إعداد : محمد التميمي mohammadaltamimi@hotmail.com

باطنية الفلسفة و ظاهريتها

بقلم الفيلسوف : أبو يعرب المرزوقي

التمهيد

هدفنا في هذه المحاولة أن نفضح تذاكي الفكر المزعوم متفلسفا و تغابيه لنحلل خطاب باطنية الفلسفة و ظاهريتها كما حلل الغزالي باطنية الدين و ظاهريته . و لن نتبع في ذلك أسلوب الغزالي لاختلاف الغرض . فليس من همنا مناقضة ما عندهم من المضامين المعرفية و لا المواقف العقدية . و ليس من همنا أن نصلح أحدا و لا أن نلتزم بالدفاع عن حزب بعينه . ما يعنينا هو أن نناقش دعاوى التعالم دون المساس بحق المدعين في اعتقاد ما يعتقدون : لهم أن يعتقدوا ما شاءوا و لكن فليقولوا إنه معتقد و ليس علما و ليقولوا إن كلامهم ضرب في عماية و ليس معرفة ذات منهج ينتسب إلى العلوم التي يذكرونها بالاسم و لا يعرفونها حتى بالرسم .

و لما كانت الأحزاب بصنفيها المتدرعة بالدين و المتنكرة بلبوس الفلسفة قد وقعت في ما يحول دون الأمة و الحيوية المستقلة التي تجعل فكرها فلسفيا كان أو دينيا ذاتي القيمة و قادرا على الإبداع فإننا لن نحاول ما حاوله الغزالي من سعي إلى تقويم المعتقدات أو تصويب المعارف فضلا عن الإصلاح الفكري و الروحي إذ نحن لا نجهل بل نعلم علم اليقين أنه قد فشل لعلتين :

لأن محاولته لم يفهمها كلا الحزبين . فكلاهما اتهمه بالانتساب إلى الحزب المضاد : المتغابون ظنوه من المتذاكين و المتذاكون ظنوه من المتغابين . و هو في الحقيقة لا من هؤلاء و لا من أولئك بل هو كان يدافع عن الدين و الفلسفة ضد التغابي و التذاكي الذي يمارسه التدين المزيف والتفلسف المكيف .

و لأن محاولته أدت إلى عكس ما كان يسعى إليه إذ لم ينتج عن فعله النقدي حركة فكر نقدية تبني العلاج البديل من أجل التحرر من شكل الفكرين الديني و الفلسفي في العينيين الميتتين عصرئذ و اللتين ليستا من الدين و الفلسفة على الإطلاق بل تزايد التذاكي فبات التصوف غطاء الباطنية و تعاظم التغابي فبات التسفسط رداء الظاهرية .

فