، وآراءه حول الكلمة أو اللوغوس، وأخيراً آراءه حول الحكمة الإلهية.
أشاع في عصر فيلون أسلوب التأويل الرمزي المجازي وخاصة في الفلسفة اليونانية، وشاع أيضاً عند الرواقيين وخاصة في تفسيرهم لقصص الميثولوجيا اليونانية وآلهة الدين الشعبي، ولعل فكرة التأويل المجازي التي تفترض أن الحقيقة مخفية وراء رموز وأمثال إنما ترجع إلى الأسرار الأوفية، وقد استعمل فيلون هذه الطريقة لتأويل قصص الثورات فرمز لتاريخ بني إسرائيل في طاعتهم أو عصيانهم الله بالنفس في اقترابها أو ابتعادها عن الله أو بأحوالها التي تتوالى عليها في هذه الظروف، فمن تأويله لسفر التكوين* أن الله أول ما

* يمثل سفر التكوين قصة الخلق في الفكر اليهودي المسيحي، وهو يشكل غالب الأفكار اليهودية والمسيحية، ويغذي فيها الاتجاه والنزوع إلى الوضعي والمادي مما أثر في تفكيرهم حتى في القضايا الروحانية والغيبية. أنظر الكتاب المقدس، كتاب الحياة - العهد القديم - منشورات جمعية الكتاب المقدس العالمية سنة 1999م.

خلق العقل النقي السماوي الذي يحيا بالفضيلة التامة، وشكل على مثال هذا العقل السماوي عقلاً أرضياً يرمز له بشخصية آدم، ثم خلق له مساعداً هو الإحساس متمثلاً في حواء ولكنها تضله وتغويه فيفسد بالشهوة التي يرمز لها بالحية، وعودة الأمل والرجاء إلي النفس بعد ندمها على ما صدر عنها ويرمز لمرحلة الندم بإدريس عليه السلام لينتهي الأمر بالعدالة التي يرمز لها بنوح عليه السلام، ومرحلة التطهير التام المرموز لها بالطوفان¹.

وكان يستخدم التأويل في حديثه عن طريق عودة النفس ووسيلتها إلي معرفته، بثلاثة طرق وهي : ألمجاهده والزهد وهو طريق المريدين ، ويرمز له ببيعوب، عليه السلام وطريق الدراسة والتعليم ويرمز له بإبراهيم عليه السلام ، إما أعلى الطرق وهو طريق الكاملين فيتم بهبة إلهية أو بنعمة إلهية وهو طريق إسحاق ، وقد استطاع أن يصل بهذا الأسلوب إلي نظرية فلسفية يشرح بها عقيدته في الوجود.

ب { نظرية فيلون في الله وصلته بالوجود:

يرى فيلون أن " يهوا " إله اليهود ، مفارق للعالم المحسوس وهو إله المتعالي اللامتناهي في صفات الكمال التي لا يمكن أن تعدد أو تحصر في عدد معين لذلك فهو لا يمكن وصفه إلا بالسلب، غير أنه لفرط علوه عن العالم ولعظم الهوة التي تفصله عنه لا يؤثر مباشرة في العالم، بل يؤثر عبر وسائط أو قوى إلهية، وأهمها : الكلمة أو اللوغوس، والحكمة الإلهية .

¹ (أميره حلمي - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 430.

أ/ اللوغوس أو الكلمة: وتعد نظرية اللوغوس أهم ما في فلسفة فيلون، وقد تأثر فيها بمصادر شتى أهمها الفلسفة اليونانية سيما عن هرقليطس* والرواقيين. وقد استقى فيلون فكرة اللوغوس من هذه المصادر المختلفة وحاول أن يقربها إلي العقل، ويرى أن صلة اللوغوس بالعالم أن الإله خلق العالم على مثاله، ويصف اللوغوس بكل صفات الكمال، أما عن صلة اللوغوس بالإله فهو واسطته إلي الخلق ورسوله إلي الناس وهو أيضا الذي ينقل إليه تضرعاتهم. فهو أبن الإله ورسوله وهو وسيلته لخلق العالم وقد أثرت هذه النظرية في العقيدة المسيحية وظهرت آثارها في إنجيل يوحنا وهو الإنجيل الرابع والذي يرجح أنه كتب في القرن الثاني وتأثر كاتبه بفلسفة فيلون¹.

ب/ إما الوسائط الأخرى التي تصورها فيلون بين الإله والعالم فهي القوى الإلهية قوة الخير التي من خلالها أوجد العالم، وقوة القدرة التي يسيطر بها على العالم، وهي قوة خيرة خلاقة وهي أيضاً قوة حاکمة تنزل العقاب لتحقيق سيادة الإله على خلقه، وهي في جماعها الحكمة التي يتحد الإله بها ينتج عن إتحاده بها العالم وكثيراً ما يرمز لهذه الحكمة الإلهية بأنها أم العالم وقد تتصف بأنها زوج الإله¹. وكل هذه الوسائط تتوسط بين النفس الإنسانية والإله، إلي جانب الإله اللا متناهي وجد العالم المتناهي عالم المادة والشر الذي تحاول النفس الخلاص منه أما بالمجاهدة أو بالعلم أو بالنعمة

*اللوغوس عند هرقليطس يعني قانون الأضداد الذي يكسبها توازناً وانسجاماً ووحدة.
¹ أميره حلمي - المرجع السابق - ص 432.
¹ نفس المصدر - ص 234.

الإلهية لكي تصل إلي الإله وتتحد به، وهذه هي الغاية من الإيمان في العقيدة اليهودية.

المسيحية والحركة الفلسفية والفكرية :

ورثت المسيحية عن اليهودية وعن الفلسفة الطبيعية ذات الاتجاه الرواقي، بعض القضايا الفكرية الأساسية، مثل القانون الطبيعي والحالة الطبيعية أو حالة البراءة الأولى، والمساواة والوحدة الإنسانية، والتعارض بين المدينة العالمية والمدن الخاصة، وقد أخذت هذه القضايا ودمجتها في مفهومها الديني، وكانوا يقرنون ولو بطريقة اصطناعية بين الكتاب المقدس والعقل الوثني، وقد أوضحوا بأن القانون الطبيعي ليس إلا انعكاساً لقانون الله أو القانون الأبدي، المعبر عن العقل الإلهي والإرادة الإلهية، أما القانون الزمني أو القانون البشري فليس فيه من شيء صحيح إلا ما كان متفقاً مع القانون الطبيعي، المتفق في حد ذاته مع القانون الأبدي¹.

والتطبيق الكامل للقانون الطبيعي لم يكن ممكناً إلا في حالة البراءة والبساطة الأولى التي كان يعيش فيها الإنسان قبل السقوط، وذلك على هدى ما جاء في قصة سفر التكوين عن الفردوس المفقود، ففي العصر الذهبي أو الحالة الطبيعية لم تكن توجد خطيئة، ولا أحكام، وبعد تفويض النظام الطبيعي نتيجة لفوضى الخطيئة نتجت الأحكام والسلطات، كما أردھا الإله، وأضحى من الضرورة أن تطلب الطاعة من المحكومين باسم الإله.

¹ جان جاك شوفالبييه - تاريخ الفكر السياسي - مرجع سابق ص 148

أما المساواة والوحدة الإنسائيتين، فإن الفكرة اليونانية حول المساواة الطبيعية والوحدة الإنسائية، قد تحولت لفكرة مسيحية تقوم على الانتماء لجسد مجازى واحد، وأن الجميع لا يشكلون إلا واحداً في المسيح، الجميع من يهود ويونانيون من عبيد وأمراء والذين أصبحوا بفضل التعميد لا يكونون إلا جسداً واحداً، وأن هذه المساواة الإنسائية الأساسية لم تختفي مع اختفاء الطبيعية والبراءة، وأن العبودية موجودة لكنها لا تمس إلا الجسد¹ على اعتبار أن الخطيئة هي التي تجعل المرء عبداً ، والبراءة هي الحرية، وهذا يقود إلي اعتبار مفهوم الخلاص من الخطيئة طريقاً حتماً إلي الحرية، والخلاص من الخطيئة تمنحه الكنيسة، وقد كان هذا من القواعد الأساسية التي أنبتت عليها سلطة الكنيسة لاحقاً .

أما التعارض بين المدينة العالمية والمدن الخاصة، فإن هذه الفكرة في أصلها من مقولات الفلسفة الرواقية، وقد أدخلت ضمن الفلسفة المسيحية وفق تأثرها بالفلسفة اليونانية، وربطت بالمفهوم الأخروي وفوق الطبيعي، وإذا كان الرواقيون مواطنون عالميون، فإن المسيحيين يعدون أنفسهم مواطنون سماويون، وأن موطنهم الحقيقي هو المدينة السماوية، إلا أن هذا لا يمنع من أن يعيشوا أيضاً في مدينة أرضية، ومن هنا نبع التفريق بين المدينة السماوية والمدينة الأرضية وخصائص كل، وتطورت هذه الفكرة إلى التعارض بين السلطة الروحية والكنسية باعتبارها ممثلة لمدينة السماء، والسلطة الزمنية ممثلة في الحكام، إلى أن سيطرت الكنيسة على كافة

¹ المرجع نفسه - ص 151

السلطتين وأدى ذلك إلى قيام المنهج اللاهوتي وسيادته في المجتمع وتنظيمه وعلى قواعد التفكير والمعرفة.

وسوف نستعرض قواعد التفكير الفلسفي المسيحي من خلال أفكار كل من القديس أوغسطين الذي يمثل الفلسفة المسيحية في قرونها الأولى والقديس سان توما الأكويني الذي يمثل أوج الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، ومعلوم أن القرون الوسطى بالنسبة للغرب، كانت المرحلة التي اتسمت بالمنظومة الفكرية والمعرفية اللاهوتية، والتي ساد فيها الفكر اللاهوتي القائم على المزوجة بين الماورائيات والميتافيزيقيا في الفكر اليوناني الوثني، وبين العقيدة المسيحية والتي تعد في جانب من جوانبها من الوحي الإلهي، مما أجمله الغرب بالفكر الديني، ومن خلال عرضنا لآراء الفيلسوف أوغسطين والقديس توما، سوف نحاول أن نتلمس القضايا الفكرية التي شكلت النظام المعرفي اللاهوتي والذي أصبح من بعد أساس الأزمة الفكرية والمعرفية في الفكر الغربي في عصر النهضة والذي أدى إلى إبعاد الدين أياً كان مصدره ونوعه عن المنظومة الفكرية والمعرفية وبناء نظام معرفي لا يعتد بالدين كأحد مصادره المعرفية.

آراء القديس أوغسطين :

عالج أوغسطين موضوعات كثيرة في الفلسفة استقى أصولها من الفلسفة اليونانية، وركز على الأفكار المثالية فيها مثل الأفكار الأفلاطونية والرواقية، ومن أهم القضايا التي عالجها في فلسفته الدعائم التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية، وعلاقة الكنيسة بالسلطة الزمنية، وقواعد المعرفة.

مقولاته في الحياة الاجتماعية :

يرى أوغسطين أن الحياة الاجتماعية قامت في فجر نشأتها على مبادئ القانون الطبيعي، وأن المجتمع ليس حشداً من الأفراد كيفما اتفق ولكنه جماعة من الأفراد يشتركون في الأفكار والعواطف ويؤلفون وحدة معنوية تقوم على الرضا والمحبة، ولما كان الله قد أودع في قلوب بعض الأفراد محبة الذات وفي قلوب البعض الآخر محبة الله، أصبحنا أمام مدينتين ترجع إليها سائر المجتمعات الإنسانية وهما: مدينة الأرض، ومدينة السماء¹.

والمدينة السماوية في نظر أوغسطين مؤسسها هو الإله*، وتوجد في العالم الأرضي، وتضم أسرة البشر الذين يعيشون في الإيمان، ولقد أعطيت هذه الأسرة منذ البداية الوعد بالخلاص، وهي تستعمل كأجنبية الخيرات الدنيوية التي تستعملها أسرة البشر الذين لا يعيشون مع الإيمان، وخيرات المدينة الأرضية بالنسبة للذين لا يعيشون إلا حياة الإنسان القديم، هي الخيرات التي يتمتعون بها، أما بالنسبة لأولئك الذين يعيشون في هذه المدينة حياة الإنسان الجديد، المولود من النعمة فإن الخيرات نفسها ليست إلا وسائل يستخدمونها ليعودوا بها إلى غايتهم الحقيقية، وهكذا فإن المدينتين تستعملان معاً الخيرات الدنيوية، وهذا يعني أنهما متشابكتان وممتزجتان الواحدة بالأخرى في هذه الحياة الدنيا، والمسيحيون يشكلون بالضرورة جزءاً

¹ (مصطفى الخشاب - علم الاجتماع ومدارسه - مرجع سابق - ص 98.
*) يستخدم الباحث كلمة الإله في المواضع التي لا يلبق في نظره استخدام اسم الجلالة " الله تعالى " كما أنه ليس بالضرورة بأي حال أن تترجم لفظه God إلى اسم الجلالة في كل موضع والله أعلم.

من الأولى ومن الثانية ، لذا يجب أن يكونوا مواطنين أفضل من الآخرين¹ .

ومن هذه الأفكار حول ما أسماه قسطنطين بمدينة السماء ومدينة الأرض، قامت آراؤه فيما يتعلق بالعلاقات بين الكنيسة والسلطة الزمنية فالكنيسة تمثل مدينة السماء، والسلطة الزمنية تمثل مدينة الأرض، ولقد تبنى أوغسطين في هذا الصدد مواقف تتلخص، في المناداة بالتمييز بين السلطة الروحية ممثلة في الكنيسة، والسلطة الزمنية، وباستقلالهما المتبادل وتعاونهم الوثيق في نفس الوقت وبالتفوق المعنوي بسلطة الكنيسة، ولكل سلطة ميدانها، للدولة المصالح المادية والحياة الخارجية والجزاءات الجسدية وللكنيسة المصالح الروحية والحياة الداخلية والعقوبات الروحية، وهذا لا يمنع أن تضع الكنيسة نفسها في موضع أعلى، ففضاؤها يمتد على الكون بدل أن يكون محدوداً بشعب معين، في حين أن الدولة ليست إلا حقيقة متغيرة ومؤقتة.

قواعد المعرفة عند أوغسطين :

تشتمل المعرفة عند أوغسطين على نوعين من المدركات: مدركات مادية، وأخرى معنوية، فأما الأولى فناشئة من انتباه النفس للتغيرات الحادثة في الجسم، وهذه التغيرات جسمية بحتة، يعقبها الإدراك وهو فعل النفس وحدها، إذ ليس انفعال الجسم تأثيراً في النفس، لأن الأدنى لا يؤثر في الأعلى، وهذا مبدأ مطرد عند أوغسطين وأفلوطين، لكن الانفعال نداء من الجسم للنفس وهي

¹ جان شوقالبه - مرجع سابق ص 153

حاضرة في الجسم ترقب كل تغيير فيه لتكفل حسن تدبيره. ووجود النفس لازم من وجود الفكر فما أن يدرك الفكر وجوده حتى يدرك ذاته كقوة حية من حيث أن التفكير حياة بل أرفع مراتب الحياة، ويرى أوغسطين استحالة أن يكون الفكر من فعل الجسم، لأن الأشياء . التي نعرف بها أشياء جوهرية متميزة . هي أشياء متميزة والجسم جوهر ممتد في الأبعاد الثلاثة، معلوم من خارج بالحس، بينما الفكر معلوم من باطن الفكر نفسه، وغير ممتد كما يتبين من أن تصوراتنا توجد معاً في الحس والعقل ولا تشغل حيزاً¹ .

أما العالم في تصور أوغسطين ليس صورة الإله كالنفس، لانتهاء الشبه أو المماثلة بين المادة والروح ولكنه أثر الإله تتألف فيه الصفات الإلهية، كالوحدة والحقيقة والخير، ناقصة متفاوتة بسبب نقصه وتفاوت موجداته، وذلك أن كل موجود فهو واحد بماهيته، ولكن هناك فرق بين وحدة الجسم القابل للقسمة بما هو جسم، وبين وحدة النفس التي لا تنقسم بحال، وكل موجود فهو حق من حيث أنه يحقق ماهيته، ومحل الماهيات ذات الإله، فحقيقة الموجودات تقوم في مشابهاتها للحقيقة بالذات.

القديس توما الإكويني:-

وهو من فلاسفة القرن الثالث عشر وقد وجه مزيد عنايته إلى دراسة اللاهوت والفلسفة وعلاقتها ببعضهما البعض، ومن أهم مؤلفاته وأكبرها " المجموعة اللاهوتية " وقد قسمها إلى ثلاثة أقسام

¹ (يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط - درا القلم بيروت 1979م ص 32 - 34)

كبرى، أول قسم فيها يتعلق باللاهوت وهو في تعريف الإله ذاته، ومن حيث هو مبدأ الأشياء ومن حيث هو غايتها، والثاني حركة الخليقة الناطقة إليه، وأخيراً في المسيح الذي هو الطريق إليه، وهو في القسم الأول ينظر في الله الواحد، في الإله الثالث والخلق والمخلوقات، والقسم الثاني خصصه للأخلاق، وتناول في القسم الثالث العقائد.

آراء توما الإكويني في الاجتماع الإنساني:

ذهب توما الإكويني إلى ضرورة الوجود الإنساني معتمداً في ذلك على نظريات أرسطو، فاعتبر الاجتماع الإنساني من حيث هو شيء طبيعي تنزع إليه الجماعات من الكائنات الحية، فهناك اجتماعات حيوانية وأخرى إنسانية، غير أن الاجتماع الحيواني يصدر عن الغريزة، بينما يصدر الاجتماع البشري عن الطبيعة العاقلة والإرادة الإنسانية. تعمل على تنظيم واستمرار الاجتماع الإنساني.¹

والمجتمع هو تجمع من أجل العيش الأفضل، ومن أجل جعل أعضاؤه قادرين على العيش بصورة مشتركة مادياً ومعنوياً بأفضل شكل ممكن، والقديس توما يرى أن للفرد غايتين: الأولى زمنية، طبيعية والثانية روحية فوق طبيعية، إنه إذن بحاجة لسلمتين: الدولة والكنيسة اللتان تحكمان نفس المجتمع البشري، والغاية الروحية فوق الطبيعة وتقابلها الكنيسة والتي تتمتع بالسمو إذ أنها تعد الغاية الأخيرة الوحيدة، وهي نفسها. أي الكنيسة. سلطة أعلى، وهذا يحدد

¹ (مصطفى الخشاب - التفكير الاجتماعي - مرجع سابق - ص 101).

العلاقة بين السلطة الزمنية والروحية عند توما، الذي يحاول أن يوازن بينهما دون التضحية بأحدهما على حساب الآخر، غير أنه لم يحصر التدخل الشرعي للبابا في السلطة الزمنية في دائرة بسبب الخطيئة، ولكنه خص رئيس الكنيسة بعبء الغاية النهائية أو الأخيرة، واعترف له بسبب سلطته الروحية العليا بسلطة زمنية على الأفراد، وهذه السلطة تمتد لكل نشاطات هؤلاء المتعلقة بهذه الغاية النهائية، بطريقة أو بأخرى وبأي مقدار، وهذا هو مبدأ توما القائم على خضوع الوسائل للغاية خضوعاً تسلسلياً أي خضوع الأمراء للكهان، وأن للبابا وحده أن يقرر ما يجب أن يقوله أولاً، وما يجب أن يفعله أم لا، وذلك تبعاً لمهمته فوق الطبيعية. ومتى وكيف وإلى أي حد يمكن أن يكون هناك تدخل في شؤون السلطة الزمنية.¹

ويرى توما أن الجماعة الأوسع هي الكون، والذي يعتبر الإله أميراً له، فإن أول القوانين من حيث المقام وأكثرها شمولاً هو القانون الأبدي، أمر العقل الإلهي، ولأن العقل الإلهي لا يتصور شيئاً في الزمان، ولأن مفهومه أبدي فإنه يجب القول بأن هذا القانون هو أبدي، وبما أنه ينظم ويقيس كل ما هو خاضع للعناية الإلهية، فإن من البديهي أن تشارك كل الكائنات بطريقة ما في هذا القانون المطبوع فيها، والذي يجعلها تميل لأعمالها الخاصة ولغاياتها، ولكن الإنسان باعتباره مخلوقاً عاقلاً، يشارك فيه بشكل أكثر تميزاً وبنوع من الإشعاع، وهذه المشاركة في القانون الأبدي من قبل مخلوق مزود بالعقل هي القانون الطبيعي، ويتفرع عن القانون الطبيعي

¹ (جان شوفالييه - تاريخ الفكر السياسي - مرجع سابق - ص 188)

القانون البشري، والذي يكون في كل بلد، فالقانون البشري يعرف كل جريمة ويحدد عقوبتها بدقة، في حين أن القانون الطبيعي يحرمها فقط¹. وقد كان القديس توما مقتنعاً بعمق التقاليد الوسيطة الخاصة بسمو القانون، وأن هناك اندماج بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي البشري، على اعتبار أن القانون الطبيعي قد شارك فيه البشر، ويشكل منظومة عالمية هي عبارة عن انعكاس حقيقي للنظام الكلي.

آراء توما الإكويني في العلم والمعرفة:

عالج القديس توما قضية العلم والمعرفة من خلال معالجته لقضايا أساسية تعد أس رؤيته الفلسفية اللاهوتية وهي وجود الله ودلالات وجوده، وماهيته، والخلق والوجود، وماهية النفس الإنسانية. وفي القضية الأولى تناول الدلائل على وجود الله وقد حصرها القديس توما في خمسة أدلة، وتشكل عنده المعلومات أو دلائل الإمكان في العالم.

والدليل الأول والأوضح من جهة الحركة، وهو يرى أنه ليس يمكن أن يكون شيء واحد بعينه محركاً لنفسه لأنه لا يمكن لشيء واحد بعينه أن يكون بالفعل والقوة باعتبار واحد، فكل متحرك فهو متحرك من آخر، ولا يجوز التسلسل إلى غير نهاية، فلا بد من الانتهاء إلى محرك أو غير متحرك.

¹ (راجع زيدان عبد الباقي - التفكير الاجتماعي - ص 93 - وجان شوفالييه - المرجع السابق ص 191).

والدليل الثاني، من جهة جوهر الوجود المتحرك، من حيث أنه مفنقر إلى علة فاعلية، إذ لا يمكن أن يكون الشيء الذي يخرج إلى الوجود علة فاعلية لنفسه.

والدليل الثالث، من جهة الممكن والواجب في الموجودات، ويرى توما أن القوة والفعل تحتم إثبات الفعل الواجب لتفسير الممكن الذي بالقوة.

والدليل الرابع، من جهة تفاوت الموجودات في الصفات العامة، أي الأمور المعنوية الروحانية التي تقبل الإطلاق إلى اللانهاية على ما ينبغي للموجود الأول.

والدليل الخامس من جهة نظام الطبيعة، وله وجهان عند توما، الوجه الأول أن الموجودات العاقلة من المعرفة تفعل لغاية، وهذا ظاهر من أنها تفعل دائماً أو في الأكثر على نهج واحد وبحيث تحقق الأحسن، مما يدل على أنها لا تبلغ الغاية اتفاقاً بل قصداً، وما يخلو من المعرفة لا يتجه إلى غاية ما لم يوجه إليها من موجود عارف، فإذن يوجد موجود عاقل يوجه الأشياء الطبيعية كلاً إلى غايته، أما الوجه الآخر فهو أن جميع الكائنات منظمة فيما بينها لانتفاع بعضها ببعض، والمتباينات لا تتفق في نظام واحد ما لم تكن منظمة من واحد! وبضع القديس توما الله علة فاعلية موجّهة إلى غاية، لطلاقاً من نظريته في القوة والفعل التي هي دائماً عماد فكره ونقطة المركز من مذهبه.

وقد تميز القديس توما عن تقدموه من المفكرين المسيحيين أمثال القديس أوغسطين، في أنه عرف العلم من خلال التحليلات

الثنائية في مذهبه القائم على فكرة القوة والفعل، وذهب إلى أن الإيمان ليس علماً لمياً¹، وأنه يعتمد على العلم الإتي في أسبابه أو علامات صدقه، وأن المعرفة الإنسانية تبدأ من المنظور وترقى بالعقل إلى غير المنظور، ولا يصح عنده اعتبار المعرفة الإيمانية شيئاً أول، ولكنها فائقة للطبيعة ومن ثم زائدة على الطبيعة، وقاصرة على زمان معين وأناس مخصوصين. ويذهب توما إلى أن النفس الإنسانية تدرك الماهيات بقوة خاصة هي العقل، ولها فعل تستقل به دون الجسم، مما يدل على أن العقل الروحي، وأن النفس روحية إذ ليس يفعل بذاته إلا ما يقوم بذاته، وعلى خلاف ذلك النفس الحاسة والنفس النامية، فإن جميع أفعالهما تحدث في الجسم وبالجسم، فالقول والإرادة محلها النفس، ومنها ما يزاول بآلة جسمية وهي أفعال النفس الحاسة والنامية، وجميع القوى النفسية صادرة عن ماهية النفس، والحق المطابق لماهية النفس والإنسان أن الاتصال وثيق بين العقل والحس، وأن العقل الإنساني وإن كان داخلياً في جنس العقل بالإطلاق، إلا أنه عقل معادل لماهية الإنسان يستفيد المعقولات من المحسوسات، فمن حيث هو عقل إنساني فله موضوع خاص معادل له هو ماهية الشيء المحسوس، ولا بد من وجود قوة في النفس تجرد الماهية من علائقها المادية الممثلة في الصورة الخيالية الحاصلة عن الإحساس، فتجعلها معقولة بالفعل، وقوة أخرى

¹ (راجع كل من يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأوربية - مرجع سابق - ص 137 - 177، جان شوفالييه - تاريخ الفكر السياسي - مرجع سابق - ص 187 - 190.

تتعلّقتها، القوة الأولى تسمى عند توما عقلاً فعالاً. والأخرى عقلاً منفعلاً¹.

وعليه فالعقل الإنساني يدرك الوجود في كل ما يدرك، لأن كل مدرك بالفعل هو موجود بالفعل وجوداً عينياً أو ذهنياً، وأن ما يظهر للوجود فلا بد من علة لوجوده، وهذه تشكل المبادئ الأولى للوجود والمعرفة عند توما والتي يدركها العقل عندما يجرّد حدودها من التجربة، فيعتمد عليها العقل لتفهم الوجود وإقامة العلم بإطلاقه سواء كان علماً طبيعياً أو ما بعد طبيعي.

ثانياً: الأزمة الفكرية في القرون الوسطى :

اصطلح علماء التاريخ على أن يطلقوا على المدى التاريخي الذي عقب انقراض الإمبراطورية الرومانية وسبق عصر النهضة، أي من القرن السادس إلى القرن الثالث عشر، اسم القرون الوسطى أو القرون المظلمة بالنسبة لأوروبا، وذلك مرده إلى النظام السياسي الذي ساد في تلك الفترة، وتداعياته على النظام المعرفي والفكري الذي كان قائماً، وقد حاكم علماء وفلاسفة عصر ما بعد النهضة، العصور الوسطى ونظامها المعرفي والسياسي، بناء على الغلو في تقديس سلطة الكنيسة والذي أنبنى على أن السلطة الدنيوية ليس لها إلا مصدر واحد هو الكنيسة وأن الأكليروس هو الذي يقيمها بناء على أمر من الإله ويعطيها بذلك جسمها ويكرسها ويضفي عليها الشرعية.

¹ راجع يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأوربية - مرجع سابق - الصفحات 177 - 191 .

ويعتبر البابا نائباً للمسيح يتولى مثل موكله الكلي كامل السلطة من أجل ربط وحل ليس فقط أي شخص كان، وإنما أي شيء كان وإنه ليس هناك شيء يمكنه أن يعد من هذا الكمال، وأن سلطة الحكومة الزمنية لا يمكن أن تمارس خارج الكنيسة، لأنه ليس هناك من سلطة أسسها الإله خارجها، فقد أسس يسوع الإنسان الحقيقي والإله الحقيقي والملك الحقيقي والكاهن الحقيقي، لمصلحة الكرسي البابوي حكماً فردياً، وأن نائب المسيح له مقاليد الإمبراطورية الأرضية والسموية معاً.¹

وقد كانت السلطة الزمنية مدة ثلاثة قرون تتأرجح بين أمراء وملوك متفرقين بعضهم عن بعض، ولكن ظل البابا قابضاً على السلطة الروحية والتي كانت أعلى شأنًا من السلطة الزمنية، وكان النظام القائم إقطاعياً مما جعل المجتمع ينقسم إلى سادة وعبيد، وكان تسلط الحكام والأعيان مدعوم من السلطة الدينية، وظهرت في هذا العصر نظرية الحق الإلهي في السلطة، وتعدتها إلى التفكير والعلم. إذ أن التوفيق بين الفلسفة والدين كان الشغل الشاغل لفلاسفة العصور الوسطى، ولذلك قام كثير من فلاسفة المسيحية بمهمة الدفاع عن عقيدتهم والبرهنة على صحتها، وجعلوا ذلك من أقدس مهام الفلسفة وأجلها، والفلسفة عندهم خادمة لللاهوت، غير أن عقيدتهم نفسها قد اختلطت بعقائد اليونانيين الوثنية عند تشريحهم لفلسفة اليونان والتي كانت المرجعية الفلسفية لهم. مع دمجها بما اختطوه في العهد القديم، وكان نتاج هذا علم اللاهوت، والفلسفة

¹ (جان شوفالييه - تاريخ التفكير السياسي - ص 176).

اللاهوتية التي أضحت المرجعية العليا والتي أنبنت عليها قواعد النظام المعرفي والسياسي في ذلك العصر.

وعليه أصبحت الكنيسة تحارب كل تفكير علمي يخرج عن دائرة مرجعيتها المعرفية، حتى أفكار القديس روجر بيكون في أوائل القرن الحادي عشر الذي لم يستسغ عقله النظريات الغيبية المطلقة فحمل عليها، لاقى اضطهاداً من الكنيسة، والجدير بالذكر أن روجر بيكون كان أول من فتح باب الجدلية في الفكر الغربي، وأول من أظهر مسمى العلم التجريبي، ووضع قواعد للمنهج العلمي، حصر فيه وسائل المعرفة في ثلاثة هي النقل والاستدلال والتجربة، وذهب إلى أن التجربة لها وظيفتان هما تحقيق النتائج التي تصل إليها العلوم بالاستدلال، واستكشاف حقائق جديدة.¹

وذلك وصم هذه الحقبة . حقبة العصور الوسطى . بأنها أدت إلى أن تكون الثقافة . والمعرفة والعلم . في أدنى دركاتها، وذلك لأن من شأن التقدم الثقافي والعلمي إضعاف نفوذ السلطة الروحية القائمة على المبادئ اللاهوتية والتي لا يقبل أصحابها فيها بحثاً وجدلاً، إنما يفسرونها للناس حسب رغباتهم وغاياتهم، ولهذا كانت السلطة الكنسية في ذلك الحين تحارب الفلسفة والعلوم اليونانية المبنية على العقل وتحرمها، خصوصاً آراء أرسطو المبنية على العقل وعلى رؤيته للوجود وإن كانوا قد أخذوا من آرائه الفلسفية الكثير وقد ذهب الكنيسة إلى أكثر من تحريم التفكير العلمي، فمنعت نشر الكتاب المقدس لكي لا تقرأه العامة، وتفهم من آياته ما لا ينطبق على

¹ . راجع يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأوروبية - مرجع سابق - ص 154 - 157

مسلك بعض رجال الكنيسة، وعندما أقدم إيراسموس على نشر الكتاب المقدس كان هدفاً للاضطهاد والتكفير.

ولعل أكثر قرن أظهر الأزمة الفكرية بالنسبة لفلسفة عصر النهضة هو القرن الرابع عشر، وهو القرن الذي استعادت فيه الكنيسة نفوذها، وذلك مرده إلى أن القرن الثالث عشر كان حافلاً ببعض اليقظات الفكرية والتحررية وبالمغامرات، حيث بدأت فيه الرحلات الكشفية وكانت أولها رحلات الرحالة الفينيقي ماركوبولو، وكذلك آراء الفيلسوف روجريكون ودانتي، حتى السياسة لم تخل من انتفاضة في هذا القرن، فقد أصيب النظام الإقطاعي بهزة زعزعت أركانه عندما ثار الشعب في إنجلترا على نظام الحكم، فأجبر الملك يوحنا في 1215 على توقيع الوثيقة العظمى، والتي تعترف بحقوق المواطنين¹.

وحيثما استعادت الكنيسة نفوذها في القرن الرابع عشر عادت بقوة أكبر، وأنشأت ما سمي بمحاكم التفتيش، وأصبحت رقيباً على السلطة الزمنية علاوة على التفكير العلمي، وسمي كل تفكير يخرج عن دائرة منظومتهم المعرفية بالهرطقة، وكان رجال الكنيسة هم من يحكمون بأن هذا علم وهذا هرطقة، وكان هذا عقب انتصار الأكليروس، والذي عمق سلطة الإقطاع على المجتمع الأوربي، وتحكمت الكنيسة في الحياة الاجتماعية في كل جوانبها، حتى الحياة الأخرى، تحكمت فيها، وظهر مفهوم صكوك الغفران، والذي كان يمنح من رجال الكنيسة لقاء محو الخطيئة، وكسب مرضاة رجال

¹ راجع يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأوربية - مرجع سابق - ص 154 - 157

الدين والإله، وتعمقت نظرية الحق الإلهي للكهان والأمراء سواء في المجال السياسي أو الاجتماعي أو المعرفي.

ومن ثم كان القرنين الخامس عشر والسادس عشر هما الفترة التي مهدت النهضة في أوروبا، حيث شهد القرن الخامس عشر الرحلات الكبرى بقية اكتشاف أراضي جديدة واستثمار. ما يمكن استثماره من خيراتها، غير أن أبرز مظاهر النهضة بدت في القرن السادس عشر والذي سمي عصر الإصلاح، بناءً على الثورة الإصلاحية التي قادها مارتن لوثر، وكالفن.

وقد كتب مارتن لوثر إعلاناً يتضمن خمساً وتسعين أطروحة من صكوك الغفران، ودعا إلى مناقشتها شفهاً تحت رئاسة البابا، وقد نصت إحدى الأطروحات على أن الكنز الحقيقي للكنيسة هو الإنجيل المقدس، وهاجم فيه أعمال الكنيسة من بيع الأرواح وأراضي الجنة، وكان من الطبيعي أن يكون هذا البيان موضوعاً للأخذ والرد والنقاش بين الناس، وأن يغضب السلطات الروحية والزمنية على صاحبه، وقد لجأ لوثر إلى ألمانيا واستجار بها من الكنيسة، وأصبح قائد الجبهة المعارضة للكنيسة والتي سميت بالبروتستانت، وترجم الكتاب المقدس من اللاتينية إلى اللغات الحية، فتلقف الناس كتبه وانضم إليه كل الناقلين على أعمال السلطة البابوية فضلاً عن الذين انضموا إليه اقتناعاً بصواب تعاليمه.¹

ظهر أيضاً جان كالفن في فرنسا، وقد كان متأثراً بالبروتستانتية ونشر كتابه مؤسسة الدين المسيحي، وكتابه عن

¹ (جان شوفاليه - المرجع السابق - ص 256 - 260.

الأوامر الكنسية، وقد ذكر أن هناك نظاماً مزدوجاً في الإنسان: النظام الروحي الذي يهتم بالأخلاق الخارجية وبالواجبات الإنسانية والمدنية التي يجب على الناس أن يحافظوا عليها فيما بينهم، وأن على النظام الزمني أن يهتم بتوفير الإنصاف والعدالة المدنية، علاوة على اهتمامه بالخدمة الخارجية للإله، وبالمذهب النقي والدين ضد عبادة الأوثان التي وضعتها الكاثوليكية.²

ولم يبق الخلاف بين البروتستانت والكاثوليك خلافاً دينياً وحسب، بل تعداه إلى النواحي الاجتماعية والسياسية والثقافية، فالكاثوليكية حسبما أسلفنا كانت أكثر من دين ومذهب، إنها نظام كلي تفرضه سلطة عليا تستمد مبادئها من تعاليم اللاهوتية وتقوم على مبدأ الطاعة التامة للبابا ومن ينصبه من الأمراء، وأنها كانت عبر نظامها تريد أن يخضع الإنسان لشرائعها في حياته الزمنية والمدنية والروحية، ويعتبر كل خروج على تعاليم الكنيسة هرطقة وزندقة، خرج عليها هؤلاء بالمقاومة وعدوها مذهباً رجعيّاً يقف في وجه إنسانية الإنسان، وفي وجه التطور العلمي، وقد كانت الحركة البروتستانتية دعامة كبرى للنهضة الفكرية في أوروبا في القرن السادس عشر، كما كانت ذات أثر كبير في تطور الحضارة الأوروبية.

وقصارى القول أن التفكير المعرفي في العصور الوسطى كان يعرف باسم الفلسفة المدرسية، وقد بدأ عند القديس أوغسطين مؤسس الأفلاطونية المسيحية، ثم تلاه القديس إنسلم في عصر

² (المرجع نفسه - ص 264).

شارلمان، والذي نبغ فيه لاهوتيون وجدليون، وكانت بضاعة الجدليين تتحصر في بعض الآراء الأفلاطونية، وكتب المقولات والتحليلات الأولى لأرسطو، وقد أدى هذا إلى أثران هامان في ذلك العهد، فقد أدى من ناحية إلى إثارة مسألة الكليات ونصيبتها من الحقيقة في الخارج وكان هذا عبارة عن إثارة مسألة المعرفة، وأدى من ناحية أخرى إلى محاولة تطبيق قواعد المنطق في معالجة المسائل اللاهوتية، وكان هذا بداية البحث في العلاقة بين العقل والإيمان، ومن أهم الظواهر في القرن الثاني عشر، هي اتصال الغرب بالشرق ونقل الكتب العربية إلى اللاتينية، بما حوت من كتب فلسفية وعلمية، مما حقق طفرة فكرية في القرن الثالث عشر والذي كان من كبار مفكريه وفلاسفته القديس توما الإكويني، وصولاً إلى مرحلة الإصلاح الديني والتي بشرت بظهور النهضة الأوروبية وظهر فلاسفة التنوير، وهذه كانت أهم التطورات الفكرية والاجتماعية والسياسية، والتي شكلت نظام العصور الوسطى المعرفي والحضاري، والتي أدت فيما بعد إلى الصراع بين العلم والدين في المجتمع الغربي.

ثالثاً: فلسفة التنوير والفلسفات المهددة لظهور علم الاجتماع

حفل القرنين السادس عشر والسابع عشر، أي قرن التنوير وقرن النهضة، بكثير من الإصلاحات الدينية والسياسية والفلسفية كما سبق في العصور المتوسطة، حيث انحسرت الدول المترامية

الأطراف، وتقلص سلطان الكنيسة اللاهوتي، وبرزت عدة مذاهب فكرية في شتى المجالات تنادي بالانعتاق من النظام المعرفي اللاهوتي والنظام السياسي القائم على أركانه، فبرزت الفلسفات التعاقدية عند كل من هوبز وجون لوك وجان جاك روسو، ونظريات السياسة عند ميكافيلي، وقواعد المنهج التجريبي عند فرانسيس بيكون صاحب الأورجانون الجديد ولقد تميز هذا العهد بمجموعة من الأحداث المتتافرة والتي أدت إلى حدوث نهضة الفكر الغربي.

وقد شهد عصر النهضة عودة للعهود القديمة وتجاهل واحتقار للقرون الوسطى. وكان ذلك نتاج الإصلاح الديني الذي شن هجوم حاسم على البابوية على نحو ما ذكر سابقاً، والتي لم يخرج منها العالم المسيحي إلا وهو منقسم إلى قسمين، والحروب الأهلية والسياسية الدينية التي اجتاحت فرنسا خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر، وإنجلترا خلال النصف الأول من القرن السابع عشر، وهذه الأزمات الكبيرة والأحداث ذات النتائج العديدة، والظروف المهيمنة، لم يكن بالإمكان إلا أن تترك آثاراً عميقة على تطور الفكر السياسي والاجتماعي والمعرفي، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

وقد هيمن ميكافيلي على بدايات عصر النهضة وعلى المدى البعيد على كل العصر الحديث والمعاصر، وذلك بفضل الوضوح القاطع الذي فصل فيه بين السياسة والأخلاق ومن ثم الدين، ولم يتردد من أن يخضع السلطة الروحية للسلطة الزمنية. ويذهب إلى أن الدين إن كانت له وظيفة في المجتمع، فهو أن يكون خادماً

للسياسة، تستخدمه كأداة تأديبية لا يمكن للسياسة العامة الاستغناء عنها، وعلى الحكام أن يحافظوا على أسس الدين القومي باعتباره ضماناً للاتحاد، ولا يهم ما إذا كان الحكام شخصياً يؤمنون به أم لا، فالمسألة ليست مسألة حقيقة أم بهتان، إنما مسألة حكمة سياسية ومعرفة بالطبيعة البشرية، وإن على الحكام أن يعرفوا كيف يستعملون بطريقة مناسبة الكهان والمعجزات والعرافين، وكان ميكافيلي ميالاً إلى الأديان الوثنية منها إلى المسيحية، ويرى أنها أفضل من المسيحية، إذ أنه كان مغرماً بالحرية والقوة في العصور القديمة والتي كان يرى أنها ثمرة تربية الأديان الوثنية.¹

ولئن كانت الفلسفة في العصور القديمة هي البحث في طبائع الأشياء وحقائق الموجودات، والرغبة في معرفة العلل البعيدة والمبادئ الأولى، ومعنية بالبحث في الوجود بما هو موجود، وكانت الفلسفة في العصور الوسطى قد أضافت إلى ذلك تمركزها حول اللاهوت وبحوث العقيدة الثالوثية، فإن الفلسفة في القرن السابع عشر برز فيها النزوع نحو الاتجاه العقلي أو النزعة العقلية والذي أسسه رينيه ديكارت، والاتجاه التجريبي والذي نشأ على يد فرانسيس بيكون.

وقد أراد ديكارت باتجاهه هذا أن يرد المعرفة الإنسانية ومعايير صدقها إلى العقل الإنساني، والرياضة عند ديكارت هي العلم اليقيني بالمعنى العميق والدقيق لها، والرياضة عنده هي المثل الأعلى لكل العلوم من حيث مناهجها، ومن ثم طالب ديكارت

¹ (راجع جان شوفالييه - مرجع سابق ص 242.

وأصحاب النزعة العقلية باستخدام المناهج الرياضية في دراساتهم للمشاكل الفلسفية، كما طالب بالتخلص نهائياً من سلطة الكنيسة وأن يستبدل بها سلطة العقل، والذي هو القاسم المشترك بين الناس جميعاً، وأن تفحص الآراء الفلسفية بالعقل وحده يكون هو الفيصل في الحكم على صحة هذه الآراء. وعليه فقد اتجه ديكرت إلى أن يقيم الفلسفة الحديثة على نمط العلم الرياضي، الذي يستخدم المنهج الاستنباطي في إقامة براهينه وفي استخلاص نظرياته، حتى يتحقق للفلسفة ما تحقق للرياضة من دقة ويقين. ويقوم المنهج الرياضي الديكرتي على دعامين أساسيتين هما: الحدس، والاستنباط. والحدس عنده هو الإدراك الذي لا يقبل الشك عن طريق العقل اليقظ الواعي، وهذا الإدراك سبيله نور العقل وحده، أما الاستنباط فهو تلك الحركة الذهنية المتصلة التي تدرك إدراكاً حدسياً كل حد من حدود الاستنباط، بمعنى أن تستنتج بها شيئاً مجهولاً من شيء معلوم.¹

هذا وقد تفجرت النزعة التجريبية في القرن السابع عشر، والذي بدأت منه وبه الفلسفة الحديثة، على يد الفيلسوف فرنسيس بيكون، والذي لم يدخر وسعاً في مهاجمة الفلسفة التقليدية والخط من شأنها وتحميلها أوزار الجمود العلمي والقحط العقلي واتجه إلى أهمية التجربة والملاحظة في بناء العلم، وعول على الحس والواقع كمصادر للعلم والمعرفة، ووضع المنهج الاستقرائي التجريبي وضمنه في كتابه الأركان الجديد أي المنطق الجديد والآلة الجديدة، وقد

¹ (محمد عبد الله شرقاوي - مدخل نقدي لدراسة الفلسفة - دار الجيل بيروت سنة 1990 ص 135 - 142.

بنى قواعد منهجه على دعامتين، الأولى هي تخليص العقل الإنساني من الأوهام، مثل أوهام القبيلة والتي تمثل السلبية العقلية المتأصلة في الطبيعة البشرية كالميل إلى التعميم، وأوهام الآراء الشخصية المسبقة المميزة للباحث الفرد، أما الدعامة الأخرى فتتمثل في القواعد الإجرائية التي ينبغي مراعاتها في البحث العلمي الأصيل، وكان يرى ببيكون أن المعرفة قوة، وكانت القاعدة الشاملة لفلسفته قاعدة علمية تهدف إلى تزويد الجنس البشري بالسيطرة على قوى الطبيعة بواسطة الاكتشافات والابتكارات العلمية². وهذه خاصية بارزة للفلسفة الغربية الحديثة ولها دوافعها الكامنة في هذه الفلسفة حتى الآن، حيث أن منهج ببيكون الجديد أحدث ثورة هائلة جداً وانقلاباً في موازين الفكر والعلم والفلسفة في الغرب، وكان إلى جانب ديكارت من كبار الرواد للفلسفة الحديثة في الغرب.

وعموماً فقد كان القرن السابع عشر بأكمله بمثابة نقاش وجدال بين التجريبيين والرياضيين، فقد وضع ديكارت أسس المنهج العقلي وأعطى الاستنباط الرياضي فيه المكان الأسمى والمنزل الأسمى على حساب الحس والملاحظة والتجربة والواقع الموضوعي، ووضع ببيكون أسس المنهج التجريبي وأعطى التجربة الحسية والاستقراء مكانة سامية على حساب الاستنباط الرياضي والتأمل العقلي، وكلتا النزعتين قد خلعت عن نفسها تماماً سلطة الكنيسة وأسلمتا القيادة تماماً للعقل أو الحس، بعيداً عن الدين، إذ أن الكنيسة قد غرست كراهة العلماء للدين الكنسي الذي ساد العصور الوسطى،

² محمد عبد الله شرقاوي - المرجع السابق نفسه - ص 143 - 147.

بدفع رد الفعل ضد الإشكالات المعرفية التي أثارته، كما أن المنجزات العلمية التي تحققت على أيدي هؤلاء العلماء، ملأتهم غوراً واعتداداً بالنفس وشعوراً بالاستغناء عن الكنيسة بل عن الدين وكل ما يمثله. وقد ظل الجدل بين الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي إلى أن جاءت النيوتنية وبرهنت على أن المزج بين التجربة والرياضيات أو بين الحس والعقل هو أفضل السبل، والمزج بينهما يشكل الأساس الذي يقوم عليه النظام المعرفي.

الفلسفات الممهدة لعلم الاجتماع والفلسفة الوضعية :

ظهرت في عصر الانتقال العلمي وتطور الفكر الغربي عدة مذاهب فلسفية، تعتبر ممهدة لظهور الفلسفة الوضعية عند كونت والتي أسماها علم الاجتماع، وتعتبر هذه المذاهب الفكرية من وجهة النظر العامة هي المقدمة العلمية الحقيقية لقواعد علم الاجتماع الوضعي المعاصر، ومن هذه المذاهب، فلسفة التعاقد الاجتماعي أو الفلسفة السياسية، وفلسفة القانون، وفلسفة التاريخ.

الفلسفة السياسية :

كان تسلط الكنيسة على الحياة الاجتماعية والسياسية من الدواعي التي جعلت قيام هذه المذاهب الفكرية المعروفة بالتعاقدية ضرورة في هذه الحقبة، وهذا ما قاد توماس هوبز لتضمين آراءه ضد هذه السلطة الدينية كتابة اللوفياثان والذي هو عبارة عن بحث في مادة وشكل وسلطة الجمهورية الكنسية والمدينة، ولقد أحس هوبز تجاه الدين بحد ذاته بعداء جذري، وشبهه بالمرض العضال الذي

يصيب الدولة وأن الدين هو المرض العضال الذي يترجم ضرره العميق بتنافس وتعارض السلطتين، السلطة المدنية والسلطة الروحية المزعومة، وأن كل فرد من الرعية سيكون لديه هكذا سيدان، كل منهما يراد أن تطاع أوامره مثل القوانين.¹

وقد كان هوبز نصيراً للملكية على حساب الكنيسة، فوضع فلسفته الاجتماعية والسياسية في خدمة هذا النظام ومحاولة تبريره، واعتبر الذات أو الأنا هي المحور الذي تدور حوله كافة الاعتبارات المتعلقة بالسياسة والاقتصاد وشئون الاجتماع، وأعتبر الفرد دعامة التشريع، والمصلحة الفردية هي الغاية من النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهو يرى أن الإنسانية لم تخرج من حالة الفطرة والفوضى ولم تنتقل إلى الحياة المدنية عن طريق التعاقد الذي بمقتضاه تنازل الأفراد عن جميع حقوقهم لشخص واحد ألقوا إليه مقاليد الأمور.¹

وعليه يرى أن الدولة أو المجتمع السياسي عبارة عن تكوين صناعي بمقتضى تعاقد إداري لجأ إليه الأفراد رغبة منهم في الأمن والسلام وحب البقاء. فهو لم ينشأ تلقائياً ولكنه نشأ عن قصد، والنظم التي يصطلح عليها المجتمع عبارة عن مجموعة من القوانين تقررها الحكومة ويلتزم الأفراد بطاعتها لسبب واحد هو أنها تحقق أنانية الفرد، فالخير والشر الاجتماعي في مذهب هوبز أن الخير كل ما يجلب لذة للفرد، والشر كل ما يجلب له ألماً، وهما في الوقت

¹ (جان شوفاليه - تاريخ الفكر السياسي - ص 334.

¹ (مصطفى الخشاب - مرجع سابق - ص 930.

نفسه أمران تحددهما الحكومة، والطاعة لهذه الحكومة المطلقة واجبة لأن أوامرهما هي المعيار الذي يقاس به خير الناس وشرهم.²

ويختلف جون لوك مع هوبز حول صيغة التعاقد، وإن كان قد اتفق معه حول حالة الفطرة غير أنه يصفها بشكل مختلف، فهو يرى أن حالة الفطرة التي كانت فيها البشرية قائمة على أصول القانون الطبيعي، والذي هو أسبق من القانون المدني أو الوضعي، وأن اشتباك المصالح وتعدد الحياة الاجتماعية كان الدافع لقيام التعاقد، ومن ثم اصطح الناس على التعاقد بمقتضى عقد اجتماعي على حصر السلطة في شخص واحد أو بضعة أشخاص يمثلون المجتمع كله، ويكون أو يكونون طرفاً في هذا التعاقد لكي يلتزموا باحترام نصوص العقد وتنفيذها، وفي مقابل ذلك يلتزم له أولهم الأفراد بالطاعة.¹ وقد بلغت نظريات التعاقد أقوى صورها وأدق مراحلها عند الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو في مؤلفه المسمى العقد الاجتماعي، وهو يرى أن الاجتماع الطبيعي الذي نشأ في ظلّه الإنسان الأول كان أسعد حياة، وأن التطور والتقدم هو الذي أفسد طبائع الأفراد وسبب شقاؤهم وأقام بينهم الفروق، وهو يفترض أن الناس قد وصلوا إلى ذلك الحد الذي تغلبت فيه العقبات التي تضر ببقائهم في حالة الطبيعة، ولما كان الناس لا يستطيعون خلق قوى جديدة وإنما توحيد وتوجيه قواهم الموجودة فحسب، وقد وجد الأفراد أن أفضل وسيلة تتيح لهم إصلاح هذه الحالة، هي أن يتعاقدوا

² زيدان عبد الباقي - مرجع سابق - ص 236.
¹ مصطفى الخشاب - مرجع سابق - ص 195.

بمقتضى ميثاق اجتماعي. بحيث ينزل كل فرد عن جزء من حقوقه الشخصية للمجموع، ووظيفة هذا التعاقد هي حماية مصالح المتعاقدين بواسطة القوة الجمعية فتتحقق بذلك المساواة، وتصبح الأمة كلها هي صاحبة السيادة والسلطان. وهو يرى أن جوهر الميثاق الاجتماعي يكمن في أن كل فرد يسهم في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإدارة العليا، ويلتقي الجميع على شكل هيئة كل عضو فيها جزء لا يتجزأ من الكل.¹

وعموماً قد ركزت الفلسفات التعاقدية على حل الإشكال السياسي والاجتماعي الذي كان حادثاً من جراء الحلف الوثيق بين الكنيسة والسلطة الزمنية، وتجبر رجالات الكنيسة في ذلك الوقت وتحكمهم في مناحي الحياة المختلفة، وقد تبنت هذه الفلسفات الموقف التجريبي وعبرت عنه، فالفكرة القائلة إن الإدراك الحسي هو مصدر المعرفة ومعيارها النهائي، كانت هي مبدأ أبحاثهم وإليها تؤدي نتائجها، ويبدو ذلك أوضح ما يكون في آراء جون لوك حيث ذهب إلى أن الذهن يبدأ وكأنه صفحة بيضاء، والتجربة هي التي تسطر هذه الصفحة ما يكتب فيها، وأن المعرفة الإنسانية مكتسبة عبر التجربة والملاحظة، وأن العقل يشكل ضرورة في التصور التجريبي للمعرفة.²

فلسفة القانون:

¹ (جان جاك روسو - في العقد الاجتماعي - ترجمة ذوقان قزقوط - مكتبة النهضة - بغداد - ص 48 - 50.

² هانز ريشنباخ - نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة فؤاد زكريا - مطبعة المتوسط ص - 79.

ومن أهم رواد هذا الاتجاه الفيلسوف مونتسكيو في مؤلفة روح القوانين، وقد نظر إلى القانون على أنه ضرورة تنشأ من طبيعة الاجتماع الإنساني، وأن نشأته لا ترجع إلى أصل قدسي أو مثل دينية أو أخلاقية وإنما يرجع إلى أصل أرضي هو المجتمع نفسه، وأن الحياة في مجتمع يتطلب قوانين وضعية، تصاغ بحيث تلائم ظروفهم المجتمعية، فالقانون حق للبشر.¹

وكان اهتمام مونتسكيو في فلسفته يدور حول القوانين، ومن ثم كانت دراسته تدور حول ما يتصل بالواقع، وكان محور اهتمامه ينصب على دراسة الحكومات القائمة وما تستخدمه من قوانين وضعية وما تباشره من سلطات، وكان منهجه قائماً على الوصف والمقارنة والتحليل.²

قد ذهب مونتسكيو إلى أن المجتمع يعتبر مظهر من مظاهر الطبيعة، وأن الغريزة الاجتماعية هي إحدى الغرائز الأربعة الأساسية، وهي غريزة التدين، وغريزة حب البقاء والغريزة الجنسية بالإضافة إلى غريزة حب الحياة في المجتمع، ولما كان الاجتماع الإنساني أمراً طبيعياً، كان القانون ينطبق عليه ما ينطبق على الأمور الطبيعية، وكان مونتسكيو يهدف من وراء دراساته هذه تحقيق هدفين .:

أولهما: وضع نظم مقارنة تتفق والحاجات السياسية لمختلف المجتمعات.

¹ (جان شوفالييه - تاريخ الفكر السياسي - مرجع سابق - ص 409.

² (زيدان عبد الباقي - التفكير الاجتماعي - مرجع سابق - ص 244.

وثانيهما: وضع نظريات سياسية وقانونية مقارنة مستخلصة من نتائج دراساته وملاحظاته وتحليله للنظم القائمة في المجتمع. وقد تناول منتسكيو كثيراً من الموضوعات الاجتماعية مثل الظواهر المورفولوجية والفسولوجية، ورتب على هذه الظواهر نتائج، مثل ظاهرة الحرب وظاهرة المسؤولية والجزاء.¹ وقد كانت دراسات موننتسكيو من الدراسات المساعدة على التمهيد لعلم الاجتماع الوضعي، وذلك لتناوله موضوعات لا تزال من مقومات الدراسات الاجتماعية والقانونية الحديثة.

فلسفة التاريخ:

تعد فلسفة التاريخ نوع من المعرفة الاجتماعية التي كان لها شأن في العهود الحديثة، لا سيما منذ القرن الثامن عشر، وهي تبحث في تحديد الاتجاه العام لتطور الإنسانية وإيجاد قانون لحركة الحياة البشرية وهذا القانون يكون في شكل خط يرسم هذه الحركة.² ومن أهم رواد فلسفة التاريخ الفيلسوف الإيطالي فيكو، والذي يرى أن التاريخ يمثل وحدة متماسكة وأنه من خلال التطور تمر كل الشعوب ومظاهر حضارتها في ثلاث مراحل على اعتبار أن الناس في تطورهم يتقدمون ويرتقون، فينتقلون من الهمجية إلى الأخذ بالأديان ومعرفة أصول التكامل الإنسانية والأخلاقية، وذهب إلى أن تطور الشعوب وتطور مظاهر حياتها الاجتماعية تمر في ثلاث مراحل متتابعة على التوالي، هي المرحلة الدينية ثم مرحلة البطولة،

¹ (راجع زيدان عبد الباقي - المرجع السابق - ص 246.
² (عبد العزيز عزت - فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع - القاهرة سنة 1956، ص 6.

ثم المرحلة الإنسانية، غير أن هذا التطور لا يسير إلى ما لا نهاية ولكنه يسير دائرياً، بمعنى أن آخر طور من هذه الأطوار يمهد للطور الذي يليه إلى أن تعود الشعوب القهقرى إلى المرحلة الأولى ولكن بشكل مغاير وبصورة أكثر سمواً ولذلك سمي قانونه بقانون النكوص. وقد وصف المرحلة الدينية والتي هي عهد الآلهة حيث يسود على تفكير الأفراد في المجتمعات المتخلفة الخرافات والأساطير، ويفسرون كل ما يحدث في الحياة الإنسانية وفي غيرها بإرادات الآلهة والأرواح الشريرة، والمرحلة البطولية بعهد أنصاف الآلهة، حيث يتحرر الإنسان من رق الدين المطلق إلى رق لغيره من البشر، حيث يخضع الناس لحكامهم وفي هذا العهد يسود حكم العقل على حكم الأديان وتظهر مبادئ الفلسفة، والمرحلة الأخيرة أو عهد الإنسانية هي المرحلة التي تسود فيها الحقوق المدنية والسياسية في ظل الحرية، وليس للدين هدف سوى رفع المستوى الأخلاقي في المجتمع.¹

هذا وقد درس الفيلسوف الفرنسي كوندرسيه تطور الإنسانية وشبه هذا التطور بخط مستقيم صاعد نحو الرقي والاكتمال وبذلك تكون كل مرحلة أرقى من سابقتها وتمهد لمرحلة أخرى أرقى منها، وقسم التاريخ الإنساني إلى عشر مراحل أرقاها المرحلة العاشرة وهي التي سماها مرحلة الآمال وتتعلق بما تكون عليه الإنسانية، والمراحل التسع الأولى تمثل تجربة الإنسانية في الماضي، والمرحلة الأولى تمثل المرحلة الطبيعية حيث كانت نشأة الحياة الاجتماعية البدائية،

¹ (عبد العزيز عزت - المرجع نفسه

والمرحلة الثانية مرحلة الرعي واستئناس الحيوان، والمرحلة الثالثة مرحلة الزراعة، ثم عصر الحضارة اليونانية، ثم عصر الحضارة الرومانية، ومرحلة القرون الوسطى المسيحية، وعصر الإقطاع في النصف الثاني من القرون الوسطى، وعصر اختراع الكتابة، ثم عصر الثورة الفرنسية وهو عصر الحرية وإعلان حقوق الإنسان، وأخيراً مرحلة الإنسانية.¹ وقد كان كوندرايه يؤرخ للتاريخ الاجتماعي الذي قطعه شعوب أوروبا بصفة خاصة، وقد تعرض لمختلف مظاهر النشاط الاجتماعي ولكثير من نظم السياسة والاقتصاد والدين وشؤون الاجتماع، وكانت آراءه ممهدة لنشأة علم الاجتماع الوضعي الحديث.

فلسفة التاريخ وبدايات الفلسفة الوضعية عند سان سايمون:

نظر سان سايمون إلى التاريخ الإنساني باعتباره وحدة كاملة مستمرة، بمعنى أن كافة الأحداث التي مرت بالإنسانية والتي سوف تقع في المستقبل تشكل وحدة واحدة مستمرة، وهو يرى أن البعث الحضاري في التاريخ يجب أن يرتكز على البحث عن الصفات الأساسية للمعرفة ولروح التفكير في كل قرن، والتعرف على البواعث الحقيقية للثورات والنتائج الاجتماعية المترتبة عليها، واعتبرها هي المفسرة للتاريخ، وعليه فإن النظم الاجتماعية في أي مجتمع يمكن أن تعطي صورة حقيقية وفعلية عن الأوضاع القائمة في المجتمع في الفترة الزمنية التي قامت واستمرت خلالها وكذلك تلقي الضوء على الاتجاه الفكري والتيارات الاجتماعية في ذلك المجتمع. وعليه

¹ (مصطفى الخشاب - مرجع سابق - ص 209 - 211).

فإن فلسفة التاريخ عند سان سايمون تهدف إلى البحث عن الأسباب والمسببات التي تميز أحداث التاريخ، حتى لا يصبح التاريخ مجرد تسجيل للوقائع الحربية ولحياة الولاة والحكام، بل يصبح التاريخ سجلاً للتطور الاجتماعي ولتفكير الشعوب وعاداتها وتقاليدها. والتاريخ عند سان سايمون لا يفسر بظاهرة اجتماعية واحدة ولكنه كظاهرة اجتماعية يفسر بعدة ظواهر اجتماعية أخرى¹.

هذا وقد ربط سان سايمون في دراساته بين النواحي الاجتماعية والنواحي العلمية، وقد اعتبر أن التاريخ الحقيقي للإنسانية هو تاريخ العلوم، وأن الوصول إلى إقامة علم للإنسان يستلزم الوقوف على سير العلوم وتطورها، وقد طالب سان سايمون بإدخال جميع العلوم في وحدة منهجية حتى تتضح فائدتها وللتعرف على أساسها المشترك الذي يراه وهو العلم العام أو الفلسفة الوضعية، وكلمة وضعي عند سان سايمون تعني فعّال وملازم لطبيعة الشيء ومستقل استقلالاً ذاتياً على حين أن كلمة فلسفة تعني عنده دراسة النشاط الإنساني من جانبه الفردي والجمعي، وجانبه المادي والروحي، وقد أطلق على الدراسات التي تتناولها الفلسفة الوضعية علم الإنسان أو الفزيولوجيا الاجتماعية، وقد ذهب إلى أن الفزيولوجيا الاجتماعية تمثل الجزء الأساسي للفزيولوجيا العامة وأنها لا تعتمد على البيولوجيات وإنما تعتمد على التاريخ وعلى الحضارة وعلى الإنتاج الاقتصادي والإنتاج الروحي، وعلى صراع الأفراد والجماعات والطبقات الاجتماعية، وأن علم الفزيولوجيا الاجتماعية

¹ عبد العزيز عزت - المرجع السابق

سوف يصبح علماً وضعياً بالضرورة في العصر الذي تكون فيه أسس الفزيولوجيا وعلم النفس قائمة على وقائع تخضع للملاحظة، والذي يشهد قيام تنظيم جديد في نظم الدين¹.

وقد تأثر سان سايمون في أفكاره عن الدين والأخلاق برواسب التفكير الفلسفي الذي ساد القرن الثامن عشر بالنزعة العدائية ضد الدين، ووقف موقفاً عدائياً من المبادئ العتيقة التي يقوم عليها الفكر الديني اللاهوتي والمسحة الأخلاقية الإرهابية التي تسوده، وهو يرى أن العلماء يجب أن يحلوا مكان الرهبان والكهنة وباقي رجال الدين، وأن يشغلوا المراكز الرئيسية في المجتمع، وقد قاده تفكيره هذا إلى أن يطالب بتكوين جمعية من واحد وعشرين عضواً من العلماء تنتخبهم الإنسانية، وتتخذ هذه الجمعية اسم مجلس نيوتن لتمثل الإرادة الإلهية في الكون، وأن الدين ينبغي تطويره ليكون دين العلم².

وعموماً يعتبر سان سايمون من مؤسسي المذهب الواقعي، حيث أنه ذهب إلى أن الكون يخضع لقوانين تجريبية علمية، وأنه لا بد من استخدام المنهج العلمي في العلوم الإنسانية شأنها شأن العلوم الطبيعية، ولا بد أن يكون الاستدلال فيها مبنياً على الوقائع التي تلاحظ وتناقش بدلاً من أن تتبع منهج العلوم التأملية التي ترد كل الوقائع إلى الاستدلال العقلي، ويرى سايمون أن الفلك والفيزياء والكيمياء قد قامت بالفعل على هذا الأساس الوضعي، وحان الوقت

¹ زيدان عبد الباقي - مرجع سابق - ص 269-276.

² جان شوفالييه - مرجع سابق - ص 396-398..

الذي تتضمن فيه الفلسفة والعلوم الاجتماعية إلى هذه العلوم الخاصة وتصبح فيه وضعية تماماً ، وقد جعل سان سيمون من هذه الوضعية المبدأ النهائي والحاسم لفلسفته، وهكذا وضع علم الإنسان على نمط العلم الطبيعي وأن يعامل المجتمع كالطبيعة¹، وتعد أفكار سان سيمون والقضايا التي أثارها ممهدة للعلم الاجتماعي الوضعي والفلسفة الوضعية عند أوجست كونت.

العقلانية والخبرة الوصفية عند هيغل:

وصفت المثالية الألمانية بأنها نظرية الثورة الفرنسية، وكان الدافع الأكبر للفلاسفة الألمان إلى كتابة فلسفتهم هو إعادة تنظيم الدولة والمجتمع على أساس عقلي بحيث يمكن التوفيق بين النظم الاجتماعية والسياسية وبين حرية الفرد ومصالحه، وقد وصفوا الثورة الفرنسية بأنها فجر عهد جديد، وعملوا جميعاً على ربط مبادئهم الفلسفية بالمثل التي دعت لها.

وهكذا ظهرت أفكار الثورة الفرنسية في صميم المذاهب المثالية، فالثورة الفرنسية كما رآها المثاليون الألمان لم تقتصر على إلغاء النزعة الإقطاعية المطلقة ولحلال النظام الاقتصادي والسياسي للطبقة الوسطى محله، بل أكملت ما بدأتها حركة الإصلاح الديني في ألمانيا، فحررت الفرد وجعلت منه سيداً لحياته، يعتمد فيها على نفسه فحسب، وهكذا لم يعد من المحتم أن يظل مركز الإنسان في العالم وطريقة عمله واستمتاعه بحياته متوقفاً على سلطة خارجية، بل أصبح يتوقف على نشاطه العقلي الحر، وتحقق للإنسان الذات

¹ هربرت ماركيز - العقل والثورة - ترجمة فؤاد زكريا - الهيئة المصرية للكتاب سنة 1979، ص 304..

المستقلة التي تتحكم في تطورها الخاص، ومنذ ذلك الحين أصبح تقدمه في المعرفة هو الذي يوجه صراعه مع الطبيعة ومع التنظيم الاجتماعي وأصبح العالم يقوده النظام العقلي.

لقد ربط هيجل بين تصوره للعقل وبين الثورة الفرنسية وأكد على هذه الرابطة أعظم تأكيد، فالثورة قد طالبت بالألا يعترف بصحة أي شيء في الدستور سوى ما يتعين الاعتراف به وفقاً لحقوق العقل. ولقد كان هيجل يرى التحول الحاسم الذي طرأ على التاريخ مع الثورة الفرنسية كان انتقال الإنسان إلى الاعتماد على عقله وتجاسره على إخضاع الواقع المعطى لمعايير العقل، وقد شرح هيجل التطور الجديد عن طريق وضع تضاد بين استخدام العقل وبين الامتثال غير النقدي للأوضاع السائدة في الحياة، وذهب إلى أنه لا شيء يعقل ما لم يكن نتيجة تفكير.

وقد أخذ الإنسان على ذلك بنظم الواقع وفقاً لمتطلبات تفكيره العقلي الحر. وفي رأي هيجل أن الثورة الفرنسية هي التي أعلنت السلطان المطلق للعقل على الواقع ولقد كانت فلسفة التنوير والفلسفات الثورية التالية لها تنظر إلى العقل بوصفه قوة تاريخية موضوعية تستطيع . بمجرد أن تتحرر من قيود الطغيان . أن تجعل العالم مكاناً يتحقق فيه التقدم والسعادة.¹

وأن الإنسان ككائن مفكر يتيح له عقله أن يتعرف على إمكاناته الخاصة، وهو قادر على إخضاع الواقع لمعيار العقل، وقد يصل إلى أن التاريخ هو صراع دائم من أجل الحرية، وأن الملكية

¹ (هربرت ماركيز - المرجع السابق - ص 309-310..

تكون وسيلة لتحقيق الذات ويكون للناس جميعاً حق متساو في تنمية ملكياتهم البشرية ومن ثم يجب تغيير الواقع غير المعقول إلى أن يصبح متمشياً مع العقل أي إعادة تنظيم الواقع الاجتماعي ليكون معقولاً، وأن الفكر يجب أن يحكم الواقع، وقد كانت الجماهير في ألمانيا قد اعتادت منذ عهد الإصلاح الديني الفكرة القائلة أن الحرية بالنسبة لهم قيمة باطنه لا تتعارض مع أي نوع من العبودية، وأن الطاعة الواجبة للسلطة القائمة شرط ضروري للخلاص الأبدي.

وعموماً فالثقافة الألمانية لا تتفصل عن أصلها البروتستانتية الذي أدي إلى ظهور عالم من الفن والجمال والحرية لا تؤثر فيها الحقائق والصراعات الخارجية، وكان اتجاه المهادنة لدى المثاليين يتعارض على الدوام مع نزعتهم العقلية النقدية. وهكذا كانت الفلسفة المثالية في أساسها تهتم بفكرة الأشياء بدلاً من الأشياء ذاتها ووضعت حرية الفعل وقدمت الأخلاق على العدالة العملية وحياة الإنسان الباطنة على حياته الاجتماعية.¹

ومذهب هيغل كان آخر تعبير عن هذه المثالية، وآخر محاولة تجعل الفكر ملجأ للعقل والحرية على أن القوة الدافعة النقدية في تفكيره كانت من القوة بحيث حفزته على التخلي عن الانعزالية التقليدية للمثالية. حيث كانت الانطولوجيا في المثالية اليونانية تدرس الطبيعة النهائية للوجود بما هو كذلك، أي تدرس ماهيات أبدية مجردة ومباديء مطلقة في انعزال كامل عن عملية المعرفة

¹ هربرت ماركيز - نظرية الوجود عند هيغل - ترجمة إبراهيم فتحي - دار التنوير - بيروت سنة 1984 - ص 51..

الإنسانية، أما نظرية المعرفة فكانت تدرس القدرات المعرفية الذاتية للذهن الإنساني في استغلال عن القوانين الموضوعية، وظل المنطق يصف صوراً ذاتية للفكر مجردة من المحتوى، والإسهام الهيجلي من حيث نواته العقلية ماثل في إبراز أن التعيينات الأنطولوجية للواقع، أي المقولات التي تصف الواقع باعتباره كلاً وحركة تطوره ليست مباديء جاهزة نهائية بل هي متطورة بالعالم، وتلك المعرفة عند هيجل تعد عملية تاريخية. ومقولاتها لا تشير فقط إلى النشاط المعرفي للذات الإنسانية بل تشير أيضاً إلى الوجود الموضوعي، ولكن هوية الوجود والفكر عند هيجل ليست هوية مباشرة لا تعرف تمايزاً، وهو يرى أن الفلسفة ليست مذهباً في الهوية بل هي نشاط وحركة طرد وتنافر، فهوية الوجود والفكر ليست هوية لا يعترها تغيير، حيث يرى أن للفكر والوجود هوية واحدة من حيث الجوهر، واختلافاً من حيث الجوهر أيضاً، والجوهر نفسه يجب فهمه باعتباره وحدة الهوية والاختلاف، وليس الفكر معادلاً للوجود داخل الوعي الفردي، وإنما معادل للوعي الجمعي والذي هو نسق تشكل وتطور تاريخياً، والفكر عنده عملية إنتاجية واقعية لا تغير عن نفسها في اللغة فحسب، بل في تغيير الأشياء وصنع الأحداث أيضاً، فالفكر يتموضع خلال الفعل في مادة حسية فيزيقية والممارسة هي عملية تحويل الأشياء والأحداث وفق مفهوم.¹

¹ (المرجع نفسه - ص 5 - 7.

الفصل الأول

الفلسفة الوضعية ونشأة علم الاجتماع

تميز العصر الحديث باضمحلال سلطة الكنيسة وضعف التدين، واتسم بالاتجاه القوي نحو المادية، وسيطرة النزعة الفردية على وجهة الفلسفة والفكر، وظهور حركة الإصلاح الديني البروتستانتى ضد الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، ونهوض العلم الطبيعي والتجريبي وتحقيقه منجزات هائلة، أثمرت في منفعة الإنسان في حياته اليومية المادية والملاحظ أن هذا العصر يعج بالتيارات والمذاهب والاتجاهات الفلسفية المتصارعة المتناقضة، مما قدم وفرة في وجهات النظر والأفكار بشأن الفلسفة وطبيعتها ومنهجها.¹

وتحول الفلاسفة والمفكرون في العصر الحديث عن منهج الفلسفة التأملية واللاهوتية ومنطقها الذهني التجريدي الذي لا يأبه بالنتائج العملية التطبيقية إلى المنهج الاستقرائي التجريبي الذي ظهر على يد الفيلسوف فرنسيس بيكون، وحذت علوم كثيرة حذو العلم التجريبي الطبيعي، ونفضت يدها من الفلسفة التأملية، وتمردت عليها. وقد تطلع فلاسفة العصر الحديث إلى إنشاء فلسفة جديدة، أقامها أصحاب الاتجاه العقلي على العقل، وأقامها أصحاب الاتجاه التجريبي على الملاحظة والتجربة، وبعد أن كانت الفلسفة القديمة متجهة إلى الوجود، اتجهت الفلسفة الحديثة إلى المعرفة، فاهتمت بالبحث في المعرفة، ودراسة طبيعتها للوقوف على حقيقة العلاقة التي تربط بين الإدراك، والأشياء المدركة، وأدى ذلك إلى جدل عنيف بين أنصار المثالية وأنصار الواقعية.

¹ (رونالد سترومبيرج - تاريخ الفكر الأوربي الحديث - ترجمة أحمد الشايب - سنة 1985، ص 5..

وقد دار بحث معرفي أبستمولوجي عميق حول أدوات المعرفة ومصادرها، واشتد الجدل بين المذاهب الفلسفية حول مصادر المعرفة وأدواتها، وبلغ حد الشك في إمكانية المعرفة الصحيحة أصلاً، ودار خلاف بين أنصار مذهب التيقن والقطع وأنصار مذهب الشك، وبعد أن كانت الفلسفة القديمة تهتم بالوجود، وتتنظر إلى المعرفة من خلاله، اهتمت الفلسفة الحديثة بالمعرفة ونظرت إلى الوجود من خلالها، وبرزت اتجاهات فلسفية تعالج قضية المعرفة والعلوم والوجود الإنساني ومن هذه الاتجاهات الفلسفية الوضعية عند أوجست كونت، والفلسفة الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية والفلسفة العملية النفعية البرجماتية والفلسفة الوجودية، والاتجاهات الفلسفية الاشتراكية الماركسية، وكان لهذه التيارات والمذاهب الفكرية الفلسفية أثر كبير على منهجية علم الاجتماع الوضعي وأطره النظرية سواء بطريق مباشر كما في فلسفة كونت الذي هو رائد هذا العلم، أو بتأثير غير مباشر في فلسفته العامة التي استقاها من المقولات الفلسفية لهذه المذاهب الفلسفية.

الفلسفة الوضعية عند كونت:

ظهرت فلسفة أوجست كونت الوضعية كرد فعل لحالة الأزمة الفكرية التي حدثت عقب الثورة الفرنسية، والارتباك السياسي والأخلاقي والاجتماعي الذي شمل أوروبا عامة وفرنسا خاصة، وعندما ظهرت مشكلة إصلاح المجتمع رأى بعض المفكرون أن حل الأزمة يكمن في إعادة ولحياء العقائد والأفكار والنظم التي كانت

سائدة قبل الثورة وذهب البعض إلى أن الإصلاح يجب أن يقوم عن طريق تطبيق المبادئ الثورية تطبيقاً أشد صرامة وأكثر شمولاً .

وقد انتقد كونت كلا الاتجاهين ورأى أنه لا يمكن الزعم بإعادة تنظيم المجتمعات وفقاً لنظرية بلغت من القدم مبلغاً لم تعد معه مفهومة فهماً كافياً حتى من قبل أبرز مفسريها، وأن إعادة النظم القديمة بما فيها سلطة الكنيسة والدين الكاثوليك هي أس الإشكال وليس حله كما رأى أن مبادئ الثورة وطرائقها كانت ممتازة في سبيل الهدم، أي هدم النظم والمؤسسات والعقائد والأفكار التي كانت سائدة في المجتمع من قبل ولكنها غير مفيدة من أجل البناء.

وذهب كونت إلى أن الحل يكمن في إحلال إيمان قابل للبرهنة عليه بديلاً للمعتقدات غير القابلة للإثبات والتي قامت عليها الإنسانية منذ بدايتها حتى الآن، ورأى أن الفلسفة الوضعية هي التي ستأتي بهذا الإيمان، وتصور كونت أن إنقاذ الإنسانية يتم بتشكيل مجموعة من المعتقدات العامة الثابتة علمياً أولاً، ومجموعة خاصة من الحقائق العلمية المتعلقة بالاجتماع الإنساني ثانياً، وأخيراً عقيدة أخلاقية سياسية مستنتجة من هذا العلم الاجتماعي.

أكد كونت أن الأزمة العقلية والفكرية كانت نتاج الازدواجية الفكرية التي كانت حادثة في المجتمع إذ أن الناس كانوا يفكرون بأسلوبين متناقضين. أحدهما وضعي يستخدم عند التفكير في الظواهر الكونية الطبيعية، والآخر ثيولوجي ميتافيزيقي يستخدم عند التفكير فيما يتعلق بالاجتماع الإنساني وشئونه المختلفة، فلا بد من حل مشكلة الازدواجية هذه بتعميم استخدام منهج واحد وإخضاع

جميع العقول والعلوم له. ولكي يبرهن على صحة وجهة نظره هذه قام بوضع حلول ثلاثة للتخلص من حالة الازدواجية الفكرية والاضطراب العقلي الناجمة عن أسلوب التفكير في المجتمع .

أولاً: أن يتم التوفيق بين التفكير الوضعي والتفكير الميتافيزيقي بحيث يوجدان معاً دون تناقض.

ثانياً: أن يتم تعميم المنهج الميتافيزيقي وجعله منهجاً عاماً شاملاً تخضع له جميع العقول.

ثالثاً: أن يتم تعميم المنهج الوضعي وجعله منهجاً كلياً عاماً شاملاً يشمل جميع ظواهر الكون. وبذلك تتحقق وحدة المعرفة الوضعية ورأى أن الحل الأول لا يمكن تطبيقه منطقياً، وذلك مرده إلى أن المنهجين متناقضان تمام التناقض، فالمنهج الوضعي يبنى على الملاحظة وتقرير طبائع الأشياء كما هي، والبحث عن الأسباب المباشرة للظاهرة لتحديد عناصرها الجزئية وتحديد القوانين التي تخضع لها، على حين أن المنهج الميتافيزيقي الثيولوجي يقوم على التأمل النظري والبحث المطلق، ويبحث في الحقائق الكلية والعلل الأولى، فالمنهج الوضعي نسبي والمنهج الميتافيزيقي مطلق، ولا يمكن الجمع بينهما دون إحداث خلل في التفكير والعودة إلى الازدواجية مرة أخرى.

أما الحل الثاني في جعل المنهج الميتافيزيقي منهجاً شاملاً، فلا يمكن تطبيقه، وذلك مرده إلى أن المنجزات العلمية والانتصارات العلمية التي تحققت عبر المنهج الوضعي لا يمكن بناؤها على

المنهج الميتافيزيقي وتحكيمه يعني التخلي عن كل هذه الانتصارات العلمية والعودة مرة أخرى إلى العصور الوسطى وظلامها الفكري والعلمي.

وعليه يكمن الحل في جعل المنهج الوضعي منهجاً كلياً والقضاء على ما بقى من مظاهر التفكير الديني.¹ وأن الوضعية لا تعترف بالميتافيزيقيا التي يزعم أصحابها أنهم معنيون بالكشف عن مجاهل الوجود ومعرفة أسراره المحجبة والتعرف إلى حقائق الموجودات وكنه الأشياء وفهم النفس البشرية، وإدراك خباياها².

وقد قسم كونت بناء على ذلك مراحل تطور الفكر الإنساني

إلى ثلاث مراحل وهي:

أولاً: المرحلة اللاهوتية : وهي أولى مراحل تطور الفكر الإنساني ويتجه العقل فيها للبحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها محاولاً إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ غيبي. وقد قسم كونت هذه المرحلة نفسها إلى ثلاث درجات: وهي عبادة الأشياء المادية لذاتها، ومن ثم القول بتعدد الآلهة والتي هي أكثر الدرجات تمييزاً للحالة أو المرحلة اللاهوتية، وفيها يخلع العقل ما كان قد خلعه على الأشياء المادية من قدرة وحياة، وأخيراً الحالة التي جمع فيها العقل الآلهة المتعددة في إله واحد مفارق للعالم الحسي.

¹ ليفي بربيل - فلسفة أوجست كونت - ترجمة محمود قاسم وسيد بدوي - الانجلو المصرية - ص 25 وما بعدها..

² توفيق الطويل - أسس الفلسفة - دار المعارف - ص 56 - 58..

ثانياً: المرحلة الميتافيزيقية الماورائية: وفي هذه المرحلة أخذ العقل الإنساني في البحث عن طبائع الأشياء وأصلها ومصيرها، ولكنه لتبدل بالعلل المفارقة عللاً ذاتية للأشياء، ونسج الخيال الإنساني معاني مجردة يفسر بها الأشياء كالعلة والقوة والجوهر والغاية.

ثالثاً: المرحلة الوضعية: وهي المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الفكر البشري وفيها إدراك العقل أنه ليس في إمكانه التوصل إلى معارف مطلقة، فعدل عن البحث عن مبدأ العالم أو مصدره، وغاياته أو مصيره وعن الكشف عن العلل البعيدة للأشياء، وانصرف باستخدام الملاحظة والاستقراء معاً إلى الكشف عن قوانين الظواهر¹.

وقد حدد كونت للتفكير الوضعي أربعة شروط وهي :

1. تبديل محتوى الأسئلة، أي لا بد من تبديل محتوى الأسئلة التي أصر مفكرو المرحلتين اللاهوتية والميتافيزيقية على البحث عن حلها، ولأنه لا يمكن معرفة السبب الموجب لأي ظاهرة والمصدر الحقيقي لها، وليس بالاستطاعة معرفة الماهية الحقيقية لأي كائن، فيجب التخلي عن البحث فيهما وحصر الجهود فيما هو ممكن إنسانياً، حيث نستطيع استخلاص قوانين الظواهر كما يمثلها لنا فكرنا، ونستطيع أن نربط بين الظواهر وبعضها، وهذه مهمة قابلة للتحقيق.

¹ حسن عبد الحميد - مدخل إلى الفلسفة - دار المعارف - 1978 - ص 88 - 190.

2. اعتماد الحساب والتجربة: ينبغي للفكر الوضعي أن يعتمد على طريقتين اثنتين فقط هما الرياضة والتجربة، ويجب الكف عن التصورات الاعباطية المؤدية حتماً إلى الخطأ، والكف عن أي أحكام سابقة للتجربة حيث يتيه الفكر في تأملات باطلة وعقيمة.

ومن الواضح أن كونت هنا أخذ برأي الفلسفة النيوتنية في مذهبها الذي يمزج بين مزايا الاتجاه العقلي عن ديكارت والقائم على اعتماد الرياضة، والمذهب التجريبي عند فرانسيس بيكون واعتداده بالملاحظة والتجربة، وقد وجد فيهما كونت ضالته لبناء مذهبه الفلسفي الوضعي.

3. يرى كونت أن على المفكر الوضعي ألا يعطي النتائج سوى قيمة نسبية لأنها نتائج ملاحظتنا، وملاحظتنا ليست شيئاً غير ما تعطيه الحواس في لحظة معينة، بمعنى أنها فكر إنسان موجود في عصر معين.

4. الاهتمام بما هو قابل للتطبيق إنسانياً، إذ ينبغي للفكر الوضعي ألا يبحث عن المعرفة لمجرد البحث عنها، إذ أن ما يجعل المعرفة ذات أهمية في الفكر الوضعي أنها تجعل التطبيقات العديدة المفيدة لتقدم الإنسانية أموراً ممكنة.¹

وعموماً فإن فكرة الوضعية عند كونت تعبر في جوهرها عن اتجاه فلسفي يريد من خلاله تحرير العلم من رقة الفلسفة

¹ راجع محمد عبد الله الشرقاوي - مدخل نقدي لدراسة الفلسفة - مرجع سابق - ص 156 - 157.

الميتافيزيقية وتأملاتها، ونجد أن مذهبه هذا له أصوله الفلسفية في عصر هيوم وكانت، إذ أن ديفيد هيوم قد أعلن من قبل أن القضايا العلمية لا بد أن تمتحن أو تختبر في مقابل الخبرة، وقد استفاد كانت من هذا الرأي حين كتب كتابه نقد العقل الخالص وقنن فيه الحدود لدوائر المعرفة على اختلافها، وحدود الضوابط التي تحكمها، وذلك حين حدد للعلم دائرته وجعل الخبرة محوراً يبدأ منها وينتهي إليها، وحين جعل للفلسفة دورها وكيانها ووظيفتها في النسق المعرفي، وخرج بدائرة المعرفة الدينية إلى الضمير. وكذلك استند كانت على كل من ديكارت وفرانسيس بيكون، وآراء سان سايمون حول المعرفة وضرورة ارتقائها إلى التجربة والحس، في تأسيس مذهبه الوضعي هذا، والذي وضع لتحقيقه الشروط الأربعة السالفة الذكر، وهو يرى بناء عليه أن أي نظرية علمية تدعي أن بإمكانها معرفة حقيقة الظاهرة تصبح قولاً ميتافيزيقياً ينبغي رفضه، لأن العلم عنده لا يبحث في ماهية الأشياء وإنما يكتفي بالوقوف عند حد الوصف الخارجي للظاهرة، فما يهم العلم حقيقة هو كيفية حدوث الظاهرة، وذلك لأنه لا يمكن معرفة الجوهر ولا حقيقة أي واقعة ما، وإنما يمكن فقط معرفة علاقتها بالوقائع الأخرى سواء اتخذت هذه العلاقة صورة التتابع أو التساوق وهذا يبين اتفاق كانت مع بيكون وجون إستواريت مل في أصول المنهج التجريبي.

وعليه فإن مسألة تحديد كيف حدثت الظاهرة تتعلق عند كانت بالتفسير الذي ينبغي أن يقف عند حدود الوصف، على اعتبار أن هذا الوصف ينصب على معطيات الخبرة، وهذا الوصف

ينبغي أن يتم في أقل عدد ممكن من العلاقات المتشابهة والمطرودة حتى يتمكن العلم من معرفة القوانين الخاصة بالظواهر والتي عن طريقها يتم التوصل إلى التنبؤ بخط سير الظاهرة في المستقبل. فكأن القوانين التي تحكم الظواهر هي كل ما يعرف عنها أما طبيعة هذه القوانين وأسبابها المطلقة فهي غير معروفة، وعليه فإن مفهوم القانون عند كونت يختلف عن مفهوم العلية، إذ أن كونت يرفض العلية لارتباطها بالغوص في ماهية الظواهر. وهذا النموذج المعرفي الذي وضعه كونت قد شكل الجوانب المنهجية الأبيستمولوجية لعلم الاجتماع ولازمه حتى مع اختلاف المداخل النظرية التي نشأت في علم الاجتماع من بعده.

علم الاجتماع عند كونت:

بعد أن وضع كونت نموذجه المعرفي والذي كان هدفه الأول منه عملية الإصلاح الاجتماعي في المجتمع الفرنسي، رأى أنه بصدد بناء علم جديد، وظيفته دراسة ظواهر الاجتماع دراسة علمية وصفية تحليلية، أي دراسة وضعية وفقاً للنظام المعرفي الذي وضع قواعده وقد سمي كونت هذا العلم الجديد باسم الفيزياء الاجتماعية ثم اختار اسم الاجتماع Sociology والذي يتكون من شقين الأول لاتيني وهي كلمة Societies وتعني الجماعة والثاني كلمة يونانية وهي Logos وتعني علم.

و يظهر موضوع علم الاجتماع عند كونت من خلال موقعه الدقيق في نسق العلوم، والعلوم من وجهة نظر كونت إما نظرية أو عملية تطبيقية، حيث تهتم الأولى بتناول الظواهر الملموسة، بينما

تعمل الثانية على اكتشاف القوانين التي تحكم هذه الظواهر وتحدد وجودها وتتابعها، وتشكل العلوم النظرية عند كونت سلماً أو سلسلة تعتمد كل حلقة على تلك التي تسبقها لاهتمامها بظواهر ملموسة وتتميز بكثرة التركيب، وتحتل الرياضة قاعدة السلم لأنها تهتم بالجوانب المجردة لجميع الظواهر، يليها في الترتيب الميكانيكا التي كان كونت يخلط بينها وبين الفلك والذي حقق في عصره تقدماً ملموساً، ثم الفيزياء والكيمياء فالبيولوجيا، وفوق ذلك كله يتربع العلم الجديد وهو الفيزياء الاجتماعية أو علم الاجتماع.¹

وقد ذهب كونت إلى أن الإنسانية كلها هي موضوع هذا العلم الفيزياء الاجتماعية، وأن الدراسة في موضوع علم الاجتماع تكون من منظورين هما الاستاتيكا الاجتماعية والتي تعبر عن حالة السكون الاجتماعي والثبات، والديناميكا الاجتماعية والتي تعبر عن حالة التقدم والتطور والحركة الاجتماعية.

أولاً: الإِستاتِيكا الإِجتماعِيّة:

وموضوع الاستاتيكا الاجتماعية عند كونت هو دراسة المجتمعات الإنسانية في حالة سكونها، وباعتبارها ثابتة في فترة معينة من تاريخها، وبما أن المجتمع يتمثل في كثير من القواعد والنظم المختلفة مثل النظم السياسية والاقتصادية والدينية والأخلاقية، فموضوع الاستاتيكا هو دراسة هذه النظم في عناصرها ووظيفتها في حالة استقرارها، بقصد الوقوف على القوانين التي تحكم تماسكها

¹ (زيدان عبد الباقي - مرجع سابق - 309 - 310 ..

وتعمل على تضامنها، على اعتبار أن الحقيقة الأساسية في النظم الاجتماعية تتمثل في الاتساق العام ويقصد به الارتباط الضروري بين عناصر المجتمع.

وقد اعتبر كونت الميل إلى الاجتماع لدى الأفراد من الضرورات الاجتماعية، على اعتبار أن الفرد يولد مزود بميل غريزي نحو حياة الجماعة، وهذا الميل أو الشعور الفطري مستقل كل الاستقلال عن الرغبات الفردية والأغراض الخاصة. وبني على ذلك أن المجتمع ينشأ نشأة تلقائية وأن التعاقد ليس سبباً في نشأة الحياة الاجتماعية، كما أن المنافع الخاصة والرغبات الشخصية والمصالح الذاتية لا تظهر في المجتمع القائم على التعاقد كما هو الحال في المجتمع التلقائي النشأة. والذي تكون السلطة فيه ضرورة اجتماعية معبر عن رغبات وميول ومصالح الناس.¹

وبعد الاتساق العام بالنسبة لكونت بمثابة الأساس الحقيقي للتضامن، كما يعد كذلك أساساً لتقسيم العمل الاجتماعي، ويرى كونت أن التعقيد المتزايد في المجتمع يرجع إلى تقسيم العمل الاجتماعي، ومن ثم ينبغي الاهتمام بدراسة التضامن، وقد حدد كونت عناصر المجتمع من خلال تحليله الاستاتيكي إلى ثلاثة عناصر وهي الفرد والعائلة والاتحادات الاجتماعية أو الدولة، وأن الأسرة هي أول وحدة في البناء الجمعي، وهي ثمرة من ثمرات الحياة الاجتماعية.

ثانياً: الديناميكا الاجتماعية

¹ مصطفى الخشاب - مرجع سابق - ص 243 - 244..

وموضوع الديناميكا الاجتماعية عند كونت هو دراسة قوانين الحركة الاجتماعية والسير الآلي للمجتمعات الإنسانية، والكشف عن مدى التقدم الذي تخطوه الإنسانية في تطورها، وتعتمد نظرية كونت عن الديناميكا الاجتماعية على أساسين نظريين، والأساس النظري الأول هو قانون الحالات الثلاث، والذي ذهب فيه إلى أن العقل الإنساني أو التفكير الإنساني قد انتقل في إدراكه لكل فرع من فروع المعرفة عبر ثلاث مراحل وهي المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلة الوضعية، والذي تم تناوله سابقاً. أما الأساس النظري الآخر فهو مذهبه في تطور الإنسانية وتقدمها، والتقدم كما يراه كونت هو السير الاجتماعي نحو هدف محدد يستحيل التوصل إليه بدون المرور بأدوار ضرورية محددة، ويخضع السير الاجتماعي للقوانين، ويرى كونت إن انتقال الإنسانية من مرحلة إلى أخرى يكون مصحوباً عادة بتقدم أو تحسين يبدو في مظهرين، تقدم في الحالة الاجتماعية وتقدم في الطبيعة الإنسانية، ويسمى المظهر الأول بالتقدم المادي، وهو في نظره أوضح ظهوراً وأسرع حركة وأسهل حدوثاً وأقرب تحقيقاً، ويتوقف هذا التقدم على مقدار المعرفة بقوانين الظواهر الاجتماعية والتدخل بفضلها لكي يتحقق الإصلاح والتقدم المنشود، أما التقدم في الطبيعة الإنسانية فإنه يتضح في الناحيتين البيولوجية والعقلية، فقد أدى التقدم البيولوجي إلى زيادة عمر الإنسان من خلال تقدم القواعد الصحية والطب، وأدى التقدم العقلي إلى كشف وسائل جديدة للسيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان، ويرى كونت أن المظهرين المشار إليهما لا بد أن يسيرا جنباً إلى

جنب لأن السعادة الإنسانية لا تعتمد فحسب على تحقيق قدر من المنافع المادية المتعلقة بالوضع الاجتماعي للأفراد ولكنها تتطلب فوق ذلك ارتقاء واسع النطاق في المعايير العقلية والأخلاقية وما إليها من القضايا المعنوية التي لا غنى عنها في الحياة الاجتماعية.¹

مناهج البحث في علم الاجتماع عند كونت :

كان كونت يعتقد أن مناقشة المناهج لا يمكن أن تنفصل عن دراسة الظواهر وهو الموضوع الذي تستخدم هذه المناهج في بحثه، ولهذا فإنه عندما أسس علم الاجتماع بصورته الوضعية تلك، وجد أن هذا العلم يتطلب تغييراً شاملاً في أسلوب الدراسة، ويتطلب مناهج جديدة تتفق مع هذا المنحى الوضعي، وأوضح أن مجالات التغيير تكمن في إخضاع ظواهر الاجتماع الإنساني للقانون الوضعي تمهيداً للوصول إلى قانون علمي والذي يعد المطلب الأساسي لمناهج البحث، ونبذ التخيل والتصور الفلسفي للظواهر والاعتماد على الملاحظة عبر تنسيق الظواهر وتعديل نظامها، ودراسة العلاقات التي تربط بين مختلف الظواهر الاجتماعية، وأخيراً الانتقال من التفكير المطلق إلى التفكير النسبي. وتلك هي أهم مجالات التغيير التي يمكن أن تقوم عليها أسس الدراسة في الفلسفة

¹ (راجع ليفي بريل - فلسفة أوجست كونت - مرجع سابق، بالإضافة إلى زيدان عبد الباقي، التفكير الاجتماعي - مرجع سابق ص 220 وما بعدها، ومصطفى الخشاب - تاريخ التفكير الاجتماعي - مرجع سابق 240 - 246.

الوضعية عند كونت، ويرى كونت أن هناك مجموعتين من الوسائل تشكلان عناصر مناهج البحث في هذا العلم وهما:

أ. **الوسائل المباشرة:** وهي الخطوات المنهجية التي يستخدمها الباحث لكشف القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية في نشأتها وتطورها ووظائفها، وهذه الخطوات هي التي تشكل قواعد منهج البحث الاجتماعي، وتقوم هذه الوسائل المباشرة على الملاحظة، والتجربة، والمقارنة الاجتماعية، والاتجاه التاريخي.

ب. **الوسائل غير المباشرة:** وهي التي تنتج من العلاقات الضرورية التي تربط علم الاجتماع بغيره من العلوم الوضعية الأخرى، والتي تيسر له الوقوف على نتائج وحقائق علمية لها أهميتها في ميدان البحث الاجتماعي.¹

وعموماً تتأسس نظرية المعرفة عند كونت وتتشكل من جماع مقولاته السابقة، وقواعد فلسفته الوضعية التي تكتفي عن كل شيء بالعلم والواقع المحسوس والمنفعة العاجلة، ولا تضع وزناً لما عدا ذلك من دين وقيم وعقائد وأفكار، سيما وأن عداؤه للدين جعله يقترح ديانة إنسانية يكون فيها الإله الحقيقي في نظره هو الإنسانية نفسها، حتى يمكن أن تكون هناك ديانة قابلة للإثبات واقترح لها عقيدة تتمثل في فلسفته الوضعية ذاتها وقوانينه الفكرية وتصوره للعلوم، وقد استهجن اتجاهه هذا من قبل المفكرين ولكن آثار هذه الفكرة لا زالت

¹ (زيدان عبد الباقي - قواعد البحث الاجتماعي - مكتبة النهضة المصرية سنة 1974 ص 104، زيدان عبد الباقي - التفكير الاجتماعي - مرجع سابق - ص 314..)

مسيطرة على التفكير الوضعي وإن كانت ليست بهذا السفور، ولا يدعي أحداً بأنها ديانة، وقد كانت لآراء كونت ومقولاته الفلسفية أثر بالغ في تشكيل الأسس المنهجية والأطر النظرية لعلم الاجتماع الوضعي.

قواعد علم الاجتماع عند هيربرت سينسر:

عاصر هيربرت سينسر أوجست كونت وأتفق معه على بعض القضايا، غير أنه ذهب إلي أن الظواهر الاجتماعية ليست مستقلة في ذاتها وأنها تمثل مظهراً من مظاهر الحياة العامة، وهي في نشأتها وتطورها تسير وفق القوانين التي تسير عليها الظواهر البيولوجية. وقد نشر سينسر أول بحوثه الفلسفية الاجتماعية بعنوان الاستقرار الاجتماعي عام 1850، ويرى سينسر أن العالم في تغير مستمر وأن كل ما يقع في العالم من تغير يمكن رده إلي دعامتين أساسيتين هما عملية النشوء والارتقاء، وأن كل الأفعال في الكون تجرى وفق قانون طبيعي واحد حتى لو ظهر لنا بأن كل فعل يخضع لوحده لقانون خاص إذ أن الأفعال مرتبطة ارتباطاً وثيقاً ببعضها البعض وفق قانون أسماه سينسر قانون الاتصال النسبي والذي يؤلف بين هذه الأفعال، ويعد المبدأ التطوري هو الأساس المعرفي لمذهب سينسر، والذي يركز على ثلاثة قوانين أساسية وهي قانون استمرار القوة والذي يشير إلي وجود واستمرار نوع من العلة النهائية على طرفي نقيض من المعرفة الحسية، وأن القوة ثابتة لا تتلاشى ولكنها تتغير على الدوام من صورة إلي أخرى، وكان قانون عدم قابلية المادة للفناء أحد أهم الاكتشافات الفيزيائية في

عهده، وأخيراً قانون استمرار الحركة أو اتصالها. ولقد كان قانون التطور عنده بمثابة القانون السامي لكل موجود، حيث يرى أن التطور هو تكامل للمادة وتشتت مصاحب للحركة حيث تتحول المادة من تجانس مترابط ومحدد، وتتمر الحركة الباقية بتحول مواز من خلاله أيضاً.¹

ويرى سينسر.² أن الارتقاء والتطور الكامن في عملية الانتقال من الأشكال المتجانسة والمتماثلة والمتشابهة إلي التباين وعدم التجانس، يسود في جميع الكائنات من الحيوانات والجمادات والاجتماع الإنساني، وقد ارتكزت مقولاته هذه على مشاهداته في عالم الحيوان حيث تطورت الحيوانات الراقية عن الحيوانات وحيدة الخلية والتي تمتاز بالتجانس في مكوناتها بحيث أن الجزء منها يكمل نموه ونشوءه، وكذلك النبات، وعليه ذهب إلي أن المجتمع نشأ من خلايا متجانسة متشابهة ولا يسود فيها أي نوع من التخصص، وعبر التطور والارتقاء نمت هذه الخلايا فأصبحت تشكل وحدات فيها التخصص وعدم التجانس، إذ أن المجتمع شأنه شأن كل كائن حي يبدأ متجانساً ثم يميل إلي التفرد والانتقال من المتجانس إلي اللا متجانس، والحياة في رأيه لها ميل للتفرد والتفرد نفسه هو غاية كل ارتقاء وكل ارتقاء ينطوي على الانتقال من المتماثل إلي المتباين أو

¹ Spencer, H, Social statics.London 1850.

² Spencer, H, first principles, London 1880,pp 405- 407

ينتقل من المتجانس إلي اللا متجانس، وأن التطور لن يغير اتجاهه العام بأي حال وسوف يسير في هذه الخطوط.¹

والتخصص في رأى سينسر هو غاية لكل تطور وغاية لكل ارتقاء الموجودات، ويقوم قانون التخصص عنده على دعامتين أساسيتين:.

1. كلما أزداد المركب الحيوي تعقيداً أزداد اختصاصاً وتفرداً .

2. وكلما ازدادت الأعضاء تفرداً واختصاصاً ازدادت استقلالاً .

وهذه القوانين في نظره تربط كل أفعال الكون، وتتمحور نظرية سينسر في التطور في الانتقال من التشابه إلي التباين، ومن التعميم إلي التخصص، ومن الاستقلال الانعزالي إلي النظام والتدرج، وتتركز نظرية سينسر في النشوء والارتقاء أو في التطور عموماً على فكرتين أساسيتين: .

أولاً: التباين، ويقصد الانتقال من المتجانس إلي اللا متجانس حيث أن في الحياة ميلاً للتفرد والتخصص، والذي أصبح هو المطلوب الأول في شئون الحياة وهو الغاية القصوى التي يصل إليها الكائن في ارتقائه، وأن هذا الارتقاء والتطور كان دائماً مصحوباً بالانتقال من التعميم غير المحدود إلي التخصص المحدود، ومن التماثل المطلق إلي التباين المعين المحدد.

ثانياً: التكامل: وتتركز هذه الفكرة على أن التباين وما ينجم عنه من تفرد وتخصص لا يؤدي إلي الاستقلال والانعزال والاكتفاء الذاتي، ولكنه يؤدي إلي التضامن والتماسك واعتماد الأجزاء والوظائف

¹ Spencer ,H..Study of Sociology- London 18,p 309.

بعضها على البعض الآخر، فلا تستطيع أحدهما أن تغنى بنفسها عن الأخرى، وذلك طبقاً لمبدأ توزيع العمل البيولوجي والفيزيولوجي بالنسبة للمركب الحيوي، ومبدأ التضامن والتكامل الاجتماعي بالنسبة للمجتمع.¹

والمجتمع في نظر سينسر يعد جزء من النظام الطبيعي للكون وليس شيئاً خارجاً عن هذا النظام، وعلم الاجتماع في نظره هو محاولة لمعرفة نشأة المجتمع وتركيبه وعناصره وهيئاته ومراحل نموه وتطوره وما إلي ذلك عن المظاهر التي تخلقها العوامل الطبيعية والنفسية والحيوية، وهي عوامل تعمل متضافرة في عملية تطويرية موحدة. والتطور عنده يعد عملية تطويرية عضوية يطلق عليها مسمى التطور فوق العضوي، والاجتماع الإنساني هو أرقى صورة للتطور فوق العضوي.

والمجتمع في رأيه عبارة عن مركب عضوي يشبه الجسم الحي، وعناصر المجتمع وهيئاته تشبه نظائرها في الكائن الحي، غير أن عناصر الكائن الحي تكون كل متماسك ومتجدد بصورة مباشرة، بينما العوامل التي تؤدي إلي الوحدة في المجتمع في نظر سينسر عوامل خارجه عن التكوين العضوي في الفرد، ومن هذه العوامل المعتقدات والأعراف والتقاليد والانفعالات والعواطف وما إليه، وأن العقل بالنسبة للكائن الحي يشغل جزء صغير منه لكن بالنسبة للمركب العضوي فإن العقل موزعاً بين أفراد المجتمع،

¹ Spencer, Study of Sociology. op . cit. P p340 – 342.

والمجتمع نفسه شأنه شأن الفرد من حيث النشأة والتكوين، لذا نجد أن هذا المجتمع ينشأ ابتداءً في صورة بسيطة في إطار ضيق ثم يأخذ حجمه في النمو ويتكاثر عدد أفراده، ويتبع ذلك تميز في الهياكل وتعقد في التركيب، وبالتالي يعد المجتمع مثل الكائن الحي أي ينتقل من صورة التجانس إلى اللاتجانس والتخصص وتقسيم العمل، ومتى ما استقرت الحياة الاجتماعية تأخذ النظم والظواهر الاجتماعية في عملية الارتقاء والتطور، والتطور في المجتمع يتأثر بنوعين من العوامل هما:

1. العوامل الداخلية: وهي العوامل التي تمثل في نظره

الناحية الفردية، وهي أمور تتعلق بالتكوين الطبيعي والتكوين العاطفي والعقلي للأفراد والذين يكونون المجتمع . ويرى سينسر أن الظواهر التي تقوم في جو المجتمع تنشأ متأثرة بهذه الخواص الفردية بمعنى أن الأفراد يشكلون ظواهر المجتمع وفق الخواص المشار إليها.

2. العوامل الخارجية: وهي العوامل التي تمثل في نظره

البيئة فالبيئة الجغرافية والطبيعية وظروف المجتمع المناخية وما إلى ذلك من الأمور تؤثر بصفة مباشرة على الأفراد وبالتالي على الظواهر الاجتماعية التي تعدو أن تكون مجرد نتيجة لأوجه نشاط الأفراد.

وعليه فالظاهرة الاجتماعية عنده لا تفسر بظواهر اجتماعية مماثلة، إذا أنها تنشأ متأثرة بعوامل فردية وبيئية، ويقوم تفسيرها على تفسير هذه العوامل.

القواعد المنهجية والنظرية لعلم الاجتماع عند ماركس:

تعد مقولات ماركس هي الأساس الفلسفي للفكر الصراعى الجدلي والذي أنبني عليه ما يسمى بعلم الاجتماع النقدي أو الراديكالي والذي كان مناهضاً لعلم الاجتماع الوضعي الذي تأسس على يد كونت في بعض جوانبه خصوصاً من حيث أنه يسعى إلي المحافظة على ما هو قائم، ولذا تم وصمه من قبلهم بأنه اتجاه محافظ.

ولقد تأثر ماركس شأنه شأن كونت بالانقلاب الصناعي في المجتمع الأوربي، كما تأثر بالاتجاهات النقدية المنطلقة من فلسفة التنوير، وشارك أحداث الثورة الفرنسية كما عايش الحركة الاجتماعية الثورية التي سادت المجتمع الأوربي، علاوة على تأثره بما حدث في المجتمع الألماني من ثورة ثقافية.

ويحدد ماركس موضوع علم الاجتماع بدراسة المجتمع الإنساني ككل تاريخي متغير من خلال التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية بوصفها نظاماً اجتماعياً، إذ أن التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية إنما هي مجتمع محدد، ملموس تاريخياً يمثل نظاماً من الظواهر والعلاقات الاجتماعية في وحدتها العضوية وتفاعلها على أساس

أسلوب معين للإنتاج، بحيث تختلف العلاقات الداخلية لجوانب الحياة الاجتماعية والتي تأتي في مقدمتها العلاقات الإنتاجية وعلاقات الملكية والوجود الاجتماعي.

وتتكون الماركسية عموماً من شقين متكاملين هما المادية الجدلية والمادية التاريخية، والموضوع الأساسي للمادية الجدلية هو القضية الفلسفية الأساسية والتي تدور حول علاقة الوعي بالوجود، والفلسفة الماركسية تسلم بأن الوجود المادي يشكل الوعي أو الفكر، وترى أن العالم يجب أن ينظر إليه في حالة حركة وتطور مستمرين على أساس جدلي " فكرة الصراع " ويرتكز الجدل على قوانين أساسية هي:

1. وحدة وصراع الأضداد.

2. قانون التحول الكلي إلى تغير كفي.

3. قانون نفى النفي.

أما المادية التاريخية فهي علم القوانين العامة التي تحكم تطور المجتمع، وهي عبارة عن تطبيق القوانين الجدلية على نوع معين من الظواهر ألا وهي الظواهر الاجتماعية.

والمادية التاريخية هي جزء عضوي من مجمل مفاهيم الماركسية وهي مرتبطة بصورة لا انفصام لعرهاها بفلسفتها العامة، غير أن المبادئ الفلسفية تترجم فيها إلى لغة النظرية الاجتماعية، ومبدأ المادية أو المفهوم المادي عن الحياة الاجتماعية، هو أهم مبدأ يقوم

في أساس النظرية الماركسية عن المجتمع، ويعكس كنهها ويميزها عن مختلف المفاهيم الاجتماعية الفلسفية.¹

ومغزى المادية في المفاهيم عن التاريخ في نظر الفلسفة الماركسية يتلخص في الاعتراف بأن حياة المجتمع المادية، وفي المقام الأول منها العملية الاجتماعية للإنتاج المادي، ليست مجرد عامل من العوامل الضرورية في الحياة الاجتماعية، بل أيضاً الأساس المادي لتفاعل جميع الظواهر الاجتماعية والذي يحدد في آخر المطاف الميدان الروحي من حياة المجتمع. وكما كان التخلي عن التفسيرات الميثودولوجية والدينية لظواهر الطبيعة والانتقال إلي دراستها بحد ذاتها كان المقدمة المنطقية للعلوم الطبيعية، وكذلك كان التغلب على محاولات تفسير التاريخ بالوعي الإنساني أو بالوعي ما فوق الإنساني، والانتقال إلي مواقف المادية الشرط الضروري والأساس لفهم العمليات الجارية في المجتمع فهماً موضوعياً في الفلسفة الماركسية.¹ وموضوع علم الاجتماع في الفلسفة الماركسية يحدده قوام مقولات المادية التاريخية، وأهم مقولاتها الأساسية، إنما هي تلك التي تعكس أما جوانب جوهرية من الحياة الاجتماعية، جوانب مشتركة بين جميع درجات التطور التاريخي، مثل الوجود الاجتماعي، الوعي الاجتماعي، أسلوب الإنتاج، البناء التحتي، البناء الفوقي... الخ، وأما وحدة المجتمع الداخلية وتكامله في كل مراحلها مثل التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية، النظام البدائي، الرأسمالية،

¹ (كيلله كوفالسون - المادية التاريخية - ترجمة الياس شاهين - دار التقدم موسكو ص 30
¹ (المرجع نفسه - ص 31..

التشكيلة الشيوعية، فضلاً عن ذلك تظهر في المادية التاريخية مقولات تعكس جوانب معينة من الحياة الاجتماعية لا تلازم جميع التشكيلات بل بعضاً منها فقط لكنها ذات أهمية جوهرية لأجل فهم تطورها مثل الطبقات، الدولة الخ. ومفهومي الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي هما المقولتان الأساسيتان اللتان تترجم بواسطتهما الفكرة العامة للمادية إلى لغة النظرية الاجتماعية، وقد فرز ماركس الوجود الاجتماعي كشيء يتميز عن الوجود الطبيعي على العموم، وشرع يدرس المجتمع كموضوع أصيل كينافاً لا يقتصر على الفيزيائي ولا على البيولوجي ولا على الروحي، وهو يرى أن المجتمع موجود في الطبيعة ولا يفصل عنها، وأن الإنسان الحي عبارة عن عضوية حية، لكن لا قوانين العالم الفيزيائي ولا القوانين البيولوجية التي ليس المجتمع ولا الفرد متحررين إطلاقاً من مفاعيلها، تعبر عن خصائص المجتمع، ولذا لا يمكن أن تكون وسيلة تفسيره، فلأجل فهم الوجود الاجتماعي، وفهم الحياة الاجتماعية كلها على أساسه، تتبغى معرفة قوانينه بالذات، إذا أنه في جميع الظواهر والعمليات المادية، توجد وتعمل فعلها قوانين موضوعية خاصة بها. وإن فرز الوجود الاجتماعي بوصفه أساساً مادياً للحياة الاجتماعية كلها يفتح السبيل إلى معرفة قوانينه، أي معرفة تلك القوانين التي تعمل فعلها في التاريخ، وهنا تظهر أهمية المادية لأجل معرفة العملية الاجتماعية.¹

¹ (كيلله كوفن - المادية التاريخية - المرجع السابق - ص 36..

وعلى أساس حياة المجتمع المادية، ينشأ الوعي الاجتماعي من تنوع العلاقات الاجتماعية ونشاط الناس، أي تنشأ مختلف الأفكار والآراء والنظريات والتصورات والمشاعر الاجتماعية، والتي يتفهم بواسطتها الأفراد والفئات الاجتماعية والمجتمع العالم المحيط ويستوعبونه روحياً، ويدركون وجودهم الاجتماعي، والوعي جانب ضروري من الحياة الاجتماعية في المنظور الماركسي، لأن الحياة الاجتماعية في جميع ظواهرها هي نتيجة لنشاط الناس، أما طابع الوعي الاجتماعي ومستواه واتجاهات تطوره، فيحددها في آخر المطاف الوجود الاجتماعي، رغم أن التفاعل الواقعي الفعلي بينهما معقد ومتنوع جداً .

وعليه تحل الفلسفة الماركسية في مفهومي الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي المسألة الأساسية في كل نظرية فلسفية سوسيولوجية، أي مسألة ما هو العامل الأول الرئيسي المحدد في الحياة الاجتماعية، المبدأ المادي أم المبدأ الروحي، وتذهب الماركسية إلي أن الإقرار بأولية الوجود الاجتماعي بالنسبة للوعي الاجتماعي يعنى حل هذه المسألة حلاً مادياً يشكل أساس الفهم المادي للتاريخ.

ويعد الموقف الديالكتيكي " الجدلي " من معرفة جميع الظواهر الاجتماعية ومن دراسة المجتمع، هو من أهم المقدمات الفلسفية في المذهب الماركسي للدراسة الاجتماعية، وهو يلزم بالنظر من خلال التناقضات إلي المجتمع بسبيل التطور، باستيضاح النقاط

التالية: كيف نشأت هذه الظواهر أو تلك، وأي المراحل مرت بها في تطورها والتي ما صارت في الوقت الحاضر وماذا تصبح في المستقبل، فالديالكتيك يتجلى إذن في الدراسات الاجتماعية قبل كل شئ بصورة الموقف التاريخي من المجتمع ومن الظواهر الاجتماعية، وهذا الموقف معرف عندهم بأنه مبدأ التاريخية.¹

وقد حدد ماركس المراحل التاريخية التطورية في تصنيفه للمجتمعات بناءً على التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية، حيث ذهب هو وإنجلز إلي أن الشيوعية البدائية هي أول هذه الحقب ، يعقبها المجتمع القديم العبودي ثم المجتمع الإقطاعي والمجتمع الرأسمالي ثم المجتمع الاشتراكي والذي يبشر بقيام المجتمع الشيوعي، ويرى ماركس أن هذه الحقب تعد حقبة أساسية في تاريخ الجنس البشري ، إذ أن تطور المجتمع هو نتاج مستمر بين الإنسان والطبيعة من خلال العملية الإنتاجية " العمل " ، والناس من خلال العملية الإنتاجية لا يغيرون من البيئة الطبيعية فحسب بل يغيرون من بعضهم البعض ، وبما أن الإنسان لكي ينتج ولكي ينشئ حياة اجتماعية لا بد من توفر ظروف طبيعية معينة وهي تمثل شروطاً ضرورية للحياة الاجتماعية، ولكنها ليست ظروفًا كافية لقيامها كما يرى ماركس إذ أنه يرى أن البيئة الجغرافية والسكان شرطان ضروريان للحياة الاجتماعية ، ولكنهما لا يشكلان العامل الحاسم في التطور، فهو يرى أن العمل هو أساس الحياة الاجتماعية وأن إنتاج

¹ نفس المرجع - ص 38..

الثروة المادية هو العامل الأساسي المحدد للتطور ، حيث أن توزيع الثروة هو الذي يقسم المجتمع إلى طبقات وأنظمة تعتمد على ما ينتج والكيفية التي يتم بها التوزيع.

مفهومى البناء التحتى والبناء الفوقى:

يرى ماركس أن العمل هو أساس الحياة الاجتماعية، بمعنى العمل الجماعي وليس الفردي، والأفراد خلال تأديتهم للعمل والقيام بعملية الإنتاج يدخلون في علاقات إنتاجية تتطابق مع مرحلة التطور في قوى الإنتاج المادي، ويشكل مجمل علاقات الإنتاج البناء الاقتصادي للمجتمع، وهو ما يسمى البناء التحتى أو الأساس الذي تنهض عليه الأبنية الفوقية من نظام قانوني ودين وسياسة... الخ، ومن ثم تحديد الوعي الاجتماعي. وعليه فالبناء الأساسي عند ماركس هو المحدد لطبيعة المجتمع والمحدد للأفكار السائدة والمؤسسات القائمة فيه، والبناء الفوقى ليس إلا انعكاساً للأساس المادي التحتى.

وقد استخدم ماركس هذا المفهوم في توضيح العلاقة الترابطية بين الظواهر الاجتماعية ككل، كما صنف بناءا عليه المجتمعات في خصوصيتها وتطورها التاريخي، إذ أن كل مجتمع له قوى إنتاجية محددة، ونمط معين من العلاقات الإنتاجية، وفي ضوء هذا المفهوم توصل ماركس إلى تقسيم مراحل تطور المجتمعات الإنسانية من شيوعي بدائي " مشاعى " وصولاً إلى المرحلة الاشتراكية التي تقود إلى الشيوعية الحديثة. وهكذا يرى ماركس أن لكل مرحلة تكوين

اجتماعي اقتصادي متميز، وأن أي تكوين يتضمن باقي التكوينات السابقة عليه، وعليه يأتي دور علم الاجتماع في محاولة الكشف عن قوانين تطور المجتمع الإنساني من أجل المساعدة على تطوير هذا المجتمع.

ومفهومى البناء التحتى والبناء الفوقى عند ماركس متلازمان ومتربطان ارتباطاً لا انفصام لعراه بمقولة التشكيلة الاجتماعية، إذ أن البناء التحتى هو أشبه بالهيكل العظمى، وهو الهيكل الاقتصادى للعضوية الاجتماعية كلها، و هو يحدد الأصالة الكيفية لكل تشكيلة اجتماعية اقتصادية، ويفصل بالتالى تشكيلة عن الأخرى، فى حين إن البناء الفوقى يصف خصائص الميدان الاجتماعى والروحى لكل تشكيلة اجتماعية معينة، ولهذا يفقد هذان المفهومان كل معنى إذا فصلا عن مفهوم التشكيلة الاجتماعية.¹

الطبقات والصراع الطبقي: -

يرى التحليل الماركسى أن ظهور الطبقات الاجتماعية مرتبطة بتطور الإنتاج و تقسيم العمل الاجتماعى، بحيث يظهر فائض عمل يملكه مجموعة من الأفراد ويحقق من خلاله تراكم مما يشكل الاستغلال الاجتماعى، وعليه فإن المجتمع الطبقي ظهر عندما أتيح للناس فى المجتمعات إنتاج سلع أكثر من الاستهلاك، فأصبح هناك تجميع للثروة المادية وظهرت بناءً على ذلك الملكية الخاصة، مما

¹ (كيلة كوفالسون - المرجع السابق - ص 70.

شكل استغلال فئة تملك لفئات أخرى لا تملك وسائل الإنتاج الاجتماعي في المجتمع.

ومفهوم الطبقة الاجتماعية في الماركسية يشير إلى أنها مجموعة من الأفراد لها موقع معين من نظام الإنتاج الاجتماعي ومن وسائل الإنتاج وبالتالي فهي تلعب دوراً أساسياً في التنظيم الاجتماعي للعمل وتوزيع الثروة. وقد ذكر لينين أن كلمة طبقات تطلق على جماعات واسعة من الناس تمتاز بالمكان الذي تشغله في نظام الإنتاج الاجتماعي، ومحدد تاريخياً بعلاقتها بوسائل الإنتاج، وبدورها في التنظيم الاجتماعي للعمل، وبالتالي بطرق الحصول على الثروات الاجتماعية وبمقدار حصتها من هذه الثروات. وهي جماعة أو جماعات من الناس تستطيع إحداها أن تستملك عمل جماعة أخرى بسبب الفرق في المكان الذي تشغله في نمط معين من الاقتصاد الاجتماعي.¹

ولقد اعتبر ماركس أن منشأ وجود الطبقات ينجم عن حاجات الإنتاج المتنامي، ولقد حدد ماركس في رسالته الشهيرة إلى فيديمايد عام 1852م جوهر النظرية الماركسية بصدد الطبقات والصراع بين الطبقات وخصائصها المبدئية، حيث ذهب إلى أن وجود الطبقات لا يقتصر إلا بمراحل تاريخية معينة من تطور الإنتاج، وأن النضال الطبقي يفرض بالضرورة إلى ديكتاتورية البروليتاريا، وأن

¹ (لينين - المختارات - المجلد الثالث - الجزء الأول - دار التقدم موسكو - ص 304..)

هذه الديكتاتورية نفسها لا تعنى غير الانتقال إلي القضاء على كل الطبقات والى المجتمع الخالي من الطبقات².

وعليه فإنه أمام التناقض بين من يملك ومن لا يملك وسائل الإنتاج يتشكل الوعي الطبقي أي وعي الأفراد بمصالحهم الاجتماعية، والفرق بينهم وبين الطبقة الأخرى، وينشأ هنا الصراع الطبقي الذي يؤدي إلي الثورة الاجتماعية لتغيير النظام الاجتماعي القائم والذي يكون عنده حتماً لصالح الطبقة المستغلة، وتتطور نظام الإنتاج البشرى، فالثورة الاجتماعية عند ماركس هي قمة الصراع وهي التي تلعب دوراً هائلاً في التقدم الاجتماعي وتحطيم النظام القديم وخلق أسس النظام الجديد في المجتمع الإنساني.

المعرفة والايديولوجيا في الفلسفة الماركسية:

تؤلف العلاقة القائمة بين المعرفة والايديولوجية في الفلسفة الماركسية شكلاً خاصاً يضطلع بدور كبير في حياة المجتمع، ويأخذ عندهم شكلاً لتعبير الذات " الإنسان " الفاعل الاجتماعي عن ذاته ولتأكيد ذاته، والايديولوجية عندهم شأنها شأن المعرفة تتبع من المصلحة الاجتماعية، ولكن طابعها آخر، فإن مصدر نشوء الإدراك الأيديولوجي بأعم أشكاله هو الواقع البسيط ومفاده أن كل نشاط إنتاجي يتحقق في شكل اجتماعي معين، وفي نطاق علاقات اجتماعية معينة، فتظهر الحاجة عند الذات الاجتماعي " المجتمع،

² كبله كوفالسون مرجع سابق ص - 184.

الطبقة " إلى معرفة هذه العلاقات أما لأجل توطيد وصيانة الشكل المعني من العلاقات الاجتماعية ولما لأجل تغييرها.¹

ولهذا يظهر في تطور الإدراك الاجتماعي في الفلسفة الماركسية اتجاهان مترابطان، أولهما عرفاني تشترطه مصالح النشاط العملي الفعلي الذي يقوم به الإنسان الاجتماعي مثل تكديس المعارف الموضوعية عن الطبيعة والمجتمع، وثانيهما اتجاه أيديولوجي تشترطه المصلحة الاجتماعية الرامية إلى صيانة أو تغيير علاقات اجتماعية معينة، وهذان الاتجاهان في الفلسفة الماركسية يتشابكان بوثوق في الحياة الواقعية ويتطابقن أحياناً، ولا يمكن الفصل بينهما إلا عن طريق التحليل النظري، ففي العملية الأيديولوجية عنصر عرفاني، وفي تطور الإدراك جانب أيديولوجي، ولكنه لا يجوز عندهم الخلط بين هذين الاتجاهين، لأن تطور المعرفة والأيديولوجية يخضع لقوانين مختلفة، وهذان العنصران البنويان من الإدراك الاجتماعي يقومان بوظائف مختلفة، وكما أن علاقة الإنسان المادية بالطبيعة تتحقق دائماً عندهم عبر علاقات معينة، كذلك علاقة الإنسان المعرفية بالنشاط تتحقق دائماً في أشكال أيديولوجية معينة تولدها ظروف اجتماعية معينة.

ويرى الماركسيون أن الأيديولوجية إنما هي ذلك القسم من الإدراك الاجتماعي الذي يرتبط مباشرة بأداء المهام الاجتماعية التي تجابه المجتمع والذي يشكل أداة لتغيير أو لتوطيد العلاقات

¹ (المرجع السابق نفسه ص 284.

الاجتماعية، وفي المجتمع تتسم الأيديولوجية بطابع طبقي، أي أنها تعبير ووعي وتثبيت روحي للمصالح المادية لطبقات معينة. والأيديولوجية تشغل المعرفة العلمية لأجل حل القضايا الاجتماعية التي تواجه المجتمع، وهذا هو أساس الفلسفة الماركسية اللينينية أي الأيديولوجية العلمية الموجهة نحو معرفة الواقع معرفة موضوعية، ومرد ذلك إلي أن الماركسية. اللينينية هي أيديولوجية البروليتاريا في نظرهم.¹

وأما الدين في الفلسفة الماركسية ومنظومتها المعرفية المادية، فهو ليس حافظ التجلي الرباني ولا يعكس عالماً خاصاً ما فوق الطبيعية، فالدين عندهم مثله مثل سائر أشكال الإدراك في النظام المعرفي الماركسي، وهو لا يعدو أن يكون انعكاساً للواقع في إدراك الإنسان الاجتماعي، وهو وليد الأرض لا وليد السماء، وعليه فإن الدين ليس شيئاً فطر عليه الإنسان، وليس ثمة أي إدراك ديني أو شعور ديني ملازم للإنسان داخلياً، يولد مع الإنسان، ولا ترى الماركسية أن الدين ظهر صدفة كما كان يرى بعض الماديين قبل ماركس، بل تذهب الماركسية إلي أن الدين ظهر عندما انفصل الإنسان عن الطبيعة على أساس العمل وظل في الوقت نفسه تابعاً كلياً تقريباً لقوى الطبيعة، وعليه فالدين في نظرهم هو نتاج ظروف اجتماعية تسود في ظلها على الناس قوى غريبة عنهم طبيعية أو اجتماعية، تتخذ شكلاً خيالياً لقوى غير أرضية فائقة الطبيعة والدين

¹ (كيلله كوفالسون - مرجع سابق ص 284 - 288.

يقيم صلة مقدسة مع هذه القوى، وهذه الظروف تقتضي عليها فقط التشكيلة الشيوعية التي فيها التحرر من سيطرة قوى التطور العفوي.¹ وهكذا ينفى أهل المادية الماركسية عن منظومتهم المعرفية أي نوع من التصورات الذهنية والفكرية والدينية، ويركنون فقط على الواقع المادي والذي تكون المعرفة انعكاساً عنه.

الاتجاه المثالي عند ماكس فيبر:

ماكس فيبر من علماء الاجتماع الألمان وكان من أكثر المعارضين لأفكار كارل ماركس، ولذا يرى البعض أن نظريته في علم الاجتماع قامت على تتبع أفكار ماركس وتفنيدها ونقدها وتقديم البدائل عنها وسوف نقتصر هنا على بعض آراء فيبر مما يوضح نموجه المثالي والأطر النظرية لعلم الاجتماع عنده.

أولاً: علم الاجتماع والفعل الاجتماعي

يرى فيبر أن علم الاجتماع هو ذلك العلم الذي يسعى إلي الفهم التفسيري للفعل الاجتماعي بغية الوصول إلي تفسير علمي لهذا الفعل، بمعنى أن علم الاجتماع يحاول دراسة الفعل الاجتماعي القائم على النشاط العقلي بهدف الوقوف على أسباب هذا الفعل.

والفعل الاجتماعي عنده هو عبارة عن سلوك إنساني يعبر عن معنى ذاتي، أي هو نتاج للمعنى الشخصي، سواء كان هذا المعنى واضحاً أو كامناً، ويعد الفعل اجتماعياً بالقدر الذي يأخذه الفاعل في

¹ راجع المرجع نفسه - 313 - 316.

اعتباره لسلوك الآخرين، ولما كان فيبر ينظر إلي الفعل الاجتماعي من مفهوم ذاتي، فإنه يسلم صراحة بأن فهم النظرية الاجتماعية يبدأ بالفهم الذاتي، وذلك بتركيزه على أن المفاهيم النظرية في علم الاجتماع يتعين صوغها في ضوء نموذج محدد للدافعية التي تحرك التفاعل الفرضي كتصور افتراضي عند فيبر، أما فيما يتعلق بالمعنى عند فيبر فهو يعني به الإشارة إلي السلوك في ضوء الهدف الذي يبغي تحقيقه الإنسان الفاعل.

وفي ضوء هذين البعدين . المدخل الذاتي للفعل الاجتماعي، والمعنى الذي يضيفه الإنسان على سلوكه . صنف فيبر الأفعال الاجتماعية في محاولته لفهم الأفعال الإنسانية والتي تمثل محور تحليل فيبر لظواهر المجتمع، ووفقاً لذلك أشار فيبر إلي خاصة الرشد والعقلانية باعتبارها السمة الأساسية التي تسم العالم الذي نعيش فيه، وتفصح هذه السمة العقلانية عن نفسها من خلال علاقتها بالأهداف المحددة، فالبيروقراطية مثلاً في المجتمع الحديث هي سمة من سمات العقلانية لديه حيث تقوم الدولة من خلال تطبيقاتها على النسق الاقتصادي بضبط النظام ككل.¹

وقد قسم فيبر الأفعال الإنسانية إلي أربعة أنماط²

النمط الأول: هو الفعل الهادف: وهو ذلك الفعل الذي يقوم به الفاعل لتحقيق هدف محدد مثل المهندس الذي يصمم البناء.

¹ Max Weber. The Theory of Social and Economic Organization, tr. By M. Henderson and Talcott parsons, copyright 1947. oxford. Uni, press-N. Y p256.

² Ill bid , p 259

النمط الثاني: هو الفعل أُلقي أي ذلك الفعل الذي يعبر عن التمسك من قبل الفاعل بقيمة عظيمة يعمل في إطارها.

النمط الثالث: هو ما يعبر عنه فيبر بالفعل الوجداني والذي ينجم عن حالة نفسية أو عاطفية.

النمط الرابع: هو الفعل الناجم عن التقاليد والعادات والذي يسلكه الفاعل بناء على تقاليد وعادات ومعتقدات تم اكتسابها من خلال عمليات التطبيع الاجتماعي عبر التنشئة الاجتماعية.

وعليه فالتفسير السوسولوجي عند ماكس فيبر يجب أن يكون له معنى ذاتي، في الوقت الذي يكون فيه ممكناً من الناحية الواقعية، وقد أعتبر فيبر الدوافع هي محور الفهم الحقيقي للسلوك، وهنا يدعو إلي ضرورة وضع الفعل في سياق الدوافع ثم يكون فهماً لطبيعة هذا السياق ووضع الفعل داخله بمثابة تفسير للمجرى الحقيقي للسلوك، كأنما يريد فيبر أن يفسر الفعل الاجتماعي من خلال نظريته مقاصدية تتبني على مقاصد الفاعل ودوافعه، غير أن المقاصد الكلية والأهداف العامة مبنية على مفهومه عن الرشد والعقلانية.

ثانياً: الأنماط المثالية:

تقوم نظرية ماكس فيبر على دعائم النموذج المثالي حيث يرى أن أفضل طريقة لدراسة الأفعال والمعاني الذاتية للظواهر الاجتماعية تتمثل في استخدام النمط أو النموذج المثالي الذي هو أداة تحليلية لفهم الظواهر الاجتماعية. ومن الواضح أن وضع فيبر للنمط المثالي الخالص كأداة للتحليل يقوم على تقسيم فيبر لمفهوم

المعنى، فالمفهوم الأول هو المعنى الواقعي للفاعل والثاني هو المعنى الذاتي التصوري ، وهنا يبذل الفاعل جهداً ليتواءم مع أنماط مثالية للسلوك المجرد " التصوري الخالص" و خلاصة كل هذا أن النمط المثالي لا يشكل أسلوباً للفعل الواقعي وإنما يعتمد أسلوباً مثالياً مفترضاً يمكن المضاهاة على ضوءه والمقارنة التي تساعد على فهم ما هو قائم.

وفي ضوء هذه النماذج المثالية حل فيبر الظواهر الاجتماعية مثل ظاهرة السلطة أو السيطرة في المجتمع البشري، حيث وجد أن هناك سلطة عقلانية وسلطة تقليدية وسلطة كاريزمية، ورأى بناء على ذلك أن النظام الرأسمالي في المجتمع الغربي الحديث هو ذلك النظام الذي يقترب من النموذج العقلاني للسلطة، حيث يتصف بالتنظيم الرشيد وقيادة المجتمع في ضوء خاصة عقلانية.¹

وقد حاول فيبر من خلال هذه النماذج أن يحل نظم أخرى مثل القانون الإدارة والزعامة والحكم والدين، وقد قدم هذه الدراسات في إطار فهم خصائص الرأسمالية ونشأتها.

ويرى ماكس فيبر أن الدين عنصر محوري في صياغة التفاعل الاجتماعي وهو يعتقد بأن الأفكار الدينية تعد عناصر أساسية في عملية التطور الاجتماعي ويبدو ذلك واضحاً في كتابه " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية " والذي سجل فيه حقائق عن كبار رجال الأعمال والعمال المهرة وأصحاب المهن الفنية، وبين أن

¹ Max Weber, The concept of social Relationship - from. (

أغلبهم من البروتستانت، كما أوضح أنه ومنذ عهد الإصلاح كانت الدول الرائدة والدول التجارية الهامة هي التي تسودها عقيدة البروتستانت مثل هولندا وإنجلترا وأمريكا، في حين ظلت الدول الكاثوليكية وغيرها من مذاهب النصرانية متخلفة بعض الشيء.

وبذا نجد أن ماكس فيبر قد أنطلق من مقولة سابقة الفكر على المادة على العكس من ماركس في نظريته المادية.

منهجية علم الاجتماع وأطره النظرية عند دوركايم:*

برز فكر دوركايم في مجال الفكر الاجتماعي ونظرية علم الاجتماع وعلى الرغم من أن سابقه كونت قد حاولت تقديم أفكار نظرية لتفسير مشكلات الواقع الاجتماعي إلا أنه تميز عنه بتحديد موضوع علم الاجتماع، وقد وضع الجوانب النظرية لدى كونت في اتجاه تطبيقي، حيث دخل في صراع حاد مع النظام الديني ولكنه كان صراعاً عملياً أكثر منه نظرياً كما عند كونت، حيث ركز على ترجمة المبادئ النظرية الكونتية إلى خطة علمية أو مشروع تربوي شامل ينتهي به إلى علمنة المجتمع فرداً وجماعة وفكراً وسلوكاً فضلاً عن علمنة أسس دراسة ومنهجية تناول الظواهر والعمليات الاجتماعية، وعبر دوركايم عن ذلك في كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع حيث ذهب إلى أن العالم لا يستطيع أن ينهج منهجاً آخر غير اعتبار الإحساس نقطة بداية لدراسته، كما أنه لا يستطيع أن يتحرر من الأفكار الشائعة والألفاظ التي تعبر عن هذه المعاني إلا

* أميل دوركايم يهودي الأصل ولد في مدينة إينبال في شرق فرنسا عام 1858.

إذا جعل الإحساس هو المادة الأولية التي لا بد منها في نشأة كل معنى كلى.¹ وعليه فقد جعل الأساس أو الواقع هو المصدر الوحيد للمعرفة اليقينية ، و ثم اعتبار الظواهر الاجتماعية كأشياء من حيث أن الظواهر الاجتماعية جزء من العالم الموضوعي أو هي واقعية وتخضع لقوانين ومبادئ خاصة والتي هي قوانين طبيعية.

وقد حدد دوركايم كيان علم الاجتماع الوضعي ودعم أفكاره النظرية بمجموعة من الدراسات المتخصصة منطلقاً من الفلسفة الوضعية وقواعد نظرية كونها لعلم الاجتماع الوضعي، وأهم هذه الدراسات المتخصصة التي تناولها مثل دراساته حول تقسيم العمل والدين كما اشتهر بدراسته عن الانتحار، وقد كون بأفكاره هذه مدرسة فكرية في هذا المجال كان لها تأثيرات بالغة على علماء عصره ومن جاء بعده، ليس في مجال علم الاجتماع فحسب وإنما امتدت أفكاره إلى علم الاقتصاد والسياسة وعلم التاريخ وغيرها من مجالات العلوم المختلفة، وسوف نتناول بعض أفكاره التي شكلت الأسس المنهجية والجوانب النظرية والمعرفية لعلم الاجتماع الوضعي.

أولاً: ماهية الظاهرة الاجتماعية: .

تعد أفكار دوركايم عن ماهية الظاهرة الاجتماعية من القواعد المنهجية الهامة في تحديد الأسس النظرية والمعرفية لعلم الاجتماع الوضعي، ولذا فقد خصص دوركايم جانباً كبيراً من كتابه قواعد

¹ (أميل دوركايم - قواعد المنهج في علم الاجتماع - ترجمة محمود قاسم - مكتبة النهضة المصرية - ص 39.

المنهج في علم الاجتماع* لتحديد ماهية الظاهرة الاجتماعية، وقد وجد دوركايم أن ثمة ظواهر معينة في الحياة الاجتماعية يتعذر تفسيرها في ضوء التحليلات النفسية أو الطبيعية، وذلك أن هناك أنماطاً من السلوك وضروباً من التفكير والشعور تتميز بأنها خارجة عن الفرد كما تتمتع بقوة قهر، ومن الأمثلة العديدة لهذه الظواهر قواعد الأخلاق والأسرة والممارسات الدينية وقواعد السلوك المهني، وهذه الحقائق هي الظواهر الاجتماعية من وجهة نظر دوركايم، وهي التي تشكل الميدان الحقيقي للدراسة السوسولوجية .

ويرى دوركايم أنه يمكن الكشف عن الظواهر الاجتماعية بطريقتين:

أ. الطريقة الأولى: من خلال القوة القهرية التي تمارسها على الأفراد، والتي تتبدى عموماً في الجزاءات المصاحبة لأنماط السلوك.

ب. الطريقة الثانية: تتمثل في انتشارها وعموميتها في الجماعة.

ويذهب دوركايم إلي أنه حينما يتم تصور النظم على أنها معتقدات وضروب من السلوك نتجت عن الحياة الجماعية للجماعة، حينئذ فقط تصبح ظواهر اجتماعية حقيقية لأن لها وجوداً خارجياً مستقلاً عن الفرد وتمارس عليه قهراً، وقد وصف الظواهر الاجتماعية بأنها ظواهر موضوعية أي أن لها وجوداً خاصاً خارج شعور الأفراد، لأنها ليست من صنعه، بل هو يتلقاها من المجتمع الذي نشأ فيه، وليس يمكن أن يقال أنها وليدة التفكير الذاتي، بل

* أميل دور كايم - مرجع سابق .

الأولى أن يقال بأنها هي التي تكون هذا التفكير لدى مختلف الأفراد بطابع متجانس إلي حد كبير أو قليل طبقاً لدرجة التقدم التي وصل إليها المجتمع.

ويرى دوركايم أن الغاية الأساسية لعلم الاجتماع هي تحقيق الموضوعية بمعنى أن عالم الاجتماع حينما يدرس المجتمع بدءاً، يتعين عليه أن يتخذ موقف يماثل موقف العالم الطبيعي الذي يفترض أنه يرتاد ميداناً غير معروف وغير مكتشف، ومادامت الظواهر الاجتماعية موضوعية على هذا النحو فإنها تصبح مثل الأشياء، وشيئية الظاهرة الاجتماعية هي الخاصية التي أقام عليها دوركايم الجوانب المنهجية والمعرفية لعلم الاجتماع الوضعي، وهو يفسر مفهوم شيئية الظاهرة الاجتماعية، بأن المقصود باللفظ شيء هو أن الشيء يقابل الفكرة بمعنى أن معرفتنا له تأتي من الخارج، على أن المعرفة بالفكرة تأتي من الداخل، والشيء هو ما يصلح أن يكون مادة للمعرفة ولكن بشرط أن تسمح له طبيعته أن يندمج في العقل الذي يدركه، ويذهب إلي أنه ليس معنى أنه يعالج الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء هو أنه يدخل هذه الظواهر في طائفة خاصة من الكائنات الطبيعية، بل معنى ذلك أنه يسلك حيالها مسلكاً عقلياً خاصاً، أي يأخذ في دراستها انطلاقا من مبدأ الجهل بكل شيء عن حقيقتها، وأنه لا يمكن الكشف عن خواصها الذاتية أو عن الأسباب المجهولة التي تخضع لها عن طريق الاستبطان مهما بلغت هذه الطريقة مبلغاً كبيراً من الدقة. وعليه ما دامت الظواهر

الاجتماعية موضوعية وشيئية فأنها تصبح بمثابة أشياء خارجية بالنسبة لشعور الأفراد.¹ ويترتب على خاصية الموضوعية، خاصية القهر و الإلزام بمعنى أنه لما كانت الظواهر الاجتماعية ضرورياً من الشعور أو السلوك الذي يوجد خارج ضمير الفرد، فلا بد من أن تفرض نفسها على شعوره وسلوكه، ولا يشعر الفرد بهذا القهر لأنه يستجيب له بحسب العادة، ويبدو سلطان الظواهر الاجتماعية أوضح ما يكون عند الخروج عليها، ويؤكد دوركايم أن خاصية القهر والإلزام ليست فكرة ميتافيزيقية كخاصية المحاكاة، وإنما هي إحدى خواص الظواهر الاجتماعية التي تبدو له أكثر ملاءمة لتحديد طبيعة تلك الظواهر. ويرى دوركايم أن مصدر الالتزامات الاجتماعية العديدة يكمن خارج نطاق الفرد ذاته فطاعة الأبناء للآباء والحب والتدين وغيرها من العواطف التي تنشأ عن الحياة الاجتماعية ليست أسباباً للظواهر الاجتماعية، ولكنها في الواقع نتائج مصاحبة للضغوط التي تمارسها تلك الظواهر على الشعور الفردي. ومعنى ذلك كله أن الحياة الجمعية مستقلة عن حياة الفرد الخاصة، وذلك ما دعي دوركايم إلي الاعتقاد بأنه يتعين البحث عن السبب المحدد للظاهرة الاجتماعية بين الظواهر الاجتماعية السابقة عليها، وليس بين حالات الشعور الفردي.

ويرى دوركايم أن الظاهرة الاجتماعية ظاهرة إنسانية تنشأ بنشأة المجتمع الإنساني، وبهذه الصفة فإنها تتميز عن الظواهر التي

¹ (دوركايم - قواعد المنهج في علم الاجتماع ص - 20 - 27.

تدرسها علوم الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء... الخ، وأن الظواهر الاجتماعية شأنها شأن الظواهر الأخرى تخضع لقوانين، والبحث عن هذه القوانين هو موضوع علم الاجتماع، ويذهب دوركايم إلي أن الظواهر الاجتماعية تمتاز بأنها عبارة عن أساليب وقواعد وأوضاع للتفكير والعمل الإنساني، وتلك الصفة تحدد الصفة الإنسانية كإطار للظاهرة الاجتماعية كما تمتاز الظاهرة الاجتماعية بأنها تلقائية تنشأ بصورة تلقائية من وحي العقل الجمعي، وهي ليست من صنع فرد أو أفراد، وإنما هي من صنع المجتمع وخلقه، وعليه فالظاهرة الاجتماعية تمتاز بالعمومية، أي أنها عامة في جميع أرجاء المجتمع، وصفة العمومية صفة ملازمة لخاصية القهر والإلزام، فالظاهرة تصبح عامة لأنها تفرض نفسها على الأفراد في سائر أنحاء المجتمع. وقد خلص دوركايم من خلال تحديده لخواص الظاهرة الاجتماعية إلي تعريف الظاهرة الاجتماعية بأنها كل ضرب من السلوك يباشر نوعاً من القهر الخارجي على الأفراد، وأنها كل سلوك يعم المجتمع بأسره وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التي يتشكل بها في الحالات الفردية، وأنها ليست من صنع الأفراد بل هي من صنع المجتمع.¹

ثانياً آراء دوركايم في المجتمع:

ذهب دوركايم إلي تفسير نشأة المجتمع انطلاقاً من تعريفه للظاهرة الاجتماعية، ورفض دوركايم الأخذ بنشأة المجتمع على

¹ (دوركايم - المرجع السابق نفسه - ص 35 - 39.

أساس التعاقد كما ذهب فلاسفة العقد الاجتماعي، أو بنشأته على أساس قوانين التطور البيولوجية، ورأي أن المجتمع ينشأ تلقائياً، بمعنى أن الحياة تنشأ بصفة طبيعية وهي من طبيعة جديدة مغايرة لطبائع الأفراد، ويرى دوركايم أن المجتمع قد تطور من حالة التضامن أو التماسك الآلي حيث يمر الأفراد بخبرات مشتركة ويتشابهن إلي حد كبير في جوانب الحياة الفكرية والاجتماعية، حيث أن المجتمع يتميز بالتجانس وعدم التعقيد في علاقاته وتعاملاته، إلي حالة التضامن أو التماسك العضوي أي من حالة التجانس إلي اللاتجانس، بمعنى التباين بين الأفراد تبعاً لتباين الخبرات التي يمرون بها خاصة بعد التعقيد الكبير الذي ساد المجتمع وتعاملاته وظهور الحاجة إلي تقسيم العمل الاجتماعي في المجتمع. وعلى ذلك فقد رأى دوركايم أن المجتمعات القديمة والبدائية يسودها النوع الأول من التضامن الذي يعتمد على التماثل بين أعضاء الجماعات الاجتماعية، أما في المجتمعات الصناعية والرأسمالية المتقدمة فيسودها النوع الثاني من التضامن حيث التباين والتخصص وتقسيم العمل.

ويرى دوركايم أن هناك قوة تمثل ضمير جمعي له صفة الإلزام وهو الذي يوجه الأفراد وسلوكهم الاجتماعي، وهو ما أطلق عليه مفهوم العقل الجمعي، ويشير مفهوم العقل الجمعي عند دوركايم إلي المجموع الكلي للمعتقدات والمشاعر المشتركة بين المواطنين في نفس المجتمع، والذي من شأنه تدعيم الروابط بين الأفراد لذلك فهو

يتميز بسلطة ملحوظة في المجتمع الذي يسوده التضامن العضوي، ويرى دوركايم أن الجزاءات تتبع من هذا الضمير، فأى فعل يعتبر إجرامياً حين يتعارض مع مبادئ هذا الضمير أو العقل الجمعي.¹

ولذا نجده يؤكد أنه في المجتمع الذي يسوده التضامن الآلي يسوده القانون القمعي الانتقامي حيث توقع الجزاءات الشديدة على الشخص المخالف للأخلاقيات السائدة أي مخالفة للضمير الجمعي، أما في المجتمع الذي يسوده التضامن العضوي فإن مؤشرات التماسك تتمثل في القانون الإصلاحي التعويضي، إذ تهدف الجزاءات القانونية إلى إعادة الحال إلى ما كان عليه الفرد قبل ارتكابه السلوك المخالف.

ثالثاً: قواعد المنهج وأسسها عند دوركايم:

وجد دوركايم أن السابقين عليه قد اهتموا بتحديد منهاج خاص لعلم الاجتماع لا سيما أوجست كونت، لكنهم جمعياً لم يعرفوا الظاهرة الاجتماعية ولم يحددوا موضوعات العلم بصورة دقيقة على نحو ما ذهب هو، ومن هنا اهتم دوركايم باستكمال هذه الثغرات السابقة وحدد بصورة دقيقة منهاجاً وضعياً لعلم الاجتماع، يطلب فيه من الباحث ضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء أي على أساس أنها أشياء تقدم للملاحظة كنقطة بداية للعلم. وقد عالج دوركايم قضية المنهج

¹ Durkheim ,Emile . Sociology and philosophy, Translated by D.F Pocok, Cohen and west. London. 1953 p 38.

في كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع، وفي مؤلفه علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية، وفي دراسته الشهيرة عن الانتحار، وترتكز قواعد المنهج عند دوركايم على الأسس الآتية.¹ والتي تشكل الأصول المعرفية لمنهج البحث الاجتماعي عنده:

1. يجب دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء، بمعنى أنها تعالج كما تعالج الظواهر الوضعية الأخرى، وتستطيع أن تقدم نفسها مادة للملاحظة والتجربة، وينظر إليها الباحث نظرتة إلي أشياء اجتماعية خارجية منفصلة عن شعوره الداخلي، وفي ضوء هذا الاعتبار تتحقق موضوعية الظاهرة وشخصيتها العلمية.
2. على الباحث أن يتحرر من كل فكرة سابقة يعرفها عن الظاهرة موضوع الدراسة، حتى لا يقع أسيراً لأفكاره السابقة ومدركاته السابقة، وهذه القاعدة من أحمدي الأسس التي بني عليها فرانسيس بيكون المنهج العلمي وهي تمثل عنده التحرر من الأصنام، وتمائل قاعدة الشك عند ديكارت، واعتمدت عليها فكرة التحرر من القيمة.
3. ضرورة تركيز الدراسة في موضوع البحث على مجموعة من الظواهر التي سبق تعريفها ببعض الخواص الخارجية المشتركة بينها.

¹ دوركايم - قواعد المنهج في علم الاجتماع مرجع سابق - ص 215 - 225

4. ضرورة قيام الباحث الاجتماعي عند شروعه في دراسة طائفة من الظواهر الاجتماعية ببذل أقصى الجهود في ملاحظة هذه الظواهر من الناحية التي تبدو فيها مستقلة عن مظاهرها الفردية.

ويرى دوركايم أن على الباحث أن يتحرر دفعة واحدة من سيطرة تلك المقولات الواقعية التي اكتسبت قوة من خلال التعود عليها منذ زمن بعيد، وأن على الباحث أن لا يتحيز ولا يتجه وجهات خاصة لا تستقيم مع منطق الأمور، وهو يرى أن هذه الاتجاهات المفروضة من شأنها أن تؤدي إلي التعثر في الدراسة والبحث والتردي في أخطاء خطيرة.

وتتلخص خطوات المنهج عند دوركايم في¹ .

1. دراسة تطور الظواهر والوقوف على مختلف أشكالها، وربط ماضي الظاهرة بحاضرها بطريقة وضعية.
2. دراسة مكونات الظاهرة وتحديد عناصرها لتيسير فهمها.
3. دراسة العلاقات التي تربط الظاهرة بما عداها من الظواهر التي تنتمي إلي شعبتها.
4. الاستفادة من منطق المقارنة بين الظاهرة والظواهر الأخرى.
5. الكشف عن الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها الظاهرة ومدى ما خضعت له هذه الوظيفة من تطور، وذلك في ضوء دراسة تاريخ الظاهرة.

¹ (المرجع السابق نفسه - ص 22 - 225.

6. تحديد القوانين التي يصل إليها الباحث من دراستها، وصياغتها بصورة دقيقة باعتبارها الهدف الرئيسي للعلم. وقد اهتم دوركايم بالمنهج التاريخي كما ركز على المنهج المقارن، ورأى ضرورة توسيع نطاق المقارنة بين المجتمعات المتشابهة والعصور المتعددة حتى تأتي القوانين في صورة شاملة ودقيقة ومعبرة عن ظروف الظاهرة أو الظواهر الاجتماعية محل الدراسة.

ومن هذه القواعد المنهجية السابقة انتهى دوركايم إلي أن علم الاجتماع ينبغي أن يصبح علماً اجتماعياً مقارناً، طالما أنه لا يكفي بمجرد الوصف، بل يسعى إلي دراسة الظواهر الاجتماعية. وقد ركز دوركايم على فكرة التلازم في التغير عند جون إستواريت مل واستخدمها في دراسته عن الانتحار، وتقوم هذه الفكرة على أن التلازم في التغير قد يرجع إلي ارتباط سببي مباشر بين المتغيرين، أو إلي ارتباط بينهما من خلال ظاهرة اجتماعية أساسية، ولقد كانت معظم الأعمال الامبيريقية التي قام بها دوركايم تهدف إلي إثبات وجود علاقات سببية وفقاً لهذه الطريقة الدقيقة التي أضافها إلي المنهج المقارن. وقد رأى بناءً على ذلك أن يعنى علم الاجتماع أيضاً بالبحث عن الوظيفة التي تؤديها الظاهرة الاجتماعية، وتعد النزعة الوظيفية عند دوركايم في بديل الطريقة النائية عند كل من كونت وسبنسر، والتي تفترض أنه يكفي لتفسير الظواهر الاجتماعية الوقوف على قدراتها على إشباع الرغبات الإنسانية.

رابعاً : آراء دوركايم في المعرفة والدين:-

تتبنى آراء دوركايم في المعرفة الإنسانية في أن الحياة العقلية ومبادئ الفكر ترجع إلي أصول اجتماعية وهي من نتاج العقل الجمعي، ويرى دوركايم أن التاريخ الاجتماعي هو السبيل الوحيد الذي بفضلها يمكن العثور على الأصول الأولى التي صدرت عنها مقولات الفكر، وتلك الأصول الأولية والمصادر البدائية، هي ممثلة عند دوركايم بالعناصر الاجتماعية مشحونة بالصور التي وردت من عالم المجتمع¹، وليست المقولات عند دوركايم مجرد تركيبات مصنعة، كما أنها ليست من معطيات الفهم أو الوجدان ، على ما يرى كانط وبرجسون، ولكنها أدوات الفكر التي صدرت عن حركة التاريخ، والتي استعارها الفكر الإنساني عبر القرون عن طبيعة الحياة الاجتماعية.

ويؤلف العقل كما يراه دوركايم نسقاً من المقولات التي تعتبر عنده من نتاج الحياة الجمعية، حيث أن محتويات العقل وما يتضمنه الفكر من صور ومقولات، إنما صدرت جميعها عن الأصل الاجتماعي، وهو الأصل الذي يمثل عند دوركايم الأساس الموضوعي للفكر، ويذهب دوركايم إلي أن الفلسفة نشأت في أحضان الدين، والدين من ظواهر المجتمع، ولما كانت المقولات هي صور الفكر وإطاراته التي بدونها لا يستطيع العقل الإنساني أن يقوم بوظيفته. فقد صدرت تلك المقولات وولدت في جوف الدين، ونشأت

¹ (دوركايم - المرجع نفسه - ص -15- 16.

في الفكر الديني لأنها مليئة بالعناصر والتصورات الدينية، وليست التصورات الدينية في حقيقة أمرها إلا تصورات جمعية لأنها تعبر عن حقائق ووقائع جمعية، كما أن الطقوس الدينية تثير بين الجماعات جواً فكرياً خاصاً كما تفرض عليها حالة عقلية عامة.¹

ولما كانت للدين أصله الاجتماعي، فإن المقولات تصبح بالضرورة من نتاج المجتمع، لأنها صادرة عن الفكر الجمعي، ولعل فكرة الأصل الديني للعلم والفلسفة والمقولات قد استعارها دوركايم من كونت في اعتباره للفكر اللاهوتي أصلاً أولياً لأشكال الفكر الميتافيزيقي والوضعي، ويرى دوركايم أن ظواهر المجتمع تستقل عن الأفراد، كما أن التصورات الجمعية خارجة في نفس الوقت عن التصورات والعقول الفردية، عليه تصبح الحياة الجمعية هي الأساس الذي تستند إليه الحياة السيكولوجية والعقلية على السواء، وتصبح التصورات الجمعية بالتالي هي المصدر الوحيد للتصورات الفردية.²

ويعرف دوركايم الدين باعتباره نسقاً من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة، وأن هذه المعتقدات والممارسات هي التي توحد بين الأفراد وتحقق بينهم نوعاً من التكامل الأخلاقي يتجسد في الجماعة الدينية وبذلك تتحقق المشاركة الجمعية في المعتقدات التي تعد بدورها عاملاً أساسياً في نمو الدين، وعليه فالوظيفة الأساسية للدين عنده تتمثل في تحقيق التضامن الاجتماعي وتدعيمه والمحافظة عليه، وأن هناك تماثل فيما يتعلق باتجاهات

¹ Durkheim. Emil, Sociology and philosophy, op.cit.p43..
² Ill bid .p.24.

الناس نحو الإله والمجتمع، ذلك التماثل الذي يخلق لدى الفرد احساساً بالألوهية نحو المجتمع. وقد أرجع دوركايم كل الأديان إلي أصل أرضي، قوامه التصورات الجمعية التي تجعل من العقل الجمعي مصدر السلطة الروحية في المجتمع، أما عن نظريته في المعرفة فهي تحط من قيمة العقل الأخلاقية، ولا تفسر طبيعة العقل، وتخرج عن دائرة المعرفة ومصادرها كل ما يتعلق بالغيب والماورائيات.

إسقاطات وضعية كونت:

ولقد امتد الفهم الكونتي للفلسفة الوضعية إلي فريق من العلماء في القرن التاسع عشر أيضاً من أمثال مآخ وهرتز وهنري بوانكاريه وغيرهم، ممن فهموا الوضعية بالمعنى العلمي المنهجي خارج علم الاجتماع، وإن كانوا قد شكلوا بعض جوانبه المنهجية من بعد، وذلك من خلال تأثيرهم في فلسفة العلم ونظرية المعرفة، وقد استفاد هؤلاء العلماء من آراء كونت وتحليلات هيوم ونقدية كانط، وقد أطلق هؤلاء على أنفسهم الوضعيون.

وقد أراد مآخ تأسيس الأرضية الصلبة للعلم على متن الخبرة، وذهب إلي ضرورة تطهير العلم من الميتافيزيقيا، فالتفسيرات الميتافيزيقية في نظره أفسدت العلم وقضت على موضوعيته، ولذا يجب استبعادها من سياق المعرفة العلمية، والاحتكام للظواهر المحسوسة فحسب كما تبدو في واقع الخبرة، الأمر الذي يمكنهم من التوصل إلي نظرية علمية دقيقة يمكن من خلالها التنبؤ. ومن أدق

خصائص المعرفة عنده خاصية الاتصال العلمي، ولتحقيق هذه فإنه من الضروري أن يبدأ العالم بوصف الوقائع والعمليات والتكنيك المستخدم من أجل ضمان التكرار، وهذه تشكل في نظره البداية الحقيقية للقوانين العلمية التي يتعين على العلماء أن يكونوا قادرين على صياغتها بحيث تشمل عدداً قليلاً من الوقائع. والواقع أن القوانين عند ماخ ليست مجرد إعادة كاملة للوقائع، وإنما هي تتضمن التجريد، ومن ثم فإن القوانين هي بمعنى من المعاني إصلاحية، ويرى ماخ استبقاء القانون كفرض أولاً ثم يعرض هذا الفرض على التجربة التي تعتبر بمثابة المعيار الدقيق لقبول الفرض والارتقاء به إلي مرتبة القانون.¹

ويبدو إسهام ماخ الفعلي في ميدان فلسفة العلوم بتوجهه الوضعي ، في مذهبه الذي يرى فيه أن الشغل الشاغل للعالم يتمثل في وصف الظواهر بدلاً من تكوين النظريات ، رغم أن النظريات في نظره قد تكون ذات فائدة لإنجاز مثل هذا العمل الوصفي، والوصف عنده يكون مباشراً بالرجوع إلي الوقائع مباشرة، أو غير مباشر بالرجوع إلي الوصف الذي تمت صياغته من قبل بحيث تأتي الواقعة الجديدة مناظرة للواقعة القديمة وهو لا يقبل تناظرها على إنه نظريات، بل يقبله كوصف مباشر، وعليه ينظر للنظريات على أنها تساعد في نسق المعرفة العلمية لأنها تسمح بالانتقال من وصف لآخر، بحيث يأتي الوصف الأخير متحرراً من النظرية.

¹ (ماهر عبد القادر - نظرية المعرفة العلمية - دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1988 ص 22.

أما هنرى بوانكاريه فإنه ينظر إلي العلم على أنه استقرائي في المقام الأول بمعنى أنه يعتمد على التعميم من ملاحظة الجزئيات الموجودة بالعالم الخارجي، ومن ثم فالاستقراء عنده لا بد و أن يعتمد على الاعتقاد في وجود نظام عام في الكون " General Order " مستقل عنه تمام الاستقلال، وعليه فان نتائج هذا الاستقراء تفتقر دائماً لليقين، لأن مسألة الاعتقاد في وجود نظام عام مطلق تفتح الباب للشك في وجود نظام أعم¹.

وإذا كانت الملاحظة والتجربة معاً قوام المنهج في نظر بوانكاريه، فإنه يرى أن العالم بناء على ذلك لا يستطيع أن يلاحظ كل شئ في الكون من حوله، ولذا فان عليه أن ينتخب من بين ما يلاحظ الجزئيات الملائمة التي يستطيع أن يكتشف من خلالها أوجه التشابه والاختلاف، كما أنه من الضروري أيضاً أن يتم الانتخاب وفق مبدأ ما، والواقع أن بوانكاريه حين أرسى مبدأ الانتخاب إنما أدخل هذا المبدأ لدواعي أخلاقية وأخري تتعلق بالمنفعة العملية.

ويرى بوانكاريه أن الوقائع التي لها قيمة أكبر هي تلك التي يمكن استخدامها مرات عديدة، والتي تتمتع بخاصية التكرار، وذلك مرده عنده إلي أن الأكثر عمومية بالنسبة للقانون يتمثل في فائدته المتزايدة، والوقائع التي أمامها فرصة اكبر في التكرار تتمتع بخاصية البساطة "Simplicity"

¹ H.poincare.Science and Method, trns.by Francis Malt land, N.y1958 p.p9-15

لأنه توجد فرصة أكبر أمام العناصر المكونة لواقعة ما بسيطة للاتحاد مرة أخرى ، أكثر من تلك الفرصة التي تسنح لمكونات الواقعة الحركية "Complex" للاتحاد، ويرى أنه مادماً قد وجدنا الانتظامات regularities فان علينا أن نبحث عن أوجه الاختلاف بدلاً من التشابهات similarities ومن خلال البحث عن أوجه الاختلاف يبدو هدف العلم جيداً ، إذ أن العلم يحاول أن يكشف القوانين التي تشمل الوقائع المختلفة عن طريق التقدم من الوقائع البسيطة والتعميم ، وتبدو أهمية الوقائع عنده في أنها تسجيل للنتائج العلمية وتوفر الوقت والجهد ، وأنها تمكن من التنبؤ بحدوث وقائع جديدة ، ويرى أن النتائج العلمية التي تنتهي إليها دائماً إنما هي نتائج اصطلاحية ، وعليه فان العلم عنده هو معرفة العلاقات التي تربط بين الظواهر وليس معرفة الظواهر في ذاتها.¹

الفصل الثاني

نظرية المعرفة في الفكر الوضعي وأبستمولوجيا علم الاجتماع

مدخل:

إن كان القرن التاسع عشر قد شهد وضعية أوجست كونت وما دار حولها من أفكار ورؤى فلسفية وترجمت قواعدها المنهجية والمعرفية على يد دوركايم، وشهد نشأة الفلسفة الماركسية والتي كانت نتاج تطوير وتنسيق لأفكار كل من أفلاطون وتوماس مور وموري وهيجل ودارون وفيورباخ ومزجت بالنظرة اليهودية عن المال والاقتصاد، وخلصت إلي الفكر المادي الموعغل في المادية، فقد شهد القرن العشرين مذاهب فكرية متعددة مثل الوضعية المنطقية والبرجماتية والوجودية، وهذه المذاهب الفكرية قد أرسيت قواعد

النموذج المعرفي الذي اتسم به هذا القرن، وشكل نظرية المعرفة فيه. وحددت معالم النواحي النظرية في العلوم الطبيعية والاجتماعية على السواء، وسوف نتناول هذه المذاهب بشيء من الاختصار.

أولاً: الوضعية المنطقية

وقد نشأت الوضعية المنطقية على يدي رودولف كارناب ونيوراث وهان، وشكلت ما يسمى بحلقة فينا والتي كان من روادها شيلك وبرجمان وفيجل ونبرا وويسمان، وقد كانت صدى أو ثمرة أو امتداداً لعدة اتجاهات فكرية سابقة مثل ازدهار النزعة التحليلية في التفكير المنطقي والرياضي على يد جورج مور، وبرتراند رسل، وفريجة وبيانو، وكان للفيلسوف لودفيج فتجنشتاين تأثيراً مباشراً على نشأة الوضعية المنطقية حتى أن كثير من العلماء يضعه في مكان الريادة الحقيقة لهذا المذهب، كما أن آراء ديفيد هيوم وجون ستيوارت وماخ كان لها تأثيراً عليها، وقد أثرت على رؤاهم المنهجية آراء كل من هنري بوانكاريه واينشتاين ودوهم، وخصوصاً في العناية الفائقة بالمنهج العلمي.¹

ولقد تأثر الفيلسوف لودفيج فتجنشتاين في المرحلة الأولى من حياته بأفكار رسل فكتب رسالته المشهورة في المنطق، وهي المرحلة التي أثر فيها على فلاسفة الوضعية المنطقية، وقد حاول في كتابه الأول . رسالة منطقية فلسفية . أن يقدم نظرية عامة في بيان صلة اللغة بالعالم ولما كان فتجنشتاين قد ذهب إلي أن المهمة الأولى للغة هي تقرير الوقائع فقد افترض وجود ضرباً من التقابل الجوهرية

¹ (محمد عبد الله شرقاوي - مدخل نقدي للفلسفة - مرجع سابق - ص 165)

بين بناء الجملة وبناء الواقعة وكأن ثمة عقلاً " أو ضرباً من اللوغوس " تتعكس صورته بالضرورة على الأنماط الأصلية للقول المنطقي، ومعنى هذا أنه لو تم التوصل إلي فهم تركيب أية لغة علمية صحيحة، فقد أصبح في الإمكان أن نحدد بطريقة عامة البناء الانطولوجي للواقع المحسوس نفسه².

وتعد نقطة البدء في فلسفة فنجنشتين هي نظرية أنطولوجية في المضامين الأساسية أو المقومات النهائية للعالم، والعالم في نظره لا يتكون من مجرد موضوعات منتظمة أو مرتبة على صورته وقائع Facts ويسمى فنجنشتين هذه الوقائع باسم الوقائع الذرية Atomic Facts والوقائع الذرية هي مركب يضم مجموعة من الموضوعات . أي الكائنات أو الأشياء . التي تنحصر ماهية كل منها في كونه عنصراً يدخل في تركيب تلك الواقعة الذرية، ولكن الموضوعات التي تكون عناصر الوقائع الذرية لا تقبل هي نفسها التحليل نظراً لأنها تمثل جوهر العالم¹.

وأما الخطوة الثانية في فلسفة فنجنشتين فهي تقرير وجود قضايا أولية وهي تلك القضايا التي تدين بمعناها وصدقها لا إلي علاقتها بقضايا أخرى بل لعلاقتها بالعالم، والمبدأ الرئيسي الذي تقوم عليه كل فلسفة فنجنشتين هو أنه لا بد من أن تكون هناك مثل هذه القضايا البسيطة التي لا تقبل التحليل مادام من الضروري أن تكون

² السيد نفاي - الفلسفة الحديثة والمعاصرة - وحدة الطباعة والتصوير - جامعة القاهرة بالخرطوم عام 1986 ص48.

¹ المرجع السابق - ص 51..

هناك قضايا تتطوي في حد ذاتها على معنى محدد، دون أن يكون كل كيانها مستنداً إلي تلك العلاقات المنطقية الباطنة التي تجمع بعضها والبعض الآخر، وما يجعل في إمكان أية جملة أن تعبر عن قضية أولية إنما هو كونها صورة picture تمثل حاله ممكنة من حالات الواقع¹.

وجدير بالذكر أن فتجنشتين قد تحول عن الفلسفة التحليلية والذرية المنطقية إلي ضرب من فلسفة اللغة العادية، وإذا كان ثمة محور أساسي تدور حوله معظم تأملات فتجنشتين في كتابه مباحث فلسفية، فما هذا المحور سوى تصويره للغة باعتبارها نشاطاً ينحصر في استخدام الكلمات كأدوات وهنا نجد نظرية جديدة في المعني تقرر أن معني أية كلمة لا يتمثل في أي موضوع قد يفترض في الكلمة أنها تقوم مقامه، وقد كان فتجنشتين قد حصر مهمة اللغة في عملية التصوير أو الوصف ولكن لم يلبث أن ذهب إلي أن اللغة استعمالات أخرى كثيرة خارج نطاق وصف الأشياء، وقد شبه فهم الإنسان للاستعمالات المختلفة للألفاظ بفهمه للقواعد التي لا بد من مراعاتها في كل لعبة من الألعاب Games، فاللغة عند فتجنشتين هي أشبه ما تكون باللعبة من حيث أنه لا بد من الالتزام ببعض القواعد في كل منهما، ويرى فتجنشتين بناء على ذلك أنه يحدث ضرب من الاختلاط أو الفوضى أو الحيرة لو عمد الناطق باللغة إلي ابتداع قواعد لغوية جديدة، أو خالف أصول بعض القواعد المرعية، أو لو أساء تصور أو فهم اللغة نفسها، ولا سبيل إلي بلوغ

¹ المرجع السابق ص - 52.

الوضوح المطلوب حول معنى كلمة، إلا بالرجوع إلي طرق استعمالها¹.

ولم يقتصر فتجنشتين على رفض النظرية المنطقية التي تجعل من النشاط اللغوي مجرد عملية لصق بطاقات على بعض الموضوعات فقط بل يذهب أيضاً إلي ضرورة التخلي عن الرأي القائل بأن اللغة هي مجرد حساب منطقي كما يدعو في الوقت نفسه إلي رفض النظرية القائلة بأنه ماهية الدلالة منحصرة في عملية التمثيل والتصوير، وتخلص نظرية فتجنشتين في المعنى إلي أن الألعاب اللغوية Language Games التي لا يكون للألفاظ معنى إلا في نطاقها، إنما هي إشكال من الحياة وأساليب من النشاط تحكمها أنظمة من القواعد. وكان لآراء فتجنشتين هذه أثراً كبيراً في نظرية المعرفة الحديثة كما كان لآرائه الأولى أثراً في الوضعية المنطقية التي شكلت قواعد فلسفة العلم في تلك المرحلة.

ومن أبرز علماء الوضعية المنطقية الفيلسوف رودلف كارناب ومن أهم مؤلفاته الفلسفة والتركيب المنطقي، والذي أفرد الفصل الأول منه لمناقشة معيار التحقق، وهو يقرر فيه أن قضايا الرياضة والعلم الطبيعي وحدها دون سواها هي التي تنطوي على معنى في حين أن كل ما عداها خلو من كل معنى نظري، ويرى أن مهمة الفلسفة هي التحليل المنطقي للغة ذات المعنى أو الدلالة وهو يقصر هذا الإصلاح على القضايا التحليلية وقضايا المنطق والرياضة من جهة والقضايا التأليفية القابلة للتحقيق تجريبياً أي

¹ (المرجع السابق نفسه - ص. 63.

قضايا العلم الطبيعي من جهة أخرى، ويذهب كارناب إلي أن القضايا التأليفية الوحيدة التي تنطوي على معنى إنما هي تلك القضايا التي تتحدد قيمة الصدق فيها بالرجوع إلي شهادة أو بيئة الحس ، وكل هذه القضايا محصورة عنده في دائرة العلم التجريبي وحده¹، وحين يتحدث كارناب عن التحقق فإنه يقرر أن القضية تكون قابلة للتحقق إذا كانت قيمة الصدق المشتملة عليها مما يمكن تحديده عن طريق الرجوع إلي الحس . والحس وحده.

ونظرية كارناب والوضعيين المنطقيين عموماً تستلزم استبعاد بعض جوانب الفلسفة التقليدية من مجال التفكير الفلسفي، بوصفها مباحث غير مشروعة مثل الميتافيزيقيا والأخلاق وسائر العلوم المعيارية، ويؤكد كارناب أن الانجاه الميتافيزيقي ليس بشي أصلاً، والعبارات الميتافيزيقية المزعومة مثل أن هناك إلهاً وأن هناك قوة فاعلة هي المبدأ الأول الموجه لسائر الكائنات الحية هي مجرد تركيبات لغوية فارغة تتعارض مع الاستعمال الحقيقي للكلمات من جهة، وتضم في الوقت نفسه قضايا زائفة لأنها لا تقبل التحقيق الحسي التجريبي، ومعنى هذا عندهم أن الفيلسوف الميتافيزيقي يجد نفسه مضطراً إلي استخدام ألفاظ لا ضابط لها ولا طائل من تحتها إن لم تكف خاوية تماماً من كل معنى ، وأن الميتافيزيقيين واللاهوتيين يظنون أن عباراتهم تقرر أشياء أو تحتوي علي مضامين في حين أنها قضايا فارغة لا تشير إلي شئ¹ .

¹ محمد عبد الله شرقاوي - مرجع سابق ص 167

¹ السيد نفادي -- مرجع سابق - ص 78.

ويرى فلاسفة الوضعية المنطقية أنه لا موجود إلا المحسوس
أما الفكر فهو أفاظ، وكل لفظ لا يشير إلي شيء محسوس يمكن
التحقق والتثبيت منه بالتجربة الحسية فهو لا يحمل أي معنى ومن
ثم لا قيمة له، والفلسفة عندهم مجرد منهج للبحث هدفه التحليل
المنطقي للغة التي تستخدم في الحياة اليومية أو يستخدمها العلماء
في مباحثهم العلمية، رغبة في إزالة اللبس والغموض الذي يعترى
الأفكار وبيان عناصرها حتى تبدو واضحة جلية، أي مجرد توضيح
الأفكار توضيحاً منطقياً، هذا وقد دعا كتاب حلقة فينا إلي تخلص
الفلسفة نهائياً من كل أسباب اللبس والغموض عن طريق اصطناع
منهج التحليل المنطقي.

وقد أجمع مفكرو الوضعية على أن المهمة الوحيدة للفلسفة
هي العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطاً علمياً، وصياغة الواقع
الخارجي صياغة منطقية، وتحقيق هذه الغاية بصبغ التفكير الفلسفي
بخصائص المعرفة العلمية التجريبية التي تتمثل في الوضوح التام
والدقة العميقة والموضوعية والاتساق.¹ واصطناع الفلسفة للتحليل
المنطقي عند فلاسفة الوضعية المنطقية يشتمل على جانبين²:

أولها : يتمثل في استبعاد الأحكام الميتافيزيقية من كافة العلوم ،
الطبيعية والرياضية والإنسانية ، وأي من كل المعرفة البشرية.

ثانيهما : يتمثل في توضيح مفاهيم العلوم ومناهجها، والكشف عن
عملية تكون المعرفة البشرية بأسرها ابتداءً من معطيات التجربة،

¹ محمد عبد الله شرقاوي - مرجع سابق - ص 166.

² زكي نجيب محمود - نحو فلسفة علمية - الأنجلو المصرية 1980 - ص 61.

وإذا كان كونت يرى ضرورة الكف عن النظر إلي ما وراء الحس لأنه لا يفيد ولكنه يجعل للعبارات المتحدثة عما وراء عالم الحس معنى، وغاية ما في الأمر عنده أن معناها لا يفيد في الحياة العملية والعلمية، فإن الوضعية المنطقية ترفض تلك العبارات المتحدثة عن ما وراء الحس على أساسهم المنطقي التحليلي ولا يرون أن له نفعاً أصلاً وهذه التفرقة تكشف أن الوضعية المنطقية أبعد تطرفاً وأكثر غلواً من وضعية كونت، وإن كان الارتكان إلي الحس والواقع والتجربة سمة مميزة لكليهما.

ثانياً المذهب البرجماتي :-

تعتبر النزعة الفلسفية البرجماتية أول إسهام فلسفي للفلاسفة الأمريكيان في البناء الفلسفي المعاصر، ويعرف هذا الاتجاه بالمذهب العملي أو النفعي أو مذهب الذرائع أو فلسفة الفعل، وقد تبلورت هذه النزعة على يد ثلاثة مفكرين هم تشارلز بيرس، ووليم جيمس وجون ديوى، ولم يكن هذا الاتجاه مقصوراً على مفكري أمريكا وحدهم بل كان له أنصار كثيرون في أوروبا وفي شتى أنحاء العالم، وقد زعم أنصار هذه النزعة أن هدفهم هو تغيير العالم وإعادة تنظيمه وتحقيق سعادة الإنسان.

ويرى فلاسفة المذهب البرجماتي أن العقل موجه إلي العمل دون النظر، وعلى العقل أن ينصرف عن التفكير في المبادئ والأوليات ويتجه بالبحث إلي النتائج والغايات، وصدق الفكرة عندهم معناه فكرة وبيان صحتها وتكوينها إنما يكون بالقياس إلي آثارها

العلمية في حياة الإنسان وكل فكرة لا تنتهي إلي سلوك عملي في دنيا الواقع تعد فكرة باطلة لا معنى لها.

ومقياس الحق والصواب في الفلسفة أو الفكر أو الميتافيزيقيا وفي العقائد عند أهل النزعة البرجماتية هو المنفعة العملية أو العمل المنتج، والمنفعة هي المحك الوحيد لصدق الأحكام وصواب الأفكار وليس العقل، والفكرة الصادقة عندهم هي التي تؤدي إلى النجاح في الحياة العملية، ومن ثم فإن الأفكار والعقائد تكون صالحة إذا كانت وسائل لتحقيق أغراض واقعية، ويصبح معيار الصواب والحق بالنسبة لأي فكرة هو قابليتها لأن تكون أداة سلوك عملي، وحتى الأخلاق لا بد أن تخضع للمنفعة.

وإذا نظرنا إلى آراء وليم جيمس الفلسفية فنجد أنها عبارة عن فلسفة تجريبية متطرفة تريد أولاً وقبل كل شيء أن تعمل على مناهضة سائر النزعات المثالية التي اشتطت في التفكير المجرد حتى انقطعت صلتها بالواقع، وعليه يذهب جيمس مذهباً عملياً قوامه فكرة التغير والضرورة والتعدد، والعالم كما يتصوره جيمس هو عبارة عن حقيقة مرنة غير مكتملة يمكن وصفها بالتعدد والتغير والحركة المستمرة، فالعالم كما يراه جيمس هو عبارة عن مجموعة من الجزئيات، فلا بد من التعلق بالجزئي بدلاً من الاقتصار على النظر إلى الكلّيات، وهنا نجد أن الفلسفة العملية تريد أن تتعلق بالمشخص بدلاً من أن تكتفي بالنظر إلى المجرد، لأنها ترى أن الصفة المميزة

للفيلسوف المحدث هي أنه يهتم بالمدرجات لا بالمفاهيم أو التصورات.¹

والواقع أن الفلسفة العملية البرجماتية بهذا المعنى هي فلسفة اسمية لا تؤمن إلا بالجزئي أو الفردي، وهي تقوم على تجزئة الواقع وتحليله بعكس المذاهب المطلقة التي تؤمن بأن هناك حقيقة كلية شاملة، وتبعاً لذلك فإن الفلسفة البرجماتية تؤكد أنه يمكن معرفة جوانب مختلفة من الواقع أو أجزاء متعددة من الوجود الخارجي دون الإحاطة بكل ذلك الواقع أو بوحدة الوجود الخارجي للعالم. وبهذا تعد الفلسفة العملية البرجماتية فلسفة تجريبية تحليلية تتعلق بالوقائع الخام وتميل دائماً إلى القسمة أو التجزئة وعلى الرغم من أن جيمس يسلم بأن كل واقعة تمثل في ذاتها كلاً مجسماً قائماً بمفرده، فإنه مع ذلك لا يسلم مطلقاً بفكرة الكل المجرد.

ويرى جيمس أن الحقيقة في مجال الأفكار والمعتقدات شيئاً آخر سوى ما تعنيه في مجال العلم، ونزعة جيمس التجريبية هي التي دفعته إلى جعل الحقيقة ضرباً من التحقق الذي يسود في العلوم الطبيعية، فذهب إلى ضرورة تطبيق المنهج التجريبي على المعاني والتصورات والأفكار وأن كل التصورات والمفاهيم لا بد من أن تخضع للحكم عليها بالتجربة حتى يتم التحقق من صحتها علمياً، وهو يرى أن الأفكار والتصورات والمعتقدات نفسها أجزاء من التجربة

¹ (وليم جيمس - البرجماتية - ترجمة محمد علي العريان - النهضة سنة 1995، ص 33 - 36.)

وهي لا تصبح حقيقية إلا بقدر ما تعين على تكوين علاقات مرضية جديدة مع أجزاء أخرى من التجربة.¹

ويرى جيمس أن المنهج العملي من شأنه أن يضع حداً للمناقشات الميتافيزيقية التي لا سبيل إلى الفصل فيها بأي طريقة أخرى، مثل هذا العالم واحد أم كثير؟ وهل هو مادي أم روحي؟، كل هذه المسائل هي في نظر جيمس من المسائل الميتافيزيقية التي يصعب الفصل فيها عن طريق النظر العقلي وحده، وعليه يرجعها جيمس إلى التجربة لكي يتحقق من النتائج العلمية التي تترتب على القول بهذا المذهب أو ذلك، وأن المنهج العملي يفصل في المناقشات الميتافيزيقية العميقة بالرجوع إلى نتائجها العملية وآثارها المباشرة وغير المباشرة، وإذا كان الفلاسفة يتعاملون مع عالم الأرواح والأشباح والوهم والخيال كما يرى جيمس فإن الطريقة البرجماتية هي في الأصل عنده طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التي لولاها وبدونها ما كان لها أن تنتهي.¹

وإذا أردنا أن نرجع إلى أصل الحركة التي قامت في أمريكا باسم البراجماتزم فلا بد أن نشير إلى مذهب الفيلسوف الأمريكي بيرس الذي استعمل هذا الاصطلاح لأول مرة في مقال نشره بعنوان كيف نوضح أفكارنا وفي هذا المقال يقرر أن الفكرة عن أي شيء إنما هي عبارة عن الفكرة التي يتم تكوينها عن الآثار المترتبة على ذلك الشيء، فليست المعتقدات في نظره سوى قواعد للعمل أو

¹ المرجع السابق - ص 42.

¹ المرجع نفسه - ص 48.

السلوك، وليس التفكير بأكمله سوى مرحلة أولى في سبيل تكوين عادات فعلية، وعليه فلكي تكون لأي فكرة من الأفكار أكبر قدر من الوضوح لا بد من النظر إلى الآثار العملية التي يمكن تصور تولدها عن تلك الفكرة، والإحساسات المباشرة وغير المباشرة المتوقعة حدوثها نتيجة لها، وما عساه أن يترتب عليها من ردود أفعال، وبهذا المعنى لا يكون تصور أي موضوع من الموضوعات سوى مجرد تصور النتائج العملية التي يمكن أن تترتب على هذا الموضوع¹.

فالمذهب البرجماتي عموماً هو اتجاه إلى تحويل النظر بعيداً عن الأشياء الأولية مثل المباديء، النواميس، الفئات والاحتميات المسلم بها، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة مثل الثمرات والنتائج والآثار والوقائع والحقائق، وترى البرجماتية أن الحقيقي ليس شيئاً سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل التفكير، وأن الصواب سوى الموافق المطلوب في سبيل المسلك العملي²، وعليه تقبل البرجماتية القيم الدينية والأخلاقية، لا على أساس صحتها المنطقية، وإنما على أساس فائدتها العملية في تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس ولما لها من أثر طيب في حياة الأفراد، هذا لأن المنفعة العملية هي مقياس الحق من الباطل عندهم، والصدق مرادف للمنفعة العملية، والتفكير الصادق هو النافع عملياً والخير والحق، كذلك كل ما يحقق نفعاً للناس ويعمل على إشباع رغباتهم وحاجاتهم، ومقياس الصحة والخطأ عندهم هو النفع المادي الذي تحققه هذه الفكرة أو تلك،

¹ السيد نفادي - مرجع سابق ص 18
² وليم جيمس مرجع سابق - ص 353 - 360.

فالفكرة عندهم مثل السلعة تكمن قيمتها فيما تجلبه من ثمن، وعلى هذا يبني موقف جيمس من الدين والإله إذ يرى إذا كان فرض الإله يعمل عملاً مشبعاً بأوسع معنى للكلمة فهو فرض صادق، وذلك لأن البرجماتية لا تنبذ أي فرض إذا كانت النتائج المفيدة للحياة مادياً كامنة فيه¹.

وقصارى القول أن البرجماتية قد استعاضت عن السؤال عن كنه الشيء وأصله ومصدره للسؤال عن نتائج الشيء وأن قيمة الشيء أو الفكرة رهينة بمنفعته في الحياة، أما الحق نفسه لفظ أجوف عندهم ولا يحمل أي معنى، فليس هناك حق في ذاته لكنه حق بالنسبة لنتائج العملية، أو ما يسميه وليم جيمس قيمته المنصرفة Cash Value، وعليه فإن البرجماتية تصطدم تماماً مع فلسفة العصور القديمة ومع فلسفة العصور الوسطى التي كانت تهدف إلى مجرد كشف الحقيقة وتقتصر على مجرد المعرفة، غير أن بعض جوانب الفلسفة المعاصرة ونظرية المعرفة قد تأثرت بها، سيما نظريات الفعل الاجتماعي وبعض مكونات أبستمولوجيا علم الاجتماع.

ثالثاً : الفلسفة الوجودية

نشأ المذهب الوجودي في الفلسفة على يدي سورين كيركجارد في الدنمارك، وقد ذهب كيركجارد إلى أن الوجود المطلق أو الوجود الفلسفي المجرد، أو الوجود بمعناه الأرسطي ليس موضوعاً للفلسفة، وترى الوجودية على ذلك أن الفلسفة يجب أن تمتنع عن أن تكون

¹ المرجع نفسه - ص 347.

فلسفة للماهية لكي تصبح فلسفة للوجود، وعليه يجب نبذ أغلب الأفكار المألوفة في الفلسفة، وما كانوا يسمونه بالفلسفة الأبدية وخاصة أفكار الماهية والجوهر، وبهذا تضع جميع التصورات الفلسفية، فالوجودية تكف عن البحث في الوجود المطلق المجرد، وتبحث في الوجود الإنساني المعين المشخص المحدد والمحدود أيضاً.

ومن أخطر المقولات التي تركز عليها الوجودية المعاصرة، مقولة أن الوجود الإنساني الواقعي المفرد يسبق الماهية . والماهية هي ما يكون به الشيء شيئاً معيناً وليس شيئاً آخر أي هي الخصائص الجوهرية للشيء . ويرى الفيلسوف سارتر أن الشيء المصنوع والمادي له ماهية سابقة على وجوده من حيث أن الصانع حين يصنعه تكون لديه ماهية محددة لذلك الشيء سابقة لوجوده ومواصفات محددة يجب أن يكون عليها الشيء المصنوع قبل صنعه، أما الإنسان فغير ذلك تملأً، فليس هناك ماهية محددة له سابقة لوجوده وإنما هو الذي يحدد ماهيته، وعليه فالوجود سابق للماهية والوجود عنده مشروع من أجل تحديد الماهية، فالإنسان يحاول دائماً أن يحقق ذاته عن طريق تحقيق إمكاناته، وأن الفعل البشري ليس إلا عملية إسقاط يقوم بها الإنسان حينما يقذف بنفسه نحو ما ليس بموجود فالعامل مثلاً لا يمكن أن يشعر بأن موقفه غير محتمل إلا بعد أن يكون قد شرع في انتزاع ذاته من هذا الموقف، وعليه فالفعل عنده لم يعد مجرد نشاط ذاتي يقوم به الموجود لذاته من أجل حريته في وجه حريات الآخرين، بل أصبح

بمثابة نشاط مادي واقعي يقوم به كائن اجتماعي تاريخي يعمل على تغيير عالمه، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية.¹

وليست المادة في نظر سارتر مجرد امتداد محض، بل هي في نظره حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان، وهو لا يقف عند قول الوضعيين بأن البشر أشياء، ولكنه يضيف إلى ذلك أن الأشياء نفسها تتميز بطابع بشري، وآية ذلك عنده أن المادة التي تمتد إليها يد الإنسان . بما تتطوي عليه من ضروب التناقض المتنوعة . إنما تصبح عن طريق البشر وبالقياس إليهم بمثابة المحرك الأساسي للتاريخ، وعليه فإن الإنسان إنما هو تلك الحقيقة المادية التي تتلقى المادة عن طريقها شتى وظائفها البشرية.

وإذا كان دوركايم قد ذهب مذهباً يقول فيه بأن الوقائع الاجتماعية أشياء، وعارض ماكس فيبر هذا المذهب ورأى هو ولفيف من علماء الاجتماع المعاصرون غير ذلك، فإن الفيلسوف سارتر يوافق على المذهبين معاً، ولكنه يرى أن الوقائع الاجتماعية ليست بأشياء إلا لأن كل الأشياء بشكل مباشر أم غير مباشر إنما هي وقائع اجتماعية، ومعنى هذا أن وجود الإنسان في الكون هو الذي يسمح بتجاوز المذهبين المتناقضين وتجاوز هاتين العبارتين المتناقضتين ألا وهما " كل وجود في الكون إنما هو مادي " و " كل ما في عالم الإنسان إنما هو إنساني "، وقد تجاوز سارتر هاتين العبارتين عن طريق ضرب من المادية التاريخية التي تقضي على ثنائية الفكر والوجود لحساب الوجود الكلي أو الوجود الشامل منظوراً

¹ (السيد نفادي - الفلسفة المعاصرة - مرجع سابق - ص 123 - 124 .

إليه في ماديته، وإن كان يذهب إلى أن هذه الواحدية لا تبدأ إلا من العالم الإنساني، ولا تهتم إلا بوضع البشر في موضعهم الصحيح داخل الطبيعة، فهي بمثابة واقعية تعرف الإنسان بفعله الإنتاجي في الكون، دون أن تجعل منه مجرد متأمل يقتصر على مشاهدة الطبيعة.¹

ويفرق سارتر بين الوجود وبين الظاهرة وظاهرة الوجود، إذ أن ظاهرة الوجود هي الوجود الإنساني المفارق لذاته، بمعنى أن يبتعد الإنسان عن ذاته، فالإنسان عبارة عن مشروع، أي مجموعة من الإمكانيات، وهو الذي يصنع وبحرية تامة وبلا تدخل من أي قوة أخرى وبلا معرفة أو استرشاد من أية قوة ماهيته أو صفاته الجوهرية، ومن ثم فهو يواجه الحياة بتعقيداتها معزولاً متفرداً، وما دامت الفلسفة في نظر الوجوديين ليست بحثاً في المعاني المجردة، بل في المعاني المشخصة، أي ليست بحثاً في المبادئ والغايات والماهيات، بل الذوات المتعينات، فإن الأمانة، والحق، والحرية، الخ، لا تعتبر عند الوجوديين مشاكل فلسفية حقيقية، من حيث كونها معاني مجردة، أما المشاكل الفلسفية الحقيقية عندهم فهي الحرية الشخصية الفردية أو حرية الأنا وأمانة الأنا وصدقه وموته... الخ.¹

ولأن الوجودية . بدرجة ما . تعتبر رد فعل ضد الماركسية فهي قد أفرطت في التركيز على الفردية الشخصية، وعلى حرية الفرد،

¹ (جان بول سارتر - الوجود والعدم - ترجمة عبد الرحمن بدوي - دار النهضة العربية - ص 20 - 24.
¹ محمد عبد الله شرفاوي - مدخل نقدي لدراسة الفلسفة - مرجع سابق - ص 222.

وعمقت الاتجاه الفردي، ولئن كانت الفلسفة عند الماركسيين قد أصبحت أداة للكشف عن قوانين تغير العالم، فقد تحولت الفلسفة عند الوجوديين إلى منهج يصف أبعاد التجربة الذاتية الشخصية في خضم الوجود، أي أن الفلسفة في المذهب الوجودي هي منهج وصفي للتجربة الذاتية والوجود الشخصي.

ويرى سارتر أن العلوم والأدوات المستعملة حالياً في فهم الإنسان مثل علم الاجتماع التقليدي ومناهج العلوم الطبيعية وشتى الدراسات الأنثروبولوجية المعروفة، عاجزة تماماً عن القيام بمهمة دراسة الإنسان وفهمه، وهو يرى أنه وإن كان الإنسان ما زال مجهولاً حتى الآن فإنه شيئاً لا يبهر القول بأنه غير قابل أصلاً للمعرفة وربما السبب في جهل الحقيقة البشرية أنه لم يتم بعد الاهتداء إلى الأدوات اللازمة للتمكن من فهم الإنسان والتعرف على حقيقته، ويرى سارتون أنه لا سبيل إلى فهم الإنسان إلا بالعمل على إقامة أنثروبولوجيا فلسفية يركن فيها إلى نوع جديد من العقل. وليس المقصود بكلمة العقل هنا الإشارة إلى النظام الفكري المحض، بل المقصود بهذه الكلمة عند سارتر الإشارة إلى علاقة الوجود بالمعرفة، ولهذا يقرر سارتر أن العلاقة القائمة بين عملية التجميع التاريخي من جهة والحقيقة المجمعة من جهة أخرى إنما هي علاقة حركية تطوي في أثنائها كلاً من الوجود والمعرفة، وهو يرى أن العلاقة الديالكتيكية القائمة بين الفكر وموضوعاته تتطلب نوعاً جديداً من العقل، والديالكتيك عند سارتر هو ديالكتيك بشري. وعليه فإن الإنسان يمكن أن يفهم عبر دراسته من خلال جدل الإنسان،

والمادية الجدلية عند سارتر هي تلك المادية التاريخية التي تتبع من داخل التاريخ البشري بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة.

وقد تفاعلت عدة عوامل في البيئة الغربية أثمرت هذا الاتجاه الفلسفي الوجودي، والذي كان بمثابة رد فعل مباشر أو غير مباشر لهذه العوامل المتداخلة التي تعمل في العقل الغربي الحديث والواقع الغربي المعاصر، ومن هذه العوامل فلسفة هيغل، والتي لا تأبه بالفرد أو بالذات الفردية في مقابل الكلي، وكذلك الفلسفة الماركسية التي كانت الوجودية رد فعل ضدها، وإن كان سارتر قد تعاطف مع الشيوعيين في آخر عهده، وكذلك تأثرت الفلسفة الوجودية بفلسفة الظواهر عند هوسلر، وعليه فإن الوجودية كانت في حقيقتها تطويراً لما يعتمل في العقل الغربي من أفكار فلسفية سابقة. علاوة على أن واقع الإنسان الغربي خصوصاً بعد مآسي الحربين العالميتين، وما جرت به الشيوعية والنازية والفاشية والرأسمالية على الفرد في الغرب من ويلات ونكبات، كل ذلك منح المفكر الوجودي فرصة نادرة ليعبر عن ذاته من خلال ما يعيشه واقعاً وفعلاً، تعبيراً حقيقياً صادقاً عن الضنك والتحنيط الذي حل بساحة الفرد في الغرب وجعله يعاني تحت مظلة هذه الحضارة المادية الآلية المتحكمة، فأدى إلى التطرف العقلي الذي تمثل في هذه النزعات الفلسفية التي تذهب في غلوها وشططها كل مذهب.

رابعاً: فلسفة الظواهر بين المنهج والمذهب

نشأت الفلسفة الفنونولوجية عند الفيلسوف إدموند هوسلر، وكتابات كل من مارتن هايدجر وشوترز ومارلوبونتي، والمفهوم

الرئيسي في الفلسفة الظاهراتية هو مفهوم قصده الوعي، أي كونه موجهاً نحو الموضوع وتأكيد المبدأ المثالي الذاتي، وليس من اليسير تعريف هذا المذهب تعريفاً جامعاً مانعاً، كما لا يمكن تصنيفه بأنه مذهب مثالي محض أو واقعي محض، وإن كان بعض الفلاسفة يرجعوا كل المذهب الظاهراتي إلى ما أسماه بواقعية الماهيات، والبعض الآخر يسميه بالمثالية المتعالية " الترنسندنتالية "، ولكن يمكن القول بصفة عامة أن الفلسفة الفنونولوجية هي منهج جديد في الوصف الفلسفي، ألا وهو ذلك المنهج الذي يهدف إلى إقامة نظام سيكولوجي أولي يكون بمثابة ركيزة متينة لإقامة علم نفس تجريبي من جهة ولوضع فلسفة كلية شاملة تكون بمثابة معيار لفحص منهجي لسائر العلوم من جهة أخرى.¹

والفنونولوجيا تريد للفلسفة أن تصبح علماً دقيقاً محكماً، أو دراسة وصفية محضة، وهي لهذا تأخذ على الفلسفة الكلاسيكية اهتمامها بالتركيبات العقلانية القائمة على مفاهيم مجردة كما تعيب على الكثير من فلاسفة الماضي اهتمامهم بتحليل المفاهيم النفسية الباطنة وكأنما هي مجرد حالات ذاتية مستقلة تشير إلى عالم شخصي قائم بذاته، وحينما قام هوسرل بدعوة الفلاسفة إلى الاقتصاد على دراسة الظواهر فإنه لم يعني بهذه الكلمة سوى تلك المعطيات أو الوقائع التي تبدو للوعي أو الشعور، فالفنونولوجيا تريد أن ترجع إلى عالم المعطيات أو عالم الأشياء لكي تتعرف على هذا الذي نستشعره أو نتعقله أو نفكر فيه دون الاعتماد إلى وضع

¹ (السيد نفادي - الفلسفة المعاصرة - مرجع سابق - ص 98.

فروض أو تقديم تفسيرات، وعليه فإن هوسرل يريد للفنومولوجيا أن تتخلى عن علوم الطبيعة وتتخلى في الوقت نفسه عن كل نزعة تجريبية، لكي تقتصر على الدراسة الوصفية البحتة لوقائع الفكر والمعرفة على نحو ما تكون في صميم الوعي، وعليه فإن فلسفة الظواهر لا تتخذ من أية نظرية من نظريات المعرفة السابقة عليها نقطة انطلاق لها، بل هي ترفض كل من الواقعية والمثالية لكي تبحث من جديد عن فلسفة أولى تكون بمثابة علم البدايات.

ويرى فلاسفة الظواهر أن معرفة العالم الفيزيقي إنما تأتي عن طريق الخبرة الذاتية به، وهذه الخبرة هي التي تجعل إدراك جوهر الأشياء ممكناً، والفلاسفة الظاهراتيون يبدؤون بتجاهل مسألة الواقع الموضوعي أو وضعه بين قوسين على حد تعبيرهم، حتى يمكن توجيه الاهتمام للواقع كما يوجد في الوعي أو الشعور، وعلى هذا فإن الظاهرة موضوع الدراسة تكون هي تلك التي تعبر عن نفسها بطريقة مباشرة في الوعي أو الشعور، ويرتكز الظاهراتيون على تمييز الفيلسوف كانت بين مفهومي الظاهرة والشيء ذاته، فالظاهرة كما عرضها كانت هي الشيء أو الحدث كما يبدو من الخبرة، أما الشيء في ذاته فهو الذي يوجد مستقلاً عن قدراتنا المعرفية، والشيء في ذاته ليس معروفاً ولكن الظاهرة هي الشيء الذي يمكن معرفته.¹ وعلى ذلك فإن الفنومولوجيا قد لا تخرج عن كونها تأملاً أصيلاً في المعرفة أو محاولة علمية من أجل معرفة المعرفة. وهي حين تأخذ على عاتقها مسألة الكشف عن معنى المعرفة، فإنها ترجع

¹ (سمير نعيم أحمد - النظرية في علم الاجتماع - منشورات جامعة القاهرة 1990م - ص 231 - 232.

إلى الحالة الأولية السابقة على كل معرفة، وهي حالة اللا معرفة أو ما قبل المعرفة حسب ما يذهب فلاسفتها، وعليه فإن الفنونولوجيا تحاول الرجوع إلى ما وراء مجال الأحكام والتصورات من أجل العودة إلى مجال أسبق، وهو نطاق المجرى الخالص للخبرة المعاشة من حيث هي كذلك، آملة من وراء ذلك الوصول إلى الكشف عن مضمون هذا المجرى الشعوري البحت.

وهوسرل يشبه ديكارت من حيث أنه يريد أن يصل إلى تلك اللغة أو ذلك اللوغوس الذي يكون هو الكفيل بالقضاء على كل شك أو ارتياب، ولهذا فإن أمل ديكارت في الوصول إلى رياضة كلية قد تجدد ثانية على يد هوسرل، وعلى الرغم من أن فلسفة الظواهر تساير كانت في رفضه لكل مذهبية ميتافيزيقية، إلا أنها تريد في الوقت نفسه أن تقيم شروط العلم على أسس جديدة. ولئن تكن الفنونولوجيا على وعي تام بأن معرفة العصر الحديث، قد تحققت على صورة علم تجريبي إلا أنها تطمح في الوصول إلى تحديد تلك الركيزة التي تستند إليها مثل هذه المعرفة العلمية، إذا كان كانت قد بحث عن الشروط الأولية للمعرفة فافتراض سلفاً وجود حل معين لمشكلة المعرفة، نجد أن هوسرل يرفض التسليم بهذا الفرض وبذلك يقدم دليلاً على أن الفنونولوجيا محاولة ذات طابع تساؤلي جذري، وبالتالي فإنها فلسفة متفتحة مرنة غير مكتملة، وبينما بقيت معظم الفلسفات الأخرى فلسفات تفسير أو تحليل، نجد أن فلسفة الظواهر قد ظلت حتى النهاية فلسفة معنى أو دلالة.¹

¹ السيد نفاذي - الفلسفة المعاصرة - مرجع سابق - ص 99 - 100.

والواقع أن المنهج الفنونولوجي ليس منهجاً استنباطياً كما أنه ليس بمنهج تجريبي، وإنما هو ينحصر أولاً بالذات في الكشف عما هو معطى، وإلقاء الضوء على هذا المعطى، فهذا المنهج لا يصطنع طريقة التفسير بالالتجاء إلى بعض القوانين، كما أنه لا يقوم بأي استنباط ابتداء من بعض المبادئ، بل هو ينظر مباشرة إلى ما هو في متناول الوعي ألا وهو الموضوع، ومعنى هذا أنه يستهدف الموضوعي ويحاول الكشف على ما اصطلح على تسميته باسم الظاهرة، أي أن ما يهمله أولاً وقبل كل شيء ليس هو الفكرة الذاتية، ولا هو النشاط الذي تقوم به الذات وإن كان من الممكن أن يصبح هذا النشاط نفسه موضوعاً لمثل هذا البحث، بل ما يهمله هو هذا الذي يعرف أو يوضع موضع الشك، إذ لا بد من التمييز بين المتصور وهو الذي يقوم بعملية تصور الأشياء، وبين المتصور وهو الشيء الذي يتم تصوره، وينظر هوسرل إلى هذه الأشياء المتصورة على أنها كلها موضوعات لا مجرد أفعال نفسية، وحيث أن هوسرل يقيم المعرفة على دعامة المعطيات فإنه يسمي نفسه أحياناً فيلسوفاً وضعياً، غير أنه يرى فلاسفة الوضعية يرتكبون أخطاء جسيمة لا بد من تحاشيها للوصول إلى الواقع الحقيقي، وتلك الأخطاء هي أن فلاسفة الوضعية يخلطون العيان بصفة عامة مع العيان الحسي أو التجريبي، فضلاً عن أنهم لا يفهمون أن كل موضوع حسي فردي إنما هو صورة أو ماهية، وعليه فهناك في نظر هوسرل نوعين من العلوم، النوع الأول هو علوم الوقائع وهي تلك العلوم التي تقوم على الخبرة الحسية، والنوع الثاني هو علوم الماهية وهي تلك التي تهدف

إلى عيان الماهية، ولكن كل علوم الوقائع تقوم في الأصل على علوم الماهية لأنها تستخدم في نظره المنطق والرياضيات، وكل واقعة تملك بطبيعتها ماهية ثابتة، والماهية عند هوسرل هي الشرط الضروري للوجود، وهي بناء أساسي يتميز عن كل من الصورة النوعية والمفهوم نظراً لأنها تملك من المثالية والثبات ما يجعل منها موضوعاً لعلم حقيقي.

وقد انطلق هوسرل في بناء منهجه هذا من نقد النزعات السيكولوجية المتطرفة والاتجاهات النسبية المتعددة وغيرها من النزعات البرجماتية والارتيابية وأكد على ضرورة الأخذ بالاتجاه المنطقي الذي يقول باستقلال الأشكال المنطقية عن المضمون الفعلي للأفكار، ومن ثم تقدم في نقده للفلسفات السابقة عليه إلى مجالات أوسع وأعمق حتى امتد بنقده إلى الأصول المعرفية الأولى للعلم بصفة عامة. وعلى حين أن معظم الفلاسفة التاليين لهوسرل قد رفضوا هذا المذهب، فإن عدداً غير قليل منهم ومن بينهم فلاسفة الوجودية قد أخذوا بالمنهج الفنونولوجي، كما اصطنعه آخرون في بعض مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وقد ارتكز أصحاب المدرسة الظاهرية في علم الاجتماع على أفكاره هذه، وحاولوا بناء نظرية اجتماعية على منهجه هذا، ومن أشهر أصحاب الاتجاه الظاهراتي في علم الاجتماع ماكس شيلر وألفرد شوتز وجوفمان، وقد تأثر به كل من جاك دوجلاس وجورج جيرفتش وآخرون. وقد بدأ علماء الاجتماع الظاهراتيين بنقد الافتراضات التي يركز عليها الاتجاه الوضعي في علم الاجتماع

وكذلك الاتجاه الوظيفي، وكان أهم الافتراضات التي نقدها ذلك الافتراض المتعلق بوحدة المنهج وبتشابه الظواهر الطبيعية والاجتماعية وتقبل الوضعية لواقع حياة الخبرة اليومية على أنه حقيقة قائمة، وبدلاً من ذلك اهتم أصحاب الاتجاه الظاهراتي في علم الاجتماع بفحص الافتراضات الشائعة التي تركز عليها الأعمال العملية وابتداع منهج مناسب لدراسة العالم الاجتماعي والذي يتمثل عندهم في الوعي ألقصدي لدى الأفراد وما يتضمنه ذلك الوعي من معان، وفهم العامية الذاتية التبادلية لتكوين المعنى لدى الأفراد.¹

وعليه يركز أصحاب الاتجاه الظاهراتي في علم الاجتماع على دراسة الفعل بوصفه عملية واعية إيجابية، وأن النشاط ينبغي دراسته عن طريق دراسة القصد عند الأفراد، بمعنى أن الاتجاه الظاهراتي يحول اهتمام النظرية الاجتماعية من البحث عن الأسباب إلى البحث عن النوايا أو المقاصد أو المعاني التي توجد في عقول الأفراد. وهذا يعني أن المعنى الذي يضيفه الأفراد على العالم الاجتماعي ووعيهم بذلك العالم يجب أن يكون هو المادة الأساسية التي يهتم علم الاجتماع بدراستها، فالعالم الاجتماعي في رأي الظاهراتية الاجتماعية هو نتاج لتفسيرات ومقاصد الإنسان أي أنه عالم ذاتي، وعليه فإن دراسة ذلك العالم يمكن أن تتم عن طريق أساليب مثل المحادثات وتحليل اللغة، وتصبح وظيفة علم الاجتماع على ذلك هي وصف تلك العمليات التي يتم بواسطتها تشييد العالم الاجتماعي من خلال الإجراءات التفسيرية.

¹ (سمير نعيم أحمد - النظرية في علم الاجتماع - مرجع سابق - ص 235 - 236.

غير أن نقد أصحاب الفلسفة الفنونولوجية للفلسفة الوضعية والفلسفات السابقة عليهم، وجنوحهم إلى المنظور المقاصدي في دراسة الأفعال الإنسانية، لا يعني بحال أنهم طرحوا الاتجاه الوضعي جملة وتفصيلاً وانحازوا للاتجاه المعياري والذي يعتمد في منظومته المعرفية على مصدر خارج النسق المقبول على عالم الواقع والممتد إلى عالم الغيب، ولكن أهل المذهب الظاهري حاولوا ابتكار مدخل آخر لاستتطاق نفس النموذج الوضعي، بمعنى أنهم حاولوا تبديل المداخل المنهجية وليست المقولات الأساسية، فالالاتجاه الظاهراتي يأتي في السياق العام للنظام المعرفي الغربي الوضعي . بمعنى الوضعية الشامل . ويمثل واحدة من حلقاته الفكرية التي تحاول من حين لآخر ردم الثغرات الفكرية والعلمية التي تفرزها الممارسة الواقعية للأفكار والفلسفات الغربية، فالأساس المادي للعقل الغربي المفارق لأي مرجعية خارج الكون والطبيعة، واحد من أهم مكونات هذا الاتجاه الفلسفي، والذي يصنف في إطار الفلسفات المثالية في الفكر الغربي.

وجدير بالذكر أن المذهب الوضعي في جانبه الكونتي أو عند أصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية قد وجهت له انتقادات كثيرة، وحدث تمرداً في فلسفة العلم على جانب من مقولاته، ومن ثم ظهرت وجهات نظر فلسفية تعلن أنها مغايرة لأسلوب المذهب الوضعي، ليس فقط في أطروحاتها التي تدور حول العلم وتطوره، وإنما أيضاً في تصوراتها المتعلقة بالمناهج المتعلقة لحل مشكلات فلسفة العلم، ولكن هذا لا يعني أن هذه الفلسفات قد طرحت كامل

الاتجاه الوضعي والاتجاه المادي، واعتمدت على مصدر معرفي خلاف الكون، فالتمايز بينها وبين الاتجاه الوضعي خلاف مداخل منهجية، واختلاف رؤى، في نوعية المشكلات العلمية وكيفية معالجتها، ولا يقود طرحها الفلسفي هذا بأي حال إلى العودة لاعتماد الوحي أو الغيب عموماً كأحد مصادر هذه المعرفة.

قواعد نظرية المعرفة في الفكر الغربي:

تبحث نظرية المعرفة في طبيعة المعرفة وحدودها ومصادرها، وكان أول من استخدم هذا المصطلح هو ج.ف. فريير في كتابه مبادئ الميتافيزيقيا، للفرقة بين نوعين رئيسيين للفلسفة هما نظرية المعرفة والبحث في الوجود، وقد وقف الفلاسفة من المعرفة مواقف ثلاث على نحو ما تم تفصيله آنفاً في ثنايا هذا البحث. وهذه المواقف هي:.

- 1) موقف اليقين الذي يرى أصحابه أن المعرفة غير ممكنة، وأن قدرات الإنسان كافية للوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة، على نحو ما ذهب سقراط وأفلاطون وأرسطو ومن شابههم.
- 2) موقف الشك الذي يرى أصحابه أن المعرفة غير ممكنة، وأنه ليس باستطاعة الإنسان تحصيل معرفة يقينية، وهذا ما يمثله أصحاب الشك المطلق وعلى رأسهم أبو الشك كما يلقب عند الفلاسفة هيراقليطس، والجانب الآخر وهو الشك المنهجي والذي يرى أصحابه إمكان المعرفة لأنها موجودة فعلاً وأن العقل وسيلة تحصيلها، وأنه من الممكن معرفة قدر ما فيها من الصواب والخطأ، وهم يبتدئون من الشك لكي ينتهوا إلى

اليقين بعكس أصحاب الشك المطلق. ومن أهم ممثلي هذا الاتجاه حديثاً فرانسيس بيكون الذي رأى أن يبدأ بالشك في بناء منهجه لأنه الطريق الصحيح للوصول إلى اليقين.

(3) وأخيراً موقف النقد والذي يرى أصحابه خطأ الرأيين السابقين، وأن بإمكان الإنسان أن يصل إلى المعرفة المتناسبة مع قدراته الحسية والعقلية، والتي يمثلها كانت ويؤلف فيها بين النزعة التجريبية والعقلية.

وقد كان التيار الرئيسي في فلسفة العلم والذي كان سائداً خلال الربع الثاني من القرن العشرين، هو تيار الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية، والتي أعلنت أن فلسفة العلم بل والفلسفة بصفة عامة ليست سوى منطق للعلم، والتي استخدمت تقنيات المنطق الرياضي الحديث في طرحها لمشكلاتها علاوة على المنطق الصوري، على نحو ما تم تفصيله سابقاً في هذا البحث.

ولقد ازدادت خيبة الأمل من الأسلوب العام للأطروحة التي كانت سائدة في فلسفة العلم على الأقل منذ الأيام المبكرة لحلقة فينا، بتطورات في مراكز أخرى، فقد تأثر بشدة العديد من المعارضين للتمرد ضد التجريبية المنطقية بفلسفة فتجنشتين المتأخرة، والتي كانت رد فعل جزئي ضد محاولة التعامل مع كل الحالات الممكنة من خلال لغة مثالية للمنطق، وقد حذر فتجنشتين من أن الكثير جداً من وظائف اللغة يمكن تجاهلها إذا اعتمدت اللغة ببساطة بوصفها حساباً، ولقد وجد فلاسفة العلم

تطبيقاً لهذا التحذير باكتشاف وظائف لقوانين علمية لا يمكن النظر إليها فقط في حدود صورها المنطقية.

وقد شهد هذا القرن تطورات وتحولات جذرية في بنية العلم، حيث ظهرت نظرية الكم ونظرية النسبية لأينشتاين، وقد اتسمت هذه المدارس بقضايا التحليل اللغوي والمنطقي للعبارة العلمية، ومهما كان الاتجاه نحو الوضعية المنطقية فقد كانت لها إسهامات جادة في التحليل اللغوي والمنطقي بصفة خاصة، ومناهج البحث العلمي بصفة عامة، مما كان له أكبر الأثر في التطور اللاحق الذي شهدته فلسفة العلم في النموذج الوضعي على أيدي أعلامهم الكبار مثل كارل بوبر وتوماس كون ولمري لاكاتوس وبول فيرابند. والذين تشكلت على أيديهم فلسفة العلم الوضعي* الحديثة ومكونات نظرية المعرفة، وسوف نتناول بإيجاز أفكار كل من توماس كون، وكارل بوبر و لاكاتوس وبول فيرابند، حتى تستبين الرؤية فيما يتعلق بنظرية المعرفة في النموذج الوضعي للعلم¹ Paradigm.

أولاً: كارل بوبر

يعتبر كارل بوبر من أكبر فلاسفة العلم المعاصرين، وتعد أفكاره أهم حدث في فلسفة القرن العشرين، على نحو ما ذهب لاكاتوس، وقد كانت فكرته عن قابلية التكذيب Falsifiability لتصور له أهمية مباشرة بالعلم ذات أهمية بالغة في نظرية

* مصطلح العلم الوضعي هنا نقصد بها التفريق بين العلم التوحيدي والعلم القائم على البعد عن الوحي الإلهي.
¹ (إيان هاكينج - الثورات العلمية - ترجمة السيد نقادي - داوولي شايبير - المعنى والتغير العلمي - منشورات دار المعرفة الجامعية 1996م - ص 62.

المعرفة الحديثة، وكذلك يؤكد عدد كبير من علماء الاجتماع أن مفهوم اختبار الفروض في مقابل الوقائع يعد خاصية هامة ومميزة لعلمهم إذا ما اتبعوا فكرة بوبر هذه.

ونظرية العلم عند كارل بوبر تعتمد على تصور ميتافيزيقي محدد للطبيعة يتصف باطرادات أساسية، وهو يرى أنه توجد في الطبيعة قضايا كلية صادقة، وهذه القضايا هي ما يناظر وقائع الطبيعة، ومع هذا فإن عمومية الوقائع لا تضمن أن تكون هذه القضايا الكلية صادقة، وعليه يرى بوبر أنه مع القول بوجود قضايا كلية صادقة فإنه لا ينبغي أن نأمل في تأسيس أي نظرية علمية تكون صادقة فعلاً، ولكن ينبغي أن نأمل فعلاً في حذف النظريات الكاذبة، وعليه يقوم هدف العلم عند بوبر على الاقتراب أكثر وأكثر نحو الصدق، والعلم يستطيع أن يفعل ذلك عن طريق منهج النقد العقلي Method of Rational Criticism، ومن ثم فإن نمو المعرفة يتقدم ابتداء من حذف الخطأ.

وطريقة منهج النقد العقلي عند بوبر تبدأ باختيار مشكلة ما وصياغة حل مؤقت أو نظرية مؤقتة لها، ثم تعرض بعد ذلك لكل الاختبارات الشاقة الممكنة في إطار عملية حذف الخطأ الذي يقود إلى صياغة مشكلات جديدة، وهذه المشكلات تنشأ من النشاط الخاص المبدع، وهذه العملية المفترضة لا تفضي إلى نمو المعرفة فحسب، وإنما هي تخدم فكرة بوبر الأبيستولوجية للانتخاب الطبيعي.

ويرى بوبر أن فلاسفة العلم يتحدثون كما لو كان ثمة بنیان من المعرفة يسمى العلم يشكل أساساً من النظريات المقبولة، وهذه المقولة بالنسبة له خاطئة كلية، وأن العلم السلطوي الذي ساد وقت أن اعتقد الناس أنهم على شفا إنجاز مهمة العلم . وهذا ما اعتقده ببيكون وظل علماء الفيزياء يعتقدونه . استخدم فلاسفة العلم مصطلح مقبول أو يمكن قبوله كترديد لمقولة معتقد فيه أو جديد أن نعتقد فيه، ويرى أنه ربما كان في العلم نظريات صادقة ومن ثم جديدة بالاعتقاد فيها، غير أن العلم في نظره لا شأن له بهذه الجدارة وان العلم يتطلع إلى الانتصار المؤزر والتقدم الممثل في الإطاحة بأجمل نظرياته وأشدّها إثارة للإعجاب، إذ لا يمكن الإطاحة بنظرية جيدة من دون تعلم جرعة مكثفة منها ومن فشلها، وهذا يخلق مبدأ التعلم من الأخطاء، ويذهب بوبر إلى أن الإحاطة بنظرية ما يخلق مشكلات جديدة، ولكن حتى هذه النظرية الجديدة التي لم تتم الإحاطة بها سوف تخلق مشكلات جديدة، وأفضل مقاييس الأهمية الجوهرية لنظرية ما عنده هي نوعية وخصوبة وعمق المشكلات الجديدة التي تخلقها.¹

وعليه يقترح بوبر أن يتراجع السؤال حول قبول النظريات، إلى مرتبة مشكلة صغرى، ولا بد من النظر إلى العلم كنسق متنام من المشكلات بدلاً من النظر إليه كنسق من المعتقدات، ولا يكاد

¹ (كارل بوبر - أسطورة الإطار - في دفاع عن العلم والعقلانية - تحرير مارك. أ. نوترنو وترجمة يماني طريف الخولي - منشورات عالم المعرفة سنة 2001 ، ص 132.

يعني القبول الاختباري لنظرية . أو حدس افتراضي . أكثر من اعتبارها مستحقة لمزيد من النقد².

ويرى بوبر أن المعرفة تكون موضوعية إذا وجدت باستقلال تام عن الحالة الذاتية لعقل الفرد أو عقول الأفراد، وأن المعرفة بالمعنى الموضوعي هي معرفة بدون عارف وإنما معرفة بدون ذات عارفة، ويكون العلم موضوعياً عند بوبر، حينما لا يمكن أن ترد نظرياته إلى محتوى الشعور لأي فرد، فبمجرد قيام النظرية تعرض للاختبار في مقابل حالات الأشياء الملاحظة وفيما يتعلق بأي اختبار تتعرض له النظرية فإنه إما أن تبقى أو ترفض.

وعملية اختبار النظريات العلمية هذه لا تتضمن أو لا تعتمد على الاعتقادات الذاتية لأي فرد، إذ كما يتطلب ضرورة موضوعية النظرية، كذلك فإنه لا بد وأن قضايا الملاحظة الشخصية والتي تختبر النظرية في مقابلها موضوعية أيضاً، ولا ترد إلى محتوى الشعور لأي فرد، وعليه يرى بوبر أن كل الملاحظات لا بد وأن تجرى في ضوء نظرية، أي لا توجد قضايا ملاحظة أولية تتجاوز ما هو نظري يمكن تشييد النظرية العلمية على منته، ويرى إذا كان المطلوب أن تكون القضايا العلمية موضوعية، إذن فالقضايا التي تنتمي للأساس الأمبريقي للعلم يجب أن تكون موضوعية أيضاً، أي قابلة للاختبار الذاتي المتبادل.

ويلجأ بوبر إلى استخدام مبدأ التكذيب الذي يستند بدوره على مفهومه عن نمو المعرفة العلمية، لأن مفهوم النمو عنده حيوي

² المرجع نفسه - ص 133.

وضروري لكل من جانبي المعرفة العقلية والأمبريقية، فطريقة نمو العلم عند بوبر هي التي تجعل العالم يميز بين النظريات التي لديه ويختار أفضلها، كما تتيح له الفرصة لإبداء الأسباب لرفض النظريات واقتراح الشروط التي لا بد من توافرها، حتى يمكن القول عن أية نظرية أنها مقنعة، وعليه فمفهوم العلم لا يعني مزيداً من التجارب والملاحظات، بل يتمثل في التكذيب المتكرر للنظريات العلمية وإحلال نظريات أخرى أكثر اقتناعاً لأن منهج العلم هو ذلك المنهج القائم على التخمينات الجسورة، والمحاولات المتكررة لرفض هذه التخمينات. وفكرة النمو عند بوبر تعني صورة من صور التقدم وبالتالي يصبح معيار التقدم هو ما يحدد نمو العلم.¹

ومن هنا نبع تأكيد بوبر على وجود شجرة تطويرية للمعرفة، وهذه الشجرة محكومة بفكرة منظمة عن الصدق في مقابل الوقائع، ويعالج بوبر قضية التقدم في العلم من منظور تطوري مستصحباً آراء هربرت سبنسر و أفكاره، مرتكزاً على نظرية الانتخاب الطبيعي أو المماثلة والمقاربة البيولوجية، ويعلل ذلك بأن المقاربة البيولوجية تزوده بطريقة مناسبة لتقدم فكرتين حاكمتين في قضية التقدم العلمي، وهما فكرتي التوجيه Instruction والانتخاب Selection ويرى بوبر أنه من المنظور البيولوجي أو التطوري يمكن النظر إلى العلم أو التقدم في العلم على أنه وسيلة يستخدمها النوع البشري ليتكيف مع البيئة، ولكي يغزو مواطن بيئية جديدة، بل وان يبتدع مواطن بيئية جديدة، ويميز بوبر بين مستويات ثلاث من التكيف،

¹ (ماهر عبد القادر - نظرية المعرفة العلمية - دار المعرفة الجامعية الإسكندرية - سنة 1988م - ص 43.

وهي التكيف الجيني وتعلم السلوك التكيفي والكشف العلمي، وهو يعمد إلى استنتاج التماثلات والاختلافات بين استراتيجيات التقدم أو التكيف في المستوى العلمي واستراتيجيات التقدم في المستويين الآخرين المستوى الجيني والمستوى السلوكي، ويقوم مقارنة للمستويات الثلاثة للتكيف عن طريق فحص الدور الذي يلعبه التوجه والدور الذي يلعبه الانتخاب في كل مستوى من تلك المستويات، وهو يؤكد ابتداءً التماثل الجوهرية للمستويات الثلاث.¹

وهو يرى أن التكيف يبدأ من بنية موروثية أساسية بالنسبة للمستويات الثلاثة، وهي البنية الجينية للكائن الحي، يباظرها في المستوى السلوكي المخزون الفطري من أنماط السلوك المتاحة للكائن الحي، ويباظرها في المستوى العلمي الحدوس الافتراضية أو النظريات العلمية السائدة. وتنتقل هذه البنيات عن طريق التوجيه في المستويات الثلاثة جميعاً، عن طريق تكاثر البنية الجينية المشفرة في المستويين الجيني والسلوكي، وعن طريق التقاليد الاجتماعية والمحاكاة في المستويين السلوكي والعلمي، ويأتي التوجيه من صميم البنية في المستويات الثلاثة جميعاً، وإذا حدثت طفرات أو تحولات أو أخطاء فئمة توجهات جديدة تنشأ هي الأخرى عن صميم البنية أكثر من أن تنشأ من خارجها، من البيئة.¹

أما المرحلة التالية عنده فهي الانتخاب من بين الطفرات والتحويلات المتاحة، ومن بين المحاولات المبدئية الجديدة تستبعد تلك

¹ (كارل بوبر - أسطورة الإطار - مرجع سابق - ص 34.
¹ المرجع نفسه - ص 35.

التي تمثل تكيفاً رديئاً، وهذه تمثل عند بوبر مرحلة استبعاد الخطأ، وهذا هو طريق التقدم العلمي في نظر بوبر، وهو أفضل طريقة لتقييم التقدم العلمي عن طريق المحاولات المبدئية الخاضعة للانتخاب الطبيعي أو لاستبعاد الخطأ، وعليه ينتهي إلى أن التقدم في العلم أو الكشف العلمي يعتمد على التوجيه والانتخاب، ويعتمد على عنصر محافظ أو تقليدي أو تاريخي، وعلى استخدام ثوري للمحاولة واستبعاد الخطأ بواسطة النقد، مما يتضمن فحوصاً أو اختبارات تجريبية قاسية، أي محاولات لسد مواطن الضعف المحتملة في النظريات ومحاولة تنفيذها. وعليه يرى بوبر أنه لكي تشكل النظرية الجديدة كشافاً أو خطوة إلى الأمام ينبغي أن تدخل في صراع مع النظرية التي تسبقها وان تتقضاها، وهذا ما يمثل الجانب الثوري في التقدم العلمي عنده وهو يرى أن التقدم في العلم مع كونه ثورياً غير أنه دائماً يتسم بالمحافظة بمغزى معين، إذ مهما كانت النظرية ثورية فإنه لزاماً عليها دوماً أن تكون قادرة على تفسير سائر ما نجحت سابقتها في تفسيره، وفي كل الحالات التي نجحت سابقتها فيها، ولزاماً عليها أن تفضي إلى ذات النتائج وقوتها إن لم تكن أفضل.¹

ويعتبر بوبر أن هذين المعيارين المنطقيين الذين أرساهما، هما معيار الحكم على جودة النظرية بالمقارنة بينها وبين سابقتها، وهذا يعني عنده انه يمكن تقييم التقدم في العلم تقييماً عقلائياً، ويرى أن العقبات الكبرى للتقدم في العلم ذات طبيعة اجتماعية، وأنها

¹ (المرجع السابق نفسه - ص 43 - 44).

يمكن أن تقسم إلى زميرتين العقبات الاقتصادية والعقبات الأيديولوجية، وهو يرى أن أشهر العقبات الأيديولوجية تتمثل في التعصب الأيديولوجي أو الديني، والذي حسب رأي بوبر عادة ما يقترن بالدوجماتيقية، ويرى أن هذه المشكلة تبدو خطيرة حقاً حينما يقع العلماء في إيسار الإعجاب بها، ويذهب إلى القول بأنه كان شاهد عيان على عدد لا بأس به من الحركات التي ترفع لواء الثقافة العقلية الرفيعة وتجاهر بأنها حركات لا دينية وهي متصفة من بعض الجوانب بخصائص دينية لا تخطئها العين². ويضرب بوبر أمثلة على التعصب الديني والأيديولوجي من خلال تاريخ العلم الغربي، ويختار كمثال على ذلك الثورتين الكوبرنيقية والدارونية اللتين غيرتا من نظرة الإنسان لمكانته في العالم حسب زعمه، ويرى أن الصدمة التي سببتها كل من الثورتين كانت قوية لأن كل منهما تعارضت مع العقيدة الدينية.

ثانياً: توماس كوو

يعتبر توماس كون من أبرز فلاسفة العلم في هذا العصر، وينظر إليه على أنه الممثل الرئيسي لحركة الربط بين تاريخ العلم وفلسفة العلم من خلال الميثودولوجيا في المنظور الغربي للعلم، ويعتبر مؤلفه تركيب الثورات العلمية من العلاقات البارزة في تطوير الفكر العلمي في تاريخ العلوم في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد استهل كون مؤلفه بنية الثورات العلمية بمعالجته لتاريخ العلم والتطور العلمي، ويرى أن التاريخ إذا نظر إليه بوصفه

² المرجع السابق نفسه - ص 47 - 52.

شيئاً آخر أكثر من الحكايات وسير أحداث الزمان في تتابع الأحقاب يمكن أن يؤدي إلى تحول حاسم في صورة العلم، والتي تشكلت من قبل على أيدي العلماء أنفسهم خاصة من دراسة الإنجازات العلمية المكتملة كما سجلت في الدراسات القديمة¹. ويسعى كون في مؤلفه هذا إلى تغيير صورة العلم القديم إلى صورة أخرى، وصورة العلم القديم تمثلت في نظره في مجموعة مؤلفة من النقاط التالية: .

(1) المذهب الواقعي Realism وهو المذهب الذي يرى أن العلم إنما هو محاولة للكشف عن عالم واحد واقعي، وأن الحقائق المتعلقة بهذا العالم صادقة بغض النظر فيما يعتقد الناس، وأن ثمة وصف فريد على أحسن وجه لأي مظهر مختار من ذلك العالم.

(2) تعيين الحدود Demarcation وهو أن ثمة تمييزاً حاداً وقاطعاً بين النظريات وأنواع الاعتقادات الأخرى.

(3) العلم التراكمي Scienceties Cumulative وهو أن البدايات الزائفة برغم كونها عمومية إلى حد ما، إلا أن العلم على الجملة إنما هو بنايات على نحو ما هو معروف بالفعل.

(4) التمييز بين الملاحظة . النظرية: وهو أن ثمة تعارضاً حاداً وصريحاً بين تقريرات الملاحظة، وعبارات النظرية.

¹ توماس كون - تركيب الثورات العلمية - ترجمة ماهر عبد القادر - دار النهضة العربية - سنة 1988م - ص

(5) الأسس Foundation حيث تزودنا الملاحظة والتجربة
بالأسس المؤيدة والمبررة للفروض والنظريات.

(6) أن للنظريات بنية استنباطية، وتتقدم اختبارات النظريات عن
طريق تقريرات . ملاحظة من مقولات نظرية.

(7) إن المفاهيم العلمية دقيقة نوعاً ما وأن معاني الحدود
المستخدمة في العلم ثابتة.

(8) وحدة العلم: لا بد أن يكون هناك علماً واحداً مضبوطاً عن
عالم حقيقي، أما العلوم الأقل عمقاً فيمكن اشتقاقها من
العلوم الأكثر عمقاً .

ويرى كون أن الصورة القديمة تاريخية، استخدمت تاريخ العلم
لمجرد أن تتزود بأمثلة لوجهات نظر منطقية، ويعتقد كون أن
مضامين العلم ومناهجه في التعليل والبحث، إنما هي مرتبطة
بصورة متكاملة مع تطورها التاريخي، ويرى أن العلم فيما مضى كان
علماً محددًا متفردًا تمامًا وهو يمر بمراحل متتابعة، علم قياسي .
أزمة . ثورة علم قياسي جديد، ويرى كون أن النموذج الإرشادي هو
الوسيلة المقبولة لحل مشكلة تصلح كنموذج Paradigm بالنسبة
لعلماء المستقبل، ويميز كون بين أسلوبين رئيسيين يريد بهما
استخدام هذا المصطلح، الأول النموذج الإرشادي كتحصيل مدرسي،
والآخر يعتبره كمجموعة من القيم المشتركة، ويعني هذا أن المناهج
والمعايير والتعميمات المشتركة بين العلماء المدربين تعمل على
مواصلة العمل، وأن النماذج ذاتها تدخل في النموذج الإرشادي

كتحصيل مدرسي، وينتقل كل نوعي النموذج الإرشادي عبر
الاتصال العلمي بين العلماء.¹

ويرى كون أنه لا يحدث التحول من نموذج إرشادي إلى آخر بسبب قدرة النموذج الإرشادي الجديد على الإجابة عن أسئلة قديمة بصورة أفضل، كما يحدث بسبب وجود بيئة أفضل بالنسبة للنظريات الموجودة في النموذج الإرشادي القديم وإنما يحدث بسبب العجز المتزايد للنظام القديم عن حل الأشياء الشاذة الملحة، وتحدث الثورة لأن الإنجازات الجديدة تقدم طرقاً جديدة في رؤية الأشياء، وتبتدع مشكلات جديدة يسايرها الناس، وعليه ربما يصبح من المتعذر المقارنة بين موضوعات المعرفة المتتابعة، وبين نماذج إرشادية متباينة، إذ ربما يعجز العاملون في الفترة بعد الثورة العلمية القياس الجديد حتى عن التعبير عما كان يبحث فيه العلم السابق، وذلك لأن مراحل العلم المتعاقبة تطرح مشكلات متباينة، وقد لا يكون هنالك مقياس عام لتعاقبها ومن ثم فهي لا قياسية، ويرفض كون رأي الوضعية المنطقية في اعتبار بنية النظريات العلمية نسقاً من العلاقات الشكلية الخالصة لأبنية لغوية، إذ يرى أن نسق النظرية غارق في مخططات معرفية هادفة تحدد كلاً من طابع ومسارات كل تطور جديد للنظرية وكذا أسلوب تحديد التجارب وتفسيرها، وعليه لا يعد العلم تراكمياً على نحو كامل لأن النماذج الإرشادية هي التي تحدد ما هو نوع الأسئلة والإجابات المسموح به، فقد تكون الإجابات

¹ (توماس كون - تركيب الثورات العلمية - مرجع سابق - ص 51 وما بعدها).

القديمة مع نموذج إرشادي جديد عديمة الأهمية بل وقد تصبح غير مفهومة.¹

وتنصب فكرة النموذج الكوني على تصور كون أن العلم في فترة من الفترات يحقق ارتباطاً كلياً بين نظرياته المختلفة، بمعنى أن هذه النظريات تؤلف كلاً متماسكاً هو ما يطلق عليه مصطلح النموذج Paradigm، والعلماء في هذه الفترة يسيرون في أبحاثهم العلمية وفق هذا النموذج ويعملون من خلاله، إلا أنه يحدث أثناء وجود هذا النموذج والتزام العلماء به، أن يأتي أحد العلماء ويضع يده على كشف علمي هام يخالف به الآراء السائدة في النموذج العلمي المعمول به فعلاً، فتتغير نظريات العلماء المعمول بها في ظل النموذج السائد، لتحل محلها نظريات جديدة ترتبت على الكشف الجديد ويبدأ العلم مسيرته وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج جديد مخالف للنموذج الذي ألفه العلماء فيما مضى، والعلم في الفترة التي يسود فيها النموذج القديم هو ما يطلق عليه كون العلم القياسي أو العلم السوي، أما العلم الذي تم التوصل إليه بعد الكشف العلمي فهو عنده العلم الثوري أو الشاذ، وهو ثوري أو شاذ لأنه خرج على المتعارف عليه في ضوء النموذج السائد، ويمكن تمثيل ذلك كالاتي¹:

النموذج (ب) علم سوي

¹ (المرجع السابق نفسه - ص 122 وما بعدها).
¹ توماس كون - تركيب الثورات العلمية - ترجمة ماهر عبد القادر - دار النهضة العربية - سنة 1988م - ص

النموذج (أ) علم سوي ————— علم ثوري

الكشف العلمي

ويعرف كون العلم السوي أو القياسي بأنه البحث الذي يقوم على أحد الإنجازات العلمية السابقة، أي الإنجازات التي يعرفها مجتمع علمي معين لفترة ما بأنها هي التي تمده بالأساس لممارساته².

وقصارى القول لقد كانت دراسة كون عن نظرية العلم وتاريخه ومناهج البحث فيه، مدخل لفهم العملية التاريخية لتطور العلم الوضعي، وكان من أهم ما أثاره أن التحول أو الثورة العلمية ليست لها أسباب منطقية أو تجريبية وأنه توجد عناصر لا عقلية في تاريخ العلم وإن كانت تجريبية، وأن بالإمكان تغيير العالم عند إبدال النموذج الإرشادي Paradigm إذ أن الثورة العلمية في نظره تعني الانتقال إلى عالم مغاير إدراكياً ومفاهيمياً وأن الصيغ والقواعد والمصطلحات تأخذ معنى كفيفاً جديداً في إطار الصورة الكلية الجديدة ذات الدلالة المغايرة، ولقد كانت نظرية كون في المعرفة مؤثرة وذات صدى كبير في العلوم الاجتماعية.

² توماس كون - تركيب الثورات العلمية - مرجع سابق - ص 53.

ثالثاً: أمرى لإكاتوس

يختلف لاكاتوس إلى حد ما مع مصطلح التكنذيب الذي وضعه بوبر في تفسير عملية التطور العلمي وكذلك مع مصطلح النموذج الإرشادي الذي وضعه كون، ويفسر عملية التطور العلمي بمصطلح البرامج البحثية، إذ أنه يرى أن الإنجازات العلمية العظيمة إنما تعتمد على برامج بحث متعددة، وأن كل برنامج من هذه البرامج يمكن تقييمه وفقاً لما له من قدرة على الصمود أمام المشكلات العلمية التي قد تعترض العلماء، فإن لم يصمد يعتبر برنامجاً منقسخاً يتعين استبداله ببرنامج آخر متقدم، وهكذا تحدث الثورات العلمية حيث أنها تشتمل كما يرى لاكاتوس على برنامج بحث واحد يتخطى في التقدم برنامج آخر ويحل محله، ويختلف برنامج البحث عند لاكاتوس عن التكنذيب عند بوبر، في أن لاكاتوس يستخدم البرنامج باعتباره وحدة أساسية لتقييم التطور العلمي رافضاً استخدام نظرية أو مجموعة من النظريات كأساس للتقييم، لأن النظرية يمكن دحضها أما برنامج البحث فهو صلب الجوهر لا يمكن دحضه بقرار مؤقت، كما أن البرنامج البحثي يساعد على الكشف ويعرف المشكلات ويختصر بناء الفروض المساعدة، وهو هنا لا يختلف عن النموذج الإرشادي عند كون، بيد أنه يتنبأ بالشواذ وبحولها بنجاح إلى أمثلة وفقاً لخطة محكمة ومدركة سلفاً على خلاف النموذج الإرشادي عند كون الذي يواجه الأزمة بسبب ظهور الشواذ واثقاله بالفروض الخاصة.

ويسعى لآكاتوس إلى تقديم تفسير عقلاني للتطور العلمي ونمو المعرفة العلمية من خلال رؤيته لتاريخ العلم وإعادة بناءاته العقلانية مرتكزاً على نقاط أساسية عنده تتمثل في الآتي:¹

أ- أن فلسفة العلم تزود المناهج المعيارية بمصطلحات تمكن المؤرخ من أن يعيد بناء التاريخ الداخلي فيقدم تفسيراً عقلانياً لنمو المعرفة الموضوعية.

ب- أنه بمساعدة تاريخ مفسر بصورة معيارية يمكن تقييم منهجين متنافسين.

ت- إن أي إعادة بناء عقلاني للتاريخ يكون في حاجة إلى تزويده بتاريخ خارجي إمبريقي " سوسيو . سيكولوجي " .

ويرى لآكاتوس أنه يوجد اختلاف في تعيين الحدود الحيوية بين التاريخ الداخلي المعياري والتاريخ الخارجي الأمبريقي من علم مناهج إلى آخر، فإذا تم التوحيد في النظريات التاريخية بين الداخلي والخارجي معاً لانفسح أمام المؤرخ نطاق واسع جداً من اختبار المشكلات، ويمكن صياغة عدد أكثر من مشكلات التاريخ الخارجي تعارضاً فقط في حدود علم مناهج واحد، وعليه يعرف التاريخ الداخلي بأنه أولى، والتاريخ الخارجي فقط بأنه ثانوي، وأنه غير مناسب لفهم العلم، حيث يعرف لآكاتوس عادة التاريخ الداخلي بوصفه تاريخاً عقلياً والتاريخ الخارجي بوصفه تاريخاً اجتماعياً، ويشكل تمييزه هذا بين التاريخ الداخلي والخارجي تغييراً جديداً في الاعتبار في نظره للمشكلة، ويرى أن تعريفاته هذه تشكل نواة صلبة

¹ (هاكينج - الثورات العلمية - إمري لآكاتوس - تاريخ العلم وإعادة بناءاته العقلانية - مرجع سابق - ص 163 .

لبرنامج البحث التاريخي للعلم، ويعد تقييمها جزءاً لا يتجزأ من تقييم ثمار البرنامج الكلي.¹

ويرى لاكاتوس أن العلم ككل يمكن أن يعد برنامجاً للبحث، وأن هذا البرنامج يتكون من قواعد منهجية علمية، وبعض هذه القواعد ينبئ عن ما هي مسارات البحث التي نتجنبها " اختبار سلبي عن طريق المحاولة والخطأ " ويرى لاكاتوس أن جميع برامج البحث العلمي تتميز بجوهر صلب، والمحاولة التجريبية السلبية للبحث تمنع من توجيه طريقة التنفيذ إلى هذا الجوهر الصلب، وبدلاً من ذلك يجب استخدام المهارة العلمية في صياغة أو ابتكار افتراضات مساعدة تشكل حزام الأمان حول ما هو جوهر صلب، ويجب إعادة توجيه طريقة التنفيذ إليها، فحزام من الافتراضات المساعدة عند لاكاتوس هو الذي يجب أن يتحمل حدة صدمة الاختبارات وتتعديل مرة بعد أخرى، حتى يمكن أن تستبدل كلية لكي تحمي الجوهر الصلب، يرى لاكاتوس أن برنامج البحث يمكن أن ينجح إذا أدى كل هذا إلى تحول اشكالي تقديمي، ويفشل إذا أدى إلى تحول إشكالي تأخري.¹

ويرى لاكاتوس أن برنامج البحث يتميز أيضاً بالمحاولة التجريبية الموجبة بجانب المحاولة التجريبية السالبة، فالمحاولة السلبية تحدد الجوهر الصلب للبرنامج غير القابل للتنفيذ عن طريق قرار أنصار المنهج العلمي، بينما المحاولة الإيجابية تكون مجموعة من تلميحات

¹ المرجع نفسه - ص 164.

¹ أمري لاكاتوس - برامج الأبحاث العلمية - ترجمة ماهر عبد القادر - دار النهضة العربية سنة 1997م - ص

أو افتراضات مصاغة جزئياً عن طريق تغيير وتطوير الأشكال المتنوعة القابلة للتفنيد لبرنامج البحث، والطريقة التي يتم بها تعديل وإخفاء معالم حزام الأمان القابل للتفنيد، ويرى لاكاتوس أن المحاولة التجريبية الموجبة للبرنامج تتخذ العالم من الحيرة في محيط من الشواذ، بحيث ترتب المحاولة الإيجابية برنامجاً يعدد قائمة سلسلة النماذج المعقدة التي تحفز إلى الحقيقة، وعليه فإن اهتمام العالم يكون مكرس لبناء نماذجه مسترشداً بتعليمات وضعت في الجزء الموجب لبرنامجها، ويتجاهل الأمثلة المضادة الحقيقية والمعلومات المتاحة.²

ويرى لاكاتوس أنه من الخطأ الافتراض بأن الشخص يجب عليه الاستمرار في برنامج البحث حتى تستهلك قوة محاولته التجريبية، كما أنه لا يجب أن يقدم الشخص برنامجاً منافساً قبل أن يوافق الجميع على أنه من المحتمل الوصول إلى نقطة الانهيار، ولا يجب على الإنسان أن يسمح لبرنامج البحث أن يصبح عقيدة راسخة لا تتغير، أن نوع من القسوة العلمية تنصب نفسها كحكم بين تغيير ولا تغيير، وأنه عندما يتنافس برنامجان للبحث، فإن نماذجهما العليا الأولى عادة تعالج مظاهر مختلفة من الميدان، وأن إجراء في منتهى الصعوبة وطويل إلى ما لا نهاية هو فقط الذي يستطيع أن ينشئ برنامج بحث يحل محل منافسه، فلا يمكن التوقف في برنامج البحث الجديد دون اقتلاع تقدمي قوى للبرنامج القديم.¹ ويذهب لاكاتوس

² نفس المرجع - ص 120.

¹ المرجع السابق نفسه - الصفحات: 153 - 167.

إلى أنه يجب أن يتم التعامل مع البرامج الناشئة برفق، إذ ينبغي للبرامج أن تأخذ عقوداً قبل أن تبدأ في الرسوخ وتصبح متقدمةً إمبريقياً، ويبدو أن لاكاتوس يستخدم لفظة ميثودولوجيا كعنوان لفلسفته في العلم، حيث تمثل الميثودولوجيا رؤية ارتجاعية لشيء ما، إذ هي نظرية لتعيين حالات حقيقية لنمو المعرفة، وتمييزها من حالات زائفة، حيث أنها تطالب بإدراك كاف لطبيعة الحادثة بعد وقوعها حتى نتمكن من النظر إلى العواقب، إلى أن يتم التخمين بطريقة استقرائية أن البرنامج المتقدم المستقر طويلاً سوف يستمر في تقدمه، فالميثودولوجيا عند لاكاتوس تمثل بهذا رؤية ارتجاعية، ويضع لاكاتوس نظرية لفحص وفرز نتائج سابقة لنظريات ليرى ما إذا كانت متفسخة أو متقدمة، والنظرية المتفسخة عنده هي النظرية التي تصبح منغلقة على نفسها بصورة تدريجية.

ويقسم لاكاتوس العلم إلى ثلاثة عوالم في المساعدة على الكشف العلمي، العالم الأول يعرفه بالعالم الفيزيقي، والعالم الثاني عالم الوعي والحالات العقلية وبصفة خاصة عالم الاعتقادات، أما العالم الثالث فهو العالم الأفلاطوني عالم الروح والموضوعية.

ولقد تعرضت ميثودولوجيا برامج البحث لانتقاد كل من فيرابند وكون، حيث ذهب كون إلى أنه ينبغي على لاكاتوس أن يحدد معاييراً يمكن أن تستخدم في زمن تمييز برنامج البحث المتفسخ من المتقدم.

بول فيرابند:

يشير فيرابند إلى فشل الاتجاهات الكلاسيكية في معالجة النظريات العلمية والتعبير بصورة واضحة عما يحدث داخل العلم. ومن أهم النظريات التي تشير إليها نظريتين، الأولى يمثلها نيغل Nagel وهي ما يعرف بنظرية الرد Reduction، والتي تستند في الرد إلى افتراضين أساسيين، الافتراض الأول يتعلق بالعلم الثانوي وهو النظام المطلوب رده، والعلم الأولي وهو النظام الذي يتم الرد إليه، وهنا نجد أن نيغل يقرر أن العلاقة بين هذين العلمين أو النظامين هي علاقة قابلية الاستنباط، وأن قوانين العلم الثانوي هي نتائج منطقية لافتراضات العلم الأولي، وأما الافتراض الثاني فيهتم بالعلاقة بين معاني الحدود الابتدائية الوصفية للعلم الثانوي، ومعاني الحدود الوصفية الابتدائية للعلم الأولي، ويقرر هذا الافتراض أن معاني حدود العلم الثانوي لا تتأثر بعملية الرد، والنظرية الثانية يمثلها أوبنهايم Oppenheim وهي ما يطلق عليه نظرية التفسير¹.

ولقد حاول فيرابند أن يكشف حقيقة التجريبية المعاصرة متمثلة في إرنست نيغل وأوبنهايم، فأوضح أن كل ما تضمنته القضية التي تتحدث عن أن المعاني لا متغيرة بالإشارة لعملية التفسير، تتسق تماماً مع تفكير الوضعية المنطقية في صورتها الأولى خاصة دائرة فينا، ولذا فإنه ناقش بعض تصورات الوضعية المنطقية والتطورات التي مرت بها وجعلتها تغير أفكارها في عدة مراحل من تطورها، ويشير إلى أن التغيرات التي حدثت تنحصر أساساً في جانبين الجانب الأول إنه أدخلت بعض الأفكار الجديدة

¹ ماهر عبد القادر - فلسفة العلوم المشكلات النظرية والتطبيق - مرجع سابق ص 47 وما بعدها.

التي تتعلق بالعلاقة بين حدود الملاحظة والحدود النظرية، والجانب الثاني أن الافتراضات التي قُدمت عن لغة الملاحظة ذاتها قد تعدّلت، ولذا فإن التغييرات تتطلب المناقشة، وعليه يرى فيرابند أنه إذا أخذ في الاعتبار أن نتائج الملاحظة يمكن تقريرها وتحقيقها على الأقل باستقلال عن النظريات المفحوصة، فإن هذا لا يعني شيئاً وإنما هو مجرد تعبير ويمكن أخذه بالمعنى الشكلي للاعتقاد العام القائل بأن الخبرة تحتوي مضموناً وقائعيّاً، وهذا هو معنى الاستقلال عن النظريات.

ويرى فيرابند أنه ليس ثمة نظرية علمية جديدة وثرية يمكن أن تصاغ على الإطلاق بالطريقة التي تسمح بالقول تحت أي شروط ينبغي النظر إليها بوصفها معرضة للخطر، فالعديد من النظريات الثورية لا يمكن تكذيبها، وتوجد ترجمات Versions لها قابلة للتكذيب، ومن الصعب أن تتفق مع عبارات أساسية مقبولة، فكل نظرية هامة بصورة معتدلة يمكن تكذيبها، فضلاً عن أن للنظريات عيوباً صورية، كما يحتوي العديد منها على تناقضات، ولذلك فهي تحتاج إلى تعديلات وهكذا دواليك!

ويرى فيرابند أنه قد تم التحقق من ذلك في العقد الأخير، من قبل العديد من المفكرين من بينهم كون ولاكاتوس، ورغم أن أفكار كون تعد هامة في نظر فيرابند، غير أنه يرى أنها يغلفها الكثير من الغموض والالتباس فلا ينتج عنها سوى الكثير من الهواء الساخن، ويرى فيرابند أن كثيراً من الأدب قد غزا فلسفة العلم، وهو ما لم يحدث من قبل ويرى أن أفكار كون هي التي شجعت على ذلك، أما

لاكاتوس فيراه فيرابند أكثر تضليلاً من كون، وهو يأخذ عليه اهتمامه ببرامج البحث العلمي والتي تُعد نتائج لنظريات مرتبطة بمناهج تعديل أطلق عليها لاكاتوس المساعد على الكشف، بدلاً من اهتمامه بالنظريات في حد ذاتها، ويرى فيرابند أن لاكاتوس يطرح في الواقع ألفاظاً رنانة مثل عناصر الميثودولوجيا، ولا يطرح أية ميثودولوجيا، وطبقاً لأكثر مناهج البحث تقدماً ورقياً في عالم اليوم، لا نجد عنده منهج بهذا المعنى؟

وقد بدأ فيرابند حملة على الفكر الغربي والحضارة الغربية في مؤلفه ضد المنهج والذي أراد أن يثبت من خلاله على العكس من بوبر ولاكاتوس وجميع العقلانيين عدم وجود منهج مميز للبحث العلمي. ذلك لأن ثمة مناهج مختلفة بما لا حصر له، وكل منها محاولة قيّمة، ومن ثم يرسم فيرابند صورة لا عقلانية للعلم، ينكر فيها أن يكون هناك منهجاً علمياً وموضوعياً على الإطلاق.

ويقود فيرابند حملة شعواء ضد العلم ورجاله دفاعاً عن المجتمع ويرى أنه في مجتمع حر هناك العديد من الاعتقادات والمذاهب والنظم الغربية، بيد أن افتراض التفوق الملازم للعلم قد تعدى العلم وأصبح موضوعاً للإيمان عند كل شخص تقريباً، إضافة إلى أن العلم لم يعد نظاماً خصوصياً، وإنما يُعد الآن جزءاً من البناء الأساسي للمجتمع، ومع أن الكنيسة والدولة الآن قد انفصلا، إلا أن الدولة والعلم مع ذلك، لا يزالان يعملان معاً عن كثب، فتنفق مبالغ طائلة لتحسين الأفكار العلمية، ولا تكاد تحصل بالكاد على أية فائدة من ازدهار العلوم، فقد أصبحت العلاقات الإنسانية موضوعاً

للمعالجة العلمية، ويرى فيرابند أن العلماء أصبحوا يتدخلون في أدق دقائق الحياة الشخصية، فبات العلم مؤسسة تفرض سيطرتها على المواطنين وتهدد الديمقراطية، ويرى أن السبيل الوحيد للسيطرة على طغيان العلم في القرن العشرين هو أن تخضع مؤسساته للرقابة الشعبية، وللمؤسسات الديمقراطية، وينبغي أن يتولى الرجل العادي الإشراف على العلم، فيضحي العلم والعلماء خادمتي للمجتمع وليسوا أسياداً عليه.

والحقيقة أن فيرابند يعد ظاهرة غريبة، ذلك أنه الغربي الوحيد الذي يوجه نقداً لاذعاً إلى الحضارة الغربية على موقفها من الثقافات الأخرى، ويشيد بالثقافات الأخرى، وينتقد فيرابند الغرب بسلاح العلم الذي استخدمه الغربيون لإثبات تفوقهم الحضاري على شعوب العالم، ومحاولتهم سحب تجربتهم الحضارية بكاملها وفرضها على الشعوب والمجتمعات الأخرى، بحجة التفوق العلمي، وقد جاءت مقالة فيرابند كيف ندافع عن المجتمع ضد العلم، والتي تعد تلخيصاً لمؤلفه العلم في مجتمع حر، لكي يثبت آراءه في الحضارة الغربية وخطل تفوقها العلمي وحياده وموضوعيته، والتزامه بقواعد منهج صارم يدعى المنهج العلمي.

علم الاجتماع والأبستمولوجيا

أثرت المقولات الأبستمولوجية التي تم عرضها سابقاً في تشكيل الأطر النظرية والمنهجية لعلم الاجتماع الوضعي، وقد أصبح علم الاجتماع متأثر ومؤثراً في المقولات الفلسفية الأساسية في الفكر الغربي، بل في كثير من الأحيان يضع علم الاجتماع المبررات المنطقية والموضوعية حسب رؤيته السوسيولوجية لهذه المقولات الفلسفية ويدعم موقفها، ومعلوم أن علم الاجتماع أصبح من الأسس العلمية الهامة التي تتشكل عليها الذهنية الفكرية والفلسفية في الفكر الوضعي، وأصبح هو في حد ذاته مرجعية عليا يرجع إليها.

وقد اتسعت مجالات علم الاجتماع ومساهماته إلى ميدان الأبستمولوجيا حيث طرق باباً رحباً من أبواب الفلسفة واقتحم بذلك معقلاً هائلاً من معازل الميتافيزيقيا التي يدعى النأي عنها بإبعاد

الدين، وتناول أهم أجزاء الفلسفة وهو ما يعرف بنظرية المعرفة، ولقد استند علم الاجتماع في ذلك إلى أن المجتمع مصدر المعرفة ومبعث الحقيقة، ومن خلال تلك النظرة عالج الاجتماعيون المشكلة الأبستمولوجية وتدارسوها من زاوية المجتمع، وقدموا لها مختلف الحلول المؤيدة لمذهبهم السوسيولوجي.

والمذهب السوسيولوجي في حقيقة الأمر، يعبر أصلاً عن وجهة النظر الاجتماعية، والتي تتفق مع ما يسمى اليوم بالنزعة الاجتماعية، والتي يُقصد بها المحاولة أو الاتجاه أو الموقف الذي يتجه إلى تفسير المعرفة وفهم الروح الإنساني بطريقة سوسيولوجية، ويرى بوجليه إنها محاولة فلسفية الأصل يهدف علم الاجتماع بمقتضاها إلى تكوين نظرية عامة للمعرفة مستنداً في ذلك إلى الدراسة الوصفية الوضعية المقارنة، تلك التي تتجنب طرائق التفكير الميتافيزيقي لينفتح السبيل أمام قيام علم اجتماع وضعي متكامل.

هذا وقد حاول علم الاجتماع الوضعي إقامة نسق أو بناء من المعرفة، لمحاولة حل المشاكل الأبستمولوجية في الفكر الوضعي ووقف منها موقفاً خاصاً، كما انشغل بقضية عامة وهي التي تتعلق بمشكلة الإنسان وموقفه من الحقيقة، حيث أن مشكلة المعرفة هي أكثر المشكلات اتصالاً بالإنسان، ويرى أهل التفكير الوضعي بأنها أشد تعلقاً بالفكر الميتافيزيقي، ولذلك اتسع نطاق البحث في ميدان المعرفة وصدر عن هذا الميدان الكثير من المشكلات الميتافيزيقية الخالصة في نظرهم، مثل طبيعة المعرفة ومصادرها وموقف الإنسان منها.

ولقد كثرت المصطلحات في ميادين الفلسفة وغزرت في ميادين علم الاجتماع، تلك المصطلحات التي تدور رحاها حول مسألة الحقيقة والواقع ومشكلة المعرفة والتجربة، والتي تقود إلى التساؤلات عن أية حقيقة تلك التي يتضمنها علم الاجتماع؟ وهل تعتبر الحقيقة الاجتماعية مصدراً أساسياً من مصادر المعرفة؟ وإذا كان كذلك فكيف ولماذا؟ ولكن ربما كانت أهم مسألة في المعرفة استرعت نظر الاجتماعيين هي تساؤل الفلاسفة عن منابع المعرفة ومصادر الحقيقة، حين اختلف هؤلاء إلى من قال بالحواس كمصدر للحقيقة أو العقل أو الحدس، وقد أضاف علماء الاجتماع إلى نظرية المعرفة أثر المجتمع وبنيته في نشأة المعرفة.

والواقع أن دراسة المشكلة الأبيستمولوجية من وجهة النظر السوسيولوجية، تُعد من الدراسات الأساسية التي انشغل بها فرع حديث من فروع علم الاجتماع الوضعي يطلق عليه اسم علم اجتماع المعرفة، ومن أهم مباحث علم اجتماع المعرفة المبحث الذي ينصب في نقد الأبيستمولوجيا القديمة وهدم نظرية المعرفة كما صاغها الفلاسفة، حيث وجد علماء سوسيولوجية المعرفة في الفكر الوضعي أن الأبيستمولوجيا التقليدية قد عجزت تماماً عن حل مشكلاتها، كما عجزت أيضاً عن اكتشاف الجديد في ميدانها، إذ أن النتائج الأبيستمولوجية في زعم الاجتماعيين أنها تدور في حلقة مفرغة. فقد انحصرت وجهات النظر الأبيستمولوجية منذ أرسطو وديكارت وكانت بين قطبي الذات والموضوع، على حين أرادت وجهة النظر الجديدة في سوسيولوجيا المعرفة أن تقوم بتغيير هذه المعايير الأبيستمولوجية

التقليدية وأن تتمرد على تلك الحدود التي انحصرت فيها الميتافيزيقا حسب ما ذهبوا.

ولعل دوركايم قد أسهم في مسألة العلاقة بين المعرفة والوجود على اعتبار أن دوركايم وأتباع مدرسته يمثلون الامتداد الطبيعي لآراء كونت، وقد ذهب دوركايم إلى أن المعرفة تصدر عن الواقعية الجمعية، كما ينشأ الفكر عن التجربة المعاشة التي يحياها كل فرد في حياته الاجتماعية، ولم يقتصر دوركايم وأتباعه على مساهمته في سوسيولوجية العلم والمعرفة، ولم يكتف بمناقشته لمسألة المعرفة بشقيها الأمبريقي والميتافيزيقي، وإنما أراد أيضاً أن يعالج مشكلة مقولات الفكر الإنساني، ودراسة تلك المقولات من حيث أصولها ومصادرها، للكشف عن الأصل الاجتماعي والمضمون السوسيولوجي لمقولات الزمان والمكان والعلية والعدد، حيث تصبح المقولات أو التصورات والمبادئ العامة للفكر رواسب اجتماعية رسبت في الذهن الإنساني بتأثير التجارب الاجتماعية والتاريخية التي مر بها الإنسان منذ تكوينه للمجتمعات الأولى، ويصبح العقل الإنساني بهذا المعنى نتاجاً للتأريخ الاجتماعي، وعليه فإن المقولات عند دوركايم هي أدوات الفكر التي صدرت عن حركة التأريخ وبذا تصبح من المحددات الأساسية للمفاهيم التي تتبني عليها الأبنستمولوجيا وجوانبها السوسيولوجية.

وقد يكون تصور المقولات والتصورات في الجوانب السوسيولوجية والتجارب البشرية عموماً يطابق في بعض جوانبه هذا الاتجاه. غير أن عزل الجوانب المفاهيمية والمقولات الأساسية في

القضية الأبيستمولوجية عن الوحي الكريم، بجانب الصواب ولا يجعل المقولات بوصفها مجموع التصورات العامة والرئيسية للفهم الخاص، ولا يمكن أن تكون هي الصور القبلية للمعرفة التي تمثل الوظائف الضرورية للفكر، وبناء التصورات عن الطبيعة البشرية والكونية وإن كانت قد تصدق بصورة ما في الجوانب الكونية بحسبان أن الظواهر الطبيعية قد خلقها الله عز وجل أصلاً لمنفعة الإنسان وهي مسخرة له، ومن هذا الباب قد تقدم نفسها للباحث حتى يستنتق مكنوناتها لتسهل عليه عملية المنفعة المرجوة.

لذا نجد أن هناك جانب مفاهيمي آخر لا بد من تعاضده وقضية تصور المقولات بالطريقة الدوركائية حتى تسهل عملية التركيب الأبيستمولوجي لهذه القضايا بمعزل عن الوحي، وهذا الجانب هو ما يطلق عليه النزعة الشيئية Chosisme، حيث أقام دوركايم نظرية المعرفة على أساس المشاهدة والمقارنة والتفسير، وهذا يقود إلى ضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية ومعالجتها على أنها وقائع مادية لذا ذهب إلى القول بشيئية الظاهرة الاجتماعية، وذلك من حيث أن الحقيقة في العلم الوضعي، إنما تفرض من الخارج، كما أن العلم الحق حسب هذا لا يمضي من عالم الفكر إلى عالم الأشياء، ولكن على العكس من ذلك فإنه يبدأ من عالم الأشياء كمعطيات أولية تكون نقطة البدء في العلم، وينتهي إلى الفكر وهذا يشكل المعنى الحقيقي لعملية علم الاجتماع والذي هو عدم إقراره بقوة أوجدت العالم وسوّته وتحركه وفق إرادتها. إنه لا يرتبط في جوانبه المعرفية مطلقاً بما هو روعي أو ديني، ويعد الروحي والديني أحد

موضوعات دراسته، يتحكم هو فيها ولا تتحكم هي فيه، ومصادر علم الاجتماع الثلاثة هي نفس مصادر الحضارة الغربية وهي الجانب اليوناني والروماني والجانب اليهودي المسيحي والبيئة الأوروبية ذاتها. وهذا شكل المحددات الأساسية لقضية الأبيستمولوجيا في علم الاجتماع وجعلته يرتكز على أن هناك نظاماً كامناً في الطبيعة وأنه كعلم يسعى إلى اكتشاف ووصف وتفسير النظام الذي يميز الحياة الاجتماعية للإنسان، وعليه فإن الأشياء تتم في شكل متتابع منظم بحيث يمكن صياغة أحكام قابلة للتجريب حول علاقة حادثة بأخرى عند نقطة معينة من الزمن وتحت ظروف محددة، وعليه كان لا بد لعلم الاجتماع وفق هذه الرؤية أن يكون منهج متخصص ووجهة نظر مشابهة لتلك التي في العلوم الطبيعية، بأن يحل الظواهر التي تنشأ نتيجة لحياة البشر ويفسرها، وأن لا يضع أحكاماً قيمة ولا يضع مستويات للسلوك الإنساني، بمعنى أنه لا يستحسن ولا يدين سياسة معينة أو سلوكاً ما أو برنامجاً خاصاً، ولكنه يصف ببساطة العلاقة بين العلة والمعلول ويحللها، وأنه يبحث فيما هو كائن ويترك ما يجب أن يكون. وهذه من القواعد المعرفية التي شكّلت الرؤى المنهجية لعلم الاجتماع الوضعي، وتعمل في تعاضد وتساند مع قضية فصل الجانب الروحي والديني عن علم الاجتماع، وشكّلت القضية الفلسفية الأولى التي انبنت عليها النظريات الاجتماعية سواء المحافظة منها أو الراديكالية، وكل ما نتج فيها كانت هذه المقولات هي مرجعيته الأساسية.

وقد تشكلت المسلّمات الأساسية التي تدور حولها النظرية الاجتماعية على هذه المقولات، ونعني بالمسلّمات أو الافتراضات الأساسية تلك الأفكار والرؤى المعرفية التي تعتبر محوراً أساسياً تدور حوله النظرية الاجتماعية، والتي قد تقدم للمناقشة والتدليل عليها وعلى فاعليتها أو تقدم على أنها مسلّمات لا تقبل الشك، وقد تكون هذه الأفكار المتولّدة عن المقولات الأبتمولوجية الأساسية ظاهرة ومعبراً عنها بوضوح في النظرية، أو قد تكون كامنة خفية، ومن الافتراضات أو المسلّمات الأساسية التي تشكل القواعد المنهجية للنظرية الاجتماعية هي أولاً المسلّمات الخاصة بطبيعة الواقع الاجتماعي، وتعتبر من أهم موجّهات النظرية في الفكر الغربي وتحتوي مسلّمات أخرى مثل قضية التغيّر والثبات في النظام الاجتماعي، والمسلّمات المتعلقة بالتكامل أو الصراع، والمسلّمات المتعلقة بالمادية والمثالية والافتراضات الخاصة بالوحدة الأساسية للدراسة، ومن أهم المسلّمات التي تلعب دوراً في البناء الأبتمولوجي للنظرية الاجتماعية هي قضية المسلّمات المتعلقة بالمتغيرات السببية أو التفسيرية، لأن طبيعة المتغيرات التي يستخدمها الباحث في تفسيره للظواهر التي يدرسها تعكس افتراضاته الأساسية عن طبيعة الواقع الاجتماعي، وكيف ينظر إليه ويرتبط ارتباطاً أساسياً بالمقولات الفلسفية الأساسية التي تشكل منظومته المعرفية ومن ثم رؤيته إلى هذا الواقع الاجتماعي.

وهذا الاتجاه الفلسفي الذي تتبني عليه القواعد المعرفية لعلم الاجتماع الوضعي، يبتعد عن الرؤية المعرفية التي تتبني على قواعد

الوحي الإلهي الكريم، وكافة قواعده المعرفية منطلقة من رؤية داخلية من داخل النسق نفسه ولا تسمع بتدخل خارجي من وحي كريم يحدد المسلّمات الأساسية أو يعطي مفاتيح المتغيرات، أو تشكيلات الواقع الاجتماعي، وهذا يشكل قصوراً كبيراً في المنظومة المعرفية التي يبنى عليها هذا العلم، وهذا القصور مرده إلى نظرية المعرفة التي استندت إليها المقولات الأساسية التي قامت عليها مسلّمات هذا العلم وجوانبه النظرية. إذ أن من أهم خصائص الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة في معظم مذاهبها أنها فلسفة مادية أهملت أو أنكرت قضايا العقيدة والإيمان والقيم بابتعادها عن الوحي الإلهي، ودارت عجلتها مع المادة وبالمادة أيضاً، وقد أظهر العقل الغربي عبقرية مادية هائلة، ولقد استلهمت المذاهب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية هذه الفلسفات وأسست عليها الحضارة الغربية المعاصرة.

ولقد اصطدم العقل المسلم بهذه الحضارة الغربية الحديثة، فحاول أن يتعرف عليها ويدرسها ويحللها، وقد أجمع المفكرون الإسلاميون في تقديمهم للحضارة الغربية التي شيّدت على أركان الفلسفة الحديثة على أنها حضارة قامت على أساس العصبية القومية والتفكير المادي. ويقول إسماعيل الفاروقي " إن الغرب قد غلا في رعاية الذات الإنسانية وحمائتها بأن ألهاها وجعلها وحدها الحقيقة، فأصبح إشباع رغباتها هو معيار الخير والشر، ومن جهة أخرى فقد عرف الغرب بعصبيتين، عصبية القوم على الفرد، وعصبية القوم على القوم، فأدت الأولى إلى انحسار الشخصية الفردية، وأدت

الثانية إلى استعمار الإنسان لأخيه الإنسان، وكذلك غلا الغرب في استغلال الطبيعة، فبالرغم من ازدهار العلوم الطبيعية وتقدم التقنية في خدمة الإنسان، هجم الإنسان الغربي على الطبيعة يطوعها لإشباع الرغبات دون وازع أخلاقي، ودون معيار يعلو على الطبيعة والرغبات معاً¹.

ولقد واكب ظهور الحضارة الغربية الحديثة ضمور أو انحطاط في العطاء الحضاري للأمم الأخرى على الساحة العالمية، ومن ثم استبدت هذه الحضارة الغربية بالإنسان المعاصر على كل مستوياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والثقافية، وقد مارست فلسفتها وثقافتها نفوذاً وهيمنة وسيادة وسيطرة على الإنسان المعاصر، خصوصاً وأنها تعتمد على القوة الاستعمارية ونفوذها العسكري والاقتصادي والسياسي. وبذا قد جعلت من فلسفتها العامة ونظامها المعرفي، ومكونات المقولات الأساسية له، وفي هذا سحب لتجربة صراع الحضارة الغربية مع الدين، ومن عرضنا السابق لتسلسل الرؤى الفلسفية، نجد أن صراع الحضارة الغربية لم يكن مع الدين السماوي بما نعرفه نحن في الإسلام، إن الصراع الذي نشأ مع نظام معرفي أقامه دين وضعي محرّف عن اليهودية والمسيحية، وقد كان في التقاء الفلسفة اليونانية القديمة مع اليهودية ثم مع الفلسفة النصرانية قبيل العصور الوسطى، إدخال لعناصر غيبية في الفلسفة اليونانية القديمة، وقد تأثرت الفلسفة المسيحية أيضاً بالمنظومة الفكرية للفلسفة اليونانية، لكن لم يكن الالتقاء أبداً على وحي كريم

¹ (إسماعيل يحيى الفاروقي - نحن والغرب - إصدارات المعهد العالمي ، ص 10 - 13 .

صادر عن الله تعالى مبرأ من التحريف، فأعترى الفلسفة ما اعترأها من جراء المفاهيم الوضعية ذات الصبغة الغيبية والتي ادعى أصحابها بأنها دين وأحدثت من الإشكالات ما هو معلوم من الصراع الذي نشأ بين الكنيسة والعلم والذي توج بإبعاد هذا الدين عن العلم في عصر النهضة وتم بناء النظام المعرفي الجديد على قواعد هذا الأبعاد مستصحباً الفلسفة اليونانية القديمة والتي تُعد الأصل لهم في حضارتهم.

وسنتناول في الجزء الثاني من هذا البحث قضية إسلام المعرفة كطرح فلسفي بديل يعتمد في تأسيسه للنظام المعرفي على قواعد من الوحي الكريم " القرآن والسنة "، ومن ثم وضع محددات منهجية لبناء علم يعالج قضايا الاجتماع الإنساني.

الفصل الأول

فلسفة إسلام المعرفة المفاهيم والقضايا الكلية

مدخل:

يعتبر مشروع إسلام المعرفة مشروع فلسفي يسعى إلى أن يقوم العلم على مصدر أساسي ينطلق من الوحي الكريم كمصدر يقيني للعلم والمعرفة، ويكون هذا المصدر هادياً للتعامل مع الكون علمياً ومستتقاً لظواهره الطبيعية والاجتماعية. وكان الباعث لهذا المشروع هو الأزمة الحضارية الشاملة التي اكتتفت المجتمعات المسلمة، والتي يمكن القول بأنها بدأت بعد القرون الأربعة الأولى لبداية الدعوة الإسلامية وانتشار حضارتها، وبدأت هذه الأزمة عندما بُدع العلماء المسلمون عن الإنتاج العلمي الشامل وحصروا النشاط العلمي في قضايا تتعلق بالإمامة كقضية محورية والتصارع حولها، مما حصر غالب العلماء في قضايا الفقه والأحكام الفقهية وأصولها ابتعاداً عن الصراع السياسي الدائر والنأي عنه.

وقد ازدادت الأزمة عمقاً عند احتلال غالب ديار المسلمين من الغرب، ومحاولة المحتلين من أوروبا سحب تجربتهم العلمية

والحضارية على كل المجتمعات التي سيطروا عليها. ومعلوم أن الفكر الغربي مرّ بإشكالات فلسفية ومنهجية عميقة من الفلسفة اليونانية مروراً بالفلسفة الهيلينية إلى أن وصل الأمر إلى تحكّم وسيادة الفلسفة اللاهوتية القائمة على سلطان الكنيسة وصولاً إلى عصر التنوير والذي أدى إلى بروز الفلسفة الوضعية كحلّ أمثلّ وإبعاد الدين عن عملية النشاط العلمي والتركيز على سلطة النموذج الطبيعي كمهيمن على العملية العلمية والمنهجية على نحو ما فصلنا سابقاً .

سحب الغرب تجربته الحضارية والعلمية على المجتمعات المسلمة بكامل جوانبها وإشكالاتها، وقد أعانه على ذلك الاستعداد لتقبل فكر الآخر سيما وأن الحضارة الإسلامية كانت منهارة، وقد أدى ذلك إلى أن تقيم المجتمعات المسلمة نظمها العلمية والحياتية على غرار التجربة الغربية وسادت فيها الازدواجية العلمية والثقافية بين تراثي مستضعف وعلماني طاغي. كل هذا أدى إلى أن يتنادى مجموعة من علماء المسلمين إلى محاولة الكشف عن المشكلة ومحاولة وضع البدائل، واتجهوا إلى إقامة مشروع فلسفي من أهم أهدافه تشخيص الداء ممثلاً في الأزمة الفكرية ووضع خطوات العلاج والذي تمثل في قضية إسلام المعرفة. ومن أهم المحاور التي ارتكزت عليها:

- 1) كيفية التعامل مع الفكر الغربي.
- 2) كيفية التعامل مع الفكر الإسلامي.
- 3) كيفية التعامل مع القرآن الكريم كمصدر للمعرفة.

4) كيفية التعامل مع السنة النبوية كمصدر للمعرفة.

5) محور الجمع بين القراءتين.

وخطة عمل المعهد العالمي للفكر الاسلامى في معالجة الأزمة الفكرية تقوم على أن الأزمة التي حطت بالأمة الإسلامية قد أخذت بـ معدين:¹

أولاً: الغزو والتبديل الثقافي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية بخاصة، ذلك التبديل الذي جعل أبناء الأمة الإسلامية تتخطى الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي أو تدرسه على أنه ظواهر قد اندثرت لا علاقة لها بالحياة المعاصرة ولا حاجة إليها، ولذلك فقد صار المثقفون المسلمون يأخذون حاجتهم من جوانب المعرفة الإسلامية المختلفة من معين الغرب الذي شاد كيان هذه العلوم وبنائها على أساس من منظوره ووفقاً لظروفه وحاجته وأهدافه وغاياته، ولذلك فإن هذه العلوم إنما تعكس قيم الغرب ومفاهيمه ومعتقداته وغاياته.

والبعد الثاني كان في قطع صلة الأمة الإسلامية بتراثها الإسلامي وتحويله إلى مجرد تراث تاريخي يفتخر به ويتغنى بأمجاده وتختار منه النماذج الفلكلورية التي تكرسها النظرة الغربية للتراث، إما أن يكون أساساً للبناء وقاعدة للتفاعل الحي فذلك يكون موضع الرفض لا موضع التقبل والاعتبار لدى الكثيرين، ولذلك رأى المعهد العالمي التنبيه إلى أهمية التراث الإسلامي.

¹ سلسلة إسلامية المعرفة - إسلامية المعرفة المبادئ العامة - المعهد العالمي للفكر الإسلامي واشنطن 86، ص 121-123.

وتهدف خطة المعهد العالمي لإسلامية المعرفة إلى العمل على تحقيق الأهداف العامة التالية:

- 1) توعية الأمة على الأزمة الفكرية، وعلى موقع أزمة الفكر الإسلامي ومنهجيته من أزمة وجود الأمة الثقافي والحضاري.
- 2) تحديد معالم العلاقة بين قصور الفكر الإسلامي وقصور منهجيته من ناحية وبين غياب الأمة ومؤسساتها ونظمها وتخلفها علمياً وثقافياً وحضارياً من ناحية أخرى.
- 3) العمل على تجديد فكر الأمة، وتجديد طاقاته وتطوير مناهجه وبلورة منطلقاته، وربطه بمقاصده الإسلامية الأصيلة.
- 4) العمل على تأصيل شمولية المنهج الإسلامي في ميدان الدراسات الاجتماعية والإنسانية وتأصيل الدراسات العلمية الإسلامية في ميدان الواقع الحياتي.
- 5) البدء في أعمال تمكين الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية المعاصرة من استيعاب الأصول الإسلامية والتراث الإسلامي ومن العلوم والمعارف الحديثة وتيسيرها على الدارسين المسلمين.
- 6) العمل على تقديم الأبحاث والدراسات والكتب المنهجية بقصد بلورة المفاهيم والمنطلقات الإسلامية وإرساء أسس العلوم الاجتماعية والإنسانية الإسلامية.
- 7) إعداد الكوادر العلمية اللازمة لريادة مجالات إسلامية المعرفة وذلك من خلال برامج المنح الدراسية الإسلامية في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة كافة.

وقد استقر في فكر مدرسة إسلامية المعرفة منذ إنشائها أنها حركة منهجية معرفية وليست حقلاً علمياً دراسياً أو تخصصاً أو أيديولوجية أو نحلة جديدة ولذلك فهي تسعى دائماً شأن المعرفة في طبيعتها والمنهج في سماته إلى التطور والتبلور واكتشاف الذات والواقع وعدم التقوقع أو الوقوف عند مرحلة زمنية معينة أو مقولات وتحديدات ثابتة، فهي تدرك فعل الزمان في الأفكار وأثر المراحل التاريخية في تطور الفكرة وانضاجها ونموها واكتمالها. وعليه فهي منهج في التعامل مع المعرفة ومصادرها، أو منظور معرفي في طور البناء والإنضاج والكشف والنمو والاختبار¹.

مفهوم وماهية وطبيعة إسلام المعرفة:

وسوف نتناول في هذا الفصل قضية إسلام المعرفة ومفهومها وماهيتها وطبيعتها لدى رواد هذه الفلسفة وعرض أفكارهم ومناقشتها توطئة لاستلهاام المحددات العامة لهذه الفلسفة ونموذجها المعرفي البديل والذي تم طرحه مقابل النموذج المعرفي الغربي الذي تم تناوله في بداية هذا البحث.

أولاً آراء إسماعيل راجي الفاروقي* حول قضايا الإسلام:

ارتكزت آراء الفاروقي في عرض الأزمة الفكرية التي تعيشها المجتمعات المسلمة، وركز في طرحه المعرفي على قضية التعليم

¹ طه جابر العلواني - إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم - منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص 10.

* يعد الفاروقي من أهم مؤسسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ونشرت له عدة أوراق منها نحن والغرب، وإسلامة المعرفة، كما أعد النسخة الإنجليزية لكتيب إسلامية المعرفة الأهداف والمبادئ وخطة العمل ويتم استعراض آرائه هنا من خلال هذه الأعمال.

الذي يشكّل أس الأزمة فالنظام التعليمي في نظره هو الجهة المناط بها تشكل عقول الأجيال ومن ثم تشكل رؤاهم المعرفية.

ويرى الفاروقي أن الأمة الإسلامية تقف اليوم في مؤخرة الأمم إذ ليس هناك أمة من الأمم تعرضت في القرن العشرين لمثل ما تعرضت له الأمة الإسلامية من هزائم أو من إذلال. ولقد هزم المسلمون وقتلوا وسلبت منهم أوطانهم وثرواتهم، وهناك مفارقة مؤلمة بين الواقع والممكن من حيث الموارد البشرية والمادية للأمة الإسلامية بجانب صلاح الإسلام وإيجابيته وواقعيته. ويرى الفاروقي أن الداء في المسلمون أنفسهم وأن العلاج ينبغي أن يأتي من داخل الأمة الإسلامية، لذا فكل إجراء لا يستهدف إيقاظ وعي المسلم ومن ثم تقويم شخصيته وإصلاح سلوكه إنما هو إجراء شكلي ظاهري لا يتعدى الترقيع الذي لا يصل إلى لب القضية.

ولب القضية لديه يتضح في النظام التربوي والذي يرى أنه في أسوأ حالاته عند المسلمين، ويرى أن المحصلة النهائية للنظام التعليمي عند المسلمين هي مجرد صورة مشوهة من النموذج الغربي وعزى ذلك إلى أن هنالك ثنائية في النظام التربوي الإسلامي بين تراثي مستضعف وعلماني طاغ ومتمدد باسم الحداثة وتم التمهيد له من قبل المستعمر وتمت حمايته ورعايته وتبنيه من قبل الدول القومية بعد الاستقلال، علاوة على سيادة قوى التغريب والعلمانية وما يستتبع ذلك من بُعد عن الإسلام عند المدرّس وعند الطالب في مدارس وجامعات الدول الإسلامية وليست هناك جهود رسمية تُبذل لإنقاذ هذا الوضع، وقد صاحب التوسع في الجامعات وأعداد

الطلاب دون معالجة المضمون التعليمي والتربوي الذي يتلقاه الطالب إنما يخدم أهداف العلمانية، إذ في كل مكان نجد أن نموذج التربية الغربي هو الهدف الذي يتسابق إليه الجميع، وبعد قرنين من سيادة التربية والتعليم الغربي العلماني في الدول الإسلامية لم تستطع هذه الدول أن تنتج شيئاً يوازي في الإبداع أو الامتياز ما في الغرب لا جامعات ولا علماء. ويرى الفاروقي أن البحث عن المعرفة كي يكون بحثاً أصيلاً لا بد أن تكون وراءه روح تدفعه، وروح النظام التربوي والتعليمي التي تدفعه تتولد من تصور واضح عن الإنسان والكون والحقيقة أي من الدين. وهذا ما تفتقده التربية الإسلامية اليوم، فالمثل الأعلى للأستاذ في الجامعات في العالم الإسلامي هو الأستاذ الحاصل على الدكتوراة من إحدى الجامعات الغربية، وهذا الأستاذ نجد أنه قد تعلم في الغرب وتخرج بمعدل متوسط أو دون المتوسط ولما كان قد حرم في السابق من وجود الدافع الديني فإن رحلته في طلب العلم لم تكن في الغالب في سبيل الله بل لأهداف مادية أو في أحسن الأحوال قومية، ويذهب الفاروقي إلى أن الأستاذ الجامعي هذا لم يحصل كل المعارف التي كانت متاحة له في الغرب ولم يتفوق على أساتذته الغربيين في مجالهم، بل ولم يهضم ما تعلمه أو تمثله أو أعاد تقييمه في نطاق التصور الإسلامي للمعارف والحقائق كما فعل أسلافه الذين اغترفوا من علوم قدماء اليونان والهند وفارس ثم تمثلوها وطبعوها بطابع الإسلام، وعليه فإن هذا الأستاذ من الطبيعي أن يتخرج طلبته على يديه وهم أقل كفاءة وأقل شغفاً بمهنتهم وهكذا يتباعد المثل الأعلى الغربي في التعليم

ويتضاءل، ويهبط مستوى التعليم الذي صمم على أساسه حتى يصبح مجرد صورة شائعة لأصله الغربي، وذلك مرده إلى العجز المعرفي عند طالب العلم المسلم المبعوث لغياب الروح الحافزة وهذا يشكل الفجوة المعرفية الأولى علاوة على أن القاع المعرفي في جامعات الغرب يمثل السقف المعرفي في جامعات العالم الإسلامي وهذه فجوة معرفية ثانية، ومن ثم يصبح سقف التعليم العام في الدول الإسلامية يساوي مستوى تحصيل الطالب في الجامعات الإسلامية ومستوى تحصيل التلميذ في التعليم العام بالدول الإسلامية ناتج عن سقف التعليم العام في الدول الإسلامية، وهذا يوضح تباعد الفجوة بين النظام المعرفي الغربي المثال وصورته في العالم الإسلامي ويرجع الفاروقي ذلك إلى أن المواد والمناهج التي تدرس في النظام التعليمي في المجتمعات المسلمة هي نسخ معادة مما يدرس في الغرب مع خلوها من التصور الذي يشكل القوة الدافعة وراءها في بلادها الأصيلة، وهذه المناهج والمواد الخالية من الروح تصبح بشكل لا شعوري ذات تأثير سيء معاد للإسلام على الطالب، حيث أنها تقوم كبداية معادية للمناهج الإسلامية لا مجرد تحديث، ويرد ذلك إلى أن التصور الإسلامي لا يدرس في أي مكان من العالم الإسلامي لجموع الطلاب كما يدرس التصور الأمريكي لطلاب المدارس في أمريكا، ولا توجد جامعة في العالم الإسلامي كله تعتبر دراسة هذا التصور الإسلامي جزءاً أساسياً إجبارياً على جميع طلابها

مقترحات الحل في نظر الفاروقي:

يرى الفاروقي أن المهمة الأولى المطلوبة من كل رجال الفكر والقادة المسلمين، هي أن يعملوا على إعادة صياغة كل ميراث البشرية العلمي من جديد من منطلق إسلامي، ولكن التصور الإسلامي لن يوجد حقيقة ما لم يكن تصوراً لشيء ما، للحياة والحقيقة والكون، وهذا المضمون هو هدف الدراسة في فروع المعرفة المختلفة. وعليه تصبح قضية إسلام العلوم هي إعادة صياغة العلوم في ضوء الإسلام، ويستتبع ذلك إعادة صياغة المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المحصلة منها وتقييم الاستنتاجات التي تنتهي إليها وإعادة تحديد الأهداف على أن يكون كل ذلك بطريقة تجعل فروع المعرفة المختلفة تثري التصور الإسلامي وتخدم أهداف الإسلام. ولكي يتم ذلك لا بد لقضايا الإسلام الأساسية المتمثلة في وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة البشرية ووحدة الحياة، وغائية الخلق، وتسخير الكون للإنسان، وعبودية الإنسان لله تعالى، أن تحل محل التصورات الغربية وأن يتحدد على أساسها كيفية إدراك الحقيقة.

ويذهب الفاروقي إلى أن أهم شرط لازم لتحقيق هذه المهمة هو الوعي بإبعاد المشكلة والالتزام بمعالجتها، وتجلية هذا الوعي وتقويته. ومن ثم إيجاد الرابطة بين العلوم المختلفة والفرع الدراسي المعنى وبين التراث الإسلامي، وذلك عبر معرفة الدور الذي ساهم

به التراث الإسلامي العلمي، وفي أي النواحي تعتبر مساهمته متناقضة أو متوافقة مع إنجازات فرع الدراسة المعني. وعموماً اكتشاف ما يضمه التراث مما له علاقة بالتخصص، وأن يكون هذا نقطة الانطلاق في تحديد هذه العلاقة. ويعد فهم التخصصات الحديثة والتمكن منها، وفهم التراث الإسلامي وتقدير جوانب القوة والضعف فيهما ويعد أن تشخص تقدر المشاكل التي تواجه الأمة في مسيرتها التاريخية يصبح الوضع معداً أمام العقل المسلم ليقوم بقفزته الخلاقة بإيجاد تركيبة تجمع بين التراث الإسلامي والتخصصات العصرية وتغطي فجوة التخلف.

ثانياً: إسلامية المعرفة عند طه جابر العلواني

يعتبر طه جابر العلواني من أكبر المساهمين في قضية إسلام المعرفة سيما وقد شغل منصب رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي لفترة طويلة، وله عدد من المنشورات تعالج قضية إسلام المعرفة ابتداءً من الأزمة الفكرية المعاصرة. وإسلامية المعرفة لماذا، وإسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، والجمع بين القراءتين، وعالمية الخطاب الإسلامي، كما تناول المحاور الخمسة أو الستة الرئيسية لإسلامية المعرفة المعروفة بخطة المعهد العالمي للفكر الإسلامي لإسلامية المعرفة، وسوف نستعرض أهم أفكار طه جابر العلواني في هذه القضايا حتى تتضح رؤيته حول قضية إسلام المعرفة وتستبين قواعد هذه الفلسفة لديه.

الأزمة الفكرية عند العلواني¹ :

¹ طه جابر العلواني - الأزمة الفكرية المعاصرة - منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي - ط 1993

يرى العلواني أن العالم الإسلامي تعرض لعملية استلاب فكري وثقافي هائل منذ أواسط القرن الثامن عشر الميلادي، وقد أدت هذه العملية إلى أن تصبح جميع معارفه النظرية غريبة أو موضوعة في قالب وإطار غربيين، شمل ذلك الفكر والمنهج والمصدر والفلسفة المعرفية وموضوعاتها وأهدافها وغاياتها وكل ما له علاقة بها من قريب أو بعيد، وقد أدى ذلك إلى أن تتمحي الشخصية الإسلامية بانهايار مقوماتها الأساسية العقلية والنفسية. ولقد تعرض العلواني لقضيتين أساسيتين في تناوله لموضوع الأزمة الفكرية، القضية الأولى هي قضية الغزو الفكري والمواقف تجاهها، والأخرى وصف المراحل التي مرت بها أشكال التعامل مع الفكر والثقافة الغربيين.

وقد أشار العلواني إلى انقسام المتقنين إلى ثلاثة مواقف من هذه القضية:

الموقف الأول هو إنكار الغزو وتأكيد عالمية الفكر والثقافة، حيث ينكر فريق من المتقنين هذا الغزو ويرفض الاعتراف به، ويرى هذا الفريق أن هذا الأمر يعبر عن رفض حضارة العصر وتجاهل ثورة المعلومات، وقد صف العلواني موقفهم هذا بموقف المستسلم المتلقّي الذي يتقلّب حضارة الغرب بكل ما فيها.

والموقف الثاني يتبنى تأكيد الغزو ويعتبره حقيقة مجسدة ومعركة دائمة الاشتعال، وتبنى قطيعة كاملة للثقافة الوافدة، أو

المقاربة والمقابلة والموقف الثالث والذي تبناه العلواني وهو موقفاً وسطاً يبصر ما هو عام ومشارك في الفكر الإنساني مما يوافق العقيدة والشريعة فيدعو إلى استلهامه، مع إدراك السمات الحضارية الإسلامية.

وعلى هذه المواقف الثلاث ارتكزت قواعد تعامل المسلمين مع الغزو الفكري فالمرحلة الأولى التي سماها العلواني بمرحلة الصدمة الأولى والانبهار المباشر، تتبني على الموقف الأول، وهي التي تم فيها الابتعاث إلى جامعات الغرب وإنشاء الجامعات والمدارس الغربية والكنائس في عواصم الدول الإسلامية، ويصف العلواني هذه المرحلة بأن الإنسان المسلم أصبح منهزماً من الداخل نفسياً وأصبحت له قابلية لتقبل الغزو الفكري والثقافي والاستسلام للحضارة الغازية.

والمرحلة الثانية المتوائمة مع الموقف الثاني هي مرحلة المواجهة والمراجعة والمقارنة والموازنة بين النظريات والمقولات الغربية وحقائق الإسلام والبحث عن نقطة التقاء بين الإسلام والغرب، فأخذت فئة تقارن وتقارب وتوازن من أجل تطبيع العلاقات بين المسلم والفكر الغربي لينفذ منها الإسلام إلى عقول أبناء المسلمين فاصطنعوا مفاهيم مثل ديمقراطية الإسلام واشتراكية الإسلام... الخ.

والمرحلة الثالثة: وهي مرحلة الصحة الإسلامية والتي يتميز فيها الإسلام ويتفوق فكرياً وثقافة وعقيدة، ويتم فيها اكتشاف بعض الثغرات الكبرى في ثقافة الغرب وفي فكره وأن المسلمين مخدوعين

وفي حالة غزو واستلاب فكري وثقافي، وفي هذه المرحلة يصبح المفكرون المسلمون في تحدٍ كبير وعليهم أن يثبتوا صحة وسلامة شعاراتهم ونداءاتهم بأن الإسلام قادر على تقديم البديل الحضاري، ويكون عليهم تقديم البديل الإسلامي لكل ما حققه الغرب مضافاً عليه، وأول ما يجب القيام به لرفع التحدي هو تقديم بديل فكري معرفي إسلامي.

ويتمثل جوهر الأزمة عند العلواني في فكر الأمة الإسلامية وهي أزمة تتدرج تحتها سائر الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وتعود بداية الأزمة عنده إلى أواخر عهد الخلافة الراشدة، وقد توالى منذ ذلك الحين محاولات الإصلاح الفكري مما يجعل جهود إسلامية المعرفة مجرد حلقة في تلك السلسلة الإصلاحية.

معالم منهج التعامل مع القرآن الكريم¹ :

يرى العلواني أن هناك محددات منهجية يمكن من خلالها أن يصاغ منهج متكامل للتعامل مع القرآن الكريم كمصدر للمعرفة، وقد حصرها في أربعة محاور وهي:

1. إدراك طبيعة لغة القرآن.
2. وحدة القرآن البنائية.
3. القراءة المفاهيمية للقرآن الكريم.
4. الجمع بين القراءتين.

¹ العلواني - محاضرات في المنهجية الإسلامية - مرجع سابق ، الصفحات 41 - 49.

ويذهب العلواني في المحدد المنهجي الأول وهو طبيعة لغة القرآن الكريم إلى أن لغة القرآن مع أنها لغة عربية صرفة غير أن لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً، وعليه يأخذ قول الإمام الشافعي بأن على كل واحد أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، وعليه يصبح المحدد المنهجي في ذلك أن تفهم لغة القرآن من خلال القرآن نفسه، إذ أن اللغة تعبر عن أفكار، والعربي حتى البدوي الذي تنزل القرآن في عصره ليس له كل أفكار القرآن، والرسول الكريم «قد أرشد إلى أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، فمثلاً كلمة الصلاة في اللغة العربية لا تعني غير الدعاء، ولكن في القرآن لها معنى خاص أقوال وأفعال ودعاء، لذا يرى العلواني أنه لا بد من ملاحظة أن للقرآن لغته، ومن هذا تدرك المؤشرات التي تشير إلى أن الخطاب القرآني هو خطاب خاص له لغته ونظمه وأسلوبه وإعجازه، ونزل بلسان العرب تيسيراً، وأن الله تعالى قد اختار هذه اللغة لينزل بها خطابه لذلك أعطاها سمات خاصة، ولكن الخطاب ليس عادياً فهو منح هذه اللغة ما تستطيع أن تحتمله، ولذلك تبقى الهيمنة له لا لها، فلغة القرآن معجزة واللغة العربية غير معجزة.

أما المحور الثاني فيرتكز على أن للقرآن وحدة بنائية من حيث أن هناك علاقة رابطة بين أحرفه وبين الكلمة والأخرى وبين الآية والآية وبين السورة والسورة، وتتظم هذه الوحدة البنائية القرآن كله، بمعنى أن هناك رابط منهجي ينتظم القرآن كله، وتقوم هذه الوحدة على طبيعة موضوعية وليست عضوية، ويرى العلواني أن عالم الاجتماعيات مثلاً إذا أدرك أن القرآن قائم على هذه الوحدة أدرك

كيف يتعامل معه ويرتبط بطبيعة لغة القرآن ووحدته البنائية محدد منهجي آخر وهو القراءة المفاهيمية له، إذ أن القرآن الكريم يقدم شبكة من المفاهيم في تركيب ألفاظه فإذا قدم العدل مثلاً قدم له مفهوماً كاملاً يحوله من مجرد كلمة إلى مفهوم واسع، فاللفظة قد يكون لها معنى ثابت فيقوم القرآن بتفريغها وشحنها من جديد، لأنه يريد أن يستوعب كل حياة البشر بكل ثقافاتهم وأنساقهم الحضارية، فلا بد عند التعامل مع القرآن الكريم إدراك أن لغته مفاهيمية، إذ أن للمفردات اللغوية عادة دلالات مركزية ولكن حين تنتظم هذه المفردات وتتلاحم الوشائج بينها وتقوم العلاقات المختلفة نجد أن المفردات قد أخذت ظلالاً وكونت معاني هامشية أخرى وشكّلت مفهوماً متكاملًا، وعندما نريد مفهوم كلمة بعينها في القرآن لا بد من أن نأخذ كل اشتقاقاتها، وكيف استعملها هنا وكيف استعملها هناك. والأخذ في الحساب أن القرآن الكريم في عصر النزول كان يتنزل من الكلي إلى الجزئي، والقرآن الآن مكتمل فيصبح الأمر الآن أخذ المشاكل الجزئية والعروج بها إلى الكلي. ويرتبط بذلك قضية الجمع بين القراءتين في التعامل مع القرآن، وهي أن هناك تعادلاً بين القرآن والكون، ويرتكز هذا التعادل على أن القرآن يستطيع أن يستوعب الكون وحركته.

كيفية التعامل مع السنة المطهرة كمصدر للمعرفة:¹

ذهب العلواني إلى أن السنة كالقرآن الكريم من حيث الحاجة إلى استحضار المعالم الأساسية لفهمها، والتي ذكرت فيما يتعلق

¹ المرجع السابق - ص 50 - 61.

بالقرآن الكريم من حيث طبيعة لغتها الخاصة، ووحدتها البنائية الداخلية مضافاً إليها وحدة بنائية مع القرآن الكريم نفسه، ومن حيث القراءة المفاهيمية لها على نحو ما ذكر في القرآن الكريم، وكذلك الجمع بين القراءتين في السنة لا بد منهما، فحينما يروى شيء من السنة يخالف سنن الكون فلا بد من التوقف فيه، وهذا ما يسمى بمقاييس نقد متون الحديث، وركز العلواني على علوم الحديث دراية، والذي هو علم نقد المتون، والذي ينبني على تحقيق صحة الحديث بتحليل نصّه، واعتمد العلواني في ذلك على كتاب الشيخ السباعي في كتاب السنة النبوية والذي أورد فيه ستة عشر بنداً يتم من خلالها تحليل نص الحديث والتحقق من صحته، ومن ثم لا بد من تلازم صحة السند وسلامة المتن وعليه فإن الحديث لا بد له أن يجتاز عقبتين حتى تثبت صحته، عقبة في السند من حيث الرواية وعقبة في المتن حتى يجتاز مقاييس نقد المتون، وعندها يصح الحديث ويمكن الأخذ به.

وفي محور التعامل مع التراث الإسلامي قسم العلواني أشكال هذا التعامل إلى ثلاثة فرق، فريق يتبنى ما عرف بالأصالة بمعنى أن يحتضن التراث كما هو، وفريق آخر يحتضن المعاصرة كما هي، فيصبح الفريق الأول متشدد في التراث كما هو ولا يقبل أي مراجعة فيه، والفريق الثاني يتشبه بالعلمانية والغرب كما هو دون أي مراجعة، ويرى العلواني أن الانقسام حاد بين الفريقين وبين المدرستين، وعند التحليل لهما نجمسلاً علمانياً ومسلماً تراثياً ماضوياً وكل منهما قد انطلق من منطلق التقليد. والناظر إلى التراث

اليوم يجد أنه انقسام من حوله إلى ثلاثة مواقف تعبر عن التعامل معه، موقف يرفضه رفضاً مطلقاً ويأخذ النموذج الغربي كما هو، وآخر هو رد فعل للفريق الأول يرى القبول المطلق للتراث، وموقف أخير وهو موقف ينطبق على معظم حركات الإصلاح الإسلامية في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، وهو موقف انتقاء يأخذ من التراث ما يرى أنه صالح ومناسب ويأخذ أيضاً من الغرب والمعاصرة ما يراه صالحاً، وقد يقول البعض هذا موقف طيب، ولكن هذا يصح إذا تم في إطار منهجي وإطار معرفي نستطيع من خلاله أن نحدد ما نأخذ وما نترك بطريقة منهجية وبمعرفة. وعليه يرى العلواني أن عناصر منهجية التعامل مع التراث الإسلامي ترتكز على عدم رفض التراث رفضاً كاملاً كما يفعل العلمانيون، ولا تبنيه تماماً كما يذهب إلى ذلك الماضويون، ولا يكون على الانتقاء العشوائي غير الملتزم بمنهج علمي، وعليه لا بد من نقد التراث الإسلامي نقداً موضوعياً وتلقيته عبر استخدام المنهج القرآني في تعامله مع تراث الأمم السابقة.

الجمع بين القراءتين عند العلواني:¹

يُعرّف العلواني مفهوم الجمع بين القراءتين بأنه الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، والجمع بين القراءتين كفكرة عنده تقوم على أن الكون كتاب الله المخلوق المادي المجسم، وأن القرآن كتاب الله المنزل، وأن الكتابين في كل منهما مؤشرات تهدي إلى الآخر،

¹ أنظر طه جابر العلواني - الجمع بين القراءتين - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الطبعة الأولى 1996 ومحاضرات في المنهجية الإسلامية - معهد إسلام المعرفة - مرجع سابق ، الصفحات 28 - 34.

وعليه فإن الفرضية الأساسية التي تنطلق منها هذه القضية عنده أن هناك تعادلاً بين القرآن والكون، وهذا التعادل يعني أن القرآن الكريم يستطيع أن يستوعب الكون وحركته وأن الله جل شأنه جعل أمره بين كتابين الكتاب المنزل والكتاب المخلوق وجعل للإنسان عينين يقرأ كل الكتابين، وهذا يشير إلى أن هناك ثلاثة عناصر هي: القرآن، الكون، الإنسان الذي يقرأ في الكون ليهتدي إلى القرآن ويقرأ في القرآن ليهتدي إلى الكون. وأن القرآن يحمل القدرة على هداية الإنسان إلى التجويد، والكون عندما يرتبط بعناية العالم فإن فيه ما يفسر القرآن ويوضحه بشكل لا مثيل له، ويستدل العلواني على ذلك بأن سورة العلق وأن آياتها الخمس الأولى هي أول ما كان من القرآن الكريم نزولاً بإجماع العلماء، وأول سورة العلق الآيات ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ﴾¹.

وقد استنبط العلواني من هذه الآيات، أن الأمر الإلهي قد ورد مرتين بقراءتين الأولى قراءة باسم الله تعالى لهذا الوحي النازل الذي سيتتابع نزوله حتى يتم قرآناً كريماً مجيداً مفصلاً الآيات، والثانية قراءة الخلق ودراسة الوجود، ويرى أن في ذكر الخلق في الآية تهيئة من الله تعالى لذهن الرسول « ونفسه لبيان النوع الثاني من القراءة، وعليه فإن مصادر المعرفة الإنسانية مصدران لا بد من الجمع بينهما، الوحي الكريم والذي تفهم مدلولاته بالخلق والوجود، والكون الذي يهتدي فيه بالقرآن الكريم ووسيلة المعرفة هنا هي القلم

¹ سورة العلق الآيات 1 - 5.

واستنتاج مكنونات الكون. ويرى العلواني أن الجمع بين القراءتين شرط مسبق للخروج من الأمية الفكرية والمعرفية لأن هذا الجمع حلقة من حلقات التصور الإسلامي، والذي يتم استخدامه للكشف عن منهجية القرآن الناظمة بين آياته المستوعبة للكون وحركته القادرة على إقامته على قواعد الهدى ودين الحق، ومن ناحية أخرى للكشف عن التداخل المنهجي بين قراءة القرآن وقراءة الكون، لأن منهجية القرآن هي منهجية الكون.

ويرى العلواني إلى أننا إذا لم نستطع الجمع بين القراءتين لم نكن مؤهلين لحمل أمانة الاستخلاف، وعليه لا بد من الربط بين أسس أركان الدين، وقيم الدين وبين قوانين الوجود، وأن الإنسانية نتيجة النظر بالبعد الواحد قد أصيبت أصابتين.

الأولى: استبدال التأويل الوضعي المادي بأسس العلوم الطبيعية المولدة عبر القراءة الواحدة للكون.

الثانية: تكريس الوحي اللاهوتي في النظر إلى الوجود وحركته في إطار جبرية غيبية تتجاوز مدارك الإنسان وتتركه يستبد بالوعي الديني كله.

فكان نتيجة لهذا أن وقعت البشرية بين منهجين، منهج مادي في تصوره للكون والحياة والإنسان، وأكبر ممارسة علمية له يمكن اكتشافها هي الوحدة بين المتضادات. ومنهج لاهوتي قصارى ما وصل إليه هو المقارنة بين العلم والدين، ويرى العلواني أنه لا بد من الخروج من المنهجين إلى منهج يعيد إلى الإنسان توازنه، وهو منهج الجمع بين القراءتين، ولذلك تصبح هذه القراءة أساساً لا يمكن

تجاوزه، وكذلك الجهد البشري ذا البعد الواحد الذي حاوله الناس في دراسة القرآن الكريم اعتماداً على المعجم اللغوي فقط أو بقراءة القرآن آية آية للخروج بالحكم الفقهي فقط لا يغني عن الجمع بين القراءتين، والارتكان إلى قراءة واحدة دون الأخرى يؤدي إلى تجاوز الحد إلى الطغيان الذي يكون بالتعالي أو الهبوط عن الموقع الذي يكون الإنسان فيه، ويستدل العلواني على ذلك بقول الله تعالى ﴿كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى إن إلى ربك الرجعى﴾¹.

بناء النظام المعرفي الإسلامي:²

يرتكز النظام المعرفي الإسلامي عند العلواني على إعادة كشف وبناء النظام التوحيدي للمعرفة القائم على جناحين أساسيين هما، تفعيل قواعد العقيدة الإسلامية معرفياً وتحويلها إلى طاقة معرفية مبدعة تقدم إجابة شافية عما يطلق عليه الأسئلة الكلية أو النهائية في الفلسفة، وذلك من خلال الفهم المعرفي لقواعد الإيمان والتركيز على الأبعاد المنهجية لها، واتساقاً مع مقاصد الشرع وخصائص رسالة الإسلام، تمثل هذه القواعد الإيمانية أسساً للنسق الحضاري والمعرفي الذي ينشده الإسلام، وفي مقدمة ذلك الرؤية الإسلامية للغيب والكون والإنسان والحياة، والأساس الثاني الذي يقوم عليه النظام الإسلامي للمعرفة هو كشف الأنساق أو النماذج المعرفية الإسلامية التي سادت تاريخ الإسلام ومدارسه الفكرية الفقهية في مختلف عصوره، وذلك للربط بين الأنساق المعرفية أو

¹ سورة العلق الآيات 6-8.

² راجع طه جابر العلواني - إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم - مجلة التأصيل - عدد 2 - السودان 1995، الصفحات 13-14.

النماذج وبين الإنتاج الفكري الذي وجد في تلك العصور لتحديد مدى الاستقامة والفعالية والتجديد والشمول في ذلك الإنتاج، وتحديد العلاقة بين الأزمة الفكرية التي عاشتها الأمة وبين الأنساق التي سادت في تلك الفترات، وتحديد مدى أثر الأنساق المعرفية على تدهور الفكر وتطوره، ثم محاولة كشف وبيان كيفية استمداد النماذج المعرفية الجزئية من النظام التوحيدي الكلي، وذلك تمهيداً وتوطئة لإمكانية تشكيل نماذج معرفية في مختلف العلوم الاجتماعية والتطبيقية قائمة على عقيدة التوحيد والجمع بين القراءتين.

أهداف ومقاصد إسلامية المعرفة:

ذهب العلواني إلى أنه قد استقر في فكر مدرسة إسلام المعرفة منذ إنشائها أنها رؤية منهجية معرفية وليست حقلاً علمياً دراسياً أو تخصصاً أو أيديولوجية أو نحلة جديدة، ولذلك فهي تسعى دائماً في قضايا المعرفة والمنهج إلى التجدد والتبلور واكتشاف الذات والواقع وعدم التوقع، وأن إسلامية المعرفة تمثل الجانب الفكري والمعرفي من الإسلام الذي بدأ بأبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام وتكامل على يد خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا تتحد أهدافها ومقاصدها العليا التي يمكن اجتماعها في: ¹ إعادة الربط بين المعرفة والعلم والقيم، وذلك باسترجاع العلم إلى دائرة القيم بعد أن استلبته الوضعية المنطقية وثبت خطأ وخطورة هذا الفصام بين المعرفة والعلم والقيم على البشرية، ونظرة الإسلام للعلم ليست في حاجة إلى تجربة وخطأ مثل ما حدث في تطور تاريخ العلم

¹ المرجع السابق، ص 21-22.

الأوروبي، بل هنالك أسس راسخة لا تفصل بين القيم والعلم ولا ترى إمكانية ذلك، ومن ثم فإن مدرسة إسلامية المعرفة تهدف إلى جعل هذه القاعدة أطروحة عالمية تقدم لها الأطر الإسلامية والاستراتيجية والوسائل اللازمة للتحقيق مع وضع الضوابط الضرورية لربط العلم بالحقيقة لا الهوى، ومن ثم يكون الجهد لتتطيري منصرفاً لا إلى محاولة الفصل بين العلم والقيم أو بين الذات والموضوع، ولكن بين الحق والحقيقة والواقع من ناحية، وبين الهوى والظن والتوهم والجهل من ناحية أخرى.

1. التفاعل والجدل بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون، بما يعنيه ذلك من تحقيق الانسجام في الكون بين سائر المخلوقات والتي تسير جميعها طبقاً لسنن واحدة تحكمها قواعد واحدة وتسعى لغاية واحدة هي عبادة الله والتسبيح له سبحانه، وذلك يربط بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية رباطاً لا ينطلق من الوضعية المنطقية التي ترى أن العلوم الاجتماعية حتى تكون علوماً حقيقية لا بد أن تقوم على نفس مناهج العلوم الطبيعية، بل ينطلق من إرجاع كليهما العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية إلى فلسفة واحدة تتدمج وتتفاعل مع قراءة الوحي، وكذلك يسعى إلى كشف القوانين الهامة التي تحكم كلاً منهما.

2. حل إشكالات النهايات الفلسفية الجامدة التي سقطت فيها المعرفة الغربية المعاصرة حيث يسودها دائماً مفهوم (end) سواء في نهاية التاريخ أو نهاية الليبرالية أو نهاية العالم

...الخ، وذلك لتلافي الإجابة عن سؤال كلي فشلت جميع الفلسفات الإنسانية بالإجابة عنه لأنها تجاهلت الوحي فلم تستطع الإجابة عنه، ذلك السؤال هو: ما هي غاية هذا الكون؟ وأين تقع نهايته؟ ولذلك سعت الماركسية كخلاصة للفكر الأوروبي إلى وضع نهاية متخيلة توقعت حدوثها تمثلت في المرحلة الشيوعية الكاملة، وبفشل الماركسية تراجعت الحضارة الأوروبية خطوات إلى الوراء ورأت أن الوضع الحالي المتمثل في النظام الليبرالي الرأسمالي هو نهاية التاريخ، ومن هنا فإن أطروحة إسلامية المعرفة ونظامها المعرفي، لا تضع نهاية مسرحية أو سيناريو تصوري للوجود البشري أو الحضارة، بل يطلق ذلك النظام المعرفي الإسلامي الفعاليات ويفتح الآفاق ويلغي تماماً التفكير في النهاية كإشكالية معرفية، إذ أنها نهاية مفتوحة معرفياً لا حدود لها في هذه الحياة الدنيا، فهي تخرج عن حدود الكون الذي نعيش فيه، وتخرج عن حدود الخطاب البشري أو مقوماته.

آراء المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد:

يعتبر محمد أبو القاسم حاج حمد من المساهمين الأساسيين في مدرسة إسلامية المعرفة، وقد نُشر له في العام 1979 كتاب من جزأين بعنوان العالمية الإسلامية الثانية، حاول فيه المفكر أن يوجد منهجية معرفية قرآنية، معتمد على منهجاً ابتعثه كما يقول واستخدام أداة معرفية أساسية عنده هي الجمع بين القراءتين.

وتعتمد منهجية البحث عند حاج حمد على ارتباط التفاعل بين جدليات ثلاث، هي جدلية الغيب وجدلية الإنسان وجدلية الطبيعة في إطار كوني واحد، وذلك عبر الأداة المعرفية الجمع بين القراءتين.

الجمع بين القراءتين عند محمد أبو القاسم حاج حمد:¹

ينطلق حاج حمد من فرضية أساسية، وهي أن القرآن الكريم معادل موضوعي للكون، وأن القرآن معرفة معادلة للوجود الكوني وحركته، ويستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأن الساعة لأتية فاصفح الصفح الجميل. إن ربك هو الخلاق العليم. ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم)¹، والمثاني هي سبع من السموات وسبع من الأرضين وذلك في قوله تعالى ﴿ الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ينتزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ﴾، ويرى حاج حمد أنه حين تتم المقابلة بين الخلق والعلم على المستوى الإلهي (الخلاق العليم) تتم المقابلة بين الخلق والعلم على مستوى العطاء الإلهي للإنسان فتكون المنّة الإلهية بقرآن عظيم يقابل الوعي بالخلق السباعي العظيم، فالمثاني هي المتقابلات، فالسماوات مثلى الأرض، والشمس مثلى القمر، والذكر مثلى الأنثى، فالسبع المثاني هي السموات السبع

¹ محمد أبو القاسم حاج حمد - منهجية القرآن المعرفية - المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1991، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، بيروت 1991، إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكونية - مجلة تفكر - مجلد 3 عدد 2 - معهد إسلام المعرفة مني 2001م.

¹ سورة الحجرات، الآيات من 85 - 87.

وفي مقابلها الأرضين السبع، والقرآن العظيم هو المعادل بالوحي لهذا الخلق الكوني، أي أنه الحق الذي يعادل الخلق في بنائته الحرفية كما هو معادل له من حيث الوعي الموضوعي، ويذهب حاج حمد إلى أنه بحكم إعادة ترتيب القرآن الكريم التي تمت بالمدارسة والمراجعة بين النبي الكريم « وأمين الوحي عند ختام الوحي، اتخذ القرآن وحدته العضوية. كما اتخذ الكون وحدته البنائية، وهذه الوحدة العضوية هي إحدى أهم معجزات القرآن عند حاج حمد، فهو يرى بناءً عليها أن النص واحد لا يتغير ولا يتبدل وتختلف قراءته تبعاً للتركيب والفارق النوعي في تطوّر العقل البشري، فلكل حالة عقلية تاريخية فهمها الخاص بها للقرآن تبعاً لمبادئها العقلية وأشكال تصورها للوجود، وبناءً على ذلك لا بد للاعتماد على الجمع بين القراءتين كأداة معرفية، قراءة أولى بالله وبالوحي الإلهي بصفة الله خالقاً ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق ﴾¹، وقراءة ثانية موضوعية بمعية الله والقلم ﴿ اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم ﴾².

ويرى حاج حمد أن القراءة الأولى كونية تستمد من الوحي الغيبي عبر القرآن، والقراءة الثانية موضوعية حيث يهيمن القرآن بالرؤية الكونية للقراءة الأولى على شروط الوعي الإنساني في الواقع الموضوعي يستوعبها في إطارها العلمي النقدي التحليلي ويتجاوزها باتجاه كوني مستمد من الوحي الإلهي القرآني ويؤكد حاج حمد أن

¹ سورة العلق الآيات 1 - 2.

² سورة العلق الآيات 3 - 5.

القراءتان ليستا متقابلتين قراءة في القرآن تقابلها قراءة في الكون، وإنما هي قراءة بالقرآن تهيمن على قراءة الكون المتحرك بشروطه الموضوعية. وعليه تأتي القراءة الأولى عبر التعلق بقدرة الله المطلقة في الحركة الكونية ودون كيفية محددة، وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها للظواهر ذات المعنى، وتحديد غائية الخلق، وهي قراءة خالصة لقدرة الله في كتاب كوني مفتوح، وهي قراءة باسم الله بوصفه خالقاً، وقراءة أخرى بمعية الله وهي قراءة القلم، إشارة إلى العلم الوضعي الذي يتم عبره فهم القدرة الإلهية في نشاط الظواهر ووجودها وحركتها وتفاعلاتها، ويستتبع القراءة الأولى علم رباني مفتوح على السجل الكوني، متعلق بقدرة الله التي تتجاوز في فعلها كل شروط الواقع الموضوعي وتحدد نتائجها الإرادة الإلهية، ويستتبع الأخرى علم وضعي قائم على قواعد موضوعية، محددة في نشاط الظواهر وكيفياتها وعلاقتها، فهما قراءتان ربانية وإنسانية، تتم الأولى بالله والثانية بمعيته.

ويرى حاج حمد أن الجمع بين القراءتين بناءً على ما سبق ليس قراءة في كتابين الأول القرآن والوحي، والثاني كتاب الكون المتحرك بحيث تفضي قراءة القرآن إلى الكليات وتفضي قراءة الكون المتحرك إلى التفاصيل، ولكن الإنسان بالقراءة الثانية يتعرف على الظواهر الطبيعية ويقرأ قوانينها، أما القراءة الأولى فإنها ليست معنية بذلك ولا تبحث في القرآن عن دالة أو دلالات لهذه الظواهر فيما يسمى بالتفسير العلمي في القرآن، وإنما تبحث القراءة الأولى في أمر آخر هو الإرادة الإلهية المرتبطة بالحكمة في كل ذلك

والمؤشرات الدالة على ما يتجاوز قدرات العلم البشري، كمؤشرات وليس كمعرفة، ويقدم الجمع بين القراءتين على إطلاقيه ولا محدودية ظواهر ثلاث، الإنسان والكون والقرآن الذي هو الوعي المحيط بالظاهرتين الآخرين، بتقدير أن الإنسان نفسه مطلق في حد ذاته مستجيب بحكم التركيب المطلق للكون الذي يوازيه، ومستمدًا من الوعي القرآني مطلق الوعي الذي يعادل الوجود وحركته، فهناك إذن مطلقات ثلاثة هي القرآن والإنسان والكون وفوقهم إله أزل.

وعلاقة الاستواء بين المطلقات الثلاثة القرآن والإنسان والكون أساسية في بناء المنهج لأن القرآن بمطلقه هو الوعي الوحيد الذي يقابل مطلق الإنسان ومطلق الكون، فهو يتضمن الوعي المتكافئ مع مطلق الإنسان والكون عبر القراءة الأولى، أما القراءة الثانية فلا تستطيع بحكم مستوى إنتاجها البشري وسقف تطورها أن تتيح مطلق الوعي. إذ أن مرجعية ومصدرية الوعي المطلق إنما تستمد من ذات المصدر الذي شكّل مطلق الإنسان ومطلق الكون وهو الخالق سبحانه وتعالى، ولهذا فإن الإيمان بهذا الخالق وإطلاق جملة الوعي الإنساني من سمع وبصر وفؤاد، واستيعاب وتجاوز كل ما هو استدلالي واستقرائي والهيمنة بالقراءة الأولى على القراءة الثانية للنفوذ إلى جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، كل هذا يشكّل منظومة الأساس لهذا المنهج. فميزان هذا المنهج هو ما يولده من قناعة لدى المتلقي تساعده على شق طريقه هو نفسه باتجاه القراءة الأولى. والله سبحانه وتعالى هو المتجلي في الحالتين، بالقدرة المطلقة في القراءة الأولى، وبالكون المنظم وشروط الحركة وقوانينها، وأشكال الظواهر

وخصائصها الطبيعية في القراءة الثانية، وهذه الثانية هي التي تميز قدرة الإنسان وفعله. والرابط بين العلمين فلسفي بوحدة منهجية مستمدة من القرآن تتضح معالمه بالجمع بين القراءتين في قراءة واحدة.

كيفية الجمع بين القراءتين عند حاج حمد:¹

أما عن كيفية الجمع بين القراءتين فلقد ذهب حاج حمد إلى أن هنالك ثلاث مستويات مرت بها قضية الجمع بين القراءتين تاريخياً تتضح تجليات استخدمها في هذه النماذج الثلاث عبر خصائص ثلاث من الأنبياء المرسلين.

ويرى حاج حمد أن النموذج الأول هو التأليف بين القراءتين بطريقة توفيقية ثنائية، ويذهب حاج حمد إلى أن الذي بدأ بهذا المستوى التألفي بين القراءتين هو نبي الله إبراهيم عليه السلام، ولكنه يرى أن هذا الجمع لم يكن هو أساس الإسلام عند إبراهيم عليه السلام، وإنما قد توصل إبراهيم عليه السلام قبل ذلك إلى اكتشاف العلاقة بين الله والكون من ناحية وبين الكون والإنسان من ناحية أخرى، وذلك بتفكيره العقلي والفطري السليم فصار إماماً للمسلمين، ثم ربط بين الله والكون عبر القراءتين فأصبح مؤسساً للجمع بين القراءتين، ويرى حاج حمد أن الجمع هنا يتمثل في التأليف بين الظواهر وحركتها لتعطي الوجود معنى إنسانياً على قاعدة مفهوم التسخير، فيشعر الإنسان بانتمائه إلى الكون وانتماء الكون إليه فيعم السلام، ويبدو هنا جلياً أن الجمع بين القراءتين عند

¹ محمد أبو القاسم حاج حمد - العالمية الإسلامية الثانية - مرجع سابق - الجزء الأول ص 383 وما بعدها.

حاج حمد قد بدأ مع سيدنا إبراهيم عليه السلام وأن كفيته كانت توفيقية ثنائية.

أما المستوى الثاني والذي أسماه حاج حمد بالتوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية، فهو من خصائص النبي موسى عليه السلام، والتوحيد بين القراءتين يعني هنا جمع لقارئ الزمان والمكان، ويرى حاج حمد أنه ليست هناك صدفة في اقتران الأحداث ببعضها، وأن الله قد أظهر هذا لموسى عليه السلام عبر ثلاثة أزواج من الأحداث، من خلال سيرة حياته ومن خلال رحلته مع العبد الصالح، فحينما أنكر موسى على العبد الصالح خرق السفينة خوفاً من غرقها فإن السفينة لم تغرق كما لم يغرق وهو طفل عندما وضعته أمه في التابوت وألقت به في اليم، وكذلك إنكار موسى عليه السلام لقتل النفس يقارن بتجربته عليه السلام حين وكز الرجل فمات، وكذلك المقارنة بين بناء العبد الصالح جداراً لغلامين يتيمين يقابل سقي موسى عليه السلام لفتاتين أبوهما شيخ كبير، وكل هذه الأحداث تنفي الصدفة في ارتباط ظاهرات الوجود وحركتها، وتثبت قوانين ناظمة لحركة الوجود، ويرى حاج حمد أن هذه القوانين لم تكن هي فقط وراء أحداث موسى عليه السلام فقادته إلى اقتران الأحداث بالزمن، ولكن كانت هناك الإرادة الإلهية المباشرة وإدارتها للأحداث عبر خرق الناموس الطبيعي، وهذا من خصائص النبي موسى عليه السلام وتجربته، فكان كلام الله المباشر لموسى عليه السلام، وشق البحر .. الخ، ويذهب حاج حمد إلى أنه نظراً لخاصية تدخل الإرادة الإلهية المباشرة في الأحداث فقد كانت شريعة موسى عليه السلام

تشريعاً غليظاً عرف بشريعة الأصر والانحلال وتتناسب مع هذه
الخاصية والتي أسماها حاج حمد بمنظومة الحاكمية المباشرة.
أما المستوى الثالث فهو مستوى الدمج بين القراءتين برؤية
أحادية، ويرى حاج حمد أن هذا المستوى من خصائص الرسالة
الخاتمة التي تنزل بها الوحي على سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم
فإن كانت القراءة تأليفية توفيقية ثنائية في مرحلتها الأولى، وكانت
توحيدية في مرحلتها الثانية، فإن القراءة عند خاتم الرسل عليه
الصلاة والسلام فوق ذلك كله، فهنا الأمر ينزل من الذات الإلهية
ليحتوي الوجود وما فيه من مظاهر الإرادة ومن مظاهر المشيئة،
وعلى ذلك يرى حاج حمد أن التأليف بين القراءتين من خصائص
عالم المشيئة والتوحيد من خصائص عالم الإرادة والدمج من
خصائص علم الأمر، ويستتبط حاج حمد هذه العوالم من قوله تعالى
﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾.

ولكن هذه المستويات الثلاث لم تضع تعريفاً جامعاً مانعاً
لكيفية الجمع بين القراءتين وكيفية استخدام هذه الأداة المعرفية، ففي
المستوى الأول لم يوضح حاج حمد كيفيات هذا التأليف وماهياته
هذا إذا سلمنا بأن هذا كان منهج النبي إبراهيم عليه السلام، كما لم
يوضح لماذا بدأت قضية الجمع بين القراءتين في عهد إبراهيم عليه
السلام، وماذا كان قبله، وهل كانت البشرية في ذلك تستخدم أنموذجاً
آخر مع ما فيها من رسل وأنبياء وأولهم نبي الله أبو البشر أجمعين
آدم عليه السلام الذي كان يتلقى الأمر مباشرة من الله تعالى، وكان
عليه تأسيس الحياة البشرية بكاملها بما فيها أدواتها المعرفية، سيما

وأنه أول من أقام علاقة جدلية مع الكون، وهل فعلاً كانت شرعة موسى عليه السلام قائمة على الإصر والأغلال منذ مبتدائها أم حدث ذلك لأسباب موضوعية أخرى متعلقة بقوم موسى أنفسهم مما يؤدي إلى أن الفعل الإنساني نفسه قد يكون متغيراً أساسياً يؤدي إلى فرض الإصر والأغلال عليه من قبل الخالق جل وعلا، قد يكون أمر الجمع بين القراءتين بدأ واضحاً في القرآن الكريم كما ذكر حاج حمد لكن هذا لا يعني بحال أن ارتباط الوحي بالمعرفة كمصدر يقيني لها بدأ هنا، وسنحاول في ثنايا هذا البحث أن نناقش قضية مصدرية الوحي للعلوم والمعرفة.

وحاج حمد يرى أن المنهج المعرفي الإنشائي في بدايته كان قائماً على المماثلة بين الظواهر، فتمت المقارنة والمقابلة بالتركيب بين الأشياء على ظواهرها في مستوى التأليف كما قام به سيدنا إبراهيم عليه السلام، وعند تفقد الأمور يصبح الناتج من المقابلة والمماثلة أكثر تطوراً كأن يقابل بين السماء والأرض في الإنبات، أو الذكر والأنثى في التوالد، فالنتائج هنا أعقد تركيباً في الحالتين وإن كان ناتجاً مادياً، ثم تأتي مرحلة ثالثة أخيرة يعطي التركيب بعداً أرقى وأعقد، ويصبح الناتج أمراً خارجاً عن عالم الماديات، ويتوج ذلك بميلاد النفس التي تتضمن قوة الحياة والوعي، وتقدر على الانتشار بين فجورها وتقواها، ومن ثم يمكن وعيها في مرحلة الدمج بين القراءتين، حيث يجب على الإنسان ألا يستغل العلوم ضد الإنسان نفسه، وتصبح حقيقة هذا المنهج المعرفي هي صياغة

ربانية للكون بحيث تكون هنالك أشكالاً من الوعي مناسبة لتطور الفكر الإنساني¹.

وهنا نلمح سيطرة الفكرة التطورية التي مؤداها أن البشرية قد تحولت من أشكال أدنى إلى أخرى أرقى، وهذه القضية وبناءً على أفكار مدرسة إسلامية المعرفة نفسها قيد النظر، فليس هناك ما يدل على أن الحياة البشرية كانت في طور بدائي في وقت ما، وسلكت في طريق خط تطوري صاعد إلا ما وجد في الفكر الغربي، وتدعمه مدارسه التطورية بأشكالها المختلفة، ثم أن التطور الذي يذكره حاج حمد هل حدث على مستوى القراءة الثانية فقط، وماذا عن القراءة في المستوى الأول؟. علاوة على هذا فإن حاج حمد نفسه يرى أنه قد ثبت عبر المستويات الثلاثة للجمع بين القراءتين بطلان التصورات الحلولية التجسيدية والمادية كلها، وذلك عبر تجربة سيدنا إبراهيم عليه السلام الذي رفض كل أشكال الحلول والتجسيد والتعدد للآلهة وتوصل بفطرته وعقله السليم إلى وحدانية الله الخالق القادر من خلال التجربة والبرهان، كما أن تجربة موسى عليه السلام تنفي التصور العلمي النيوتني الذي يرى أن الله خلق الكون وأعطى دفعته الأولى فقط، وذلك عندما تاب سيدنا موسى ورجع عن قوله الله تعالى ﴿ أرني أنظر إليك ﴾ إلى التصور الحق بعد الصاعقة التي أصابته من تجلي الله تعالى للجبل. والتطورية نفسها إحدى هذه التصورات المادية.

¹ حاج حمد - منهجية القرآن المعرفية - مصدر سابق، الصفحات 60 وما بعدها.

ويعرف حاج حمد إسلامية المعرفة من خلال تعريفه لما أسماه إشكاليات المصطلح وقاعدة المفاهيم، حيث يرى إن إسلامية المعرفة عنوان مركب من إسلامية ومن معرفة، وفي حين أن الإسلامية تعد تخصيص ديني في مقابل معرفة وهي عامة غير قابلة للتخصيص، وليس التخصيص الديني فقط بل تتسع لعديد من المناهج وتستبطن العديد من الأيدولوجيا، فتركيب المعرفة على الإسلامية يحمل تخصيصاً وتحديداً بوصف هذه المعرفة الإسلامية مفارقة لغيرها على مستوى المناهج الأخرى، ويتساءل حاج حمد فهل يمكن مصادرة الإنتاج البشري العام لصالح معرفة خاصة؟ ويجب عن ذلك بأنه قد تمت مصادرة المعرفة العامة بأشكال مختلفة لما هو خاص، فمنهج المعرفة المادي هو شكل من أشكال مصادرة المعرفة العامة وتخصيصها، وكذلك إسلامية المعرفة التي تأتي لتصادر بدورها المعرفة البشرية العامة لتحتويها فلسفياً ضمن التخصيص الإسلامي، مع اعتبار الفارق الأساسي لقاعدة المفاهيم فالمادية الجدلية تستند إلى قاعدة مفاهيم تستمدتها من فلسفة العلوم الطبيعية المستندة إلى العقل الطبيعي المفارق للعلل الطبيعية خارج موضوعية الزمان والمكان، في حين تستند إسلامية المعرفة إلى قاعدة مفاهيم قرآنية تتخذ من الغيب الإلهي المتعالى بعداً أساسياً في تكوين الظاهرة المشيئة والتحكم في مسارها¹.

ويرى حاج حمد أن قواعد المفاهيم هذه تشكّل تأصيلاً لمناهج المعرفة البشرية في أطرها العامة، سواء تلك التي قعدت نفسها على

¹ (حاج حمد - إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكونية - مرجع سابق، ص 9 - 10).

جدل الطبيعة أو جدل الإنسان أو جدل الغيب، أو ما بين هذه الجدليات على تفاوت في نسبية العلاقة أو المسميات أو مراحل التطور العقلي بداية من الإحليئية ومروراً باللاهوت وانتهاءً بالعقل الوضعي بين مرحلتيه، الطبيعي العام ثم الطبيعي المقيد بالعلم. ويذهب حاج حمد إلى أنه إذا كانت هذه الأبيستمولوجيا قد اعتمدت قاعدة الفهم والمفاهيم المبنية على تطور العقل الطبيعي الوضعي باتجاه علمي مفتوح وبآليات تحليلية وتفكيكية تعالج مادة مرئية ومتوافرة وقابلة لشتى أنواع الاختبارات الملموسة، فإن مشكلتها مع المؤثرات فوق الطبيعية متفاقمة ومعقدة بطبيعتها وذلك لأنها فوق متناولها، ولذلك جاء موقف الاستبعاد، غير أن الاستبعاد لم يحل المشكلة حلاً علمياً ويمنطق الأبيستمولوجيا المفتوح نفسه إضافة إلى أن قدرات التطور العلمي وسقفه المتمثل في الثورة العلمية الفضائية لم يعط سوى مؤشرات يمكن للشروط العلمية التعامل معها على استحياء، وهذا ما يسميه حاج حمد التعامل العلمي باستحياء من خلال الانبهار بالكون.

وعند هذه النقطة يرى حاج حمد أن القرآن يفرض نفسه ويضعها قيد الاختيار الأبيستمولوجي، علماً بأنه يأتي من ذات العالم الغريب على أدوات الأبيستمولوجيا المعاصرة يأتي ليستوعب محدوديتها ثم يستصحبها دون عداء بالاتجاه الكوني اللانهائي، وهنا بالتحديد تأتي لحظة الفصل والوصل ما بين القرآن والأبيستمولوجيا المعاصرة عند حاج حمد، فهو يرى أنها لحظة الفصل لأن الطارق القرآني الغيبي على الأبيستمولوجيا من شأنه تحقيق الفصل ما بين

الأبستمولوجيا والوضعية، ولحظة الوصل بذات الوقت لأن هناك ما هو مشترك بين القرآن والأبستمولوجيا وهو الوعي المفتوح، لأنه يسمو بهذه الأبستمولوجيا نحو المطلق الكوني والمطلق الإنساني وصولاً إلى اللاقانون إلى اللامحددات إذ أن القرآن يتعامل مع الإنسان بوصفه كائناً كونياً يرقى في تكوينه ونزوعه اللامتاهي على البوتقة الوضعية¹.

وقصارى القول أن وظيفة القرآن بالنسبة للأبستمولوجيا المعاصرة عند حاج حمد تركز على أن القرآن يسد النقص في المعرفة الكونية بمنطق الاستيعاب والتجاوز معاً، ورجوعاً إلى تركيبية القرآن نفسه بوصفه معادلاً معرفياً مطلقاً في حد ذاته لمطلق الإنسان ومطلق الوجود الكوني، والذي هو كتاب متعال بمعنى مطلق تعطي خصائصه نصوصه أو آياته الكونية مساحات وعي لا متناه في كون لا متناه، فالخلق في القرآن يتجاوز خصائص المادة وتفاعلاتها المنضبطة إلى تفعيلها عبر حركة كونية لا متناهية، ولحظة الفصل والوصل بين القرآن والأبستمولوجيا، والتي تعبّر عن نفسها بمنطق الاستيعاب والتجاوز باتجاه المطلق المعرفي اللامتاهي، تستوجب منهج الجمع بين القراءتين كمدخلاً لتأسيس قاعدة المفاهيم الكونية المطلقة والجامعة، أي القراءة الكلية والدخول في عالم الكليات، حيث يكون الجمع ما بين القراءة بالله خالقاً والقراءة مع الله معلماً بالقلم الموضوعي، فالأولى قراءة ربانية متعالية وصولاً إلى اللامتاهي

¹ المرجع نفسه - الصفحات 11 - 15.

والثانية قراءة موضوعية نسبية وصولاً إلى المحددات، وهنا يسترد الدين المعرفة العلمية إليه باتجاه الكونية وبيئتها من الوضعية، وعندها يكون قد قام بعملين مزدوجين في كل واحد، فمن ناحية يدين الصراع اللاهوتي المسيحي مع العلم، ومن ناحية أخرى يدين توجهات الوضعية في العلم فلا تكون المعرفة بعد ذلك إلا إسلامية، مبرئاً الدين من اللاهوت بذات الوقت الذي يبرئ فيه العلم من الوضعية.

تطبيق إسلامية المعرفة على الواقع الموضوعي عند حاج حمد:

تعتبر أولى مهمات إسلامية المعرفة في الواقع الموضوعي المعيش عند حاج حمد التأكيد على كونية الإنسان وربطه بالمنهج الرباني الكوني للتعامل مع مشاكله التطبيقية وإشكالياته العقلية والأخلاقية، فإسلامية المعرفة الكونية تؤكد على العائلية كأساس للوحدة الاجتماعية وليس الفردية، والعائلية مستمدة من زوجية الخلق كله، في المادة وفي النبات والحيوان والإنسان ومتقابلات النظام الفلكي، وبالزوجية هذه تتفى الفردية الوضعية وتتفى معها متعلقاتها. وتتظم كل النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على هذا النهج بمنطق الجمع بين القراءتين، وهكذا تكون إسلامية المعرفة ساعية بالتطبيق في الواقع المعاشي عبر معرفتها.

آراء عبد الحميد أبو سليمان في إسلامية المعرفة:

يعتبر عبد الحميد أبو سليمان من المساهمين الأساسيين في فلسفة إسلامية المعرفة كما هو رئيس أمناء المعهد العالمي للفكر الإسلامي ورئيس المعهد الحالي، وقد حرر هو وطه جابر العلواني

النسخة العربية من خطة عمل المعهد العالمي للفكر الإسلامي والتي تحتوي على المقولات الأساسية في إسلامية المعرفة، ومن الأوراق المهمة التي نشرها معارف الوحي المنهجية والأداء ضمن فيها أهم آرائه في إسلامية المعرفة، وسوف نستعرض آراءه في إسلامية المعرفة من خلال هذه الورقة، والتي كان هدفها الأساسي هو البحث في متطلبات التغيير الضروري والمطلوب في واقع الأمة وكيانها، وإصلاح التعليم عموماً والتعليم في علوم الشريعة خصوصاً. وقد ذهب أبو سليمان إلى أن هناك ثلاثة دواعٍ أساسية لإصلاح التعليم في علوم الشريعة وهي:¹

1. الطموح والرغبة في تحقيق القدرة الفعلية على ممارسة ما نعتقد أنه حق، وهذه الرغبة وهذا الطموح ينطويان على غاية سامية وقصد ثقافي وعقدي مشروع، وهذا الطموح هو في الواقع اعتراف بأن ما نمارسه واقعاً ليس في جملته ما نعتقد أنه حق ويمثل جوهرنا العقدي والحضاري.
2. السعي لإصلاح واقع المسلمين السيئ في جملته، والمقهور في صراع الأمم والحضارات، هذا الواقع غير مرضي عنه، ويصعب القبول به والاستمرار فيه، ولذلك درج عقلاء الأمة بإصرار على البحث عن الحل في ثنايا البنية الأساسية للمجتمع وأسلوب تمثيلها للقيم والغايات وذلك استمداً بالدرجة الأولى من تراث الأمة في فهم الشريعة.

¹ عبد الحميد أبو سليمان - معارف الوحي المنهجية والأداء - مجلة إسلامية المعرفة العدد الثالث السنة الأولى - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن 1996.

3. الرغبة في استعادة الدور القيادي للأمة، لأن خصائص هذه الأمة وطبيعة رسالة الإسلام والرؤية الحضارية المنبثقة عنها كل ذلك يعبر ضرورة عن مهمة قيادية وريادة حضارية، وبالتالي فإن أمر الأمة لا يمكن أن يستقيم ما لم تحقق تلك المهمة ويتم تأديتها بشكل حقيقي وفعل.

هذا ويرى أبو سليمان أن هناك ثلاثة شروط أساسية يجب البداية بها، والانطلاق منها، وتعد هي أسس النهضة والإصلاح وهي:¹

1/ قوة البناء النفسي أو الشجاعة النفسية.

2/ سلامة منهج التفكير.

3/ نهج الخلافة الذي ينطلق من رؤية حضارية شاملة تتبع من روح الحب وقصد الخير.

وقد ذهب أبو سليمان إلى أن المبدأ الأول والذي هو قوة البناء النفسي والشجاعة النفسية، مبدأ مهم وترتكز عليه بقية الشروط والمبادئ، ودونه لا يتحقق الإصلاح، ولا يستقيم أمر الأمم، ويرى أنه لم تقم في التاريخ قائمة لأمة لا يتمتع أبنائها بالقوة والشجاعة النفسية، وأنه لم تفرض أمة نفسها على التاريخ ما لم يكن بناء أبنائها النفسي قوياً وما لم تكن مناهج تربيتهم وعقليتهم متحررة من سيطرة مشاعر الخوف ومعاني الإرهاب النفسي. كما يرى أن سلامة منهج التفكير والذي هو المبدأ الثاني عنده، شرط أساسي للتقدم والتدافع الحضاري، وأي منهج سليم مثمر في التفكير لا بد من أن يتسم بصفات الشمولية والتحليل والدقة والانضباط والاتساق وتحري

¹ المرجع السابق نفسه.

الأسباب، وأن يكون مبنياً على وعي كامل بعنصري الزمان والمكان وإدراك لما يجره تقلبهما من أوضاع وأحوال، وأن كل مجتمع يبلغ من النجاح التاريخي والإنجاز الحضاري بقدر ما يتوفر فيه من هذه السمات الضرورية لأي منهج علمي حضاري، وعليه يرى أنه لكي يستعيد الفكر الإسلامي صحته، يجب فهم الخطاب القرآني فهماً صحيحاً تكاملياً، وإزالة غشاء الخوف والإرهاب الذي يلبسه في أذهان المسلمين، بسبب الجهل بقوانين تطور البناء النفسي والاجتماعي، وخاصة في تربية الأطفال وخطابهم. ومن ثم يرى أنه لا تكون غلبة لأمة من الأمم أو حضارة من الحضارات إلا بقدر توفر هذا الشرط في منهج فكرها ودليل فعلها. ويرى أنه إذا كانت القوة النفسية وتفوق النهج الفكري شرطين ضروريين لدفع الحركة وتحقيق النجاح والغلبة والقيادة في تدافع الأمم والحضارات، فإن سلامة الرؤية الحضارية وإيجابيتها أمر ضروري لكي تتجه حركة الأمة وجهة الإصلاح، وذلك عبر نهج الخلافة الذي كان ينطلق من رؤية حضارية تتبع من روح الحب وقصد الخير للخلق كافة.¹

ويرى أبو سليمان أن الخلل في المنهج قد أدى إلى خلل في الفكر وضموره وتجاوزاته، الأمر الذي نتج عنه مع تباعد الزمن وازدياد العجز قيام ثقافة قضت على القوة النفسية، وبالتالي جرى إفراغ الرؤية الحضارية الإسلامية من حقيقة محتواها في التوحيد والخلافة، أي أن الفصام الفكري أدى إلى العزلة الفكرية، وأدت العزلة الفكرية إلى خلل المنهج، وأدى خلل المنهج إلى تدمير القوة

¹ (المرجع السابق - الصفحات 88 - 93).

النفسية وإلى فقدان الرؤية الحضارية وتدهور الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية، ويذهب إلى أن عجز منهج المعرفة الإسلامية اليوم هو السبب في عجز فكر الأمة عند إصلاح حالها والتصدي بشجاعة للتحديات التي تواجهها. وأن الأسلوب السائد في عرض العقائد الإسلامية وتفهمها من أهم الأسباب في حالة السلبية والضعف النفسي، وأنه ما لم يتم إصلاح فهم العقائد لن يستقيم بناء الأمة النفسي أبداً.

المعالم الأساسية للمنهجية العلمية للفكر الإسلامي عند أبو سليمان:

يرى أبو سليمان أن المنهجية الإسلامية هي منهجية علمية حتماً، وأن أي تنظير أو تطبيق ينتقص علميتها أو يتجاوزها، وأن الوحي الكريم يوصفه منطلقاً للمعرفة يحتم التكامل والتطابق مع جوهر الكون والطبيعة والإنسان، ويقوم بتوجيه تلك المعارف، وأن أي تعارض أو تناقض لا بد أن يكون في الأداة، سواء كان ذلك في أدوات فهم معارف الوحي والاستنباط منها، أو في أدوات تحصيل معارف الكون والطبيعة والإنسان، فمعارف الوحي تتكامل مع معارف الكون والطبيعة والإنسان خاصة فيما يتعلق بالغيب والغايات الكلية للوجود الإنساني والمادي للكون وفي الغايات الخلقية الكلية للسلوك الإنساني.

ويرى أبو سليمان أن حركة إسلامية المعرفة هي حركة منهجية ناقدة، لا تقف عند إعادة الثقة إلى نفس الأمة بالنبش في التراث بغرض المباهاة به والتغني بأمجاده كما لا تقف عند حدود التلفيق بالجمع الساذج بين الموروث والمستورد، وادعاء السبق

والتفوق الموهوم، ولكنها دعوة منهجية جادة للتجديد والمراجعة والتتقية وإعادة بناء الأسس والقضاء على مصادر التشويه والجمود، وعليه فإن عملية إسلامية المعرفة هي مهمة فكرية حية مستمرة إذا حدثت القناعة بمنطلقاتها.

آراء سيد محمد نقيب العتاس:

يعتبر العتاس من رواد فكرة الأسلمة، وقد ركّز على نقد وتفنييد الفكر الغربي، مرتكزاً على نقد الأصول الفلسفية للجذور التاريخية للفكر الغربي المعاصر، ويرى العتاس أن الفكر الغربي قد ارتكز على مفهوم مركزي هو مفهوم " علماني Secular " والذي يشير عنده إلى أنه يعني وضعية العالم في زمن أو مرحلة أو عصر بعينه، حيث يتضح أصل المعنى بشكل طبيعي ومنطقي في الإطار الوجودي لعالم دائم التغير، حيث تضرب فكرة النسبية القيم الإنسانية بجذورها العميقة، وهذه الدلالة الزمانية والمكانية التي تتضمنها كلمة علماني تعود في منشئها التاريخي إلى التجربة والوعي اللذين تبلورا في سياق اندماج التراث الإغريقي الروماني بالتراث اليهودي في المسيحية الغربية، وهذا الاندماج للعناصر المتنافرة المكونة لكل من الرؤيتين الهيلينية والعبرية للوجود . تلك العناصر التي أقحمت في المسيحية . ذو طابع إشكالي، ذلك أن التراث الإغريقي الروماني يرى أن الوجود مكاني أساساً بينما ينظر التراث العبراني إلى الوجود على أنه زمني في المقام الأول، مما جعل الاضطراب الناجم عن الرؤيتين الكليتين للوجود يمثل جذر المشكلات المعرفية ثم الدينية للمجتمعات المسيحية الغربية، وكان حافزاً للاتجاه نحو العلمنة التي

تقوم على تحرير الإنسان من السيطرة الدينية أولاً ثم الميتافيزيقية
ثانياً¹.

ويذهب العطاس إلى أن الأزمة الفكرية للأمة الإسلامية والتي
أطلق عليها مسمى المأزق الإسلامي، تتركز على زرع العناصر
الأساسية للرؤية الغربية للعالم وتعزيزها في العقل المسلم على نحو
دقيق وخفي قد تم تدريجياً من خلال أنظمة التعليم والتربية التي
أقيمت على مفهوم للمعرفة ومبادئها من شأنه أن يؤدي في النهاية
إلى سلخ ذلك العقل عن الإسلام، ذلك أن المواجهة بين الإسلام
وثقافة الغرب وحضارته قد انتقلت من المستويات التاريخية والدينية
والعسكرية إلى المستوى الفكري، وأصبحت مواجهة تاريخية دائمة،
فالغرب ينظر إلى الإسلام بوصفه تحدياً لنمط حياته وأسلوبها في
المقام الأول، وأنه يمثل تحدياً ليس للمسيحية الغربية فقط، وإنما
للفلسفة الأرسطية وللأسس المعرفية والفلسفة المستمدة من الفكر
الإغريقي الروماني، ذلك الفكر الذي يحتل مكان المكون الرئيس
الذي يوحد العناصر الأساسية للرؤية الغربية للعالم².

أما بالنسبة للأسباب الداخلية للمأزق الذي يواجهه المسلمون،
فإن المشكلات الأساسية يمكن أن ترد في رأي العطاس إلى أزمة
وحيدة واضحة هي انعدام الأدب، ويعني بذلك انعدام النظام
والانضباط على مستوى الجسم والعقل والروح، ذلك النظام
والانضباط الذي يستطيع كل أحد بمقتضاه أن يعرف ويدرك مقامه

¹ سيد محمد نقيب العطاس- مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية- ترجمة محمد الطاهر الميساوي-
منشورات المعهد العالي للفكر والحضارة الإسلامية ماليزيا 2000 - ص 41- 43.

² المرجع السابق- ص 125- 126.

المناسب في علاقته بنفسه وبالمجتمع وبالأمّة، وأن يدرك قدر نفسه من حيث إمكاناته واستعداداته المادية والذهنية والروحية، وأن يدرك حقيقة أن هناك تراتباً وتدرجاً في المعرفة والوجود، وبما أن الأدب يتصل بالإدراك والمعرفة وصحيح مقاماً وموقعاً ووضعاً في الحياة، وبما أنه يتصل بمسألة الانضباط الذاتي على نحو إيجابي وإرادي في أداء كل واحد لوظيفته ومهامه وفقاً لذلك الإدراك وتلك المعرفة، فإن حصول هذين الآخرين على مستوى الفرد في خاصة نفسه وفي المجتمع بصورة عامة إنما يعكس ويعد مفهوم العدل، وفقدان الأدب يعني إذاً فقدان العدل، ويؤدي للوضعية التي تتم عن التشويش والخلط في المعرفة، ومن ثم التشويش والاضطراب في معرفة الإسلام ومعرفة الرؤية الإسلامية الكلية للعالم¹.

وجوهر الأسلمة عند العطاس يعني تحرير الإنسان من القوى السحرية والأساطير والعقائد الخرافية، ومن التقاليد القومية والثقافية المجافية للإسلام، وتحريره من سيطرة الرؤية العلمانية الدهرية للوجود على فكره ولغته، والأسلمة بوصفها تجربة تاريخية وثقافية يمر بها المنتمون للإسلام أفراداً وجماعات، تعني تحولاً شاملاً وعميقاً في رؤيتهم للوجود والحياة وفي سلوكهم وتعاملهم وعلاقاتهم مع الأحياء والأشياء، وفي إدراكهم لموقعهم ووظيفتهم في الكون، وهي من ثم عملية إدراكية معرفية في المقام الأول، ولذا يرى العطاس أنه لكي يستقيم أمر المسلمين على قاعدة متينة من إسلامهم لا بد من آيات

¹ المرجع نفسه - ص 126.

القرآن الكريم ولتزاماً في ذلك بما يفرضه المجال الدلالي للغة العربية
وبما أضفاه عليها القرآن الكريم من أبعاد وما حملها من مضامين.
فالأسلمة على هذا هي عملية عودة ورجوع إلى الطبيعة
الأصلية، المتوائمة مع طبيعة الكائنات ومع الوجود كله والتي هي
الفطرة في أساسها، أكثر مما هي . أي الأسلمة . تطور وتحول عنها،
فالإنسان من حيث هو كيان روعي يعتبر كاملاً، ولكنه عندما ينظر
إليه بوصفه كائناً مادياً فإنه عادة ما يكون عرضة للنسيان والجهل
والظلم لنفسه، وبالتالي لا يكون بالضرورة كاملاً، وفي هذه الحالة
فتطور الإنسان نحو الكمال يعني تقدمه في طريق التحقق بطبيعته
الروحانية الأصلية.¹

وعليه فبالاعتبار الفردي والشخصي والوجودي، فالأسلمة
تعني العودة إلى الفطرة والطبيعة الأصلية، حيث يمثل الرسول الكريم
صلى الله عليه وسلم المثل العلى للكمال، أما بالاعتبار الجماعي
والاجتماعي والتاريخي فإن الأسلمة هي جهاد الجماعة وكدها
للتحقق بالصفات والخصال الخلقية للكمال الاجتماعي الذي تحقق
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بهدي الله وتوجيهه، وأول
ما تركز عليه الأسلمة عند العطاس هو أسلمة اللغة، حيث يرى أن
اللغة والفكر والفعل أمور مترابطة، وهي تتساند وتتكامل في تصوير
رؤية الإنسان الكلية للوجود ونظرته إلى الحقيقة، ومن ثم فإن أسلمة
اللغة تؤدي إلى أسلمة الفكر والعقل، فأسلمة اللغة بكونها الوعاء

¹ المرجع السابق ص71.

الذي حمل الوحي الإلهي قد غيرت مكانتها بين اللغات الإنسانية، بحيث أصبحت اللغة الحية الوحيدة التي اصطبغت بصبغة إلهية، وهي بهذا المعنى لغة جديدة بلغت أقصى درجات الكمال وهي من ثم . وخاصة مفرداتها الإسلامية الأساسية . غير خاضعة للتغيير والتطوير، ولا هي محكومة بتقلبات التغيير الاجتماعي كما هو الحال في كل اللغات الأخرى التي تستمد حياتها وفعاليتها من الثقافة والتقاليد.¹

وعموماً تتجلى إسلامية المعرفة عند العطاس بوصفها حركة فكرية نقدية تهدف إلى القيام بما يمكن اعتباره عملية تصفية وغرلة للمفاهيم والمناهج التأسيسية التي حكمت تطور مختلف فروع المعرفة والعلوم التي يتم إنتاجها وإشاعتها بواسطة مؤسسات التعليم، وخاصة في المستوى الجامعي في العالم الإسلامي، والتي هي مفاهيم ومناهج قد نشأت ونمت وتكاملت في إطار الرؤية الغربية للوجود القائمة على فلسفة علمانية دهرية في منطلقاتها وتوجيهاتها وغاياتها، وتضرب بجذور عميقة في تربة الثقافة اليونانية الرومانية الوثنية، الأمر الذي يجعلها منافية بل ومصادمة بصورة صريحة لما جاء به الإسلام من رؤية للوجود وما يتبناه من نظرة للحقيقة والحياة والإنسان، وقد أطلق العطاس على عملية التصفية هذه مصطلح " تحرير المعرفة من الرؤية الغربية " كمصطلح معبر عن عملية الأسلمة عنده، ويرتكز على أسلمة مفاهيم التربية والتعليم كأساس لعملية التحرير هذه وغرس المفاهيم الجديدة القائمة على الرؤية

¹ المرجع نفسه- ص71

الإسلامية الكلية²، والتي ارتكز فيها على مفاهيم إسلامية مثل الإيمان والحكمة والأدب الذي هو مناط العدل عنده¹

آراء لؤي صافي في إسلامية المعرفة:

وسوف نتناول آراء لؤي صافي من خلال استعراض ورقته المنشورة في مجلة إسلامية المعرفة والتي أعيد نشرها في مجلة التأصيل السودانية، والتي قدم فيها عرضاً للمبادئ العامة لإسلامية المعرفة، وكان عنوانها إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرق الإجرائية. وقد حوت عرضاً كاملاً لمدرسة إسلامية المعرفة من وجهة نظر المعهد العالمي للفكر الإسلامي صاحب المبادرة الأساسية في تكوين هذه المدرسة.

وقد استهل لؤي صافي ورقته بنبذة تاريخية للاجتهادات الفكرية الرامية لتطوير منهجية إسلامية لرجال المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واعتمد الرسالة التي نشرها المعهد العالمي للفكر الإنساني في مطلع الثمانينات بعنوان إسلامية المعرفة المبادئ وخطة العمل كإطار نظري له، وقد أرجعت هذه الرسالة التي حرر إسماعيل الفاروقي طبعها الإنجليزية، وحرر عبد الحميد أبو سليمان وطه جابر العلواني طبعها العربية، أرجعت تخلف الأمة الإسلامية إلى عاملين، الازدواجية التعليمية المتمثلة في الانقسام بين الاتجاهين الإسلامي والعلماني من جهة، وانعدام الرؤية الواضحة

⁽¹⁾ راجع ATTAS- The Concept of Education in Islam- IsTAc- Malaysia 1991

لتوجيه الفعل الإسلامي في الاتجاه الصحيح من جهة أخرى، ومن ثم أكدت الرسالة ضرورة تحقيق تكامل معرفي بين الدراسات الشرعية والدراسات الإنسانية، لإنهاء الازدواجية التعليمية، وعليه أناطت مهمة تحقيق هذا التكامل بالأساتذة الجامعيين ممن يتصفون يفهم دقيق للتخصصات الحديثة والعلوم والتراثية على السواء، وقد اعتبرت الرسالة إصدار كتب جامعية تحتوي على معرفة إسلامية المؤشر العلمي لمهمة التكامل المعرفي المنشود، بل اعتبرت إصدار الكتب الجامعية هو جوهر عملية إسلامية المعرفة.¹

غير أن الرسالة لم تتطرق إلى دراسة طرائق البحث العلمي التي تشكل العمود الفقري في قضايا المنهجية العلمية، بل اكتفت بتحديد المبادئ المعرفية الكلية لمشروع إسلامية المعرفة، لذلك عمدت رسالة إسلامية المعرفة إلى تمييز خمسة مبادئ عامة تحت عنوان المبادئ الأولية للمنهجية الإسلامية مشددة على أن هذه المبادئ تشكّل الإطار العام الموحد لعملية إسلامية المعرفة، وعليه صاغت الرسالة المبادئ الكلية الخمسة للمنهجية الإسلامية المقترحة في وحدات خمس هي:- وحدة الخالق، ووحدة المخلوق، ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية، ويرى لؤي صافي أن هذه المبادئ الخمس أو الوحدات الخمس تشكّل نظرية الوجود، أو المقدمات الوجودية لنظرية المعرفة الإسلامية، وقد حدد دلالاتها المعرفية على النحو التالي:¹

¹ لؤي صافي - إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرق الإجرائية - مجلة إسلامية المعرفة - السنة الأولى العدد الثالث - ماليزيا 1996 ص 12-13 .
¹ المرجع نفسه، ص 14 - 15.

1. خلق الله تعالى كل شيء بقدر، لذلك لا يجوز وصف أي من الموجودات الكونية بالعبثية.
2. يحكم الكون نظام دقيق، يتأسس على مجموعة من القوانين المطردة القابلة للاكتشاف بواسطة العقل البشري، لذلك لا يصح إضفاء الصدفة أو العشوائية على ظواهر الوجود.
3. يضيف النظام الكوني وحدة وتكاملاً على الخليقة من خلال ربط مكونات الوجود بنوعين من العلاقات، علاقات عليية تربط العلل بمعلولاتها، وعلاقات غائبة تربط الغايات بالوسائل المؤدية إليها.
4. المعتقدات الإسلامية التي تشكّل القاعدة القبلية للتفكير لا يمكن أن تتناقض مع مبادئ العقل، وبالتالي يلزم تساوق الحقائق التي يكشفها الوحي والحقائق التي يكشفها العقل من خلال الخبرة الإنسانية.
5. إن تسخير الكون للإنسان يجعله خاضعاً لقدرات الإنسان، وقابلاً للتكيف والتشكل وفق إرادته.
6. تركز معاني التنزيل على ركنين أساسيين: القواعد البيانية والبلاغية للغة العربية، والواقع الإنساني المعيشي.
7. عدم اعتبار أي بحث في طبيعة الخلق نهائياً أو ختامياً، نظراً لاستحالة حصر أنساق الخلق والإبداع الإلهي. لذلك فإن انفتاح عقل المسلم على الأدلة المتجددة والنظر في المعطيات المستجدة ضرورة عقلية وإيمانية.

8. يتميز السلوك الطبيعي عن الفعل الإنساني في خضوع الأول إلى قوانين ضرورية لازمة، واعتماد الثاني على قواعد مختارة، تباها الإنسان بمحض إرادته الحرة، وتبرز مصداقيتها عبر الوساطة الإنسانية بمختلف تجلياتها التاريخية.

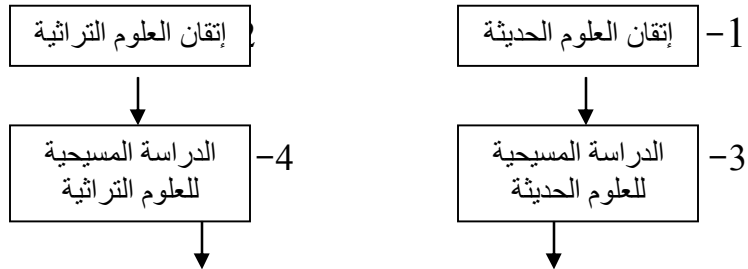
ومن ثم عمد لؤي صافي إلى عرض خطة عمل المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والتي يسعى من خلالها تحقيق الأهداف المنشودة لإسلامية المعرفة، وهذه الخطة المقترحة تتألف من اثنتي عشر خطوة مرتبة ترتيباً إلزامياً بحيث لا يسبق بند منها الآخر، وتتلخص في:.

1. إتقان العلوم الحديثة.
2. القيام بدراسة مسحية للعلوم الحديثة.
3. إتقان العلوم التراثية.
4. القيام بدراسة مسحية للعلوم التراثية.
5. تحديد التناسب بين الإسلام والعلوم الحديثة.
6. التقويم النقدي للعلوم الحديثة.
7. التقويم النقدي للتراث الإسلامي.
8. الدراسة المسحية لمشكلات الأمة الرئيسية.
9. الدراسة المسحية لمشكلات الإنسانية.
10. التحليل والتركيب الابتكاري والخلاق.
11. إنتاج الكتاب الجامعي.
12. تعميم المعارف الإسلامية.

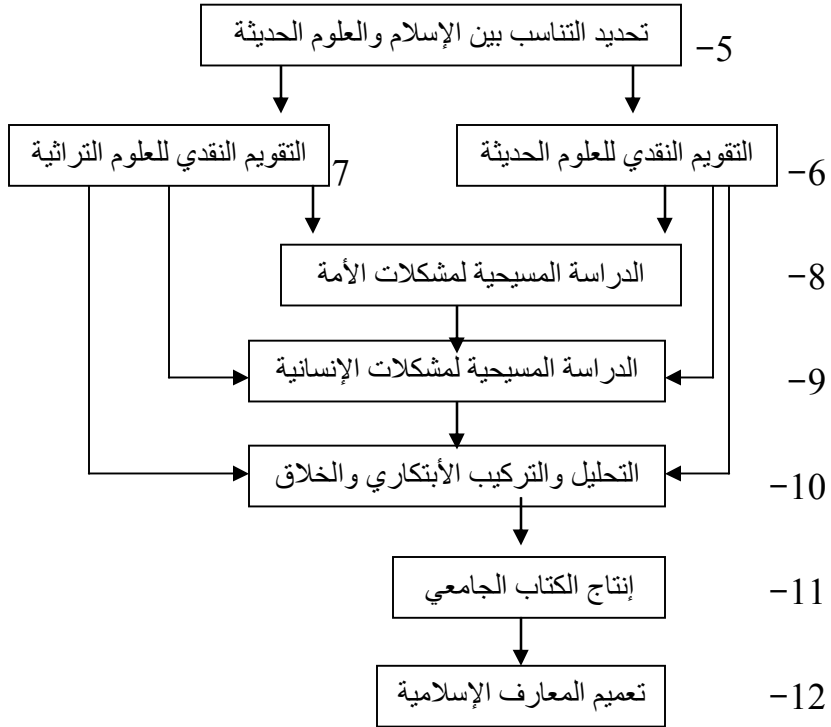
ويرى لؤي صافي أن هذه الخطة كما عرضها الفاروقي بها الكثير من التعقيد والصعوبة، ويعود ذلك إلى تجاهل الخطة لأمرين، أحدهما نفسي والآخر إجرائي، وذلك مرده إلى أنه إذا تم تفسير تعاقب الخطوات الأثنى عشرة نفسياً حرفياً مطابقاً، فإن البدء بالخطوة التالية يقتضي اكتمال الخطوة السابقة لها، وهذا يعني أنه في غياب نخبة علمية كبيرة مهتمة بقضية إسلامية المعرفة ومتمرسه بأعمال البحث العلمي الصارم، يتطلب تنفيذ الخطة مدة زمنية طويلة تتجاوز في امتدادها كل الآمال والتقديرات اللازمة لتحفيز الباحثين والعلماء للعمل على تحقيقها.¹

ويرى لؤي صافي أنه يمكن تجاوز المعوقات النفسية والإجرائية عبر إحداث تغيير في نسق تعاقب الخطوات، بحيث يتم تنفيذ الخطوات هذه وفق محاور متوازية، وهذا التغيير قد تم في الطبعة العربية لإسلامية المعرفة والتي حررها أبو سليمان، بحيث يكون التوازي في الخطوات بين الخطوة الأولى والثانية، والخطوة الثالثة والرابعة، وتظل الخطوة الخامسة كما هي عليه، ويكون هناك توازي بين الخطوة السادسة والخامسة ويظل الباقي علي ما هو

كالرسم التالي:-



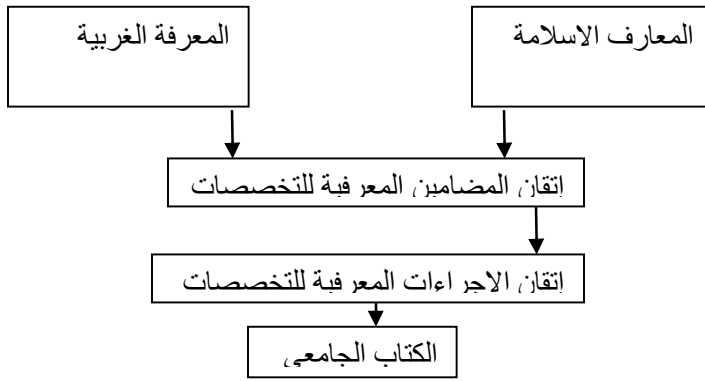
¹ المرجع نفسه - ص 16.



وعليه يرى أنه عند توظيف محاور متوازية يتضح أن أهمية النسق الجديد لا تقتصر على اختصار زمن التنفيذ بل تتعلق أيضاً بقدرته على تسليط الضوء على مواطن الضعف والخلل في الخطة الأولى، إذ يظهر النسق المتوازي أن الخطوات 2، 5، 6، 7 مرتبطة ارتباطاً

وثيقاً فيما بينها، نظراً لأن مهمة تحديد مناسبة مبادئ الإسلام وتصوراتها للتخصصات العلمية الحديثة، ومهمة النقد والتمحيص المنهجي للفكر الغربي لا يمكن أن تنأطا بمجموعتين علميتين مختلفتين، وهكذا يظهر النسق المتوازي أن على العلماء المسلمين المعاصرين أن يلموا بنوعين من المعارف موضوعية نظرية كما في الخطوات 1، 3، 4 وإجرائية شكلية كما في الخطوات 6، 7، 10 بينما تمثل الخطوات 2، 5، 8، 9 تأثير الالتزامات الروحية والأخلاقية للباحث في عملية اختيار المصادر المعرفية وتحديد أهمية المشكلات المطروحة وأولويات التعامل معها.

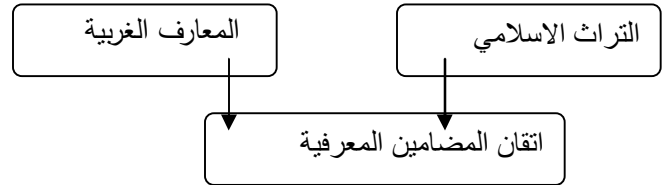
ويرى لؤي صافي أنه لا يمكن فصل هذه الخطوات عن عملية التفكير نفسها، بل يجب النظر إليها على أنها خطوات اصطفاوية تمثل عمليات تخير لبعض المضامين العلمية واستبعاد للآخر، وأنه إذا أخذت الملاحظات السابقة عند ربط خطوات خطة العمل الأثني عشر كان بالإمكان تحصيل نسق ثالث كما يلي:



ويرى لؤي صافي أن النسق السابق هذا يزيد من حجم العمل الفكري المنوط بالباحث، ويؤدي إلى اختزال السلسلة الإجرائية الطويلة إلى خطوتين: إتقان المضامين العلمية وإتقان الأساليب العلمية، وإتقان المقصود هنا إتقان نسبي لتحصيل مستوى عالي من المعرفة والقدرات العلمية مع اعتبار حدود الوقت المتاح ومستوى التطور العلمي ضمن التخصص.¹

¹ المرجع نفسه - ص 17

ويرى لؤي صافي أن إطار إسلامية المعرفة لا يقدم أي طرائق وإجراءات عملية لهداية البحث العلمي بهذه الكيفية بل مجموعة من المبادئ الكلية ذات الدلالات المعرفية الأخلاقية، وأنه رغم قبول هذه المبادئ الكلية والقواعد المعرفية والأخلاقية المنبثقة عنها للتعديل والتطور، فإنه يرى أنها في شكلها الأول غير قابلة للتطبيق، نظراً إلى تطلبها عدداً كبيراً من العلماء المستعدون للتعاقد والتعاون فيما بينهم، ويرى ضرورة تعديل الخطة الأساسية آخذاً في الاعتبار القيود الإجرائية للعملية المعرفية، إذ أن المعرفة الناجمة لا يمكن اعتبارها معرفة إسلامية دون مزيد من البحث والتمحيص، والدعم والقبول من قبل الجماعة العلمية، وأن الأعمال العلمية الصادرة عن جهود فردية لا يمكن أن تتمتع بالصفة المرجعية دون حصولها على إجماع العلماء المتخصصين في مجال الدراسة.² وعبر هذا في الشكل التالي والذي أسماه الخطة العامة المقترحة لإسلامية المعرفة:³.



² المرجع نفسه - ص 39.

³ المرجع نفسه - ص 45.

انتقان الاجراءات المعرفية

3/ الكتاب الجامعي

4/ تقييم نقدي من قبل
الجماعة العلمية

5/ المعارف الإسلامية

وعليه يرى لؤي صافي أن مشروع إسلامية المعرفة لا يزال في مرحلة مخاض منهجي، إذ أن التصورات والمبادئ المعرفية المطروحة لم تؤد بعد إلى ولادة منهجية متكاملة تشتمل على إجراءات محددة وطرائق بحثية بينة، وقادرة بالتالي على هداية البحث العلمي في مختلف التخصصات العلمية، ويرى أنه يجب الدخول في دراسات تفصيلية لطرائق البحث التراثية والغربية بغية تمحيص هذه الطرائق وتخير المناسب منها، وبالتالي تجنب الاستبعاد القبلي لأي منها، نظراً لأن الاستبعاد والرفض السابق على الدراسة والتمحيص عمل غير علمي.¹

وقد خلص لؤي صافي إلى أنه لا مجال لتجاوز مرحلة المخاض المنهجي الحالية هذه، وتوليد منهجية إسلامية بديلة، إلا من خلال عملية مراجعة نقدية عميقة وشاملة لطرائق البحث العلمي سواء التراثي منها أو الغربي، بغية الإجابة عن الأسئلة التالية:¹

¹ المرجع السابق نفسه - ص 39.

¹ المرجع نفسه - ص 40.

1. ما طبيعة القواعد الضرورية لاستنباط المفاهيم والأصناف

الاجتماعية من مصدريها الرئيسيين الوحي والتاريخ؟

2. ما طبيعة القواعد اللازمة لتمييز (تصنيف أفقي) ومفاضلة

(تصنيف رأسي) المفاهيم والأصناف المشتقة من مصدري

الوحي والخبرة الإنسانية؟

3. ما طبيعة القواعد المناسبة لربط المفاهيم التنزيلية بالمفاهيم

التاريخية؟

آراء أبويعرب المرزوقي:

نُشرت للمرزوقي ورقة بعنوان: إسلامية المعرفة رؤية مغايرة في

مجلة إسلامية المعرفة، وكانت الورقة بمثابة محاورة لأطروحات

إسلامية المعرفة من خلال كتاب لؤي صافي تأسيس المعرفة والذي

نشرته الجامعة العالمية بماليزيا، وقد حوت الورقة آراء أبو يعرب

المرزوقي في قضية إسلامية المعرفة ككل ولم تقتصر على مناقشة

لؤي صافي فقط.

ويذهب المرزوقي في مناقشة لأطروحات إسلامية المعرفة للتساؤلات

التالية: أليس هذا الطرح . طرح إسلامية المعرفة . قابلاً لأن يعيدنا

إلى مشكل عويص عانت منه الحضارة العربية الإسلامية؟ أليس

أساس الطرح الذي يقدمه هذا الطرح مصدراً لإشكاليات دونها

إشكاليات المشكل الذي نريد علاجه استعصاء: فأى إسلام تناقضه

العلوم أو لا تلزم به ونريد أن نوقفها معه أو نلزمها به؟، وماذا في

العلوم يناقض الإسلام أو لا يلتزم به لنقومه فنخلص العلم منه

ليماشي الإسلام؟، وعليه يرى المرزوقي أن الإسلام متعدد ومنه

نبعت نظرات وجودية لا تكاد تحصى، بل إن جل النظرات الوجودية والقيمية التي توجد في الفلسفات الحالية وفيما بني عليها من علوم بتياراتها الأربعة، الوضعي النظري " الفلسفة التحليلية "، والوضعي العلمي " الفلسفة الماركسية "، والبديل الراد عليهما بفلسفات الوجود من هوسرل إلى هيدجر، والبديل الراد عليهما بفلسفات المعرفة (الذرائعيات جميعاً)، لها بذور في النظرات الفلسفية والكلامية والصوفية السابقة عند اليونان، ثم عندنا، ثم عند من والانا من الأمم التي أسهمت في تكوين التراث الفكري الإنساني السائد حالياً والمتعلق بهذا المجال¹.

ومن ثم يمضي المرزوقي في نقاشه لأطروحات إسلامية المعرفة وضرورة اعتماد الوحي والشروط التابعة له في مدرسة إسلامية المعرفة، إلى أن ذلك يرهن الأسلمة بشروط ما أنزل الله بها من سلطان، وأن ذلك قد يصبح حائلاً دون الموضوعية والأخلاق والذي كان فضالة عند الغربيين لم يستطيعوا التخلص منه . أي الجانب الميتافيزيقي الذي لم يستطع الفكر الغربي التخلص منه في علومهم . فتكون زيادة عندنا نريد إضافتها عن قصد . يعني القواعد الدينية . فنفقد علمنا الموضوعية والنسبية؟، خاصة إذا كان يتقدم على ذلك إثبات أن تلك المعايير التي عممت لم تكن غايتها البحث عن موضوعية وشروط العلمية، بل كانت ثمرة خطة مقصودة هدفها تغريب العلم " بتاليكه " فنقابلها بخطة مضادة هدفها تخليصه من

¹ (أبو يعرب المرزوقي - إسلامية المعرفة رؤية مغايرة - مجلس إسلامية المعرفة - الرابع عشر - السنة الرابعة، ماليزيا سنة 1998م ص 145.

التغريب وتشريفه بأسلمته؟ وبذلك نحط من الإسلام إلى مجرد منزلة عقديّة شبيهة بما خلص منه علماء الغرب العلم، ويرى المرزوقي أن هذه المسألة هي من باب المحاكاة المتسرعة للغرب إيجاباً (بأخذ ما عنده أو سلباً رداً للفعل، بقلب ما عنده وأخذ عكسه)، بحيث نريد أن نكون مثله حتى في عيوبه، إذ بهذا المعنى تصبح أسلمة المعرفة وكأنها رد على تمسيحها أو تلييكها.¹ وفي حجة أخرى يتحدث المرزوقي عن حاجة العقل إلى التعالي الديني في تأسيس علم الحرية أو العلوم التوحيدية، ويذهب إلى أنه لو تم التسليم بكل ما ينتج عن مسلمة حاجة العقل إلى التعالي الديني، وتم التجاوز لما ينطوي عليه هذا التسليم من ضرورة استغناء عن التعالي في علم الضرورة، فهل يعني ذلك أن قصور المناهج الطبعية في العلوم الإنسانية علته التي ليست له من علّة سواها هي النقلة من عالم الضرورة إلى عالم الحرية؟ ألا يمكن أن تكون العلة هي درجة التعقيد فحسب لا اختلاف النوع بين الظاهرتين؟ وهل إدراك التعالي الذي تتأسس عليه الحرية الإنسانية مقصور على الوحي الديني المنزل بحيث نستثني قدرة العقل الذي يكون بمعزل عن الوحي على إدراك التعالي، ولا نعترف بوجود أديان طبيعية؟ ثم أليس ما ينتسب إلى عامل الحرية من الظاهرة الاجتماعية أمراً ينتسب إلى عالم الواجبات، أي ألا ينبغي أن يكون بصفته محدداً للغايات التي على الإنسان أن يسعى إليها ليكون حراً وليس هو من ثم ما يقتصر العلم الاجتماعي على علمه من الوجود الإنساني؟ أليس هو يعلمه كذلك

¹ (المرجع السابق - ص 148.

علمه بغيره من الظاهرات بالبحث عن أسسه في الوجود الاجتماعي بما هو حاصل وليس بما هو واجب، إذ الواجب هو الآخر في نظر العلم ليس إلا ما يقتضيه الحاصل، وذلك هو الفرق بين علم الأخلاق في الفلسفة والدين وعلمها في العلوم الوضعية كعلم النفس وعلم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع¹.

ويذهب المرزوقي إلى التساؤل الآتي: هل إشكالية أسلمة المعرفة قابلة للحل إذا اشترطنا استنادها إلى خصوصية ميتافيزيقية ومنهجية، ولم نعتبرها مجرد قضية حضارية تتعلق بتفعيل مقوم من مقومات الوجود الحضاري السوي تعطل، يعني به العلوم الطبيعية والاجتماعية، والتي تكون في نظره إسلامية بوجودها في المجتمع الإسلامي وبالروح الإسلامية التي يضيفها عليها هذا الوجود، بحيث لا تكون الروح الإسلامية من شروط العلوم الشكلية، بل هو من شروطها الدافعية ومن مقومات إطار وجودها وكيفيات الروح المحصلة لها لا غير².

ويرى المرزوقي أن استثناء الوحي من العلم لم يكن مقصوراً على الغرب، فالشرق أيضاً سعى إليه وخاصة عند العلماء النقليين فضلاً عن العقليين، ويذهب إلى أن ما تحتاجه الأنشطة العلمية من افتراض المعرفة الفيزيقية والمسلمات المتعالية مصدره الوحي أو أنه مما يلائم الوحي وليس على العكس مما يقتضي الاستغناء عنه، لأن المعرفة العقلية الميتافيزيقية إذا كانت ممكنة وكانت يقينية بات

¹ المرجع نفسه - ص 154.

² نفسه - ص 155.

الوحي عبثاً ، لكون العقل يصبح مغنياً عنه، فلو صح ذلك لكان ينبغي ألا ينقطع الوحي إذ من سيستمد من الوحي الثابت المباديء الصائرة التي يحتاجها العلم في تطوره، ونحن لا إمام معصوم لنا ولا كنيسة؟ أليس استغناء العلم مضمونياً عن مباديء مستمدة من الوحي هو الشرط الضروري والكافي لختم الوحي المصحوب بنفي الكنيسة وعصمة الأئمة، ومن ثم ذهب المرزوقي إلى أن البداية التي تتصف بها الحقيقة التي مصدرها الوحي يكفي فيها ألا تكون أقل قيمة من الحقائق التجريبية، وكيف يمكن الاقتناع بأن يكون اليقين الديني من درجة اليقين التجريبي في المعرفة العلمية حتى لو كان ذلك مساعداً له على إدخالها في المعرفة العلمية، ثم ما الذي يدعو إلى الحاجة إلى يقين يعادل المعرفة الحسية ولماذا لا تغني هذه عن ذلك.

ويرى المرزوقي أخيراً أنه لا ينبغي أن تكون أسلمة المعرفة محاولة لجمع هذه الأشكال فيفقد الدين والعلم معاً ، وأن ذلك سيؤدي إلى أمرين كلاهما ضار بالعلم والدين معاً ، ومن ثم فهو مؤذن بفشل الأسلمة:

الأول: هو تعيين الحقيقة الدينية تعييناً يوصلها إلى حد الخضوع لمحك التجربة المؤدية أحياناً للتكذيب إن ليس فعلاً فإمكاناً .

الثاني: وينتج عن الأول وهو وضع العلماء أمام خيارين أحدهما مر إما إطلاق العلم وتجميده لئلا يصادم بتطوره الإطلاق الديني، أو تغيير الدين لئلا يصادم بثباته وإطلاقه النسبية العلمية.¹

¹ المرزوقي - المرجع السابق - ص 165.

ويذهب المرزوقي إلى أن إدراج مبادئ من الوحي في المعرفة العلمية كشرط للأسلمة، يجعل أسلمة المعرفة ليست إحياءً للفاعلية العلمية عند المسلمين، بل هي ستجعل العلماء المسلمين في جيتو منفصلين عن الجماعة العلمية في العالم، وتعود بهم إلى موقف قد لا يختلف كثيراً عن موقف الكنيسة الوسيط، موقفها الذي ولا بد الموقف اللائكي ردّ فعلٍ على ما ترتب على إقحام المعرفة العلمية الوضعية في النص الديني وبناء العلم على مبادئ مظلونة صادرة عن الوحي ومن ثم يذهب المرزوقي إلى أن أسلمة المعرفة عنده ليست إلا إحياء الفاعلية العلمية عند المسلمين بعدم فصل التربية الإسلامية عن التربية على الروح العلمية التي يدعو إليها الإسلام لكون اعتبار الوجود شرطاً للإيمان، دون أن يكون العلم مبنياً على حقائق مضمونية مستمدة من الوحي، أو أن يكون الوحي بحاجة إلى مثل هذا التدخل المضموني الذي سيجمد العلم بإطلاق وهمي أو سيضفي النسبية على الوحي ويعرضه للتكذيب أو للتلفيق التأويلي الذي لا طائل من ورائه ولا غناء فيه². وقصارى القول أن رؤية المرزوقي تُعد رؤية مناقضة لإسلامية المعرفة ومغايرة لها إذ تنفي أهم المسلمات الأساسية في قضية إسلام المعرفة وتحاول أن تقيم العلم على أساس أن وجوده في ديار المسلمين وإنتاجه من قبلهم كاف، بحيث يراعي خصوصية المسلمين في بعض القضايا، ويتضمن ذلك في التربية، وكل ذلك دون المساس بالأصول المعرفية

² المرزوقي - المرجع السابق - ص 166.

والإحالات الفلسفية لنظرية المعرفة، أو إقحام الوحي والزج بالدين في مجال العلم على نحو ما ذهب.

الفصل الثاني

منهجية إسلام المعرفة للعلوم الاجتماعية

لم تتبلور رؤية متكاملة نهائية في فلسفة إسلام المعرفة، ولم تتحدد قواعد المنهجية الإسلامية بشكل قاطع، ولكن هذا لم يقعد رواد هذه المدرسة عن تناول بعض القضايا المتعلقة بالعلوم المتخصصة مثل

العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، وإن كانت الجهود التي بذلت في مجال العلوم الاجتماعية حظيت بمجهود أكبر وإنتاج أغزر من العلوم الطبيعية، مع قلة ما كُتب عن العلوم الاجتماعية ومنهجيتها في الإسلام، وقد التزم رواد هذا الاتجاه بالمقولات الأساسية التي تبنتها فلسفة إسلام المعرفة من اعتماد الوحي الكريم " قرآن وسنة " مصدراً للمعرفة. وسوف نتناول في هذا المبحث بعض جهود هؤلاء الرواد في تأسيس المنهجية الإسلامية للعلوم الاجتماعية.

آراء إبراهيم عبد الرحمن رجب:

وسوف نتناول آراء إبراهيم رجب من خلال ورقته الأساسية في هذا الموضوع والمسماة بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية معالم على الطريق، ويرى إبراهيم رجب أن المناقشات والكتابات حول مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وما ارتبط بذلك المفهوم من مصطلحات، قد مرّت بثلاث مراحل متميزة نسبياً وإن تداخلت فيما بينها، بدءاً من مرحلة التعدد والتنوع الشديد، وانتقالاً إلى مرحلة ثنائية التوجّه، وانتهاءً بمرحلة التبادل والتقارب، وقد اتسمت المرحلة الأولى بالعمومية في صياغة المفهوم وفي التعريف به، وارتبط بهذا تعدد في الاصطلاحات التي أطلقت على ذلك المفهوم، أما في المرحلة الثانية فقد بدأ يتبلور رأيان محددان في تناول القضية ارتبط كل منهما بمفهوم ومصطلح مختلفين وهما أسلمة العلوم الاجتماعية والتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، والمرحلة الثالثة

حدث فيها تقارباً فعلياً في الرأي ونوعاً من الوحدة في التعبير عن المفهوم واستخدام الاصطلاح.¹

هذا وقد ذهب رجب إلى أن المرحلة الأولى قد اتسمت بالتركيز على الأهداف أكثر منها على تحديد المنهج وتوصيفه، ومرد ذلك إلى أن الاهتمام في تلك المرحلة كان منصباً على إبراز أهمية القضية، وعرض مسوّغاتها، وبيان الخطط العامة للحل المنشود على وجه الإجمال.

ولقد ارتبط بالاستجابة العامة للفكرة عند الكثيرين ظهور اجتهادات فردية كثيرة التعدد فيما يتصل بالمضمون أو المفهوم، إذ أن الكثيرين قد كانوا بالفعل يشعرون منذ وقت طويل بحاجة العلوم الاجتماعية إلى نوع من الإصلاح المبني على أساس التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون، مما أعطى كل مشارك بجهد في هذا السبيل شعوراً طبيعياً بملكيته لفكرة الأسلمة أو التأسيس، وبعض تلك الاتجاهات قد جاءت بالفعل مرتبطة إلى حد كبير بالدعوة العامة للأسلمة، وبعضها الآخر قد جاء متأثراً بخلفيات أصحابها ومشاربهم على اختلافها وتنوعها، ومرتبطة بدرجة كمال وعيهم بالقضية أو خلطها بغيرها مما قد يقترب منها أو يبتعد عنها.

ولذا شهدت هذه المرحلة كثرة في التعريفات والتصورات للمفهوم، فأصبح إلى جوار أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة " التي كانت الأسبق في الوجود" اصطلاحات أخرى مثل التأسيس الإسلامي

¹ إبراهيم عبد الرحمن رجب - معالم التأسيس الإسلامي للعلوم الاجتماعية - مجلة إسلامية المعرفة - السنة الأولى العدد الثالث، ماليزيا 1996م.

للعلوم الاجتماعية، وإعادة صياغة العلوم الاجتماعية من وجهة إسلامية، والتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وبناء العلوم الاجتماعية على منهج الإسلام ... الخ.

أما في المرحلة الثانية فقد بدأ يتحدد رأيان واضحان في تناول القضية وقد استخدم أصحاب كل من الرأيين اصطلاح الأسلمة أو الإسلامية، واصطلاح التأصيل الإسلامي أو التوجه الإسلامي، ويرى رجب أن أصحاب الاصطلاح الأول الأسلمة أو الإسلامية معظمهم من المتخصصين في العلوم الاجتماعية، والذين يرون أن جوهر المهمة الإصلاحية المطلوبة إنما يتمثل في تصحيح مسار هذه العلوم الاجتماعية، وذلك من خلال نقدها نقداً شديداً في ضوء التصور الإسلامي، واستبعاد ما لا يصمد منها للنقد، واستبدال ما يصح في ضوء الكتاب والسنة به، مع استكمال ما هو صحيح منها كخطوة مبدئية. أما التوجه الثاني والذي يفضل أصحابه اصطلاحات كالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، أو التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، فإن أصحابه أقرب إلى المتخصصين في العلوم الشرعية ممن يرون أن نقطة الانطلاق لتحقيق الإصلاح المنشود ينبغي أن تكون البدء من الكتاب والسنة والمصادر الإسلامية المتفرعة منهما، مع عدم الاعتداد بما وصل إلينا من هذه العلوم الاجتماعية الحديثة، وهذا يظهر في تعريفهم للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة، ودراسة موضوعات هذه العلوم في ضوءها،

مع الاستفادة مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم مما لا يتعارض مع تلك الأسس.

أما المرحلة الثالثة فقد أصبح فيها ما يشبه الإجماع على الاصطلاح والمفهوم، على وجه يتضمن شيئاً من التكامل بين التوجهين السابقين أو التبادل بينهما على الصورة الآتية:¹

1. لقد أصبح اصطلاح التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية الذي كان يفضلّه أصحاب التوجّه الثاني يحظى بقبول غالبية المهتمين بالقضية في الكتابات باللغة العربية، مع اعتبار ذلك الاصطلاح في الوقت ذاته مرادفاً لاصطلاح Islamization of the Social Sciences في الكتابات الأجنبية.

2. ومع ذلك فإن هذا الاصطلاح التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية قد أصبح اليوم يستخدم بدلالة المفهوم الذي كان يدعو إليه أصحاب التوجّه الأول أسلمة أو إسلامية العلوم الاجتماعية، وهذا يعني أن جوهر المهمة التأصيلية وفق هذا المفهوم إنما يتمثل في تصحيح مسار العلوم الاجتماعية القائمة أكثر من أن يكون إنشاء فروع جديدة من العلوم الشرعية التقليدية تكون مختصة بدراسة الظواهر الاجتماعية، وذلك في ضوء اقتناع متزايد بأن مناهج العلوم الشرعية قد كانت تركز تقليدياً على الاستنباط من النصوص أكثر من تركيزها على الدراسة الواقعية الميدانية. ويعرف إبراهيم رجب

¹ (إبراهيم رجب - المرجع السابق - ص 60).

التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد بوصفهما مصدرين للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصور الإسلامي إطاراً نظرياً لتفسير المشاهدات الجزئية المحققة والتعميمات الواقعية الأمبيريقية، وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة.¹

ويرى رجب أن تحقيق قدر كاف من الاتفاق حول المفهوم والاصطلاح في هذه المرحلة قد يكون إيذاناً بالخروج من مرحلة الحديث عن التأصيل أو حول التأصيل إلى مرحلة البحث في التأصيل، والمتتبع لكتابات التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا يملك إلا أن يلاحظ ندرة الإسهامات التي تصّت بصورة مقصودة وتفصيلية لقضايا المنهجية، فأدى ذلك إلى ضعف الإسهامات في مجال البحوث التأصيلية والممارسات المؤصلة، ويعزو إبراهيم رجب ذلك إلى عدداً من الأسباب والعوامل أهمها:

1. إنفاق الكثير من الوقت والجهد في تناول قضايا المفهوم والمصطلح وما دار حولهما من اختلافات.
2. عمومية تناول في معظم الكتابات حول التأصيل في المراحل السابقة، وتركيز تلك الكتابات على ما يتصل ببيان الأهداف النبيلة للمشروع، مع الإشفاق من التعرض للتفصيلات التي يتطلبها الخوض في مسائل المنهج، تحسباً

¹ المرجع نفسه - ص 61.

من الوقوع في المخالفات لما هو متعارف عليه في العلوم الشرعية أو الوقوع في الأخطاء فيما هو متعارف عليه في العلوم الاجتماعية الحديثة.

3. الصعوبة الحقيقية في طرق موضوع لم يتعرض له السابقون، ولم تُبذل فيه محاولات جادة من اللاحقين، ألا وهو ابتكار طرق صحيحة لإيجاد تكامل بين منهجين قد انفصل كل منهما عن الآخر ربحاً طويلاً من الزمن، واختط كل منهما لنفسه طريقاً مستقلاً لا يكاد يرى غيره، وهما مناهج العلوم الشرعية ومناهج العلوم الاجتماعية الحديثة.¹

وعليه فإنه يبدو أن الكثيرين اليوم قد اتجهوا إلى أنه لا مناص للجميع من التسليم بأن أي منهج صحيح للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا يمكن أن يقف على ساق واحدة أبداً، وأنه لا بد من بذل الجهود التعاونية لابتكار تلك الصورة الفريدة التي يتم فيها الجمع بين المنهجتين على وجه يتناسب تحديداً مع طبيعة الظواهر الإنسانية والاجتماعية.

هذا ويعرف إبراهيم رجب منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه (الطريقة المنظمة للبحث التي تستخدم في دراسة الظواهر الاجتماعية، انطلاقاً من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، على وجه يجمع بين المناهج الأصولية المعتمدة

¹ إبراهيم رجب - المرجع السابق - ص 62.

في الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة، ومناهج البحث الواقعية الميدانية المعاصرة بصورة تكاملية.¹

ويتضمن هذا التعريف العناصر أو الأبعاد الآتية:-

1. تحديد أبعاد التصور الإسلامي الشامل للإنسان والمجتمع والوجود، استخلاصاً من المنابع الرئيسية والملتزمة بها، وتحديد ما يتضمنه هذا التصور فيما يتصل بالمجال العام الذي تشمله اليوم العلوم الاجتماعية الحديثة.
2. حصر نتائج البحوث العلمية الموثقة في نطاق العلوم الاجتماعية الحديثة وحصر نظرياتها وتحليلها وإخضاعها للتحقيق والنقد في ضوء مقتضيات ذلك التصور الإسلامي، سواء من حيث الموضوع أو المنهج.
3. بناء نسق علمي متكامل، يضم ما صح من نتائج العلوم الحديثة، وما صمد للتحقيق والنقد من نظرياتها، ثم يربط بينها وبين ما توصل إليه علماء المسلمين من حقائق وتعميمات برباط تفسيري مستمد من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود.
4. استنباط فروض مستمدة من ذلك النسق العلمي المتكامل الذي تم التوصل إليه، وإخضاع تلك الفروض في أرض الواقع، للتحقق من صدق الاجتهاد البشري المتضمن بالضرورة في عملية بناء أي نسق علمي.

¹ المرجع نفسه - ص 65.

وقد خلص إبراهيم رجب من تعريف منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إلى وضع تصور للإجراءات المنهجية للتأصيل، في صورة مجموعة من الخطوات العلمية كما يلي:¹

أولاً: العمل على تحديد أبعاد التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، ليكون بمنزلة الإطار المرجعي العام والمعياري الأساس الذي يحتكم إليه عند القيام بالخطوات اللاحقة وبصفة خاصة فيما يلي:

1. عند النقد والتقويم لمفاهيم العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها.

2. عند وضع الأطر النظرية المفسرة لأي ظاهرة أو قطاع من الظواهر الاجتماعية المترابطة.

ويتم التوصل إلى ذلك التصور المرجعي العام عن طريق تطبيق المناهج المستخدمة في علوم الدين الإسلامي، وخصوصاً أصول الفقه مع تطويره.

ثانياً: حصر دقائق ونظريات العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها المتصلة بالموضوع المراد بحثه، ثم إخضاعها للتمحيص الصارم، وتقويمها لاستنفاذ ما يصمد منها للنقد.

ثالثاً: استجلاء موقف الإسلام وعلماء المسلمين من الظاهرة أو القضية موضوع الدراسة.

رابعاً: بذل الوسع لبناء نسق علمي متكامل، على ما صمد للنقد والتمحيص من نتائج العلوم الاجتماعية الحديثة، وما تم

¹ (إبراهيم رجب - المرجع السابق - ص 66).

التوصل إليه استنباطاً من المصادر الشرعية حول موضوع الدراسة، ومن ثم يُربطان برابط تفسيري مستمد من التصور الإسلامي العام للإنسان والمجتمع والوجود.

خامساً: استنباط فروض علمية مستمدة من ذلك النسق المتكامل وإخضاع تلك الفروض للاختبار في أرض الواقع، باستخدام مناهج البحث العلمي المطبّقة في العلوم الاجتماعية الحديثة.

سادساً: النظر في نتائج اختبار الفروض في أرض الواقع ومراجعتها للتوصل إلى قدر ممكن من التوافق بين الأطر التصورية والنتائج الواقعية، وهذا قد يتضمن المراجعة المتأنية والفاحصة للإجراءات المنهجية التي اتبعت في البحوث، وإجراء التعديلات المناسبة في الأطر التصورية التي استمدت منها الفروض لمعالجة ما يمكن أن يكون قد وقع من أخطاء، مع ملاحظة أنه يستحيل وجود أي تناقض حقيقي بين وحي صحيح يقيني الدلالة يقيني الثبوت وبين نتائج المشاهدات الواقعية المحصنة الشبيهة باليقين.

ثانياً؛ قواعد المنهجية الأصولية للدراسات الإنسانية عند لؤي صافي:

يذهب لؤي صافي إلى أن منظومة الأحكام والتصورات المستتبطة من مصدر الوحي المعرفي غير كافية لتأسيس الفعل الاجتماعي، وذلك لسببين:

الأول: أن المنظومة المذكورة تتألف من قواعد عامة وكلية، وبالتالي فإن تنزيلها على حالات جزئية وخاصة يتطلب مزيداً من النظر والتحديد، وهذا بدوره يتطلب مزيداً من البحث والدراسة لفهم طبيعة وآليات الفعل الفردي والتفاعل الجماعي.

والثاني: أن تطبيق القواعد الكلية يتطلب إدراك الحثيات القائمة والظروف المستجدة، ذلك لأن تطبيق هذه الأحكام يتوقف على تطابق شروط الفعل النظرية وظروفه العملية.¹

ويترتب على هذا ضرورة دراسة الفعل الاجتماعي دراسة تفصيلية قبل تنزيل الأحكام الشرعية عليه، وبالتالي إلى تطوير منهجية مناسبة لدراسة هذا الفعل، وللوصول إلى تصورات ومفاهيم اجتماعية مناسبة للخبرة التاريخية للمجتمعات المسلمة، يرى لؤي صافي أنه لا بد بدءاً رفض دعوى تماثل المقاصد والدوافع والغايات البشرية، ويذهب إلى أنه لا بد من تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال تحليل مركباتها الأساسية، وأن عملية تمييز القوانين التي تحكم البنية الأساسية للظواهر الاجتماعية، يتطلب بدءاً تحليل الفعل البشري الذي يشكل العنصر الأساسي الذي تتركب منه الظاهرة الاجتماعية.

وبناءً على هذا عمد لؤي صافي إلى تحليل الفعل الاجتماعي عبر خطوات أربع كما يلي:¹

¹ لؤي صافي - نحو منهجية أصولية للدراسات الإنسانية - مجلة التأصيل - العدد الثاني - التعليم العالي، السودان سنة 1995م - ص36.
¹ المرجع السابق - ص37.

1. الخطوة الأولى ويهدف من خلالها إلى تحليل أفعال الأفراد المشتركين في الظاهرة الاجتماعية المعتبرة، والكشف عن محدداتها الثلاثة وهي المقصد، والباعث، والقاعدة، حيث يتمثل مقصد الفعل بالغاية الكلية التي يسعى الفاعل إلى تحقيقها، أما الباعث على الفعل فيتحدد في الدافع النفسي الذي يحرك الفاعل للقيام بالفعل، وينبثق الدافع للفعل عادة إما من الالتزامات القيمية والاعتقادية للفاعل، أو من مصلحته الفردية وأخيراً فإن قاعدة الفعل تتعين في الإجراء العملي الواجب إتباعه لتحقيق مقصد الفعل.

2. والخطوة الثانية: تتعلق بتصنيف أنماط الفعل المختلفة على أساس اتفاق عناصرها أو اختلافها، وعليه فإن الأفعال ذات المقاصد المتفقة تشكّل مجموعة متجانسة، بينما تنقسم الأفعال المختلفة المقاصد إلى مجموعات متباينة، وتنقسم كل من المجموعات المقصدية الرئيسية بدورها إلى مجموعات وظيفية فرعية.

3. وتشتمل الخطوة الثالثة على الجهود الرامية إلى تحديد القوانين التي تحكم العلاقة بين مختلف الجماعات المتعينة في الخطوة الثانية، ويتعيّن في هذه الخطوة التعرف على الأنساق المكوّنة للتفاعلات الاجتماعية، مثل أنساق التعاون والتصادم، والهيمنة والخضوع، والازدهار والانحطاط.... الخ.

4. والخطوة الرابعة هي الخطوة الأخيرة في المنهجية المقترحة لدراسة التفاعلات الاجتماعية عند لؤي صافي، وتتمثل في

تنسيق مختلف الأحكام الكلية المستخرجة في الخطوات السابقة.
يشكل مجموعها منظومة متكاملة ومنسجمة.

والخطوات الأربعة السابقة في نظر لؤي صافي هي التي يشكّل مجموعها قواعد الاستدلال الفعلي، وهي تشكّل خطوات متضايقة ومتكاملة، يأخذ بعضها برقاب بعض، ففي الخطوة الأولى يتم تحديد مقاصد الفعل الاجتماعي وقواعده، بينما تتعين في الخطوة الثانية البنية الاجتماعية والوظائف المنوطة بها لمختلف الجماعات السكانية، في حين تربط الخطوة الثالثة شتى الجماعات السكانية وتحدد طبيعة علاقتها والقوانين التي تحكم تفاعلها، وعليه فإن مثل هذا التحليل المتشابك يتطلب دراسة مقارنة عبر الثقافات والأجيال، فالبنى والوظائف تتبدّل مع تبدّل مقاصد الفعل وقواعده " التغيير الثقافي " ولا يمكن رصد هذا التبدّل إلا بدراسة يتم خلالها رصد عناصر التغيير والثبات.

ويرى لؤي صافي وجود نسق عام للاستدلال مشترك بين الدراسات النصية والتاريخية، ويلخص النسق العام للاستدلال في الإجراءات الأربعة الآتية:¹

1. تجميع العبارات النصية والأفعال الاجتماعية المتماثلة ضمن أصناف/مجموعات متجانسة داخليا ومتباينة خارجيا، ويقابل هذا الإجراء التعرف على النصوص المناسبة في الاستدلال النصي، وتصنيف الأفعال إلى مجموعات في الاستدلال الفعلي.

¹ لؤي صافي - المرجع السابق - ص 39.

2. تحليل النص وتحليل الظاهرة الاجتماعية إلى مركباتها الرئيسية، أي العبارات/ الأفعال التي يؤدي إتحداهما إلى تكوين النص/ الظاهرة، بغية تعيين دلالاتها، ويقابل هذا الإجراء تفسير النصوص في الاستدلال النصي وتحليل الأفعال إلى مركباتها في الاستدلال الفعلي.

3. تحديد أسباب (علل) التماثل والاختلاف بين الأصناف/ المجموعات المتباينة، ويقابل هذا الإجراء عملية تحليل النصوص في الاستدلال النصي، وعملية تحديد قواعد الفعل العامة ومقاصده الكلية بغية تمييز القوانين التي تحكم اتحاد الجماعات المقصدية وتعاونها.

4. تطوير منظومة مضطردة من الأحكام النصية/ الفعلية، وينجم انتظام الأحكام واضطرادها نتيجة لتصنيفها وفق منظومة هرمية بحيث يتم ربط الأحكام الجزئية بقوانين كلية ومقاصد عامة.

5. تنسيق مجموعة الأحكام المتحصلة عبر الإجراءات الأربعة السابقة وذلك بإزالة التناقضات الداخلية حال وجودها بين الأحكام الشرعية والتاريخية.

ويرى لؤي صافي أن عملية توحيد أنساق الاستدلال النصي والفعلي " التاريخي " في تشابه الإجراءات المقترحة لتحليل النصوص والظواهر التاريخية بل تشمل أيضاً تشابه بنية الفعل والخطاب، إذ أن تحليل الفعل الجماعي والخطاب النصي يظهر أن كلاهما يتألف من عدد من المقاصد والقواعد التي تضي عليها نوعاً من الوحدة والانسجام، كما تسمح بمقايستهما والمقارنة بينهما،

وبمقارنة قواعد ومقاصد المنظومة الفعلية " الظاهرة الاجتماعية " والمنظومة النصية " الخطاب التنزيلي " يمكن تحديد مدى تطابق الأولى والأخيرة، وتتجلى أهمية هذه المقارنة عند لؤي صافي في النقطتين التاليتين:¹

1. أنه يمكن استخدام المنظومة النصية كإطار تقويمي للمنظومة الفعلية دون التخليط بين المنظومتين.
2. أن المنهجية المقترحة تساعد عند مقارنة القواعد والمقاصد المعتمدة في الخطاب الاجتماعي للممارسات العملية لتتوافق مع القواعد والمقاصد النصية.

وقصارى القول أن لؤي صافي قد حاول من خلال طرحه هذا تحديد معالم منهجية علمية تنظر إلى الوحي على أنه أصل معرفي رئيسي، وتطمح إلى توظيف إجراءات الاستدلال النصي والفعلية (التاريخي) كأداة في التنظير الاجتماعي، ومن ثم تحديد ملامح عامة لمنهجية أصولية للدراسات الاجتماعية.

آراء منى أبي الفضل:

اشتملت ورقة منى أبو الفضل نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي على جملة آرائها في إسلام المعرفة، وقد تناولت فيها عدة قضايا بدءاً بضرورة الوعي المنهاجي وانتهاءً بوضع نماذج للتحليل في ضوء المفاهيم المرجعية. وقد اتجهت في المستوى الأول ضرورة الوعي المنهاجي، إلى تعريف المنهاجية بأنها علم بيان الطريق و.... على الخطوات، أو الوسائل التي يتحقق بها

¹ (لؤي صافي - المرجع السابق، ص 39 - 40)

الوصول إلى الغاية، وأن المفاهيم ليست هي إلا اللبانات التي تؤسس منها المنهجية، ومن ثم فما من عمل منهاجي إلا ويكون قوامه عملية التأسيس للمفاهيم، من خلال عمليات بحث وتنقيب، فيما هو متاح ومتداول، من أجل التحقق منه وتعرفه والقيام بالفرز والتنقيح.¹ وترى إنه إذا كانت المفاهيم تقدم لبنات المنهجية، فإن الأطر المرجعية أو النسق القياسي والنماذج التحليلية ومثلها من التركيبات الكلية التي يمكن استخدامها عند مراحل مختلفة في العمل الفكري الإنشائي أو في مستويات مختلفة منه إنما تدخل في إعداد اللحمة والعصب للمنهجية وفي غيابها تضيع ملامح المنهجية، وتغدو المفاهيم في غمار ذلك جملة مفاتيح اختلطت أبوابها، إذ أن الإطار المرجعي من المنهجية موضعه موضع الخريطة الأساسية للملامح العامة للموقع محل الرضا والنظر والحركة، فهي تتيح وضع المفاهيم في مواضعها، وإخراجها من قوالبها المستقلة، لتوصيلها فيما بينها، فكأن الأطر المرجعية هي الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية، فحيث الإطار يقدم الضابط الناظم للمفاهيم فإن دعائم الإطار تقدمها المفاهيم.

وتذهب منى أبو الفضل إلى أنه يجب الوقوف عند التمييز بين طبيعة كل من العمليتين في صدر البناء المنهاجي، لإبراز مفاد التمييز، وليس ذلك إلا بقصد لفت النظر إلى حقيقة هامة في هذا المجال، وترى أن هذه الحقيقة قد يتوقف عليها مصير التوجه في

¹ منى أبو الفضل - نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مكتب القاهرة سنة 1996م ص 8، 9.

قضية المنهجية بوصفها من أمهات القضايا التي على العاملين في هذا المجال وهم بصدد الانتقال بإسلامية المعرفة من الغاية والمبتغى إلى صعيد المسعى الذي يستوجب الأخذ بالأسباب وتنفيذ البرامج، وهذه الحقيقة تعتبر عقدة المنهجية التي يقع على كاهل العلماء تجاوزها. والعقدة المنهجية هذه تتمثل في القدرة على الاستيعاب العملي لذلك الفارق بين العمليتين أو المستويين من التعامل في قضية المنهجية، أي مستوى التعامل في حالة بناء المفاهيم، ومستوى التعامل في حالة بناء الإطار المرجعي الذي ينتظم تلك المفاهيم، فالاختلاف نوع وليس درجة.

وفي محور مصادر التنظير الإسلامي ذهبت منى أبو الفضل إلى أنه إذا كانت ضرورتنا تكمن في البحث عن إرساء قواعد إسلامية المعرفة على أسس مستوية وصحيحة، تجمع بين دواعي الاستقامة المنهجية ولوازم البحث التخصصي من حيث الاتساع والعمق والكفاءة والإحاطة وقابلية الاستخدام أو التوظيف والانتفاع في أكثر من مستوى ومجال، فلا بد من الإلمام بطبيعة هذه المصادر في ذاتها، وبموقعها النسبي أي بالعلاقة التي توجد بينها، بالإضافة إلى الوقوف عند خصائص كل مصدر ومجالات الاستفادة منه، ومعنى ذلك أن لكل مصدر مدخله الخاص به وأدواته التحليلية التي تكون أنجح في الاستفادة منه وأجدى له، ويحتاج ذلك إلى تطوير قاعدة من المنهجات الفرعية أو المتخصصة التي تكون

حصيلتها في النهاية قاعدة منهجية متكاملة تصلح للتعامل مع المصادر المتنوعة وفقاً لمقتضيات فروع التخصص المختلفة.¹

وتقسّم منى أبو الفضل مصادر التنظير الإسلامي إلى مصادر أصلية ومصادر مشتقة، أما المصادر الأصلية فهي تتمثل في الوحي ومصدره الأول هو القرآن ومصدره الثاني يتمثل في ينبوع النبوة . الحديث الصحيح . والسيرة الموثقة، بينما المصادر المشتقة ترجع إلى محصلة التفاعل أو التأثر بالوحي ومعطياته عبر الزمان والمكان. وتذهب منى إلى أنه واقعياً ومن حيث اختلاف طبيعة كل منهما، ما بين مواقع الإطلاق والتقيّد، وما بين الأبعاد الإلهية في الأولى والبشرية في الثانية، كان التعامل مع كل منهما يقتضي منهجه وأدواته الخاصة، غير أنه ضرورة للوصل بينهما في التحليل النهائي للأمر، أن يكون على النحو الذي يجعل التعامل مع السنة على ضوء التعامل مع القرآن الكريم، وبذلك تستوي علاقات النسبية والتناسب، وتستقيم بالتالي معايير البحث والمنهجية. ومن ثم تحديد العلاقة بينهما وبين المصادر المشتقة، والتي تتمثل في رافدين الأول منهما يتمثل في التراث الحضاري في مختلف جوانب الإبداع والعطاء، وفي مقدمته التراث الفكري والعلمي على تنوعه وهو الذي يمثل حصيلة التفاعل في الزمان والمكان، ويتفاوت في مدى تعبيره عن الأصالة الإسلامية بقدر اقترابه واستئناسه بالمصادر الأصلية، والآخر الخبرة التاريخية، أو محصلة تراكم الخبرة المتوالدة عبر تراكم المواقف والأحداث عبر مدى زمن ممتد، ومحصلة تعايش هذه الأمة

¹ (المرجع السابق - ص12).

في البيئة الحضارية التي أوجدها الإسلام، وهي تتفاوت في دلالاتها بقدر وقع المؤثرات الناجمة عن المصادر الأصلية في الفعل التاريخي.¹

وترى منى أبو الفضل أن الأصول المنهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، لا بد أن تعتبر بحيوية الخطاب القرآني، وأنه نموذج فريد للخطاب الاعتقادي الذي يحرك دوافع الاستجابة والفعل البشري من دون إسفاف أو إهدار لمكاتب العقل، وأنه إذا كان هناك موضع للتمييز بين تنوع جوانب ومصادر السلوك الإنساني والسلوكيات في المجتمع، فإنه يجب التعامل مع الإنسان في وحدته المتضمنة لأبعاده المتنوعة وأن تتطرق مناهجنا في التعامل مع الظواهر الاجتماعية من تلك القاعدة التي توفر لها أوسع قدر من التكامل الممكن أو سعة الأفق، والوجه الآخر لهذه الملاحظة أن عينا أن نتعامل بكثير من التحفظ مع المناهج المتداولة في مجال التخصص ليس فقط للاعتبار الجوهرية الذي يحكم منحاها جميعاً والذي ينشأ عن المنطلقات الفلسفية المعرفية التي تقوم عليها، لما فيها مما يتنافى مع الأصول المعرفية الإسلامية، ولكن لأنها لا محالة واقعة بين مثالب الإفراط والتفريط على النحو الذي من شأنه أن ينعكس في كل من طبيعة ونتيجة الدراسات التي تركز إليها، وأول ما نستفيد من التعامل مع أسلوب البيان القرآني هو ضرورة اتساق الأصول المعرفية، ومحتوى الرسالة مع الأصول المعرفية أو طرق الاقتراب أو التناول لها. ومن شأن

¹ المرجع السابق - ص14

تحايز الخطاب القرآني على هذا النحو الذي يؤلف فيه بين متنافرات، أن أوجد نسقاً إسلامياً خاصاً في المعرفة قوامه الوحدة والاتساق ولمكانات التأليف بين المتباينات، وهذا على خلاف النسق السائد في المجال المعرفي المعاصر، والذي هو وليد وميراث التطور التاريخي الخاص بالحضارة الأوروبية في أبعادها الفكرية والروحية والواقعية.¹

وعليه تذهب منى أبو الفضل إلى أن الوسيط المنهجي الذي يستمد من المصدر القرآني يقوم بربط المباحث المتفرعة في مجال التخصص بالحقل القرآني إنما يوفر الرؤية الكلية المستمدة من طبيعة مصدره، وبالتالي يقدم الإطار المرجعي الذي يحفظ وحدة فروع التخصص من جانب ويمكن من إقامة علاقات النسبة والتناسب بينهما، يؤمنها من الانشطار في تفرعات تبعتها عن مدارات الغايات والمقاصد. وذلك عبر الربط بين النظرة الكلية للظواهر موضوع التخصص، والنظرة الكلية التي تستمد من طبيعة المصدر القرآني، والتي لا تقتصر على موضع الظاهرة في كلياتها أي العلاقات الارتباطية التي توجد بين مستويات ومكونات هذه الظاهرة في جملة الإطار المرجعي، وإنما نجد أن هذه النظرة الكلية تحكم التعامل في داخل هذه المستويات وفيما بين المكونات وبعضها¹.

¹ المرجع السابق - ص20.
¹ المرجع السابق نفسه - ص34.

وتتمثل دعامات الإطار المرجعي للتعامل مع القرآن الكريم عند منى أبو الفضل في منظومة نسقية تتكون من مفاهيم محورية أو مفاهيم مركزية، لأنها تمثل مركزاً لدائرة من المفاهيم الأخرى التي تتداعى وتتصل في إطار المفهوم المعني، وتشكّل في نفس الوقت قاعدة ومحاور لبنيان متكامل تتمثل طبقاته في نسيج محكم الاتساق والتدرج، وتصبح دوائر تلتحم مراكزها وتتكامل أبعادها وتتطوي في إطار التكامل، ويعبّر هذا التلاحم عن نوع من الترتيب التنازلي وعلاقة تناسبية يترتب عليها رؤية معيّنة للأولويات، وأما الاتساق فهو سمة هذه المنظومة النسقية سواء كان ذلك في أساسها التكويني والتركيبي أو في أصولها الحيوية، ودعامات هذا الإطار أربع وهي: الدعامة الأولى: هي عقيدة التوحيد التي على أساسها قامت الدعامات الأخرى وبها استقامت ملامحها، والدعامة الثانية هي الاستخلاف مناط الخلق وغايته. والدعامة الثالثة هي وعاء الاستخلاف وأداته، والدعامة الرابعة والتي تكتمل بها المنظومة النسقية، ويستوي عليها الإطار المرجعي للتعامل مع القرآن الكريم. ومصادر التنظير عامة. في محاولة إرساء الأصول المنهجية في مجال العلوم الاجتماعية.¹

وهذا الإطار المرجعي الذي يستمد من التصور الإسلامي هو الذي تعدّه منى أبو الفضل إطاراً مرجعياً للفعل الحضاري بما ينطوي عليه من أركان هذا الفعل، ولأن الفعل الحضاري الذي يصدر عن عقيدة التوحيد لا يتطابق فقط مع مقتضيات الفعل الحضاري

¹ (المرجع نفسه - ص40.

المطلق، وإنما هو فعل حضاري معلوم الصبغة فإنه لا بد أن يكون له ما يميزه ويكسبه معالمه الخاصة في اتجاه أكثر وضوحاً وتحديداً، ولذلك يجيء الإطار المرجعي للفعل الحضاري الإسلامي لبيّن ويجلي ما قد يكون ضمناً ومستتبناً في النموذج المطلق، فيضيف ركن المقاصد والغايات كدعامة مستقلة في منظومته النسقية وذلك بتخصيص ركن الاستخلاف، ومصدر التمايز والتخصيص في الفعل الحضاري الإسلامي، ويكون مرجعه إلى تمايز المنظومة القيمية والتي تنبثق من عقيدة التوحيد، ومن ثم تمت المنظومة النسقية التي تنتظم الفعل الحضاري هنا منظومة اعتقادية قيمية، ويكون التوحيد بمثابة الناظم والأساس معاً الذي ينتظم كافة المفاهيم الأخرى، والذي يتخلل المستويات المختلفة في الإطار المرجعي للفعل الحضاري.¹

وتذهب منى أبو الفضل إلى أنه بالنظر إلى هذه الأطر المرجعية من زاوية مكوناتها يمكن التمييز بين المفاهيم على مستويات ثلاثة، مستوى أول تمثله المفاهيم الكلية الإطارية وهي التي تتطوي على المنظومة النسقية للفعل الحضاري الإسلامي، ويعقب ذلك سلسلة المفاهيم المحورية التي تنظم دائرة محددة من دوائر الفعل الحضاري، وهو ما يطلق عليه مستوى التخصص، وأخيراً مستوى المفاهيم الكلية المقيدة، ويقضي التأصيل لمجال التخصص الانتقال إلى تعميق هذه المفاهيم الكلية من خلال توليد جملة من المفاهيم الفرعية، كمقدمات

¹ المرجع السابق - ص42.

لعمليات التنظير واستنباط النماذج التحليلية وغيرها من أدوات النظر العلمي في هذا المجال.

وعليه يمكن اتخاذ الإطار المرجعي السابق منطلقاً للتعامل مع المصدر القرآني في مجال التخصص المعني، ويتشكل الجانب العملي لهذا بعمليات مرحلية، تبدأ باستقراء وتخريج جملة المفاهيم الفرعية الواردة في السورة والتي تكون لها دلالات معنوية في ضوء المفاهيم الكلية، سواء المفاهيم الإطارية أو عموميات التخصص، ويأتي ذلك عملية تحديد لنماذج الآيات المحورية التي يمكن أن تتشكل من خلال ظاهرة المفاهيم الواردة فيها، أو من خلال ما يستنبطه من معان معقولة ترتبط بالإطار المرجعي ذاته، مفتاحاً لاستخلاص الدلالات الواردة في السورة أو اكتشاف المنحى العام لها من منظور الفعل الحضاري القرآني، ويمكن بذلك أن تكون عند أولي المستويات لتكثيف موضوعي من منطلق الكليات والذي يقدم رصيماً من المدخلات التي يمكن البناء عليها.¹

آراء محمد الحسن بريمة:

ارتكزت آراء محمد الحسن بريمة في قضية إسلام المعرفة على نموذج كلي استنبطه من قواعد ما أسماه بخطة الخلق العامة والذي هو المبدأ الكلي الذي تنطلق منه الرؤية القرآنية للظاهرة المعبرة عن حقيقة الحياة البشرية على هذه الأرض، وتشكل المبدأ الغائي لخلق الإنسان وهو عبادة الله تعالى " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون

¹ المرجع نفسه - ص 45.

"²ومن ثم يرى بريمة أن هذا الهدف الغائي له متطلباته، وحدد هذه المتطلبات بالعلم بالله تعالى ابتداءً ثم القيام بأمره ونهيه في أرضه بمقتضى شرعه، واستنبط الأصول النظرية من المبدأ الكلي ذلك وأجملها في الآتي:.

أولاً: أن عبادة الله تعالى مسرحها الذي تدور فيه هو الأرض " ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين "³.

ثانياً: إن هذه العبادة تتم في إطار تكريم الإنسان وتفضيله ومن ثم استخلافه على الأرض " ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً "⁴.

ثالثاً: إن عقد الاستخلاف الذي تتم في إطاره العبادة يقوم على عمارة الأرض " إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة "¹ وهو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ".

رابعاً: إن هذه الخلافة تقوم على مبدأ الامتحان والابتلاء والمحاسبة " الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً "²، فالإنسان يمكنه أن يعمر في الأرض وفق منهج الله فيعمل صالحاً أو وفق هوى نفسه فيفسد فيها.

خامساً: إن مجال الابتلاء والفتنة يتمحور فيما أودع الله تعالى في الأرض من زينة.

² سورة الذاريات - آية 56.

³ سورة البقرة - آية 36.

⁴ سورة الإسراء - آية 70.

¹ سورة البقرة - آية 30.

² سورة الملك - آية 61.

سادساً: إن ما على الأرض من زينة إنما يقوم على أصلين جامعين هما المال (موارد معدنية، زراعية، حيوانية، تتحول في مجموعها إلى قيمة مضافة بفعل الإنسان) والبنون (علاقة جنس بين الرجل والمرأة تثمر أبناء، تؤدي إلى قيام أسرة ثم أسرة ممتدة ... إلى قيام مجتمع) " المال والبنون زينة الحياة الدنيا "1.

سابعاً: إن الابتلاء في المال والبنين إنما صار ممكناً بسبب تزيين حب الشهوات التي أودعها الله فيهما للنفس البشرية " زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث * ذلك متاع الحياة الدنيا "2.

ثامناً: إن نتيجة هذا الامتحان في نعمتي المال والبنين، وما ينتج عن تفاعلها مع النفس البشرية من نعم تفضيلية أخرى ترجع إليهما، إما أن تكون شكراً أو كفراً على نعمة الله، والشكر هو المطلوب، والشكر على النعمة هو جوهر عبادة الإنسان لله تعالى في هذه الأرض، وهو ثمرة العمل الصالح في زينة الحياة الدنيا " إنا هديناه السبيلاً إما شاكراً وإما كفوراً "3. " إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر * وإن تشكروا يرضه لكم "4.

1 سورة الكهف - آية 7.

2 سورة آل عمران - الآيات 14 - 15.

3 سورة الإنسان - آية 3.

4 سورة الزمر - آية 7.

تاسعاً: إن الإنسان إنما أصبح قادراً على الاختيار بين الكفر والشكر بسبب ما هياه الله تعالى به من قدرة على اكتساب العلم وتوظيفه في الكون كفراً أو شكراً، وبسبب ما أودع الله تعالى في النفس البشرية من دوافع الفجور والتقوى، " والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ¹، "الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم ²، " ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها وقد أفلح من زكّاهها وقد خاب من دسّاهها ³، ثم منح الله الإنسان الحرية وإرادة الاختيار والمشیئة في الفعل بقیم التقوی الموجبة (الصبر، السخاء، الشجاعة، الأمانة، الصدق ..الخ) فيكون شاكراً، أو بقیم الفجور السالبة (الشح، البخل، الكبر، الحسد .. الخ) فيكون كافراً .

عاشراً: الشكر لله تعالى يقتضي توفر ثلاثة عناصر وهي علم وإيمان وعمل صالح.

واستنبط بريمة من خطته هذه ثلاثة مفاهيم أساسية شكّلت عنده مفاهيماً مفتاحيه وهي النفس والمال والبنون، وهذه المفاهيم تشكّل عنده مفاهيماً معرفية جامعة، وأن العناصر الكونية المعادلة لها تشكّل أصل الظاهرة الاجتماعية من حيث العلة الظاهرة، وتفاعل العناصر الكونية الثلاثة (النفس، المال، البنون) المقابلة للمفاهيم المعرفية القرآنية،

¹ سورة النحل - آية 78.

² سورة العلق - الآيات 4-5.

³ سورة الشمس - آية 8.

وبمقتضى الضرورات الحيوية ابتداءً نجم عن هذا التفاعل بروز عنصرين آخرين كانا موجودين من قبل بالقوة في هذه العناصر الثلاثة وهما:.

1. العلم بظاهر الحياة الدنيا: وكان موجوداً من قبل بالقوة من حيث قابلية الإنسان للتعلم (السمع، البصر، الفؤاد، ومن حيث إمكان العلم المركوز في النفس والمال والبنين أي آيات الله في الآفاق وهي في الأنفس وهو علمٌ بالقلم.

2. الهوى الذي تتحرك دواعيه الفطرية في النفس بعد أن تذوق لذة الشهوات التي أودعها الله تعالى في المال والبنين.

وعليه يذهب بريمة إلى أنه لما كان العلم بظاهر الحياة الدنيا يتولد عن التفاعل بمقتضى الدوافع الحيوية والنفسية، بين العناصر الأولية الثلاثة الحاكمة للظاهرة الاجتماعية (النفس، المال، البنون) فإن دوره يظل وظيفياً بحثاً، وتابعاً لأهواء النفوس، حتى يأتي علم الخبر . الوحي . من السماء فيتوحداً، بمقتضى المنهجية التوحيدية، ليكونا العلم التوحيدي الذي يكون له دوره العقدي كدليل إيمان بجانب دوره الوظيفي في صلاح حياة الناس ومعاشهم، أي ذلك العلم الذي يحقق الإيمان في القلب والعمل الصالح في زينة الحياة الدنيا، وهو هنا متبوع وليس تابعاً . والمنهجية التي تؤدي للعلم التوحيدي يطلق عليها أحياناً منهجية الجمع بين القراءتين والتكامل المعرفي أحياناً أخرى.¹

¹ المرجع السابق - ص14.

ويرتب بريمة على ذلك أن النفس إما أن تتفاعل مع المال والبنين بمقتضى العلم التوحيدي وقيم التقوى فيتحقق الشكر لله تعالى، وإما أن يتم التفاعل بمقتضى الهوى وقيم الفجور ويتحقق بذلك الكفر به تعالى، ومجمل هذا التفاعل هو المسئول عن نشأة المجتمعات وبروز جميع الظواهر الاجتماعية الناجمة عن التدافع البشري، في أي زمان ومكان.

وعليه يرى بريمة أن الضرورات الحيوية تضمن قيام المجتمع، وتفاعل النفس بمقتضى العلم التوحيدي أو الهوى مع المال والبنين يضمن قيام الابتلاء، فالنفس التي ألهمت فجورها وتقواها وزين لها حب الشهوات الدنيوية من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث، سرعان ما تذوق لذة تلك الشهوات التي بدورها تثير في النفس آليات الابتلاء، والتي هي الفجور والتقوى، ويرجع بريمة أن أول ما يثور من تلك الدوافع هو الطمع، حيث يطمع كل شخص في الحصول على المزيد من زينة الحياة الدنيا، ومن ثم يصبح الإقبال عليها لإشباع الشهوة لا للضرورة والحاجة.

وأنه لما كانت أطماع الناس أكثر مما هو مطموح فيه . في أي وقت وفي أي مكان . سرعان ما تبدأ الدوافع السالبة الأخرى تثار في النفوس بسبب التدافع بين الناس لحياسة زينة الحياة الدنيا والاستئثار بأكبر نصيب منها¹.

¹ المرجع السابق - ص15.

ورتب بريمة على ذلك التنازع والتصارع بين الناس في زينة الحياة الدنيا، ضرورات نشوء القواعد المنظّمة لهذا التصارع والتنازع والتي تمثلت عنده في قيام عقد اجتماعي يقوم بمقتضاه النظام السياسي وما يحتوي عليه من حكومة وشريعة ونظم ومؤسسات سياسية، وكذلك حوجة المجتمع إلى الأعراف والتقاليد والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية التي تضمن له تماسكه وتضمن له استمراره، وعلى هذا بنى بريمة إمكان تتبع تطور المجتمعات وتعددتها وتنوع مظاهر الحياة فيها، وما يبدعه الإنسان من علم وتقنية يسخر بها زينة الحياة الدنيا لإشباع شهواته من متاعها، وتعظيم حظوظه منها، ولذا يرى بريمة أن أي ظاهرة من الظواهر البشرية جاءت مترتبة على نشوء المجتمعات وتطورها من خلال تدافع أفرادها فإن مردها الأخير تفسيراً . من حيث علّة الظاهرة . إلى العناصر الأولية للظاهرة الاجتماعية (النفس، المال، البنون) وطبيعة التفاعل بينهما¹.

ومن ثم يرى بريمة أن حقيقة الامتحان والابتلاء الذي هو قدر الإنسان في هذه الأرض، تتمثل في شكل أحكام شرعية جاءت بها الرسل من عند الله تعالى، طبيعتها أفعال ولا تفعل، وذات علاقة مباشرة وغير مباشرة باستخدام الناس لزينة الحياة الدنيا، ورغم أن حقيقة هذه التكاليف الشرعية تقوم على جلب المصالح ودرء المفسدات عن الناس في الدنيا والآخرة، إلا أنها تتعارض في الغالب مع هوى النفس في استخدامها لزينة الحياة الدنيا، وأن التزام الإنسان بتلك

¹ (المرجع نفسه - ص 15 .

الأوامر والنواهي الربانية هو أساس العمل الصالح المثمر للشكر على النعمة الذي جعله الله تعالى ثمناً لها، غير أن الدوافع السالبة التي أودعها الله تعالى في النفس البشرية والتي تتعلق بها قيم الفجور والتقوى هي التي تجعل من طاعة الله فيما يأمر وينهى أمراً عسيراً على الإنسان تكرهه النفس، فتتمرد وتأبى زاعمة إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر، ويذهب بريمة إلى أن القرآن يستخدم مفهومي الحياة الدنيا والدار الآخرة لتلخيص مداخل البشر إلى الابتلاء الذي جعله الله تعالى حكمة لخلقهم، وجعل أصله ومجاله زينة الحياة الدنيا².

ويرى بريمة بناء على ذلك إن مجال الامتحان واحد، وأن مادته واحدة ممثلاً في زينة الحياة الدنيا كمفهوم جامع، وأن الناس تنقسم حوله إلى قسمين: أولهما من يركن إلى الحياة الدنيا فقط ويطابق قوله تعالى فيهم " إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين "¹، فقد بنوا حياتهم على مقصد دنيوي أساس، ألا هو تعظيم متاع الحياة الدنيا.

والقسم الثاني: هم من عملوا للحياة الدنيا والآخرة والذين قالوا مصداقاً لقوله تعالى " ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار "². فقد بنوا حياتهم على مقصد توحيدى أساس، وهو تعظيم الإيمان بتعظيم العمل الصالح في زينة الحياة الدنيا.

² المرجع السابق - ص16.

¹ سورة الأنعام - آية 29.

² سورة البقرة - آية 20.

وعليه يرى بريمة إن الشرائع السماوية جميعاً والتي ختمت بشريعة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم جاءت في مقاصدها الكلية داعية إلى أن يكون حفظ الإيمان بالله هو المقصد الكلي الذي تتحدد بمقتضاه المقاصد الأخرى المحققة له والمتمثلة في حفظ مدخلاته من المتغيرات التي هي أصول الظاهرة الاجتماعية (النفس والمال والبنون) والعلم التوحيدي الذي تتفاعل بمقتضاه لينتج عن كل ذلك العمل الصالح المحقق للشكر. وأنه لن يأتي فهم المعنى الجامع لحفظ هذه الكليات إلا من خلال تحليل التفاعل الكلي بين المتغيرات الكونية التي هي أصول الظاهرة الاجتماعية بمقتضى العلم التوحيدي وما يتعلق به من قيم التقوى أو بمقتضى الهوى وما يتعلق به من قيم الفجور، فكانت العبادات (صلاة، زكاة، صوم، حج) آليات لتزكية النفس من الهوى الذي تتعلق به قيم ودوافع الفجور، وتمكيناً للعلم الذي تتعلق به قيم ودوافع التقوى.¹

ولقد ذهب بريمة في تحليله للأصول الكلية لمقاصد الشريعة الإسلامية والتي حددها الشرعيون بالكليات الخمس (الدين، النفس، العقل، النسل، المال)، إلى أن الدين المقصود بالحفظ هنا إنما هو تدين الناس إذ أن القرآن محفوظ بحفظ الله له وأن هذا التدين يتأسس على محوري الإيمان في القلب والعمل الصالح في زينة الحياة الدنيا (المال والبنون)، وأن جوهر هذا الدين هو الإيمان، وأن العقل (السمع، البصر، الفؤاد) إنما هو وسيلة تحصيل العلم المعني حقيقة بالحفظ، أي باعتبار أن العقل كمفهوم يمثل جماع الوسائل المعرفية،

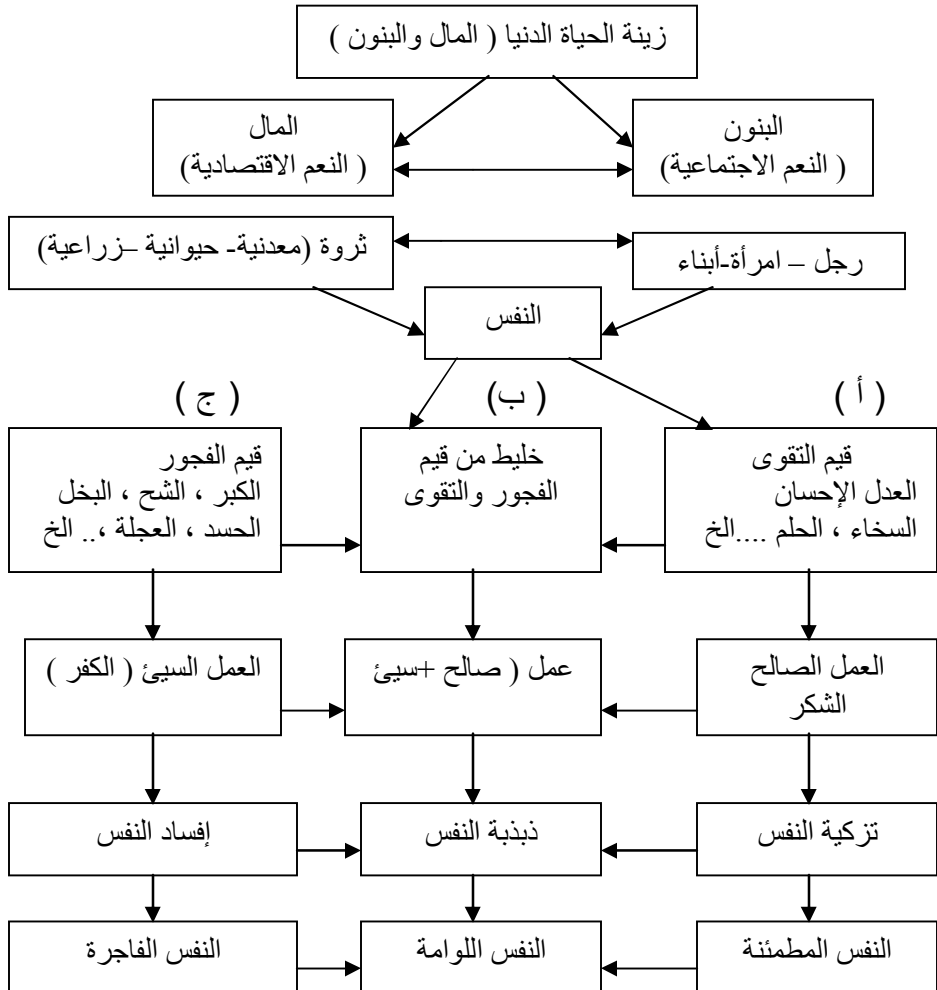
¹ المرجع السابق - ص18.

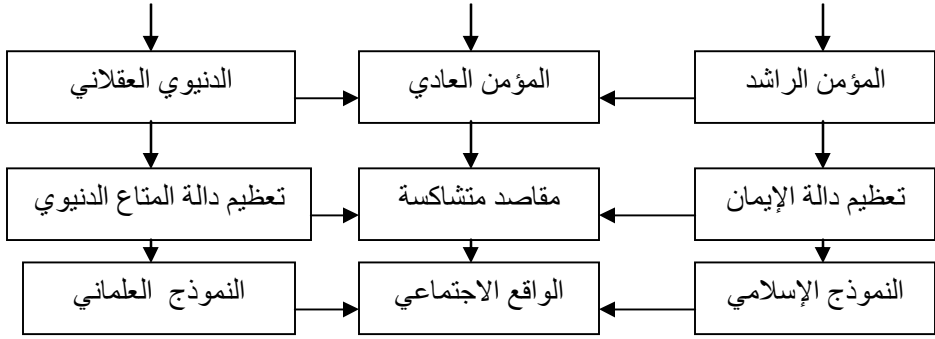
ومن ثم يرى بريمة أن النتيجة المهمة التي توصل إليها من خلال تحليله هذا وبحثه في أصول الرؤية الإسلامية للظاهرة الاجتماعية هي، إن ما اتفق عليه علماء المقاصد من الأصول الكلية الخمسة التي عليها مدار مقاصد الشريعة إنما هي في حقيقة الأمر المتغيرات الضرورية التي تتفاعل فيما بينها لإنتاج الظاهرة الاجتماعية التوحيدية عبر الزمان والمكان، وأن خيار الحياة الدنيا، وخيار الدار الآخرة يمثلان رؤى كونية متباينة في التعامل مع زينة الحياة الدنيا (المال، البنون) الأول من منطلقات الهوى والكفر في النفس، والثاني من منطلقات العلم والإيمان المفضية إلى الشكر، ويقابل كلاً من هاتين الرؤيتين الكونيتين نظام معرفي ترتب في إطاره المشاهدات الحسية، وتختمر في بوتقة التجارب الشخصية مع العالم الخارجي.¹

واختتم بريمة إطاره النظري الأصولي بتلخيص الأصول المعرفية القرآنية للظاهرة الاجتماعية والمقاصد الشرعية في نظام معرفي يمثل القاعدة المعرفية التي يتأسس عليها برنامج البحث العلمي له وفي إطار إسهامه في مشروع إسلام المعرفة، والذي يرى أنه يتجاوز الخصوصية الإسلامية إلى العالمية الإنسانية، والذاتية إلى الموضوعية العلمية، لأنه يمكن من تأسيس علوم اجتماعية ذات قدرة تفسيرية لكل الظواهر الاجتماعية، سواء الناجمة عن التجليات التاريخية للنموذج التوحيدي، أو تلك الناجمة عن التجليات التاريخية للنموذج الدنيوي، وهذا النظام المعرفي يجمعه الرسم البياني التالي.:

¹ المرجع السابق - ص19.

النموذج المعرفي القرآني للظاهرة الاجتماعية





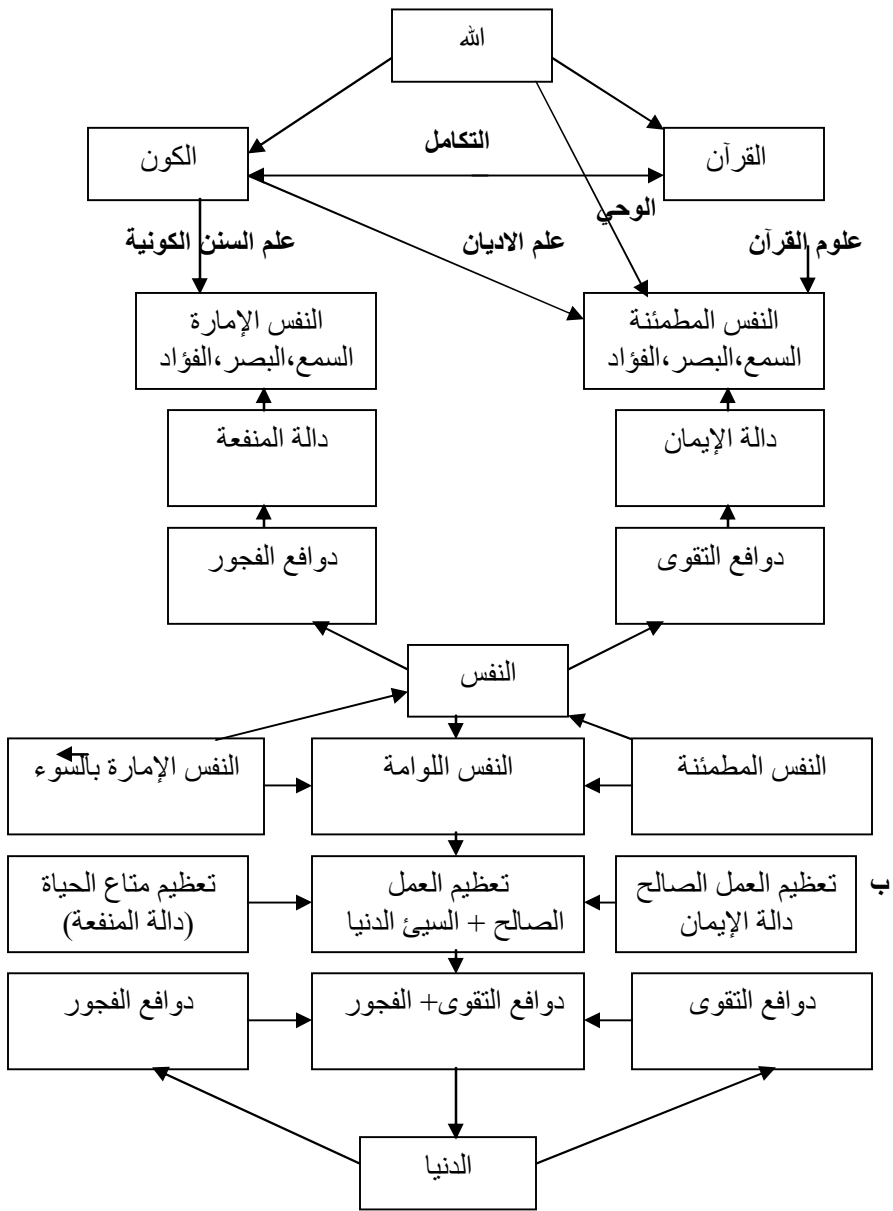
ويرى بريمة أن هذا النظام المعرفي الشامل يتكون من نموذجين معرفيين معياريين هما: النموذج التوحيدي الذي يمثله عامود الصناديق في أقصى يمين الرسم السابق، والنموذج الدنيوي الذي يمثله عامود الصناديق في أقصى يسار الرسم، وما بينهما فضاء اجتماعي تتداخل وتتدافع فيه قوى التأثير من كلا النموذجين. ويذهب بريمة إلى أن الجوهر الصلب (Har Core) للنموذج التوحيدي هو الدالة التوحيدية (دالة الإيمان) التي يمثل الإيمان متغيرها التابع (dependent)، فهي دالة تعبر علاقة بين ناتج ومدخلاته، وهذه الدالة تتأسس عليها نظرية المسلم الراشد (Righteous) الذي توحدت مقاصده الحياتية مع مقاصد الشارع، ويوظف أكثر الوسائل المشروعة فعالية في سبيل تحقيقها، فهو بذلك عقلاني (Rational) أيضاً، إذن كل راشد فهو عقلاني، وليس كل عقلاني راشد، إذ العقلانية تتعلق فقط بكفاءة وفعالية الوسائل المستخدمة أيّاً كانت المقاصد المعنية بالتحقيق، إذ أن شرط الراشد في نموذج بريمة التوحيدي أن تكون مقاصد المكلف مطابقة لمقاصد الشارع، مع اختيار الوسائل المشروعة والأكثر فاعلية في تحقيقها،

وعليه فإن دالة الإيمان هي دالة المصلحة الأعظم في هذا النموذج، وهي التي تعطي المشروعية لأي دالة مصلحة أخرى فيه.¹

هذا ويمثل الجوهر الصلب للنموذج الدنيوي الدالة الدنيوية (دالة المنفعة) التي تمثل اللذة أو المتاع الدنيوي متغيرها التابع، بينما تمثل متغيرات الهوى، النفس، المال، البنون متغيراتها المستقلة، ويمثل هذا النموذج عند بريمة النموذج الذي تنطلق منه العلوم الاجتماعية الغربية بكل فلسفاتها على وجه التقريب، والفرد وخياراته هو المرجعية في كل شيء، لذلك فإن حرياته من مقدسات النموذج.

ويتمثل النموذج المعرفي القرآني الشامل . والذي يقوم عليه العلم التوحيدي، والنموذج العلماني . عند بريمة على ما يمثله الرسم البياني التالي، والذي يمثل المرجعية لما سبق:.

¹ المرجع السابق – ص20.



(أ) المال والبنون

ويوضح الرسم أن النموذج المعرفي القرآني يتكون من جزأين متميزين تشكل النفس حلقة الوصل بينهما، والجزء الأسفل من الرسم الذي يسميه بريمة (أ.ب.ج.د) يمثل البعد العمراني أو المعاشي في حياة الفرد، والجزء الأعلى (هـ ذ ج د) يمثل البعد المعرفي أو العقلي، ويمثل الجزء الأسفل في حقيقة الأمر خطة الخلق العامة لبريمة بتفاعلات عناصرها الثلاث (النفس والمال والبنون) ونتاجها المتنافيين الشكر والكفر. ويمثل الجزء الأعلى في حقيقته البعد المعرفي في حياة الإنسان، وأن الإنسان يتلقى المعرفة إما من خلال الرؤية الكونية الإيمانية وتمثلها النفس مطمئنة، ولما من خلال الرؤية الكونية العلمانية وتمثلها النفس الأمانة بالسوء، وعليه فإن متلقي المعرفة الإيمانية يسلك إليها الطريق (ج د هـ) في الرسم السابق.

ومتلقي المعرفة في هذا الطريق موصول الصلة بالله تعالى ومن ثم فإن مصادره المعرفية متعددة (الله، القرآن، الكون)، وهذا توضحه الأسهم المعرفية الواردة على النفس مطمئنة فمن المصدر الأول وهو الله تعالى هناك صلة مباشرة مع متلقي المعرفة المؤمن حيث يأتيه وارد الوحي من خلال لمسة الملك على قلبه، ومن القرآن يأتيه علم الآيات الكلامية تفسيراً وتأويلاً وفقهاً في القلب، ومن الكون المحسوس يأتي علم السنن وعلم الآيات الكونية، وتتكامل

هذه المعارف كما يوضح السهم الذي يربط بين القرآن والكون المحسوس، لتكون الخلفية المعرفية للمؤمن، أو ما أسماه بريمة بالرؤية الكونية الإسلامية، وهو ما يشكّل مفهوم الجمع بين القراءتين أو التكامل المعرفي عند بريمة.

أما متلقي المعرفة العلماني فيسلك إليها الطريق (ج ذ هـ) في الجزء الأعلى من الرسم البياني أو ما يقابله في الجزء الأسفل (أ، و، ج)، وهذا الطريق ينقطع بصاحبه عند الكون المحسوس بناء على فلسفته القائمة على مبدأ " إن هي إلا حياتنا الدنيا "، ولأنه مقطوع الصلة بالله تعالى فإن مصدره المعرفي الوحيد هو الكون المحسوس، لأن فقه القلب ممتنع في حقه فإن علمه ينحصر في علم السنن الكونية وحده، وعليه فالنموذج المعرفي العلماني يعتبر حالة خاصة للنموذج المعرفي الإسلامي الأشمل، وأن النموذج المعرفي الإسلامي يغني عن نظيره العلماني وليس العكس، وهذه الحالة تنتج عن إسقاط مبدأ الإيمان بالله تعالى من النموذج الإسلامي فيتطابق النموذجان.

الفصل الثالث

أولاً : القواعد العامة لنظرية المعرفة في إسلام المعرفة "العلم التوحيدي" وأبستمولوجيا العلوم الاجتماعية

ترتكز قضية إسلام المعرفة على قواعد أساسية يتخذها مفكروها وروادها أسساً لبناء المنهجية الإسلامية للعلوم، ويكاد يكون هنالك شبه اتفاق عام بين المشتغلين في هذه القضية على هذه القواعد، والتي هي نفسها القواعد التي طرحت في ورقة عمل المعهد العالمي للفكر الإنساني والمحددة بستة بنود وهي¹:

1. الأزمة الفكرية المعاصرة.
2. التعامل مع التراث الإنساني.
3. التعامل مع التراث الإسلامي.
4. التعامل مع القرآن الكريم كمصدر للمعرفة.
5. التعامل مع السنة النبوية كمصدر للمعرفة.
6. الجمع بين القراءتين.

وتتشكل هذه المحاور الضرورات المعرفية التي تتشكل من خلالها المنهجية الإسلامية للعلوم والمعارف، فقضية الأزمة الفكرية

¹ طه جابر العلواني- إسلامية المعرفة المباديء العامة- وخطة العمل- سلسلة إسلامية المعرفة- المعهد العالمي للفكر الإسلامي واشنطن 1986م.

المعاصرة، تعالج في هذا السياق من جانبين الأول: هو الأزمة الفكرية التي اكتتفت الحضارة والمجتمعات الإسلامية، والتي ذهب طه جابر العلواني إلى أنها تمتد جذورها إلى القرن الرابع الهجري، والتدهور الفكري الذي بدأ آن ذاك، ثم تعاظم هذه الأزمة في العهد المعاصر بعيد احتلال ديار المسلمين. وارتباط القواعد العلمية والأبنية المعرفية لهم بثقافة وحضارة المحتل، وعليه تصبح دراسة هذه الأزمة الفكرية، ومعرفة مواطن الداء ضرورة معرفية لاستلهاام طرق العلاج ويقوم عليه التعامل مع التراث الإسلامي. والثاني هو الأزمة الفكرية في التراث الإنساني عامة والفكر الغربي خاصة على نحو ما فصلنا سابقاً والتعامل معه.

غير أن إشكالية التعامل مع التراث الإنساني والتعامل مع التراث الإسلامي تستوجب رؤية يقوم عليها بناء هذا المنهج للتعامل مع التراثين، وتذهب مدرسة إسلامية المعرفة في ذلك إلى ضرورة دراسة التراث الغربي وإحالاته الفلسفية المشكّلة للنظام المعرفي الوضعي، وكذلك التراث الإسلامي وتنقيته، لأن التراث الإسلامي يشمل عصر النبوة والخلافة الراشدة " عهد القدوة، ويشمل عصر ما بعد الخلافة الراشدة وهو العصر الذي برز فيه الإنتاج الفكري للمسلمين في العلوم المختلفة، كما يشمل عصر الانهيار الحضاري والثقافي لهذه الحضارة، مما جعل مدرسة إسلام المعرفة تتعته بالأزمة الفكرية، وهذا يستوجب أن يكون التعامل معه على مرحلتين: الأولى، وهي المرحلة التي يتم التعامل فيها انطلاقاً من مسلمة أن الوحي الكريم مصدراً للمعرفة، والتي قد تعد من نتاج سبر أغوار

الأزمة الفكرية نفسها سواء في السياق الغربي الوضعي أو الإسلامي. أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة ما بعد بناء النموذج المعرفي التوحيدي والمنهجية الإسلامية للعلوم، والتي تتكشف من خلالها رؤى منهجية ومعرفية يمكن من خلالها معايرة التراثين الغربي والإنساني الأشمل، والإسلامي في عهده الوسيط والمتأخر.

وقد سعى المعهد العالمي جاهداً في بلورة بعض الرؤى من خلال الكتابات المتعددة والمحاضرات والدورات التدريبية وأوجد تراثاً لا يستهان به في محاوره الستة هذه، غير أن غالب هذا التراث قد ارتكز على العلوم الشرعية حتى بدأ كأنه الهم الأكبر في بناء المنهجية، ومن المؤكد أهمية إصلاح مناهج العلوم الشرعية وتأسيسها على الرؤية الكلية لإسلام المعرفة على نحو ما ذهب عبد الحميد أبو سليمان وطه جابر العلواني، ولكن تظل هذه العملية عملية جزئية تخدم الكل ولا تشملها، والناظر إلى منهج التعامل مع القرآن الكريم أو السنة النبوية أو التراث الإسلامي، في غالب كتابات المعهد العالمي ودوراته التدريبية، يجد أنهم ينهجون في كيفية بناء منهج للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية بمناهج أهل العلوم الشرعية. وبناء قواعد هذا المنهج عليه، من محاولة تحقيقها وإصلاح مناهجها من حيث دراسة السنة دراية ورواية، أو نقد المتون ومقاييسها أو علم الرجال وتحقق السند، وإثبات حجيتها، وهذه المسائل مع أهميتها نرى أنها هموم تدخل في دائرة العلوم الشرعية المتعارف عليها الآن، من حيث دأبها على تحقيق قدر أمثل من التأكد من الأحاديث ودرجة نسبتها إلى الرسول الكريم صلى الله

عليه وسلم، وعلى هذا المنحى أيضاً توضع قواعد بناء منهج التعامل مع القرآن الكريم، والقرآن والسنة " الوحي " واللذان يشكلان في هذه المدرسة " مدرسة إسلامية المعرفة " المصدر اليقيني المعتمد الذي يشمل القراءة الثانية قراءة الكون ويعادلها معرفياً على حسب مؤدي مفهوم الجمع بين القراءتين، ونعتقد أن أمر إصلاح مناهجها أمر مناط بأهل هذا التخصص كأحد أجزاء العملية الكلية غير أن بناء مناهج للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية، لا بد وأن يؤخذ عند تشكيلها على اعتبار أن هذه المناهج تصاغ أو تبنى لتيسير طرق الأخذ عن المصدر لا تحقيق المصدر نفسه، فالمختص في العلوم الاجتماعية أو الطبيعية جل همه أن يجعل من القرآن والسنة " الوحي " مصدره اليقيني الأساس ليؤسس منهج حوار جدلي منطقي بين الوحي والكون الذي هو أساس مفهوم الجمع بين القراءتين في مدرسة إسلامية المعرفة، والذي لا تكتمل جوانبه إلا باعتبار المصدرين وجودة الاستفادة منهما، فأهل العلوم الطبيعية والاجتماعية بين أيديهم مناهج ممتازة لقراءة الكون قراءة جيدة وهمهم الأكبر بناء منهج ممتاز يمكن من قراءة المصدر الأول " الوحي " كمصدر معرفي ويستوعب قراءة الكون، وعلى ما يبدو أن الطريقة المتبعة الآن لا تؤدي إلى هذا الهدف من اتخاذها العلوم الشرعية ومناهجها مركزية بناء التعامل المنهجي والمعرفي مع الوحي الكريم قرآن وسنة، ولا مع التراث الإسلامي كمصدر تبعي.

فمثلاً العلواني* في معالجته لقضية المنهجية الإسلامية للعلوم تطرق لهذه المحاور، وفي معالجته لمنهج التعامل مع القرآن الكريم تطرق أولاً لقضايا أساسية في بناء هذا المنهج وهي قضية الوحدة البنائية للقرآن الكريم وهذه تُعد من اللبّات التي يمكن أن تُبنى عليها قواعد منهج التعامل مع القرآن الكريم، وقد يكون ذلك مرده إلى أن هذا هو مجال تخصصه، لكن الموضوع المطروح هو المنهجية الإسلامية الشاملة للعلوم والتي تشكّل لب قضية إسلام المعرفة، وإن بناء منهج التعامل مع القرآن الكريم في دائرة العلوم الشرعية هو جزء من العملية الكلية، وكذلك نجد هذا واضحاً عنده في بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية، إذ نجد أنه قد ركّز على منهج ما يعرف بعلم مصطلح الحديث من حيث تحقيق الأحاديث رواية ودراية وما إليه، وهذه مناهج تحتاج إليها عملية الأسلمة وعملية بناء المنهجية في بعض جوانبها، لكنها لا تبني منهج للتعامل مع القرآن الكريم والسنة كمصادر معرفية يأخذ بها أهل العلوم المختلفة، وكذلك الحال بالنسبة للتعامل مع التراث الإسلامي فنجد أن غالب ما هو مطروح هو منهج إصلاحه ونقده وتثقيته وما إلى ذلك وهي عملية مهمة في تأسيس تراث صادق لا دس فيه ولا تدليس، ولكن هذه أيضاً عملية داخلية إصلاحية، تعمل على تحديد ماهية التراث وصدقه دون النظر في كيفية التعامل معه، فمثلاً هل

* راجع العلواني- أ. إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم- منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ب. الأزمة الفكرية المعاصرة- منشورات المعهد العالمي.

ج. محاضرات في المنهجية الإسلامية- معهد إسلام المعرفة.

د. الجمع بين القراءتين.

يكون التراث نقطة بداية للبحث وان يكون الأساس الذي تدرس من خلاله الظاهرة، أم هو تجليات تاريخية لهذه الظواهر تؤخذ منه العبر وكيفية معالجة الظاهرة في وقتها ذاك وما هو المنهج الذي استخدم وكيفية استخدامه والنتائج التي نجمت عن ذلك، أو دراسة هذا التراث في القضية المعيّنة والاستهداء به واستصحابه.

وهذا يقودنا إلى القول بأن هذه المناهج عند بنائها، لا بد أن يؤخذ في الاعتبار بأن هذه مناهج للتعامل مع مصادر معرفية أصيلة (القرآن والسنة) ومصادر معرفية تبعية وهي التراث بشقيه، وحتى يمكن أن نبني عليها منهجية تستوعب كل ذلك مضافاً إليه التعامل مع الكون كمصدر معرفي مختبري، يجب أن يكون هنالك تناسق وتساند وظيفي بين منهج التعامل مع الوحي (القرآن والسنة) والكون والتراث بشقيه كمصدر ثانوي، حتى لا تكون هناك مناهج متباينة في التعامل مع هذين المصدرين الوحي والكون، وإن كنا نرى أن الفصل بينهما أصلاً هو فصلٌ نظري فقط وليس فصلاً حقيقياً وأنه ليست هناك قراءتين بالفعل وإنما هي قراءة واحدة على نحو ما سنفصل لاحقاً .

وقصارى القول فإن هذا يدل على أن المختص في العلوم الاجتماعية أو الطبيعية يحتاج لمنهج للتعامل مع القرآن الكريم مغاير للمنهج الذي نراه يقدم من خلال العلوم الشرعية سواء في حالة بناء منهج مع القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة، خصوصاً وأن المتخصص في هذه العلوم يواجه قضايا عملية فعلية في مجريات الحياة يحاول أن يجد لها تفسيراً وتحليلاً وغاية ما يرمي

إليه هو الوصول إلى معرفة حقيقة هذه الظواهر وطبيعتها، ومحاولة وضع تعميمات يستطيع أن يستنبط منها أسس التنبؤ بمجريات ظاهرة معينة عند توفر أسباب أو ظروف معينة، وهذا ما يفيد في حالة العلوم الاجتماعية في عملية الإصلاح والتعديل أو التدعيم لبعض الظواهر، كما يدل ذلك على أن ما نطالعه الآن في مناهج كيفية التعامل مع الوحي أو التراث هي عمليات داخلية لتتقبة المصدر الأساس الوحي والمصدر الثانوي التراث، ولكنها ليست مناهج تعامل تؤسس عليها منهجية إسلامية يبنى عليها نظام معرفي إسلامي يستوعب كل العلوم وتستنبط منه مناهج بحثية تصلح للعلوم المختلفة حسب تخصصاتها.

مفهوم الجمع بين القراءتين:

يُعد مفهوم الجمع بين القراءتين من المفاهيم المحورية جداً في فكر مدرسة إسلامية المعرفة، ويمثل جماع المراحل السابقة عليه، وتمثل عملية الجمع بين القراءتين الأداة المعرفية التي يقام على أكتافها بناء المنهج التوحيدي الذي يربط بين القراءة الأولى والثانية في قراءة الكون، على نحو ما ذهب طه جابر العلواني¹، والذي ذهب إلى أن مفهوم القراءتين يقوم على قراءة الوحي أي القرآن، وقراءة الكون الذي يمثل الإنسان نموذجاً الأصغر، ويرى أن الأمر الإلهي بهاتين القراءتين ورد في قوله تعالى ﴿اقرأ باسم ربك الذي

¹ أنظر طه جابر العلواني- الجمع بين القراءتين- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- ط1 1996م، كما أنظر محاضرات في المنهجية الإسلامية- معهد إسلام المعرفة- السودان 1996- ص28-34.

خلق، خلق الإنسان من علق* اقرأ وربك الأكرم* الذي علّم بالقلم*
علّم الإنسان ما لم يعلم¹، وبنى على ذلك مقولتين أساسيتين هما:

1. أن الأمر الإلهي قد ورد مرتين بقراءتين، الأولى باسم الله تعالى لهذا الوحي النازل الذي سيتتابع نزوله حتى يتم قرآناً كريماً مجيداً مكنوناً مفصّل الآيات، والثانية قراءة الخلق ودراسة الوجود، وفي ذكر الخلق في الآية تهيئة من الله تعالى لذهن رسوله صلى الله عليه وسلم لبيان النوع الثاني من القراءة.

2. إن مصادر المعرفة الإنسانية، مصدران لا بد من الجمع بينهما، القرآن العظيم الذي تفهم مدلولاته بالخلق والوجود، والكون الذي يهتدي في أداء مهام الخلافة فيه والقيام بمقتضيات الأمانة بالقرآن المجيد ونور هدايته، ووسيلة المعرفة هي القلم.

ومن ثم ذهب إلى أن القيام بالقراءتين فرض لأنهما أمران إلهيان والجمع بينهما ضروري إذ بدونه يقع الخل، وأن الجمع بين القراءتين شرط مسبق للخروج من الأمية الفكرية والمعرفية لأن هذا الجمع حلقة من حلقات التصور الإسلامي.

فالمقولة الأولى عند طه جابر تتضمن جانبين الأول هو قراء باسم الله تعالى لهذا الوحي النازل الذي يتابع نزوله حتى يتم قرآناً كريماً مجيداً، ولكن هذا الجانب من المقولة الأولى أولاً لم يوضح ماهية القراءة باسم الله، وهل هي قراءة الوحي الذي جعله العلواني

¹ (سورة العلق- الآيات 1 - 5)

هنا في قالب تطوري، فقولُه الوحي النازل الذي سيتتابع نزوله حتى يتم قرآناً كريماً أن هناك حالة أولى أقل درجة أو درجة أو أدنى تتبعها حالات أخرى، ويتتابع هذا الأمر حتى يبلغ سنامه وتمامه بنزول القرآن الكريم، وهذا ينسحب على البشرية النازل الوحي إليها، إذ يفيد هذا بأن الإنسانية عاشت حالات تطويرية في تكوينها، سيما إذا انتقلنا إلى المقولة الثانية والتي تركز على أن مصادر المعرفة الإنسانية، هما القرآن العظيم والكون، فربط المعرفة الإنسانية بمصدري القرآن والكون، يثير التساؤل الآتي: ماذا عن المعرفة الإنسانية في عهود ما قبل القرآن الكريم؟ فهي إما أنها كانت في أطوار أولية تترقى بالوحي النازل المتتابع حتى تبلغ مرحلة الجمع بين القراءتين عند تمام الوحي بالقرآن، وإما أنها كانت تقيم نظمها المعرفية على قواعد أخرى غير مفهوم الجمع بين القراءتين، وهذا نراه واضحاً عند محمد أبو القاسم حاج حمد* مبتدع مفهوم الجمع بين القراءتين، في تعريفه للمفهوم، إذ يذهب أبو القاسم وهو الذي وضع أسس هذا المفهوم إلى أن الجمع بين القراءتين يعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته وما يتمظهر به هذا الوجود من تكوينات ودلالات، فكلاهما القرآن والوجود يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه، القرآن بمقولته والطبيعة بحركتها. ومن ثم يستتبط من آيات سورة العلق الخمس الأولى قراءتين:.

* أنظر محمد أبو القاسم حاج حمد- منهجية القرآن المعرفية- المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1991م، كما أنظر إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكونية- مجلة تفكر- مجلد 3 عدد2 - معهد إسلام المعرفة السودان 2001م.

الأولى: قراءة تأتي عبر التعلق بقدرة الله المطلقة في الحركة الكونية ودون كيفية محددة " قراءة باسم الله الذي خلق، وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها للظواهر ذات المعنى وتحديد هدف الحق من الخلق.

الثانية: قراءة ليست هي باسم الله ولكن بمعينه وهي قراءة بالقلم إشارة إلى العلم الوضعي الذي يتفهم به القدرة الإلهية في نشاط الظواهر ووجودها وحركتها وتفاعلاتها.

ويفسر حاج حمد المقولتين السابقتين بأن مدخل القراءة الأولى ليس مجرد رؤية في مظاهر المخلوقات أو آيات الكون المتحرك لنستدل بها على وجود الخالق وأسمائه الحسنى مديراً وخالقاً ومبدعاً ليتحقق لنا الإيمان به، فخاصية القراءة الأولى أنها متعالية، فهيمن بها على القراءة الثانية ذات الخاصية الموضوعية والعلمية القلمية، ويرى أن القراءة الأولى هذه ليست معنية بالبحث في القرآن عن دالة أو دلالات لهذه الظواهر فيما يسمونه التفسير العلمي في القرآن، وإنما تبحث في أمر آخر هو الإرادة الإلهية المرتبطة بالحكمة والمؤشرات الدالة على ما يتجاوز قدرات العلم البشري، كمؤشرات وليس كمعرفة، وتعلم القراءة الأولى من طبيعتها بوصفها قراءة بالله، وطبيعتها قراءة عبودية، ولا تعتبر نتائج هذه القراءة الأولى المستمدة من منهج غيبي ملزمة لمن يستمع إليها، إلا أن يسمعها وتقع في روعه ويكون له فيها نصيب، علماً بأنها لا تعتمد على تأويلات ذاتية باطنة إذ تستند إلى مرجعيات في القرآن نفسه، وهي مرجعيات يدخل إليها بعد الهدى الإلهي، ومن ثم إعادة اكتشاف معاني بوجوه

أخرى لذات النص القرآني المطلق انطلاقاً من أن القرآن الكريم مكنون ومجيد ومطلق وكوني متميز عن سائر الكتب السابقة عليه بوصفه كتاب الأرض الحرام، والمنتزل مع خاتم الرسل والأنبياء الذي أتاه الله السبع المثاني والقرآن العظيم وأيده بروح القدس وجعله أول المسلمين ومّوز رسالته بخصائص لم تتوافر لمن قبله ولا تتوافر من بعده.

وبعد هذا يذهب حاج حمد إلى أن الآليات المعرفية الأبستمولوجية المعاصرة تشكّل قوة إسناد لدعم القراءة الأولى ولكنها ليست مصدرها، لأن مصدر القراءة الأولى يستمد من طبيعة القراءة الأولى أي العبودية لله سبحانه وتعالى، ثم يعود كرة أخرى ويقول بأن القراءة الأولى تكشف عن المنهج الكوني القرآني والتعامل مع القرآن نفسه كمنهج معرفة متكاملة، فالقراءة الأولى عند حاج حمد تضم في داخلها خصائص جد متباينة فهي تارة متعالية لا يستطيع قراءتها كل إنسان إلا بعض المختصين حتى كأنها تقارب مفهوم العلم اللدني عند الصوفية، وتارة نراها تعتمد على دعم الآليات المعرفية الأبستمولوجية المعاصر في قوة إسنادها، وكرة أخرى تستصحب القراءة الثانية وتتسامى بها إلى ما فوق النزوعات الغريزية من جهة ثم تستصحب ما يستجد من مناهج القراءة الثانية لتعزز بها رؤاها الريانية، وهي أيضاً قراءة في داخلية القرآن وليست حساً ظاهرياً لمعاينة ولكنها ليست قراءة باطنية تأويلية ذاتية وليست عصرانية مفتعلة. وليس من دليل نهائي عليها . من بعد استخدام المناهج الأبستمولوجية العلمية . سوى مخاطبتها للسمع والبصر

والفؤاد فهي قراء مصدقة للقرآن ومكونيته ومجيدته وكرمه وإحاطته، فكيف يأتي كل هذا التناقض الداخلي لهذه القراءة الأولى، ويسمها بعد كل هذا حاج حمد بأنها قراءة باسم الله وهي الدالة على قوله " اقرأ باسم ربك الذي خلق "؟! فكيف يتم الجمع بينها وبين القراءة الثانية والتي وسمها حاج حمد بالقراءة الموضوعية المنتجة للعلم الوضعي عبر القلم.

لا محمد أبو القاسم مبتدع مفهوم الجمع بين القراءتين ولا طه جابر العلواني الذي أخذ المفهوم عنه وإن كان بشيء من التصرف والاختلاف، لم يبيّن صراحة كيفية الجمع بين القراءتين وكيف يكون هذا المفهوم هو الذي يخلق المنهجية المرجوة لربط العلم والمعرفة بالوحي الكريم، وغاية ما أخبر عنه حاج حمد في هذا المضمار هو التفريق بين ثلاث مستويات لمفهوم الجمع بين القراءتين، اتخذها بمبدأ تطوري على نحو ما ذكرنا عند تناولنا لرأي طه جابر العلواني، وهذه المراحل حددها حاج حمد من خلال استنباطها من القرآن الكريم على حد زعمه، حيث يرى أنه قد كشف عن منهج الجمع عبر خصائص ثلاثة من الأنبياء والمرسلين في ثلاثة مستويات يمثل كل مستوى مرحلة بعينها¹.

وهي المستوى التآلفي بين القراءتين بطريقة توفيقية وجعل حاج حمد سيدنا إبراهيم عليه السلام هو من بدأ بهذا الاتجاه وأنه توصل قلبه إلى اكتشاف العلاقة بين الله والكون من ناحية وبين الكون والإنسان

¹ محمد أبو القاسم حاج حمد - العالمية الإسلامية الثانية- دار ابن حزم بيروت 1996م الصفحات 383 وما بعدها.

من ناحية أخرى وذلك بتفكيره العقلي والفطري السليم فصار إماماً للمسلمين. ألم يكن سيدنا إبراهيم نبياً رسولاً فكيف يصفه لنا حاج حمد بأنه مكتشف لهذه العلاقة اكتشافاً ألم يكن يوحى إليه من الله تعالى؟ ثم كيف ربط عبر تفكيره العقلي فقط بين الله والكون عبر القراءتين المزعومتين فأصبح مؤسساً للجمع بين القراءتين، والذي يتمثل على حد زعم حاج حمد في التأليف بين الظواهر وحركتها لتعطي الوجود معنى إنسانياً على قاعدة مفهوم التسخير، فيشعر الإنسان بانتمائه إلى الكون وانتماء الكون إليه، فأين الوحي من هذا التفكير العقلي والتأمل الفطري السليم، وهل بدأت علاقة الإنسان بالكون مع سيدنا إبراهيم، وهل بدأت علاقة المعرفة الكونية الموضوعية بالله عند هذا المستوى، فسيدنا إبراهيم وصفه الله تعالى بأنه إمام المسلمين ووصف بأنه أبو الأنبياء لكنه لم يكن أبو البشر بأي حال، ومعلوم أن أبو البشر هو سيدنا آدم وهو من كان مناطاً به تعمير الأرض أول عهداها بالإنسان واستمرت الحياة البشرية بعده قرون حتى سيدنا إبراهيم، فماذا كان نظامها المعرفي في رأي حاج حمد إن كان الرابط بين الوحي والكون هو الجمع بين القراءتين والذي ابتكره سيدنا إبراهيم عليه السلام على حد زعمه.

ومن ثم يذهب حاج حمد إلى مستوى التوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية وجعله من خصائص سيدنا موسى عليه السلام، والذي يعني عند حاج حمد أنه كان متوافقاً مع خصائص هذه المرحلة التي سادتها خاصية تدخل الإرادة الإلهية المباشرة في الأحداث، ووسمها حاج حمد بمرحلة شريعة الإصر والاعلال، وقد

فاته أن الإصر قد فرضت على قوم سيدنا موسى بعد طغيانهم وظلمهم.

وجعل حاج حمد المستوى الخير مستوى الدمج بين القراءتين برؤية أحادية في عهد الرسول الكريم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن هذا نلمح أولاً أن حاج حمد لم يبيّن كيفية الجمع بين القراءتين، ولم يوضح ماهيته بقدر ما وصف مراحل تاريخية معينة لتطور هذا المفهوم، وربط هذا المفهوم بخصائص يزعم أنها خصائص أنبياء ورسلاً.

وثانياً: أنه نهج الأسلوب التطوري في توضيح مفهومه هذا حيث ربطه بمراحل ومستويات السابق فيها أدنى من اللاحق. وهذا لا يجوز في نظرنا عند الحديث عن وحي الله الكريم إلى أنبياءه ورسله على نحو ما سوف نفصّل لاحقاً.

وعليه فإن مفهوم الجمع بين القراءتين كأداة معرفية سواء كانت على نحو ما ذهب العلواني إلى أنها قراءة في الوحي وقراءة في الكون، أو قراءة أولى متعالية بالله وقراءة ثانية مع الله على نحو ما ذهب حاج حمد، لا يفسر هذا المفهوم ارتباط المعرفة والعلم بالوحي الكريم، وارتباطه بالآيات الأولى الخمس لسورة العلق الذي أقامه كل من حاج حمد والعلواني غير مجزوم به، فعلاقة الوحي بالعلم والمعرفة لم تكن هذه الآيات الخمس نقطة بداية لها، وإن كان سياق الآيات الخمس يدل على العلم وتعليم الله للإنسان، فعلاقة الوحي

بالمعرفة والعلم علاقة بدأت ببداية خلق الإنسان نفسه، وعليه فإن ربط بداية هذه العلاقة بنزول القرآن الكريم غير وارد. ولعل السبب في تلقف العاملين في مجال التأصيل والأسلمة ومشايعتهم لهذا المفهوم " الجمع بين القراءتين " أنه يعبر عن ما هو حادث الآن من فصال بين العلم والغيب عموماً والوحي خصوصاً. فدراسة الأزمة الفكرية، والنقد الذي وجه إلى الفكر الوضعي وعلى سنامه الفكر الغربي، يشير إلى ذلك، ويدلل عليه صراعهم الطويل مع الكنيسة الذي توج بفصل الغيب والتفكير الديني عن العلم والمعرفة العلمية، وإعلاء قيمة العقل وسيطرته على العلم، كما أفرزت دراسة الأزمة الفكرية في العالم الإسلامي عن ازدواجية فكرية ومنهجية مما رتب دائرة لعلوم شرعية تقوم على مصدرية الوحي، وعلوم وضعية كونية تقوم على مصدرية الكون، وترتكز على منهجية التجربة والحس، وهذا يوضح تماماً أن هناك انفصال بين المعرفة المرتكزة على الوحي مصدراً لها، والمعرفة المرتكزة على الكون فقط مصدراً لها، ومن ناحية أخرى تبين إبعاد الوحي تماماً عن العملية العلمية من السياق الأول.

وهذا يفيد أن هناك نوعين من القراءة وإن كان نظرياً قراءة ترتكز على الكون كمصدر للمعرفة، وأخرى على الوحي الكريم كمصدر للمعرفة، مما جعل التفكير في علاج الأمر يتجه إلى أن الحل يكمن في عملية جمع القراءتين، قراءة الكون وقراءة الوحي، وهذا بدأ واضحاً لدى طه جابر العلواني الذي أخذ المفهوم من حاج حمد، وألبسه لبوس القراءتين المتقابلتين قراءة الوحي وقراءة الكون، وأن

الحل يكمن في الجمع بينهما، وهذا جائز من الناحية النظرية التوضيحية والدراسية، أي أن هذا الفصل والجمع قد يكون فصل منهجياً لأغراض تعريف الإشكال أكثر من أن يعبر عن طبيعة الحل فعلاً، والذي هو اعتماد الوحي الكريم مصدراً للمعرفة والعلم وهادياً للإنسان في تفاعله مع البيئة المحيطة به سواء كانت مجتمعية أو طبيعية كونية، ويحكم العلاقة بينه وبين الله تعالى، وعليه يصبح هذا المفهوم مصطلحاً دالاً على المشكلة وليس حلاً فعلياً لها، كما أنه لا يشكّل الأداة المعرفية في بناء المنهجية المنشودة، والتي يركز بنائها على التوصل إلى صياغة المقولات الأساسية التي يبنى عليها النظام المعرفي من الوحي الكريم، وعليه تتشكل الرؤية الكلية World View، ويقوم النموذج الكلي Paradigm.

ولقد ارتبط مفهوم الجمع بين القراءتين المستتبط من الآيات الخمس الأولى من سورة العلق " اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم " مفهوم معاضد له ومساند له، أو سمها مسأمة أساسية عند البعض، ألا وهي أن ارتباط الوحي الكريم بالعملية المعرفية والعلم، قد بدأت بهذا الوقت وأنها خاصة حصرية للقرآن الكريم دوناً عن الأديان السماوية الأخرى، وذلك يتضح في التسلسل التطوري الذي أقامه حاج حمد في مستوياته الثلاث لمفهوم الجمع بين القراءتين، ويبدو ذلك بأوضح ما يكون في التساؤل الذي طرحه بعد

تقريره أن القرآن كون معرفي قائم بذاته والذي مؤداه لماذا القرآن وليس الكتب السماوية الأخرى؟¹

وأجاب على هذا السؤال في أنه يتطلب مساقاً علمياً آخر يركز على قاعدة أخرى للمفاهيم تتعلق بمفهوم تطبيقات الاصطفاء الإلهي للبشر والأرض والزمان والمكان، ومن ثم يرتب على ذلك . قاعدة . أو مفهوم آخر وهو أن كل الكتب السماوية منتزلة في الأرض المقدسة، في حين أن القرآن تنزل وحده في الأرض الحرام، ويرتب على ذلك قاعدة أخرى بأن الأرض الحرام أعلى درجة من الأرض المقدسة، ومن ثم رتب على ذلك أن الكتب السماوية السابقة على القرآن الكريم، هي كتب مقدسة ومهداها الأرض المقدسة، وهي تخاطب أقواماً وشعوباً في إطار خطاب حصري موقوت بالمكان والزمان، وبالتالي فهي كتب عهد، أما القرآن فهو للناس كافة ويتسع لمطلق الزمان والمكان، جاء حاملاً الصيرورة الكونية كلها معادلاً بالوعي للوجود الكوني وحركته، وتميز نبيه بأنه نبي الأرض الحرام وخاتم النبيين بذات الوقت، وجاء بدين أكبر درجة من الإيمان وهو الإسلام، ويرتب على ذلك أن القرآن الكريم هو المقابل الديني للمفاهيم الوضعية ومنه نستمد إسلامية المعرفة، فالمعرفة المقابلة للوضعية لا تكون إلا إسلامية، ولا يمكن إطلاق اسماً آخر عليها كالمعرفة الدينية مثلاً والتي يمكن أن تختلط بكتب الأرض المقدسة القابلة للتحريف خلافاً لكتاب الأرض الحرام الذي لا يأتيه الباطل.

¹ محمد أبو القاسم حاج حمد- إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكونية- مجلة تفكر - مجلد 3 عدد 2 معهد إسلام المعرفة مدني 2001م الصفحات 21 وما بعدها.

أولاً نثبت أن القرآن الكريم هو خاتم الكتب السماوية، وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو الكتاب الوحيد الذي حفظه الله سبحانه وتعالى، وبه حفظ ما سبق من ذكر، وجعله الله مهيمناً عليه. غير أن حاج حمد في تحليله هذا ينفي ارتباط المعرفة والعلم نفيًا قاطعاً عن الكتب السماوية السابقة، لمحدوديتها وارتباطها بالزمان والمكان، ويحاكم الكتب السماوية السابقة، بما أصابها من تحريف، ولكن ألم تكن الكتب السماوية السابقة قبل تحريفها هي وحي الله إلى رسله، وتحمل هدايته التي تكفل بها الله سبحانه وتعالى لأب البشر سيدنا آدم عليه السلام حين يعتري ذريته انحراف سواء بإغواء الشيطان أو بتكبرهم وطغيانهم، فكون الكتب السماوية السابقة قد حرّفت لا ينفي أنها كانت تحوي وحي الله وكلمته، ولا ينفي عنها أنها ولّدت نظاماً معرفية مصدرها الأساس هذا الوحي الكريم، والتفريق بين الأديان السماوية في هذا المجال غير وارد، وحتى حصرية الأديان السماوية السابقة وخطابها لأقوام بعينهم وليست للناس كافة فيه نظر، ألم يكن الدين الذي نزل به سيدنا آدم للناس كافة آنذاك واستمر من القرون ما شاء له الله أن يستمر، ثم نبي الله إدريس، ونوح الذي مثل أبو البشر الثاني، ألم يكن دينه للبشرية كافة في حينها ذلك، واستمر ما شاء الله له من زمن، هذا عن من ذكروا في القرآن، ناهيك عن من لم يذكروا ولا نعلم عنهم شيئاً، قد يكون ما حدا بأبي القاسم إلى هذا القول، تزامن رسل في عهد واحد وأنبياء في عهد بني إسرائيل وما قبلهم بقليل مثل سيدنا لوط وسيدنا إبراهيم، ولكن هل كان كل منهم يحمل ديانة مختلفة عن الآخر، أم توحّدوا

في الديانة مع تنوع في الشرائع، فالشريعة ليست هي كامل الدين، بل هي جزء من الدين إذا فهمنا الدين بمعناه الشامل، وهي الجزء المنوط به قضايا الأحكام وتنظيم العبادات، فكل الأديان السماوية تتفق اتفاقاً كاملاً فيما يتعلق بالقضية الأساسية وهي توحيد الله عز وجل، وهناك اتفاق بين علماء المسلمين على أن كل الأديان السابقة كانت تسمى باسم الإسلام في عمومها، إذ أنه من الناحية الفعلية فإن تلك الديانات هي إسلام في معناها، وهكذا أسماها الله تعالى في عرضه لها في القرآن الكريم، فقد ذكر الله تعالى ذلك على لسان نوح عليه السلام في قوله تعالى ﴿ وأمرت أن أكون أول المسلمين ﴾¹، وعلى لسان إبراهيم وإسماعيل ﴿ ربنا واجعلنا مسلمين لك ﴾²، وكذلك في وصية يعقوب لأولاده ﴿ إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾³، ويعقوب عليه السلام هو أبو أنبياء بني إسرائيل وعليه تمت تسميتهم، وعن موسى عليه السلام في خطابه لبني إسرائيل ﴿ فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين ﴾¹، وعن حواربي عيسى عليه السلام ﴿ آما بالله وأشهد بأننا مسلمون ﴾²، وهذا يدل على أن دين الله واحد منذ ابتدائه مع بداية البشرية، وحتى ختمه مع خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وإن دين الله الحق اسمه الإسلام أو هو إسلام في كل العصور، وهذا يقودنا إلى قول آخر أنه لم يكن من دين سماوي سوى الإسلام، فالله سبحانه

¹ سورة يونس - الآية 72.

² سورة البقرة - الآية 128.

³ سورة البقرة - الآية 132.

¹ سورة يونس - الآية 84.

² سورة آل عمران - الآية 52.

وتعالى في القرآن الكريم ذكر أسماء كتب للأنبياء السابقين مثل الزبور لسيدنا داود، والتوراة لسيدنا موسى، والإنجيل لسيدنا عيسى عليهم السلام، وذكر أن كتابنا هو القرآن، ولكن هل ورد شيء يفيد أن هناك تباين في اسم الدين نفسه بين الأنبياء، وإنما الثابت أن الاسمين الكبيرين للأديان السماوية السابقة ونعني بهما اليهودية والنصرانية أو المسيحية، هي أسماء أطلقها المنتمون إلى هذه الديانات عليها، وعليه فإن دين الله هو الإسلام، والاختلاف أو قل التنوع وليس الاختلاف بين الرسل كان في الشرائع، والقضايا المجتمعية الآنية التي تعالجها هذه الشرائع، ولكن الأساس واحد والقضية الكلية واحدة وهي توحيد الله والإسلام له، والذي ينتظم كافة العمليات المعرفية والعلمية والعملية، مع تنوع القضايا الآنية المجتمعية التي تعالجها التشريعات الحكيمة المتنوعة، فالجانب الأول والذي يأتي بمعنى الاستسلام لله في أمره ونهيه على لسان الوحي، والذي يمثل اختصاص الله عز وجل بالعبادة، وعدم الإشراك به من حيث توحيد الربوبية لله وتوحيد الألوهية له، والاعتراف بالعبودية له، والتزام الطاعة لأوامره، واجتناب لنواهيه، والعمل بمقتضى ما شرعه لهم من شرعة، والخضوع الكامل له، وعليه يطلق الإسلام على معنيين من حيث الشمول:.

أولاً: على النصوص التي يوحي بها الله تعالى مبيناً دينه.

ثانياً: على عمل الإنسان في إيمانه بهذه النصوص واستسلامه لها.

أما الإسلام كدين له خصوصيته واستقلالته من حيث الجوانب الأخرى غير العقدية، ومن حيث أن اللفظ في كلمة إسلام

أصبحت علماً له يعرف به من دون سائر الأديان، فالإسلام أصبح مصطلحاً يشير إلى الدين الذي نزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، حاوياً ما سبق من معنى شامل من حيث الاستسلام لله عز وجل، مضيفاً بعض المسائل الأخرى النظرية والعملية والتي في مجملها تشكّل الدين الإسلامي بمفهومه الجديد، والمختص بالدين المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وقد وردت عدة تعريفات. للإسلام على لسان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، وفي الحديث النبوي عن معاوية بن حيدة الذي قال فيه " واني سألتك بوجه الله تعالى بما بعثك الله إلينا؟ قال الرسول صلى الله عليه وسلم: بالإسلام، قلت: وما آيات الإسلام؟ قال عليه السلام: أن تقول أسلمت وجهي لله وتخليت وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة، كل مسلم على مسلم محرّم أخوان نصيران ¹ وعن ابن عمر " أن الإسلام بني على خمس شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان ". فأول هذه الأركان هو نطق الإنسان بالشهادتين والنطق بهن يتبعه التزام بما تعنيه الشهادتين من أن الإنسان الناطق بهن عن اقتناع فعلي، يقر بأنه لا يوجد في الكون كله آلهة إلا الله جل وعلا، وأن محمد عبده ورسوله، وهذا يعني بأنه لا يتوجّه بالعبادة بكل معانيها المفهومة لديه إلا الله الواحد الحد، وبذا يترتب عليه التسليم الكامل والاستسلام لله تعالى، وهذا يترتب عليه الانصياع إلى الأركان الأخرى، كما يستتبع الإيمان

¹ أخرجه النسائي.

بهما والنطق بهما الاعتراف بالعبودية لله تعالى، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا يستتبع الإيمان بالأركان التالية للركن الأول. فالشهادتان . عقيدة التوحيد . هما اللتان تنقلان الناطق المصدق بهما من حالته السابقة إلى الحالة الجديدة التي سوف ينصاع لكل ما فيها من جوانب نظرية كلية وعملية، والأركان الأخرى . التشريعية . متضمنة في هاتين الشهادتين وتابعة لهن ومدعمة لهن، ويتوجب قيام كل الأركان على قيام الركن الأول، ويستقيم الركن الأول بقيام الأركان الأخرى.

ونخلص من هذا إلى أن الدين الصادر عن الله تعالى هو الإسلام في كل العصور منذ بدء الحياة البشرية وتنزل الوحي الكريم، وحتى ختمه بالقرآن، وأنه ليس هناك اختلاف بين أنبياء الله ورسله لا في الدين ولا حتى في مستوى الشرائع، وإنما تنوع في الشرائع وليس اختلافاً ولا تعدداً .

وعليه فإن ارتباط المعرفة والعلم بالوحي الكريم هي علاقة أزلية، وأن المعرفة والعلم كانت نشأتهم أصلاً من الوحي.

مصدر المعرفة والعلم:

لقد تناول الفيلسوف جورج سارتون موضوع فجر العلم وابتدوره في كتابه تاريخ العلم¹ وابتدوره بالتساؤل عن متى بدأ العلم وأين بدأ، ومن ثم انتقل إلى كيفيات هذه البداية في تصوره والذي حوى جماع فلسفة التفكير الوضعي ونظرتها إلى نشوء العلم وكيفيات تشكل

¹ جورج سارتون- تاريخ العلم- ترجمة عدد من العلماء بإشراف لجنة من عماد إبراهيم بيومي مذكور وآخرون- دار المعارف مصر ص41.

الحياة البشرية، وذلك بإجابته على التساؤل المطروح بأن العلم بدأ حينما . وحيثما . عهد الناس إلى حل عديد من معضلات الحياة، وأن هذه المحاولات الأولى لم تكن إلا وسائل لتحقيق أغراض وقتية ولكنها كافية لبدء العلم، وعلى توالي الأيام خضعت هذه الوسائل لعمليات الموازنة والتعميم، والتجديد والتبسيط والترابط والتكامل، وهكذا أخذت مادة العلم تتشأ ببطء.

وهذا يمثل قصة نشأة المعرفة والعلم والحضارة الإنسانية كلها في المنظور الوضعي، فالإنسان بدأ بدائياً لا يعلم شيئاً، فجأة ودون مقدمات وجد الإنسان في الأرض وأصبح لزاماً عليه أن يتعامل معها، وان يعيش فيها. وحسب الرؤية الوضعية هذه، فلم يكن أمام الإنسان هذا من سبيل تعامل مع هذه الأرض التي وجد فيها والتي لا يعلم شيئاً عنها، ولا يملك هو نفسه أي نوع من المعرفة والعلم، إلا عبر التجربة العشوائية . المحاولة والخطأ . لاستكشاف مكونات هذه الأرض، فأصبح في صراع دائم مع الأرض ومع ما يوجد فيها من مخلوقات أخرى . أو كائنات أخرى لأن هذا السياق المعرفي لا يتسق ومفهوم الخلق والمخلوقات . فهو تارة في صراع مع الأرض ليأكل منها ويتقي مشاكلها المتعددة، وهو في صراع مع كل كائن فيها حتى الإنسان الآخر الموجود معه في هذه الأرض، وهو لا يعلم عن كل هذا شيئاً فيصبح التجريب والمحاولة والخطأ هي الوسيلة المعرفية الوحيدة التي يمكن أن تستخدم في حال كهذا، ويبدأ الإنسان في التعلم، وهذا المنظور لا بد فيه من مرحلة طفولة للإنسانية، حتى تتطور وترقى في سلم التطور عبر هذه الوسيلة المعرفية التجريبية

العشوائية، ولكن هل تنتج التجربة العشوائية علماً أو معرفة منظمة مهما ازدادت احتياجت الإنسان البدائي هذا وتعددت حياته، لا يمكن ذلك بالطبع، وحتى أهل هذا المنظور لم يذهبوا إلى القول بذلك، فانظروا معلماً يظهر، وكان تحقق بغيتهم هو الفيلسوف اليوناني، سواء كان ممثلاً في أفلاطون أو سقراط أو أرسطو، أو من قبلهم ممن وضعوا لهم لبنات المعرفة والتفكير في عصر العلم الأيوني كما أسلفنا سابقاً، إذن هذا اعتراف من أهل هذا المنظور بأن العلم يحتاج أول ما يحتاج إلى معلم، والبشرية تحتاج إلى معلم يعلمها أصول العلم وقواعده وأساسه ومكوناته، ويعرفها على الأسماء والأشياء وكيفية خلق العلاقات بينها، فالتفكير يحتاج إلى قواعد يقوم عليها، ولكن هل هذا يتأتى لبشر مثله مثل الآخرين وإن تميز برجاحة العقل، فمن أين يأتي بالقضايا الأولية اللازمة لتوجيه التفكير العقلي هذا، إلى المسائل الأساسية، وكيف يكون هو معلماً دون معلم؟، هل يمكن أن نقول بكل بساطة قد تفتقت عنه عبقرية هذا الفيلسوف أو ذاك على نحو ما ذهب أهل هذا المنظور المعرفي؟

لا يمكن لمعرفة أن تنشأ دون تعريف ودون أن يكون للمتعارف على الشيء قضايا أولية يستطيع من خلالها استنباط تعريف لهذا الشيء، وعليه لا بد من معلم أول يبيِّن للبشرية القواعد المعرفية، ويعلمهم العلم الأولي الذي تقوم عليه عملية التفكير العقلي والاستنباط والتجريب والتعارف على الأشياء، وهذا المعلم بالضرورة لا بد أن يكون عالماً محيطاً بالأشياء والأحداث، وهذا لا يتأتى إلا لمن أوجد هذه الأشياء والأحداث وخلق الإنسان، فإله سبحانه وتعالى

هو مصدر العلم والمعرفة ابتداءً وهو من علّم الإنسان وأعطاه ملكة التفكير والاستنباط والاستنتاج، بناء على قواعد معرفية علّمها له، ويقول الحق سبحانه وتعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾¹.

والآيات السابقة توضح قصة الخلق، وفيها أخبر الله تعالى الملائكة أنه جاعل في الأرض خليفة، أي أنه خالق خلقاً يكون مجالهم الأرض، وهم خلفاء عليها، وهنا ثار تساؤل من الملائكة هل تجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، وأنهم . أي الملائكة . يسبّحون بحمده ويقدمون له، وكانت الإجابة بأن هذا المخلوق سوف يزوده الله تعالى بشيء يجعله مؤهلاً للخلافة على الأرض، شيئاً لا تعلمه الملائكة عن هذا المخلوق الجديد، شيئاً يطغى على احتمال الإفساد وسفك الدماء وإن كان وارداً، لكن هذا الشيء يفوقه ويعلو عليه، هذا الشيء هو العلم الذي يعلمه الله تعالى لهذا المخلوق، ومن ثم جاء قوله تعالى ﴿ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ ، وهذا يدل قطعاً على أن الله تعالى هو المعلم الأول، بل ليس من علم لأحد إلا ما

¹ (سورة البقرة - الآيات 30 - 33).

علمه الله له، فالعلم المطلق هو علمه هو، يعطي منه من يشاء بقدر، وكل حسب قدره واحتياجاته والمهمة المناطة به، وعليه أدائها، فالملائكة لهم مهام ومسئوليات وقد أعطاهم الله تعالى ما يوازي هذا من علم قالوا ﴿ سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ﴾ والمخلوق الجديد قد علمه الله تعالى وأعطاه علماً يوازي مهامه ومسئوليته التي يجب عليه أدائها، فأعطاه العلم، وأعطاه مادته، وزوده بما يمكنه من استخدام العلم وإنتاجه فيما يتعلق بمجال مهامه ﴿ وهديناهم النجدين ﴾¹، وقوله تعالى ﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكّاه. وقد خاب من دسّاه ﴾¹، ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾².

فإن الله سبحانه وتعالى قد علم آدم ما شاء أن يعلمه في تلك المرحلة وزوّده بالوسائل المعرفية التي من خلالها يستطيع أن يقوم بالعملية العلمية والمعرفية، وجعله مختاراً، ويستطيع أن يقيم العلاقات بين الأشياء والظواهر ويستتبط من خلال المرجعية المعرفية التي علمها له الله تعالى، والقواعد المعرفية التي تقوم عليها معرفته لما يستجد عليه من أشياء في الأرض التي عليه إعمارها، كما خصّه بملكة التعليم وأن يكون معلماً لمن بعده، لكافة ما علمه له الله تعالى أو بعضاً منه ولكنه بالضرورة يعلم من بعده القواعد المعرفية التي تقوم عليها العملية المعرفية والنشاط العلمي.

¹ سورة البلد - آية 10.

¹ سورة الشمس - الآيات من 7-10.

² سورة النحل - الآية 78.

ويقول القرطبي في قوله تعالى "وعلم آدم الأسماء كلها" علماً
معناه عرّف، وتعليمه هنا إلهام علمه ضرورة، وأن الأسماء هنا
بمعنى العبارات فإن الاسم قد يطلق ويراد به المسمى، ويذهب
القرطبي إلى أن أهل التأويل قد اختلفوا في معنى الأسماء التي
علمها الله تعالى لآدم عليه السلام، فقال ابن عباس وعكرمة وقتادة
ومجاهد وابن جبير: علمه أسماء جميع الأشياء كلها جليلاً وحقيراً،
وروى عاصم بن كليب عن سعد مولى الحسن بن علي قال: كنت
جالساً عند ابن عباس فذكروا اسم الآنية والسوط، قال ابن عباس:
وعلم آدم الأسماء كلها، ولفظ كلها يقتضي الإحاطة والعموم، وفي
البخاري من حديث أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "
ويجتمع المؤمنون يوم القيامة، فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا، فيأتون
آدم، فيقولون أنت أبو الناس، خلقتك الله بيده، وأسجد لك ملائكته،
وعلمك أسماء كل شيء ". ويذهب القرطبي إلى أن اللغة نفسها قد
علمها الله تعالى لآدم فيما علمه، ويستدل بذلك على قول ابن منداد:
في هذه الآية دليل على أن اللغة مأخوذة توفيقياً، وأن الله تعالى
علمها آدم عليه السلام جملة وتفصيلاً، وعليه يقول القرطبي أن أول
من تكلم باللغات كلها من البشر آدم عليه السلام، والقرآن يشهد له "
وعلم آدم الأسماء كلها " واللغات كلها أسماء فهي داخلة تحته، وبهذا
جاءت السنة قال صلى الله عليه وسلم "وعلم آدم الأسماء كلها حتى
القصة والقصيعة"¹.

¹ عبد الله محمد بن أحمد القرطبي - تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن - دار الريان للتراث - القاهرة
سنة 1981م.

ويرى ابن كثير أن الله تعالى علّم آدم الأسماء كلها ذواتها وصفاتها وأفعالها، وقال الضحاك عن ابن عباس قال: هي هذه الأسماء التي يتعارف بها الناس: إنسان ودواب وسماء وأرض وسهل وبحر وذيل وحمار، وأشباه ذلك من الأمم وغيرها، وقال ابن جرير عن الحسن وقتادة علّمه اسم كل شيء، وجعل يسمى كل اسم باسمه وعرضت عليه أمة أمة، واستشهد ابن كثير بالحديث السابق أيضاً " يجتمع المؤمنون يوم القيامة فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا فيأتون آدم.... الخ " ويذهب إلى أن هذا دلّ على أنه تعالى علّمه أسماء جميع المخلوقات، ولهذا قال تعالى " ثم عرضهم على الملائكة " يعني المسميات " فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين " ¹

ويذهب محمد متولي الشعراوي إلى أن الله قد جعل بداية العلم للبشرية كلها بالأسماء، فكما علّم الله آدم الأسماء فإن أي بشر لا يستطيع أن يصل إلى العلم الذي يؤهله ليبدأ التحصيل إلا إذا تعلّم الأسماء، وبعد أن علّم الله تعالى آدم الأسماء عرضهم على الملائكة، لم يعرض الله تعالى الأسماء على الملائكة، وإنما عرض المخلوقات التي تطلق عليها الأسماء، ثم طلب منهم أن يقولوا له الأسماء " قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا " وكل مخلوقات الله لا علم لهم إلا ما أتاه الله لهم من العلم، فالعلم كله يأتي من الله، والله يكشف من علمه وقدراته في الكون ما يشاء لمن يشاء، وكل كشف علمي في الكون قد جعل الله له ميلاداً أو موعداً يكشفه فيه

¹ ابن كثير " عماد الدين إسماعيل بن كثير - تفسير القرآن العظيم - تحقيق محمد علي الصابوني - دار القرآن الكريم بيروت 1981م.

للبشر، فإن صادف مولد هذا العلم باحثاً يبحث فيه كشفه الله له،
وإن لم يصادف تم الكشف بما نسميه بالصدفة. والمصادفة التي
ندعيها في الكون هي الموعد أو الميلاد الذي حدده الله سبحانه
وتعالى ليكشف عن قانون في الكون يجهله الناس.²

وفي قوله تعالى " يا آدم أنبئهم بأسمائهم " يقول الشعراوي:
أي أن الله سبحانه وتعالى طلب من سيدنا آدم عليه السلام أن ينبئ
الملائكة بأسماء تلك المخلوقات، التي لا يعرفون أسماءهم، والتي
عجزوا أن يذكروا أسماءهم أمام الله، وهنا نتوقف قليلاً لنقول كيف
أنبأ آدم الملائكة بهذه الأسماء، لا بد أنه أنبأ بها بلغة يفهمونها،
واللغة لا تكون في الإنسان بالطبيعة، بل للإنسان أن يسمع حتى
يتكلم، ولذلك نجد الصم الذين لا يسمعون والذين ولدوا هكذا لا
يستطيعون أن ينطقوا بحرف واحد، وآدم نطق بأسماء هذه المخلوقات
فلا بد أنه سمع حتى يستطيع أن ينطق، فمن الذي علّم آدم الكلام؟
إنه الله، فلا بد أن آدم لكي يستطيع أن يتكلم أن يكون قد سمع من
الله، وعليه فإن الله هو الذي علّم الإنسان الكلام، وآدم قد تعلم اللغة
من خالقه سبحانه وتعالى.

وعلى كل ما سبق إن أول نظام معرفي نشأ هو الذي علّمه
الله تعالى لسيدنا آدم محتويًا كل المقولات الأساسية للبناء المعرفي،
له لغة يصاغ بها وله وسائل معرفية تتمثل في السمع والبصر
والفؤاد، والسمع مقدماً دائماً عند الحديث عن الوسائل المعرفية،
فالعلم والمعرفة يؤخذان ابتداءً عبر السمع ثم تأتي مرحلة النظر

(²) محمد متولي الشعراوي- الله والكون- دار المسلم المعاصر- القاهرة ط1 سنة 1980م.

والتأمل والاستقراء وما إليه. ومن الوسائل المعرفية المهمة الروح والتي قد يكون معوّداً عنها بالفؤاد، فالروح هي المحرك الأساسي لكل هذه الوسائل المعرفية، وكل العمليات تدور فيها وعبرها، فالخ والقلب والعين والأذن، كلها أدوات وهي أعضاء متشبيئة، بمعنى أنها أعضاء محسوسة، وقد تم تشريحها بل واستبدال بعضها، وهذه الأدوات تعمل في إطار الروح المبنوثة فيها فيصبح لكل عضو مهامه وتكاليفه المأخوذة عن هذه الروح، وهي مستودع القواعد المعرفية التي من خلالها يمكن إنتاج علم ما باستنباطه أو استقراءه أو ملاحظة بعض القضايا عبر البصر وخلق علاقات بينها، فالروح من الله تعالى " ونفخ فيه من روحه "، وفيها تقوم المقولات الأساسية، وتقام العمليات المعرفية، فالكون يعطي ظواهر مختلفة ومتشابهة ومتنوعة، ويعطي البيانات والمتغيرات التي يمكن أن يؤلف بينها لتشكل بعد التوليف بينها مدخلات لإنتاج علم، والله تعالى أودع فيها قوانينه الحاكمة فيمكن للباحث أن يكتشف هذه القوانين، ولكن هذا كله يحتاج إلى معرفة قبلية، ويمكن أن نصفها بأنها المقولات الأساسية والتصورات التي يقوم عليها تركيب ناتج هذه البيانات والمتغيرات والقوانين لتشكل علماً أو معرفة علمية منظمة، فإذن الكون ليس مصدراً لإنتاج العلم، ولكنه مصدراً لمدخلات العلم، فهو ليس مصدر المقولات الأساسية.

ونخلص من كل هذا أن آدم عليه السلام أعدّ إعداداً علمياً كاملاً وزود بكافة الوسائل المعرفية التي يستطيع من خلالها استغلال الأرض التي عليه إعمارها والخلافة عليها، وعندما أنزله الله

تعالى إلى الأرض تكفل له بالهداية في حين حدوث إشكال في نظامه المعرفي، والذي يمكن أن يحدث لعدد من الأسباب أولها إبليس عدوه اللدود، والذي مارس عملية تعليم آدم في فترة ما قبل النزول كانت بمثابة إغواء لآدم لينحرف في قصة الشجرة الشهيرة، ومن ثم التزم بأن يضل كافة من يخرج من صلب آدم ويغويهم، وقد قال تعالى ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين. فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم. قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. والذين كفروا وكذبوا بآياتنا هم فيها خالدون.﴾¹.

وهذه الآيات تبيّن أن آدم عليه السلام هبط إلى الأرض ومعه زوجه وعلمه وإبليس، وكان مجابهاً بإعمار الأرض نفسها بعلمه الذي عدّمه الله له، وقد وعده الله بالهداية له ولذريته إذا انحرفوا، وظل آدم يتعلم من الله جل وعلا هو وأبناءه سواء بالوحي إلى سيدنا آدم أو بتعليم أبناءه بوسائل أخرى من مخلوقات الله مثل قصة الطائر الذي علم ابن آدم الذي قتل أخيه كيف يوارى سواة من قتل، ولو كان ذلك على طريقة البيان بالعمل. وهنا يثور سؤال كيف انحرفت البشرية عن النظام المعرفي الذي تعلمه سيدنا آدم مباشرة

¹ البقرة - الآيات 35-39.

من الله وذلك العلم الذي تعلّمه شفاهة من الله تعالى قبل النزول
وعضده بالعمل في الواقع العملي المعيشي بعد النزول؟
وهذا يربط بين النظام المعرفي والمقولات والتصورات
الأساسية وبين توحيد الله في العبادة، فقضية انحراف المعرفة
ونظمها ومرجعيتها يرتبط بالتوحيد والعقيدة المرتبطة به علواً ونزولاً،
أي أن هناك علاقة طردية بين عقيدة التوحيد والمرجعية المعرفية
وبناء النظام المعرفي تزداد بالزيادة وتنقص بالنقصان، بحيث تتحرف
هذه المرجعية بقدر الانحراف عن العقيدة. فقصة الشرك ما قبل نوح
عليه السلام، تقوم على أن جيلاً من الناس وسوس لهم إبليس بأن
وداً وسواعاً ويغوثن ويعوق ونسراً، هم من الصالحين فأقيموا لهم
تماثيل إكراماً لهم، وهكذا إلى أن جعل الأجيال اللاحقة تعبدهم،
وذلك بإخباره لهم أن السابقين كانوا يتقربون لله تعالى بهم زلفى،
وبدأت قصة الشرك بالله، ولكن ألم يكن فعل إبليس خلخلة للنظام
المعرفي، ألم يكن وسواسه هذا وإخبارهم بأن هؤلاء هم طريقهم إلى
الله، نوع من التعليم وإعطاء معرفة، ومن هنا بدأ اختلاط مرجعيات
معرفية أخرى مع المرجعية المعرفية الأولى، فأصبحت المعرفة
تقترب من الحق عند اكتمال العقيدة بالتوحيد، وتبتعد كلما طغى
الإنسان وبعد عن الله، وأصبح إلهه هواه، ومعرفته مبنية على
مقولات وتصورات شركية، وهذا لا ينفى بحال احتواء المعرفة بكافة
إشكالها لشيء من الوحي، ولكن يزيد ابتعادها كلما ازداد طغيان
الإنسان وتصوره أنه استغنى بنفسه عن تعليم الله له، وقمة الطغيان

والاستغناء ادعاء الإنسان الألوهية لنفسه، وذلك ممثلاً في قول فرعون أنا ربكم الأعلى.

ولكن الله تعالى قد ضمن لآدم عليه السلام أنه ممدّه وذريته من بعده بهدى، والهدى قائماً على التوحيد وبناء تصورات ومقولات أساسية يشكّل الإنسان عليها معرفته ويقومها ويعيدها إلى أصولها، لذا دائماً يذكر الله تعالى إنها تذكّرة، وهي هداه الذي يبثه إلى البشرية حين انحرافها.

وقد ذهب ابن كثير في تفسير قوله تعالى " قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى " يقول ابن كثير يخبر الله تعالى بما أنذر به سينزل الكتب ويبعث الأنبياء والرسل، كما قال أبو العالية: الهدى الأنبياء والرسل والبيّنات والبيان، ومن أقبل على ما أنزل الله به الكتب وأرسلت به الرسل " فلا خوف عليهم " أي فيما يستقبلونه من أمر الآخرة " ولا هم يحزنون " على ما فاتهم من أمور الدنيا، كما قال تعالى في سورة طه " فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا يضل ولا يشقى " قال ابن عباس: فلا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة¹.

ويقول تعالى ﴿ وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون. يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ﴾². فاعرض عن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا. ذلك مبلغهم من العلم ﴾³. وعليه في حال انحراف المعرفة

¹ ابن كثير - المرجع السابق.

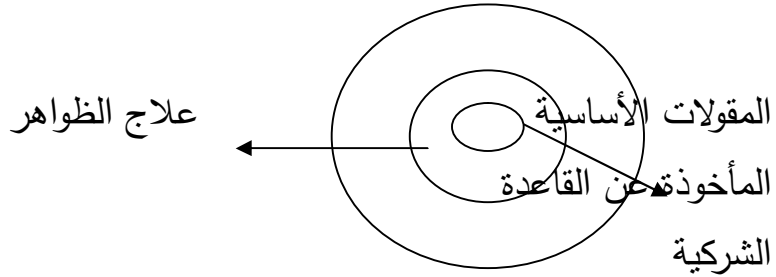
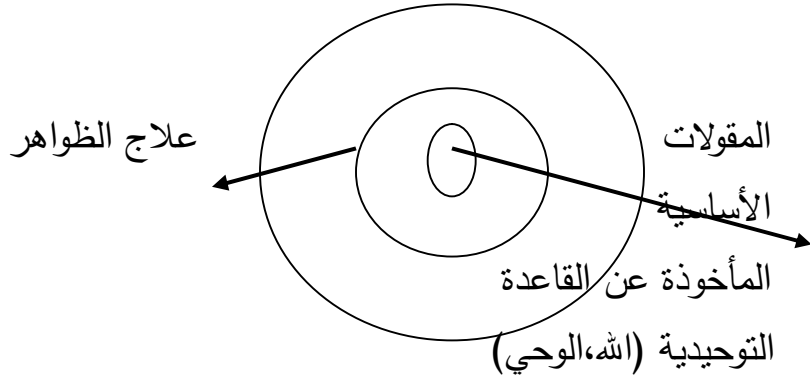
² سورة الروم- الآيات 6 - 7.

³ سورة النجم - الآيات 29 - 30.

والنظم المعرفية للعلم يصبح مبلغ علم الإنسان هو ظاهر الحياة الدنيا إذ لا يعلم إلا ظاهرها، ويكون ذلك مبلغه من العلم، وذلك يثبت قصور هذا العلم وتلك المعرفة المرتكزة على قاعدة الشرك بالله والاستغناء والطغيان. إذن فخير العلم الدنيوي أو العلم الوضعي هو حالة انحرافية عن الأصل والذي هو العلم التوحيدي، والعلم التوحيدي يشمل العلم بظاهر الحياة الدنيا ويتجاوزه، وهذا أقرب إلى ما ذهب إليه محمد الحسن بريمة في أنه يرى أن النموذج المعرفي العلماني يمثل حالة خاصة في النموذج المعرفي الإسلامي الأشمل، وهذا رتبته بناء على استخلاصه لنموذج معرفي علماني قرآني، من خلال خطته العامة للخلق والقائمة على ثنائية النفس البشرية، على اعتبار النموذج المعرفي العلماني القرآني يمثل العلم المرتكز على خيار اقتصار العلم على العلم بظاهر الحياة الدنيا.

من كل ما سبق يتضح أن مشروع إسلام المعرفة هو مشروع إعادة العلم على مقولات وتصورات أساسية مرتكزة على الوحي الكريم على اعتبار أن المعرفة والعلم أصلاً مصدرهما الله تعالى وعبر وحيه الكريم على مر العصور، وأن العملية ليست عملية جمع بين قراءتين بقدر ما هي تأصيل هذه المقولات والتصورات في مستوى ما يسمى اليوم بفلسفة العلم، والتغيرات التي تحدث في هذا المستوى تتبعها تغيرات في المستويات الأخرى متناسبة ومكافئة لها، وإذا استعرنا تصورات لاكاتوس لبرنامج البحث العلمي. كما استعاره محمد الحسن بريمة. والذي يقوم على أن برنامج البحث العلمي يقوم على مستويين هو القلب الصلب Hard Core والمستوى الآخر

الحزام الواقفي، والقلب الصلب هو الذي يتضمن المقولات الأساسية وتصورات الإنسان نحو الله والطبيعة وتتشكل فيه ما يسمى بالرؤية الكلية World View والتي تحوي القواعد المعرفية، وهذا مجال الوحي وحده دون الكون، والمستويات الأخرى هي مجال تطبيق المقولات والتصورات الموجودة في المستوى الأول، ويمكن تصوير ذلك بالذرة التي تحتوي على نواة ومدارات حولها، فيصبح المستوى الأول هو نواة هذه الذرة، والمستويات الأخرى هي مداراتها



وحسب ما ذكرنا سابقاً من أن المعرفة والعلم حتى في حالتها الشركية كانت فيهما نسبة من الوحي، وأن طغيان الإنسان صور له الاستغناء عن الله، إلا أنه وفي قمة استعلاءه كان لا بد له

من اتخاذ إله، " اتخذ إلهه هواه "، فالمقولات الأساسية والتصورات الكلية لا تنتج عبر المعرفة الحسية، فهي إما افتراضات ظنية تتخذ كمسلّمات، أو مسلّمات يقينية تؤخذ عن الوحي الكريم ﴿ وما يتبع أكثرهم إلا ظناً، إن الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾¹.

فاكتشاف سنن الله في الكون ليست ظناً، ويمكن كشفها بالعلم المتولد عن أي من القاعدتين التوحيدية أو الشركية، فالظن إذن يكمن في مجال المقولات الأساسية والتصورات الكلية، فيصبح المتولد عن القاعدة الشركية ظنياً بذلك وإن احتوى على بعض النتائج الصحيحة.

وعليه في المستوى الأول يحوي الدين العلم وتقوم الأسس المنهجية، وهذا يتطلب الفهم الشامل لمفهوم الدين كما أسلفنا وأنه ليس قصراً على التعبديات والأحكام الشرعية فالبعض يفهم الدين ويختصره في مفهوم الشريعة فقط. فليست العلاقة بين الدين والعلم هي علاقة توافق أو تكامل على نحو ما ذهب عبد الله حسن زروق، والذي عالج مبحث العلاقة بين العلم والدين في ورقته لماذا إسلامية المعرفة* كالاتي:

ذهب زروق إلى أن الآراء حول هذه العلاقة متباينة، فمن الناس من يراها علاقة انفصال ومن يراها علاقة احتواء (احتواء الدين العلم أو احتواء العلم الدين) ومن يرى أنها علاقة تداخل ومن الممكن أن تكون علاقة تطابق. ويعني بعلاقة التطابق أن هنالك

¹ سورة يونس- الآية رقم 36.
* قدمت الورقة في سلسلة المحاضرات المتخصصة، في برنامج ماجستير علم الاجتماع - معهد إسلام المعرفة - السودان سنة 2001م.

مساحة مشتركة بين العلم والدين ومساحة يختص بها الدين وأخرى
يختص بها العلم. وعبر عنها بالأشكال التالية:

التالية:

1/ العلم والدين منفصلان 2/ الدين يحوي العلم 3/ العلم يحوي

العلم

الدين

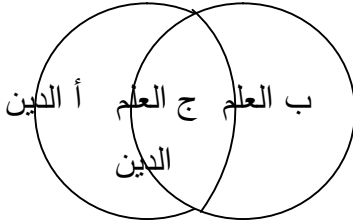
الدين

العلم

الدين

العلم

5/ العلم والدين متداخلان



4/ العلم والدين متطابقان

العلم

الدين

ويفسر ذلك بأن الشكل الأول يمثل رأي من يعتقدون أنه لا ينبغي أن
نزج بالدين في مجال العلم ولا أن نزج بالعلم في مجال الدين،
والقائلين بالشكل الثاني يعتقدون أن كل ما توصل إليه العلم وما
سيتوصل إليه جاء به الدين ويستدلون بذلك بقوله تعالى ﴿ ما فرطنا
في الكتاب من شيء ﴾¹، ويرى زروق أن هؤلاء في كثير من

¹ سورة الأنعام- آية 28.

الأحيان يتكلفون الأمر واستدلالاتهم غير مقنعة، ويعتبر الشكل الثالث يمثل اتجاه عقلانيو الإسلام (كالمعتزلة) وهؤلاء يدعون أن كل ما جاء به الإسلام له تفسير عقلاني، ولا يعلم قائلاً بالنموذج الرابع " حالة التطابق التام، ويرى زروق أن الشكل الخامس هو النموذج الذي يمثل حقيقة العلاقة بين دين الإسلام والعلم، ويعلل ذلك بأن هناك أمور كما ذكر ابن تيمية تعلم بالشرع فقط وهي تمثل الجزء (أ) في الشكل الخامس كحقائق الغيب وأحكام العبادات مثلاً، وهناك أمور تعلم بالعقل فقط كمرويات الطب والرياضيات وهي تمثل الجزء (ب) في الشكل الخامس، وهناك أمور تعلم بهما معاً كضرر الخمر وهي تمثل الجزء (ج) في الشكل الخامس، وبهذا يحدث التكامل بين العقل والوحي².

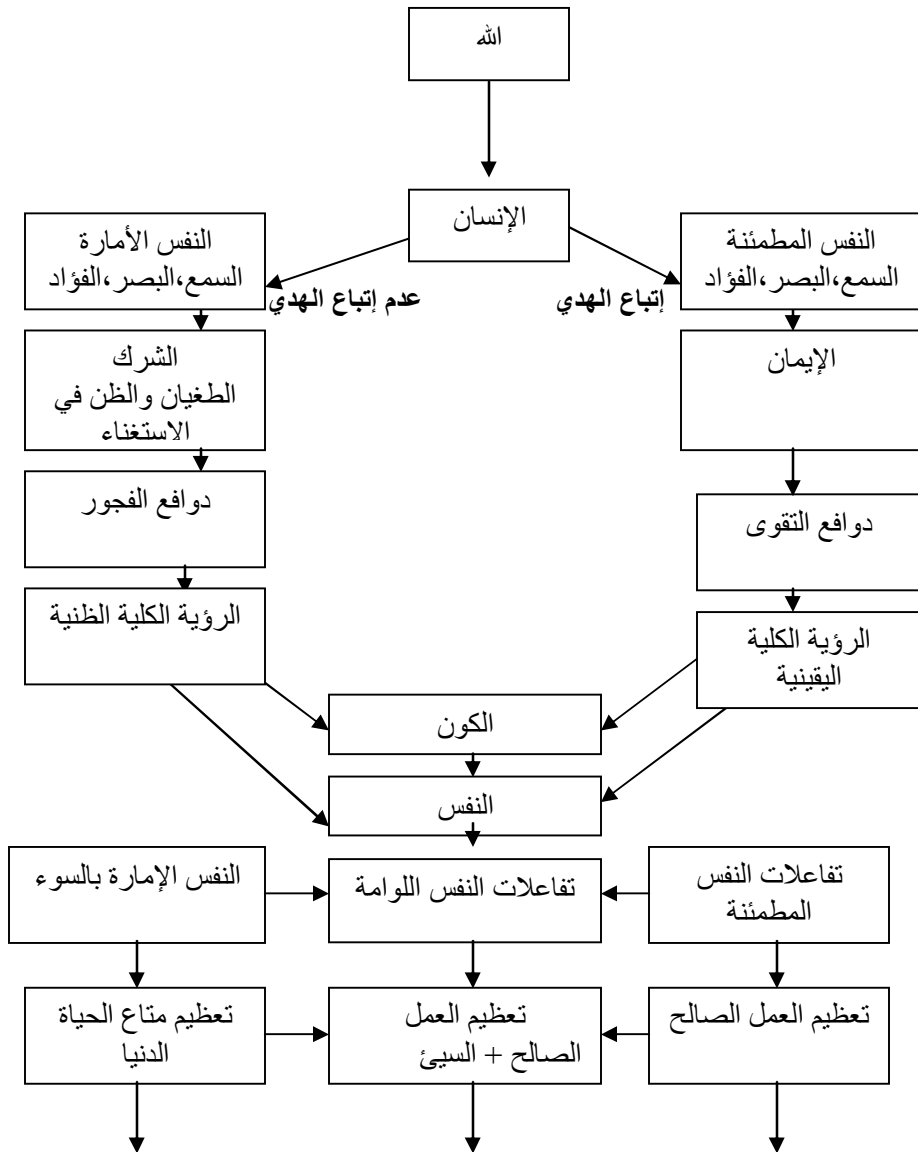
ولكن ألا يعيدنا التحليل السابق إلى حالة الازدواجية كرة أخرى، ويخلق حالة انفصال بين الدين والعلم، وهل حقائق الغيب وأحكام العبادات ليست علماً، هذا التحليل يفيد بأن هنالك إشكال في مفهومنا عن العلم والدين، ويمثل قصر الدين على الجوانب الحكمية والتعبدية، والعلم في الجانب الطبيعي، وهذا يتضح في قول زروق " دعنا نوضح هذه القواعد بإعطاء الأمثلة، فالتكامل بين القرآن والعلم والعقل يتضح مثلاً من أن القرآن يتحدث عن الروحانيات والعبادات والعلم لا يتحدث عنها، والعلم يعطينا طريقة أو قانوناً لحل المعادلة

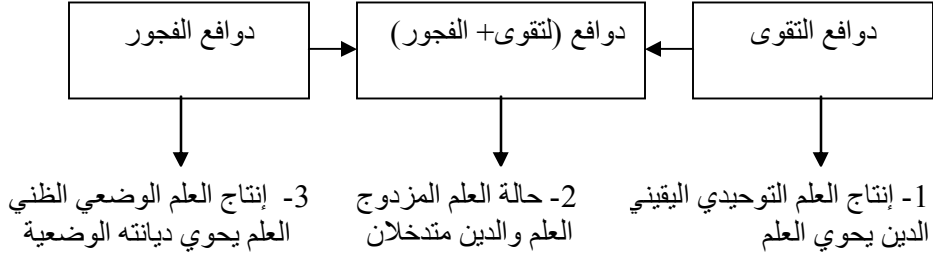
² المرجع السابق - ص 13-14.

من الدرجة الثانية مثلاً ولكن لا نجد طريقة في الدين لحل المشكلة
1».

وعليه فالخيار الأمثل هنا يمثله الشكل الثاني وهو أن الدين يحوي العلم في أعلى مستوياته، وهو مستوى الرؤية الكلية ومنه تتشكّل الكليات والمسلمات اللازمة لنشأة العلوم بشقيها الطبيعي والإنساني، فمرويات الطب والرياضيات المذكورة في المثال السابق لا تنفصل عن الرؤية الكلية المشكلة لها، وهي إما أن تقوم على قاعدة علمية يقينية أساسها علم الله في وحيه وإما أن تقوم على قاعدة علمية ظنيّة أساسها الشرك بالله واختلاط الوحي بالأوهام، واختلاط القاعدتين ينتج العلم المزدوج الذي جانباً منه يعتمد مقولات القاعدة الأولى وجانباً مقولات الثانية وجانباً منه يخلط بين القاعدتين، ونمثل للنموذج المعرفي القرآني والذي حوى النموذج المعرفي القائم على خيار الحياة الدنيا بالشكل التالي، والذي فيه أيضاً تقارب مع نموذج بريمة:

النموذج المعرفي القرآني:





وهذا الشكل التوضيحي لا يعني ان الحالات 1 و 2 و 3 حالات متوازية، فالحالة الأولى هي الأصل الذي قامت عليه القاعدة المعرفية الأولى، والتي أعطاها الله لآدم عليه السلام حينما علمه من علمه، والحالة رقم (2) حالة قد تكون متضمنة في إحدى الحالتين، أما الثالثة فهي تعبر عن حالة الانحراف عن الحالة الأولى والبعد عن إتباع الهدى، وإتباع الهوى، ﴿وان كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم﴾¹، ﴿ولئن اتبعت أهوائهم بعد ما جاءك من العلم﴾². ﴿ما لهم من علم إلا إتباع الظن﴾³، وحالة الانحراف هذه تعتمد أيضاً على القاعدة المعرفية التي أتاها الله للإنسان عبر وحيه، ولكن لم يجعل الله تعالى الانقياد لهذه القاعدة جبرياً، بل دعمها بوسائل معرفية ليتمكن الإنسان من الاختيار بين الهدى والهوى، فالإمام النفس التقوى والفجور وتعريفها عليهم يشمل ذلك، ولكن الله تعالى قد بين أن العلم الحق يعطى الإنسان من قبله تعالى، أي يعطي الله تعالى الإنسان مفاتيحه وقواعده المعرفية والتي إن اتبعها يسير في طريق الهدى والعلم الحق، وهم من قال فيهم سبحانه وتعالى " إنما يخشى

¹ النعام -
² الرعد
³ النساء

الله من عباده العلماء"، وكل الآيات التي ذكر فيها إثبات العلم للإنسان، جاءت في سياق أن هذا العلم أتاه الله له، ومنها ﴿ قال الذين أوتوا العلم إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين⁴ ﴾، ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات¹ ﴾، ﴿ ولئن اتبعت أهوائهم بعد ما جاءك من العلم² ﴾، ﴿ فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم³ ﴾، ﴿ واذكر في الكتاب إبراهيم أنه كان صديقاً نبياً . يا أبت إنني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطاً سوياً . يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصياً⁴ ﴾، ﴿ ولقد آتينا داوود وسليمان علماً وقالوا الحمد لله الذي فضّلنا على كثير من عباده المؤمنين⁵ ﴾، ﴿ وداوود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفثت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين . ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلماً وسخرنا مع داوود الجبال يسبحن والطير وكنا غافلين . وعلّمناه صنعة لبوس لتحصنكم من بأسكم فهل أنتم شاكرون⁶ ﴾ .

والآيات السابقة تثبت أن العلم إنما يؤتيه الله للإنسان، وهذا العلم ليس قاصراً على قضايا العبادات والأحكام بل هو شامل لكل معنى العلم ومادته، ﴿ وعلّمناه صنعة لبوس لتحصنكم ﴾، ﴿ قال الذي عنده علم من الكتاب إنا آتيناك به قبل أن يرتد إليك طرفك ﴾،

⁴ النحل

¹ المجادلة

² الرعد- آية 37، البقرة 120.

³ آل عمران

⁴ سورة مريم- الآيات 41- 44

⁵ سورة النمل- الآية 15

⁶ سورة الأنبياء- الآيات 78- 80

كما تبين الآيات ما ذهبنا إليه من أن العلم في الحالة الثانية والتي تقوم على القاعدة الشركية وإن كان علماً بظاهر الحياة الدنيا هو في أصله مصدره الله تعالى، ومنبثق عن الحالة الأولى وحدثت به انحرافات غزاها طغيان الإنسان بوسائله المعرفية وظنه الاستغناء عن الله تعالى، وقصة عاد تقوم على ذلك كمثال ﴿ كذبت عاد المرسلين. إذ قال لهم أخوهم هود ألا تتقون. إني لكم رسول أمين. فاتقوا الله وأطيعون. أتبنون بكل ريع آية تعبثون. وتتخذون مصانع لكم تخذون. وإذا بطشتم بطشتم جبارين. فاتقوا الله وأطيعون. واتقوا الذي أمدكم بما تعلمون. أممكم بأنعم وبنين. وجنات وعيون. إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم¹﴾.

فالإشكال المفاهيمي قائم في تصورنا لمعنى كلمة العلم، ففي عصرنا هذا يفهم العلم على أنه ما اختطته له قواعد الفكر الغربي من دائرة مفاهيمية، وحصره فيما يعرف بكلمة Science والتي شاعت في منتصف القرن التاسع عشر، وكانت تطلق على ما ينتجه البحث في مجال القضايا الطبيعية والتجريبية ثم شمل كافة جوانب المعرفة العلمية عند سيادة المنهج التجريبي وتطبيقه عليها، ومن ثم أصبح هذا المفهوم وإطلاقه على العلوم الطبيعية وما يحتاج إلى التجارب والملاحظات والاختبار، ذو أثر بالغ في قصر مفهوم العلم على المشاهدات والمجريات ومناهجها، وجعل تعريف العلم في اليونسكو بأنه كل معلوم خضع للحس والتجربة، لذا كان يتم مطابقة العلم مع الفيزياء وخاصة مع الميكانيكا، وكانت الطريقة العلمية تطابق

¹ سورة الشعراء- الآيات 123- 135

الأساليب التجريبية التي تجرى فيها الملاحظة تحت شروط منضبطة في المعمل، وهذا قد شكّل القواعد المفاهيمية لفكرة أن العلم هو أسلوب دقيق وتجريبي يؤدي إلى اكتشاف القوانين الطبيعية، وحتى الإنسان تم تشييء ظواهره وانفعالاته بحيث تصبح أشياء تخضع لهذا المفهوم، واختزاله في جوانبه المادية، أليس هذا ما أطلق عليه المولى عز وجل العلم بظاهر الحياة الدنيا، وحصر العلم في ظاهر الأشياء فقط.

فمثلاً قد بلغت علوم الأحياء وعلوم الحيوان شأواً كبيراً في عصرنا هذا، وقام العلم الطبيعي بتشريح الحيوانات تشريحاً كاملاً، وأنشئ فرعاً من العلوم يعني بسلوك الحيوان، وأصبح له مختصين وعلماء، ولكن هل استطاع هؤلاء عبر النموذج المعرفي القائم على العلم بظاهر الحياة الدنيا، أن يصلوا إلى كنه هذه المخلوقات ومكوناتها، وهل تمكن عبر هذه الوسيلة من سير أغوارها، ففي قصة نبي الله سليمان ذكر الله تعالى على لسان سليمان أنه علّمه منطق الطير، فهل نستطيع أن نصل بالوسائل المعرفية هذه إلى هذا المنطق، وهل يمكن أن نصل إلى أن الهدهد مفكر وعالم، ينظر إلى ما يفعله بني البشر ويحلله ويضع عليه أحكاماً معيارية بأنه فعل راشد أو غير راشد، ويعلم حقيقة الإيمان وحقيقة الشرك والكفر، وكل ذلك يبدو في قوله تعالى ﴿ ولقد آتينا داوود وسليمان علماً وقالوا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين * وورث سليمان داوود وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا لهو الفضل المبين * وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس

والطير فهم يوزعون* حتى إذا أتوا على واد النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون* فتبسم ضاحكاً من قولها وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين* وتفقد الطير فقال مالي لا أرى الهدد أم كان من الغائبين* لأعذبه عذاباً شديداً أو لأذبحنه أو ليأتين بسلطان مبين* فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به وجئتكم من سبأ نبياً يقين* إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم* وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون* ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض ويعلم ما تخفون وما تعلنون* الله لا إله إلا هو رب العرش العظيم* قال سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين* اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم تولّ عنهم فانظر ماذا يرجعون¹، وقوله تعالى ﴿ وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون* ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللاً²، وقوله تعالى ﴿ وما من دابة في الأرض ولا طائر ليطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم. ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون³ .

فالعلم أشمل وأوسع من حصره بالدائرة المفاهيمية لظاهر الحياة الدنيا، وإذا اتسعت دائرة فهمنا للعلم بحيث شمل مفهومه كل ذلك،

¹ سورة النمل - الآيات 15-28.

² سورة النحل - الآيات 68-69.

³ سورة الأنعام - الآية 3.

نستطيع أن نستوعب كيف تكون تقوى الله تعالى عاملاً لاكتساب العلم في مجالي الحياة الدنيا والآخرة مصداقاً لقوله تعالى ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله ﴾¹، وقوله تعالى ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم ﴾² .

¹ سورة البقرة-الاية 282

² سورة البقرة – آية 255.

ثانياً :المحددات العامة لأبستمولوجيا العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع

ترتيباً على ما سبق من أن نظرية المعرفة في الاتجاه التوحيدي تركز في أن الأصول المعرفية للعلم مصدرها الله تعالى تعليماً لآدم عليه السلام، ليتمكن من القيام بالمهام التي من أجلها خلق، والتي تتمثل في عبادة الله تعالى، وإعمار الأرض المستخلف فيها، ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾¹، ومهمة آدم عليه السلام في إعمار الأرض وعبادة الله، تكتنفها مصاعب أساسية، أول هذه المصاعب إبليس الذي أقسم بعزة الله وجلاله أن يضل الإنسان، ويشارك ذرية آدم عليه السلام في الأموال والأولاد ويصدّهم عن سبيل الله وعبادته، وثاني هذه المصاعب هو إعمار الأرض نفسها، والتي جعل الله فيها زينة يحوطها الابتلاء، " إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً "2.

وعملية إغواء إبليس لآدم عليه السلام قد بدأت قبل هبوطه إلى الأرض مما يفيد أن هنالك شيء ما في طبيعة آدم عليه السلام وذريته، يجعل لديه استعداداً لتقبّل الإغواء، " وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فأزلهما الشيطان فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا

¹ سورة الذاريات- آية 56.

² سورة الكهف- الآية 7.

اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين. فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم. قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. والذين كفروا وكذبوا بآياتنا هم فيها خالدون¹، وتأتي الإجابة في قوله تعالى " ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكّاهَا وقد خاب من دسّاهَا "²، وقوله تعالى " إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً "³، فالإنسان إذن مجابه بالابتلاء فيما موجود في الأرض من زينة والإغواء من إبليس، وطبيعته البشرية تجعله قابلاً للابتلاء مما أودع فيه من فجور وتقوى، تشكل دوافعه في إعمار الأرض وتقوم عليها محددات علاقته مع الله تعالى، فإتباع الهوى يولّد الفجور والذي يجعل علاقته بالخالق تقوم على الكفر. ومجال هذا الابتلاء هو الأرض وإعمارها، والإعمار يركز على زينة الحياة الدنيا نفسها والتي خلقت للابتلاء، ويحدد المولى عز وجل زينة الحياة الدنيا بقوله تعالى " المال والبنون زينة الحياة الدنيا "⁴، وأن حب الإنسان لهذه الزينة ومزجه بإغواء إبليس يفجّر دوافع الفجور ويحرك شهوة الإنسان نحو الابتلاء، بإغواء إبليس وبما هو موجود من شهوات في هذه الزينة " زين للناس حب الشهوات من النساء والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل الموسومة والأنعام والحرث. ذلك متاع الحياة الدنيا

¹ سورة البقرة- الآيات 35-39..

² سورة الشمس- الآية 7.

³ سورة الإنسان- الآية 3..

⁴ سورة الكهف- آية 46.

«⁵، والإعمار يتطلب جانبين أساسيين يشكّلان الحاجات الإنسانية الضرورية، وهما استغلال الأرض واستخدامها في توفير المأكل والمسكن والملبس، والتناسل والذي تتضمن فيه حاجات الجنس والأبناء للكثرة، وهذه الاحتياجات الضرورية جعلها المولى عز وجل في زينة الحياة الدنيا ومتاعها، وتتشكل أصول الظاهرة الاجتماعية في الجانب الثاني وتطمين الاحتياجات فيه وتفاعلاته مع الجانب الأول وتضمن احتياجاته، وغاية الإنسان هي تطمين هذه الاحتياجات الضرورية وسعيه لتطمين هذه الاحتياجات هو مجال الابتلاء، فهو إما أن يطمئنها عبر إتباعه هدي الله وشكره المؤدي إلى عبادته، ولما أن يتم ذلك بعدم إتباع الهدى والذي يؤدي إلى الكفر، والاتجاهين دوافعها موجودة في النفس من حيث اشتغالها على التقوى والفجور، وعليه تتشكّل أصول الظاهرة الاجتماعية في النفس البشرية وطبيعتها وتفاعلاتها مع العناصر الكلية لزينة الحياة الدنيا المال والبنون، وهذه نفس عناصر خطة الخلق عامة عند محمد الحسن بريمة، والذي ذهب على أن الدوافع النفسية هي دوافع تتمثل في دوافع التقوى والفجور، وهي الآليات اللازمة للابتلاء المركوز في زينة الحياة الدنيا، إذ هي تنشط تلقائياً بمجرد أن تؤدي الدوافع الحيوية دورها في خلق التفاعل الأولي بين العناصر والمتغيرات الثلاثة النفس والمال والبنون، وأن المفاهيم القرآنية الثلاثة (النفس، المال، البنون) هي مفاهيم جامعة والعناصر الكونية المعادلة لها هي الظاهرة الاجتماعية من حيث العلة الظاهرة، إذ لا

⁵ سورة آل عمران- الآية 14

تحتاج لأكثر منها علة، فالنفس إما أن تتفاعل بمقتضى العلم التوحيدي وقيم التقوى مع المال والبنين فيتحقق الشكر لله تعالى، ولما أن تتفاعل بمقتضى الهوى (الجهل) وقيم الفجور مع المال والبنين ويتحقق بذلك كفر النعمة، ومجمل هذا التفاعل هو المسئول عن نشأة المجتمعات وبروز جميع الظواهر الاجتماعية الناجمة عن التفاعل البشري.¹

وعليه فالظاهرة الاجتماعية في كلياتها تقوم على تفاعلات النفس البشرية مع زينة الحياة الدنيا، وأن هذا التفاعل يركز على العلم الأولي والقاعدة المعرفية الأولى المتولدة عنه، فأدم عليه السلام حينما هبط إلى الأرض هو وزوجه وإبليس بدأ التعامل مع زينة الحياة الدنيا بناءً على علمه الذي تعلمه من الله تعالى والخيرات التي كوّنها في كيفية استغلال النعمة بحسب التوجيه الإلهي أن يتفاعل مع جانب منها عليه اجتناب آخر مما تدل عليه قصته مع الشجرة " وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين "، إن فآدم عليه السلام في تفاعله مع زينة الحياة الدنيا تعامل معها بعلم مسبق، وعليه فهذا يدل على أن علمه هذا كان ماضياً من عالم الأفكار ومعطياتها إلى عالم الأشياء، في تعرّفه عليها وتعرّفه على كيفية التعامل معها، وعلى ذلك كان نشوء الظواهر الاجتماعية، والتي بدأت في جانب البنون في تناسله هو وزوجه وإنجاب بنين، وفي تعامله مع عناصر

¹ محمد الحسن بريمة- الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن الكريم- منشورات إمام سنة 1998م ص20.

المال من زرع وحرث، وعليه تصبح تصوراته الأساسية لزينة الحياة الدنيا هذه مأخوذة عن المقولات الكلية الأساسية للقاعدة التوحيدية، والتي تتبثق عنها المستويات الأخرى في مجال التعامل مع الظاهرة الاجتماعية ومعالجتها أو الطبيعية. وتصبح التقوى هنا عنصر أساسي في عملية التفاعل مع الظاهرة الاجتماعية، وتشكل المحددات المنهجية الأساسية لهذه العملية، وتصبح عملية التركيز للنفس هي المغذية لدوافع التقوى، والارتكاز على مقولات القاعدة الشركية تقيم تفاعلاً مع هذه الظاهرة مبنياً على الفجور، إذن فالتفاعل مع الظواهر به جانبين جانب تقوى وتركية وفلاح وإصلاح وجانب فجور ودس وخيبة وفساد، ولكن منهجيته المتولدة عن دوافعه والتي تحدد غائية العلم الناتج.

وغائية العلم ترتكز على الأهداف العامة لعملية النشاط العلمي نفسه، والذي يسعى فيه الإنسان مستخدماً الوسائل المتاحة، لتأمين حاجاته الأساسية، وأول ما يسعى إليه الإنسان حفظ نفسه وتأمين حاجاتها، وحاجاته هذه تمثلها زينة الحياة الدنيا المعبر عنها بالمال والبنين، إذن فالكليات الأساسية لأصول هذا التفاعل هي النفس، والمال والبنون، والتعامل مع كليتي المال والبنون يستوجب العلم كما أسلفنا وبهذا يصبح من ذات الكليات الأساسية، والدين يشمل العملية كلها إذ عليه ترتكز القواعد المعرفية سواء في الاتجاه التوحيدي أو الشركي، وسنام عملية التفاعل هذه هو جلب المنفعة واللذة دون الخسارة والألم، ومفهوم المنفعة مع أنه حسي يحس الإنسان منعتها ولذتها، إلا أنه مرتبط بالتصورات الكلية لهذا

المفهوم، والتي يقوم عليها ماهية هذه المنفعة. وهذه التصورات تنتج من خلال التفاعل الكلي بين المتغيرات التي هي أصول الظاهرة الاجتماعية، بمقتضى العلم التوحيدي، أو بمقتضى الهوى والقاعدة الشركية.

وعليه يصبح الجانب التحليلي لذلك على نحو ما ذهب بريمة . إلى أن حكمة قد اقتضت خلق أزواج من ذكر وأنثى وهبوطهما إلى الأرض، وضرورة الجنس أدت إلى سكن الرجل إلى المرأة، وما نجم عن هذه العلاقة من أبناء اقتضى تنظيم أسرة، ثم عزز قيام الأسرة ضرورات المال من المأكل والمشرب والملبس وما يقتضيه من تقسيم العمل وتوزيع الأدوار بين أفراد الأسرة. وأن هذه الضرورات الحيوية أدت محاولة إشباعها إلى أن تتسع دائرة الأسرة لتصبح رهطاً وقبيلة حتى إذا ضاقت رقعتهم الجغرافية على تدافعهم وأطماعهم انبثوا من فجاج الأرض رجالاً ونساءً فكانت الشعوب والأمم والمجتمعات، وكان العمران. وعليه فالضرورات الحيوية تضمن قيام المجتمع وتفاعل النفس بمقتضى العلم التوحيدي أو الهوى مع المال والبنين يضمن قيام الابتلاء، فالنفس التي ألهمت فجورها وتقواها وزين لها حب الشهوات الدنيوية سرعان ما تذوق لذة تلك الشهوات التي بدورها تنثير في النفس آليات الابتلاء (الفجور والتقوى)، ويذهب بريمة إلى أن أول ما يثور من تلك الدوافع هو الطمع، حيث يطمع كل شخص في الحصول على مزيد من زينة الحياة الدنيا، ومن ثم يصبح الإقبال عليها لإشباع الشهوة لا الحاجة، ولما كانت أطماع الناس أكثر مما هو مطموع فيه في أي وقت ومكان، سرعان ما تبدأ الدوافع السالبة

الأخرى تثور في النفس بسبب التدافع بين الناس لحيازة زينة الحياة الدنيا والاستئثار بأكبر نصيب منها.¹

وهذا يفسّر حالة الانحراف في التعامل مع زينة الحياة الدنيا عن الانحراف عن قواعد العلم التوحيدي والارتكان إلى الهوى وسيادة العلم والذي يشكّل بيئة جيّدة لدوافع الفجور وعناصره، ويؤدي إلى التعامل غير الراشد مع زينة الحياة الدنيا الذي يولّد التصارع حولها، وهذا لا يعني بأي حال أن الموارد والتمتاح منها أقل من الحاجات الإنسانية المتزايدة، ولكن عدم الاعتدال وتوخي العدالة في التعامل مع هذه الزينة هو الذي يولّد ندرة في جانب وكثرة في جانب آخر حينما لا يقوم الناس بالقسط ويخسروا الميزان، والإقبال على زينة الحياة الدنيا بمقتضى العلم التوحيدي يمكن من استخدام النعمة في مقتضى الحكمة، بناءً على التركيزية النفسية المغذية لدوافع التقوى، والتي يقوم عليها نهي النفس عن الهوى وردها إلى حد الاعتدال والعدل.

وهذا يفيد أن التعامل مع هذه الزينة "متاع الحياة الدنيا" يقتضي دائماً التقويم ورد النفس عن الهوى، مما يجعل هناك ضرورة لأن يكون العلم الذي يتشكّل لدراسة هذه الظاهرة، والقائم على أركان القاعدة التوحيدية، ذو طبيعة معيارية إصلاحية، يسعى إلى رد النفس عن الهوى، ويعمل على تدعيم الجوانب المؤدية إلى التركيزية النفسية.

¹ محمد الحسن بريمة- المرجع السابق - ص21.

وعليه فإن تصور هذا التفاعل بين النفس ومتغيرات زينة الحياة الدنيا الكلية المشكّلة للظاهرة الاجتماعية، يقوم على القيمة وليس على الشئئية بأي حال بحيث يتدخل العلم المعني بتغيير أشكال هذا التفاعل، و..... في ماهيات الظاهرة وطبيعتها. وتصبح التصورات والمقولات الأساسية لهذا العلم مرتكزة على القاعدة المعرفية للعلم التوحيدى، والذي يمكنه تفسير ذلك التفاعل سواء في حالة التطابق أو الانحراف في مجال الظاهرة الاجتماعية، وتصبح المحددات الأبتمولوجية المشكّلة للعلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع، مرتكزة على هذه المقولات والتصورات المرتكزة على القاعدة المعرفية التوحيدية والمستدعية لتجليات هذه الظاهرة الاجتماعية في حالتى التقوى والفجور.

ثالثاً: الخاتمة

يعتري أبستمولوجيا العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع ما يعتري نظرية المعرفة في الفكر الغربي من إشكالات فلسفية ترتكز عليها، فالنظرة المنطلقة من الارتكان على العلم بظاهر الحياة الدنيا، أو النموذج المنطلق من القاعدة المعرفية الشركية، قد شكّل الرؤية الكلية التي يركز عليها الإنتاج الفكري والمعرفي والعلمي، ومن خلال تتبعنا لقواعد التفكير في الفكر الغربي، وتشكّل الأسس المعرفية التي قامت عليها نظرية المعرفة فيه، يبدو جلياً انحيازهم إلى التاريخ الفكري لهم، منذ بدايات العلم الأيوني انتقالاً إلى المرحلة اليونانية التي تشكل فيها الفكر المدرسي للفلسفة، والتي تُعدّ بدايات التفكير المنطقي عندهم، وكانت هذه المرحلة حسب رؤيتهم هي التي انتظرتها البشرية لتقييم عليها قواعدها المعرفية العلمية، وتلي ذلك ارتباط الفلسفة اليونانية بكل من الفلسفة اليهودية والفلسفة المسيحية، ولكن يبدو أن هذا الارتباط بين الفلسفة اليونانية والفلسفات المنطلقة من اليهودية والمسيحية قد تم بعيد تحريف هاتين الديانتين.

فالنظر إلى الفلاسفة الكبار في اليهودية والمسيحية الذين شكّلوا قواعد هذا الارتباط بين هذه الفلسفات يتضح له من خلال كتاباتهم، أنهم قد ارتكزوا على القواعد الدينية المحرّفة عن اليهودية والمسيحية، ومعلوم أن الفلسفة اليونانية أصلاً قائمة على الوثنية، فكان الالتقاء بين فلسفة وثنية في قمة هرم الشرك، حتى ألتهتها قد

ابتكرتها من داخلها، وبين فلسفة شركية محرّفة عن دين سماوي، فكان أن أثرت كل من الفلسفتين على بعضهما البعض، ونتج عن ذلك ما أصبح يعرف بعلم اللاهوت . علوم الإلهيات . مقابل علم الناسوت . علوم الإنسان والطبيعة . فكان هذا الالتقاء شراً على العلم والدين معاً، فالعلم المرتكز على الفلسفة اليونانية كان مرتكزاً على قاعدة وثنية ويحتاج إلى إعادة ربطه بالتوحيد . وكانت تلك أيضاً حوجة التفكير الديني اليهودي والمسيحي المحرف . والإشكال الكبير الذي حدث أن تولى التفكير الديني المحرف مهمة الهداية هذه، فأصبح يغذي نفسه بوثنيات الفلسفة اليونانية من ناحية ويهيمن عليها باعتباره مرتكزاً على دين إلهي من ناحية أخرى.

هذا الالتقاء بين الفلسفتين اليونانية الوثنية والدينية المحرفة هو المشكّل للقواعد المعرفية لما يسمى في الفكر الوضعي بفلسفات العصور الوسطى، حيث هيمن التفكير اللاهوتي المغذى بوثنيات الفلسفة اليونانية وشركيات اليهودية والمسيحية على النشاط العلمي، وأصبح له نظامه المعرفي الموائم لهذا التفكير، وبرزت فيه النظريات الثيولوجية، ونظريات الصراع والتي أصلاً كانت من قواعد التفكير اليوناني، فحتى آلهتهم كانت في حالة صراع دائم حسب مروياتهم، وكانت هذه الحقبة حسب ما أسلفنا سابقاً هي أساس الصراع الذي نجم بين العلم والدين في الفكر الغربي في عهد ما يسمى بعصر النهضة وما لازمته من فلسفة أطلق عليها فلسفة التنوير .

وفلسفة التنوير ارتكزت على ما حدث من طفرة هائلة في جانب العلم بالظواهر الطبيعية بناءً على الاكتشافات التي حدثت

في الجانب الطبيعي والتي كانت تناقض في بعض جوانبها وأسسها الناجمة عنها سياق التفكير اللاهوتي، وشكل الصراع الدائم بين مفهوم العلم ومفهوم الدين، وأصبحت فلسفة التنوير في ذلك العهد تبحث عن مرجعية فلسفية ترتبط بها بعد أن تبين لها الإشكالات الناجمة عن اتخاذ اللاهوت كمرجعية فلسفية يقوم عليها النظام المعرفي، وينبني عليها النشاط العلمي، فأصبحت تبحث في داخل نسقها عن تلك المرجعية وعادت إلى الجذور الأولى للفلسفة اليونانية قبل ارتباطها باللاهوت، وكان هذا ما شكّل بذور الفلسفة الوضعية في عصر التنوير والذي ارتكزت عليه نظرية المعرفة في الفكر المعاصر، وكانت عليه نشأة الفلسفات المختلفة التي نشأت لاحقاً، والتي انحازت إلى الجانب التجريبي المادي في رؤاها الكلية، وهذا ما يجعلنا نذهب إلى أن كل الفلسفات الناجمة عن هذا النموذج المعرفي، تركز على قاعدة معرفية شريكية تتخذ من الجانب الطبيعي الحسي والتجريبي أساساً لتقييم عليه نظرية المعرفة، وتركز عليه قواعد التفكير حتى في أعلى جوانبه المثالية التي يذهبون إليها.

فالرؤية الكلية للإله والإنسان والكون وطبيعة العلاقة بينهما هي التي تشكّل النظام المعرفي ونظرية المعرفة التي تسوده، فإن كانت هذه النظرة الكلية تقوم على قاعدة شريكية أو وثنية، فتصبح رؤاها ومقولاتها الأساسية وتصوراتها، تركز على هذه القاعدة. وهذا لا ينتج بالضرورة إلا العلم بظاهر الحياة الدنيا، ولا يتعدى ذلك إلى العلم التوحيدي بأي حال، والجوانب النقدية التي وجهت لهذه الفلسفات من داخل النسق نفسه ليست بانفصال عن القاعدة الكلية

كما يذهب البعض، ولكنها عمليات داخلية لمحاولة معالجة الإشكالات الناجمة عن التمرکز حول المادي ومحاولة التخفيف عنه، ولكن الخروج عن هذه القاعدة يتطلب الخروج من مجال ظاهر الحياة الدنيا إلى مجال آخر هو مجال التوحيد والتعلق بالعقيدة التوحيدية الشاملة لخيارى الحياة الدنيا والآخرة.

وترتبط فلسفة العلوم الاجتماعية والمقولات الفلسفية المشكّلة لأطرها النظرية وجوانبها المنهجية، ارتباطاً تاماً بقواعد وأسس النظام المعرفى المنبثق من هذه الرؤية الكلية، فمفهوم حالة البدائية الإنسانية الأولى يعتبر مفهوماً محورياً في التفكير الوضعي، وترتكز عليه المقولات والتصورات الأساسية لتشكل الرؤى النظرية والمنهجية للتفكير الاجتماعى ويشكل قواعدها المعرفية، فتصور حالة البداءة تلك يستوجب بالضرورة، مفهوم التجربة العشوائية " المحاولة والخطأ "، والتي يقوم عليها التفاعل المجتمعي والبيئي، وتصور أن محاولات الإنسان البدائي الساذجة في استخدام الحجارة لصنع أدواتهم هي التي قادت عبر مئات الآلاف من السنين ومثلها من محاولات لتصحيح الأخطاء - قادت إلى ما يتصف به العلم التجريبي اليوم من كمال، فالجهد الذي بذله الإنسان البدائي للتنسيق بين أفعالهم البصرية وحركات أيديهم، والذي يعد نوع من النشاط العلمي التجريبي كان أحد أسباب نمو المخ والذي عن طريقه تحول الإنسان تدريجياً من الحيوانية إلى الإنسانية. وهي المشكّلة لبدائيات العلم الإنسانى، فمثلاً يذهب إيفانز بريتشارد إلى أن النشأة الحقيقية المهيأة للنماء للأبحاث الأنتروبولوجية جاءت مع انشغال فلاسفة القرن الثامن

عشر بالسؤال حول الحالة الطبيعية للإنسان، أو ما كانت عليه قبل نشوء الحكومات المدنية، وارتبطت بعقيدة التطور والارتقاء الحيوي، سيما بتوطد هذه العقيدة بفعل نظرية التطور الدارونية.

ويتضح من ثانيا هذه الدراسة أن الإنسان لم يكن بدائياً بالمفهوم الذي ينطلق من الرؤية الوضعية له، فآدم عليه السلام خلقه الله تعالى وأمه بعلم قد يفوق مفهوم العلم الحالي بما يحويه من حقائق، وعليه فالبشرية لم تنشأ بدائية لا علم لها ولا معرفة، فقد أمدها الله تعالى بعلم من علمه وتعهدها بالرسول من عنده، وإثبات حالة العلم والمعرفة للبشرية منذ بدايتها، يجعل ما تركز عليه الرؤية الوضعية من تاريخ لحضارة الإنسان وتطورها الارتقائي ضرباً من الخيال، وتصور تاريخ العلم ونشأته وبدايته بالتجربة العشوائية ضرباً من الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً .

ومن هذه الدراسة يتضح أن رواد مدرسة إسلام المعرفة قد تنبهوا للأزمة الفكرية الناجمة عن التصورات الوضعية والمشكلة للنظام المعرفي الوضعي، وسيادة هذا النظام المعرفي والنموذج الحضاري المنبثق عنه وهيمنتته على كافة المجتمعات بما فيها مجتمعات المسلمين، وقد أبان هؤلاء الرواد، جوانب هذه الأزمة وطبيعتها، وقدموا عدة مقترحات للخطى الواجب إتباعها لعلاج هذه الأزمة، وتوصيف الإشكالات الموجودة في المجتمعات المسلمة والناجمة عن البعد عن المنهج الإسلامي بالأزمة الفكرية من قبل هؤلاء الرواد يعد في ذاته كشفاً لا يستهان به لتلمس مواطن الداء، هذا وقد وضعت خطة عمل على نحو ما فصلنا سابقاً لعلاج هذه

الأزمة، ومحاولة وضع لبنات ترتكز عليها المنهجية الإسلامية للعلوم، يكون سنامها اعتماد الوحي الكريم مصدراً للمعرفة والعلم، وقد قدمت هذه المدرسة الفلسفية تراثاً ليس بالقليل في هذا المضمار، وقد تم عرض جانباً منه في هذه الدراسة.

وقد كشفت هذه الدراسة عن أن هناك جانب من القصور الذي لازم بعض المداخل المنهجية والمنطلقات الأساسية التي ارتكزت على مفهوم الجمع بين القراءتين كأداة معرفية منهجية لعلاج الأزمة، وبناء النظام المعرفي المنطلق من الوحي الكريم عليها، وقد يكون مفهوم الجمع بين القراءتين معبراً عن الأزمة الفكرية وانفصال العلم الوضعي عن الوحي. ولكن هذا الانفصال نفسه قد تم تعسفاً وظناً لاحقاً، على نحو ما فصلنا سابقاً، فيصبح الأمر ليس عملية جمع بين القراءتين، وإنما عودة إلى أصل العلم والمعرفة، ومرتكزاتها الأساسية التي انطلقت منها التصورات الكلية الأولى، والتي صدرت عن الله تعالى تعليماً لآدم عليه السلام، وتمكيناً له للقيام بمهمة إعمار الأرض هو وذريته بناء على علم من عند الله وهداية له.

ومن هنا تبرز المنطلقات الأساسية التي تتبنى عليها الرؤية الكلية المتشكلة عن الوحي الكريم مصدراً، وعلى هذه المنطلقات الأساسية يمكن بناء العلم التوحيدي، وتشكل المنهجية الإسلامية للعلوم، وعليه تتطلب عملية الأسلمة في المستوى الأول نقد وتقييم النظام المعرفي الوضعي، على نحو ما ذهب إليه رواد مدرسة إسلام المعرفة سواء تفكيرياً وتركيبياً على نحو ما ذهب الفاروقي وطه جابر والعلواني أو تحريراً على نحو ما ذهب العطاس، هذا من ناحية،

ومن ناحية أخرى إنتاج العلم من خلال الارتكاز على المنطلقات الأساسية للرؤية الكلية التوحيدية، وإن جانب ذلك مفهوم العلم الذي ابتدعته الفلسفة الوضعية، دون الخروج عن مفهوم العلم الشامل على نحو ما بيّنا سابقاً . ويتطلب هذا قيام مؤسسات علمية قوية لإنجاز هذه المهمة، تكون لها من الموارد ما يتحمل أعباء هذا العمل، مثل معهد إسلام المعرفة ومركز التنوير المعرفي والمؤسسات الشبيهة لها.

قائمة المراجع

اولا المراجع العربية

1. القرآن الكريم.
2. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
3. الكتاب المقدس " العهد القديم والعهد الجديد " 1999م.

كتب التفاسير:

4. ابن كثير " عماد الدين إسماعيل بن كثير - تفسير القرآن العظيم - تحقيق محمد علي الصابوني - دار القرآن الكريم بيروت 1981م.

5. القرطبي " عبد الله بن أحمد القرطبي - التفسير الجامع لأحكام القرآن - دار الريان " .

المراجع المتخصصة:

6. أفلاطون - الجمهورية.

7. أميره حلمي - الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها - دار جامعة القاهرة بالخرطوم للنشر 1989م.

8. السيد نفاذي - الفلسفة الحديثة والمعاصرة - جامعة القاهرة بالخرطوم للنشر 1986م.

9. إيان هاكينج - الثورات العلمية - ترجمة السيد نفاذي - دار المعرفة الجامعية 1996م.

10. إمري لاکاتوس - برامج الأبحاث العلمية - ترجمة ماهر عبد القادر - دار النهضة العربية 1988م.

11. أميل دوركايم - قواعد المنهج في علم الاجتماع - ترجمة محمود قاسم - مكتبة النهضة المصرية.

12. إسماعيل راجي الفاروقي - نحن والغرب - إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

13. توفيق الطويل - أسس الفلسفة - دار المعارف.

14. توماس كون - تركيب الثورات العلمية - ترجمة ماهر عبد القادر - دار النهضة العربية 1988م.

15. جورج سارتون- تاريخ العلم- ترجمة عدد من العلماء بإشراف لجنة بها د. إبراهيم مدكور وآخرون- دار المعارف مصر.
16. جان جاك شوفالبيه- تاريخ الفكر السياسي- ترجمة محمد عرب ماصيلا- المؤسسة الجامعية للنشر بيروت طبعة أولى 1985م.
17. جان بول سارتر - الوجود والعدم- ترجمة عبد الرحمن بدوي- دار النهضة العربية.
18. جان جاك روسو- في العقد الاجتماعي- ترجمة ذوقان- مكتبة النهضة بغداد.
19. جونسون ويوجوان- تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة- ترجمة علي ذيعور وعلي مقلد- مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر- بيروت 1993م.
20. حسن عبد الحميد- مدخل إلى الفلسفة- دار المعارف 1978م.
21. رونالد سترومبيرج - تاريخ الفكر الأوروبي الحديث- ترجمة أحمد الشايب 1985م.
22. زكريا بشير إمام- فلسفة العلم من منظور إسلامي- دار السداد للطباعة الخرطوم 2002م.
23. زيدان عبد الباقي- التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره- دار الفكر العربي الطبعة الثانية 1981م.

24. زكي نجيب محمود- نحو فلسفة علمية- الأنجلو المصرية
1980م.
25. سيد محمد نقيب العتاس- مداخلات فلسفية في الإسلام
والعلمانية- ترجمة محمد الطاهر الميساوي- منشورات المعهد
العالمي للفكر والحضارة الإسلامية- ماليزيا طبعة أولى
2000م.
26. سمير نعيم أحمد- النظرية في علم الاجتماع- منشورات
جامعة القاهرة 1990م.
27. طارق الصادق عبد السلام- الضبط الاجتماعي في
الإسلام- دار الجنان- الأردن 2004م.
28. طه جابر العلواني- الأزمة الفكرية المعاصرة- المعهد
العالمي للفكر الإسلامي واشنطن 1993م.
29. طه جابر العلواني- الجمع بين القراءتين- المعهد العالمي
للفكر الإسلامي 1996م.
30. طه جابر العلواني- محاضرات في المنهجية الإسلامية-
معهد إسلام المعرفة السودان مدني 1996م.
31. عبد العزيز عزت- فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع- القاهرة
1956م.
32. كلية كوفالسون- المادة التاريخية- ترجمة إلياس شاهين-
دار التقدم موسكو.

33. كارل بوبر - أسطورة الإطار " في دفاع عن العلم والعقلانية- تحرير مارك. أ. نوترنو - ترجمة يماني طريف الخولي - دار المعرفة 2001م.
34. لينين - المختارات- المجلد الثالث جزء (1) دار التقدم موسكو.
35. ليفي برييل- فلسفة أوجست كونت- ترجمة محمود قاسم وسيد بدوي- مكتبة الأنجلو المصرية.
36. ماهر عبد القادر - نظرية المعرفة العلمية- دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1988م.
37. ماهر عبد القادر- فلسفة العلوم المشكلات النظرية والتطبيق- دار المعرفة الجامعية 1997م.
38. مصطفى الخشاب- تاريخ التفكير الاجتماعي- الأنجلو المصرية 1981م.
39. محمد عبد الله شرقاوي- مدخل نقدي لدراسة الفلسفة- دار الجيل بيروت 1995م.
40. محمد أبو القاسم حاج حمد- منهجية القرآن المعرفية- المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1991م.
41. محمد أبو القاسم حاج حمد- العالمية الإسلامية الثانية- دار ابن حزم بيروت 1996م.
42. منى أبو الفضل- نحو منهجيه للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي- المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة 1996م.

43. محمد الحسن بريمة- المعرفة بين الإسلامية والعلمانية-
إدارة تأصيل المعرفة- الخرطوم 1995م.

44. محمد الحسن بريمة- الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي
في القرآن الكريم- معهد إسلام المعرفة السودان، مدني
1998م.

45. محمد الحسن بريمة- التنمية المستدامة تأسيس مقاصدي-
مركز التنوير المعرفي 2004م.

46. محمد متولي الشعراوي- الله والكون- دار المسلم
المعاصر- القاهرة طبعة أولى 1980م.

47. هانز ريشنباخ- نشأة الفلسفة العلمية- ترجمة فؤاد زكريا-
مطبعة المتوسط.

48. هيرت ماركيز- العقل والثورة- ترجمة فؤاد زكريا- الهيئة
المصرية للكتاب 1979.

49. هيرت ماركيز- نظرية الوجود عند هيجل- ترجمة إبراهيم
فتحي- دار التنوير بيروت 1984م.

الدوريات العلمية:

50. أبو يعرب المرزوقي- إسلامية المعرفة رؤية مغايرة- مجلة
إسلامية المعرفة- العدد الرابع عشر- السنة الرابعة ماليزيا
1998م.

51. إبراهيم عبد الرحمن رجب- معالم التأصيل الإسلامي للعلوم
الاجتماعية- مجلة إسلامية المعرفة- السنة الأولى- العدد
الثالث- ماليزيا 1996م.

52. طه جابر العلواني- إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم-
مجلة التأصيل العدد الثاني السودان 1995م.
53. عبد الحميد أبو سليمان- معارف الوحي المنهجية والأداء-
مجلة إسلامية المعرفة العدد الثالث- السنة الأولى- المعهد
العالمي للفكر الإسلامي.
54. لؤي صافي- إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى
الطرق الإجرائية- مجلة إسلامية المعرفة السنة الأولى العدد
الثالث ماليزيا 1996م.
55. لؤي صافي- نحو منهجية أصولية للدراسات الإنسانية-
مجلة التأصيل العدد الثاني السودان 1995م.
56. محمد أبو القاسم حاج حمد- إسلامية المعرفة المفاهيم
والقضايا الكونية- مجلة تفكر- مجلد 3 عدد 2 معهد إسلام
المعرفة- السودان مدني 2001م.

ثانيا المراجع الأجنبية

1. Emile Durkhiem- Sociology and Philosophy,
Translated by D.F Pocok. Cohen and west
London 1953.
2. G.Gurvitch. Twentieth Century Sociology. The
Philosophical Library. New York 1945.
3. H. Poincare. Science and Method. Trans. By
Francis Maltlan. NY 1958.
4. H.Spencer. Social Static's. London 1850.
5. H.Spencer. H. First Principles. London 1880.
6. H.Spencer.H Study of Sociology. London.

7. Max Weber. The Social and Economic Organization, Trans. By M.Henderson and Talcott Parsons. Oxford uni-press NY 1947.
8. Max Weber. The Concept of Social Relationship. 1858.
9. Syed Muhammad El.Attas. The Concept of Education in Islam. International Institute of Islamic thought and Civilization. Malaysia 1991.
10. T.Parsons. The Structure of Social Action. 1966.
11. T. Parsons. The Social System, The Free Press. 1951.

أبستمولوجيا علم الاجتماع من منظور إسلام المعرفة

(دراسة في سوسيولوجيا نظرية المعرفة بين النموذج الغربي والنموذج الإسلامي)

د. طارق الصادق عبد السلام

الدار العالمية للنشر والتوزيع
القاهرة 2008

الفهرس

- الباب الاول : مقدمات تاريخية عامة للفكر الغربي .
الفصل الاول: مقدمة - قواعد المنهجية في الفلسفة اليونانية
1- مقدمة .
2- جذور المنهجية في الفلسفة اليونانية .
الفصل الثاني: التفكير الغربي في القرون الوسطى .
1- اثر اليهودية والمسيحية في الحركة الفكرية والفلسفية .
2- الازمة الفكرية والفلسفية في القرون الوسطى .
3- فلسفة التنوير والفلسفات الممهدة لظهور علم الاجتماع .

الباب الثاني: تشكل التفكير الوضعي وقواعد نظرية المعرفة " التشطيرية".

الفصل الاول: الفلسفة الوضعية ونشأة علم الاجتماع .

الفصل الثاني: نظرية المعرفة في الفكر الوضعي وأبستمولوجيا علم الاجتماع.

الباب الثالث: فلسفة اسلام المعرفة وقواعد نظرية المعرفة "التوحيدية".

الفصل الاول: فلسفة اسلام المعرفة المفاهيم والقضايا .

الفصل الثاني: منهجية اسلام المعرفة للعلوم الاجتماعية .

الفصل الثالث: تحليل نقدي لفلسفة اسلام المعرفة ووضع قواعد عامة لنظرية المعرفة

1-القواعد العامة لنظرية المعرفة في منظور اسلام المعرفة

"الاتجاه التوحيدي".

2-المحددات العامة لابستمولوجيا العلوم الاجتماعية وعلم

الاجتماع "من المنظور التوحيدي".

3-الخاتمة وثبت المراجع .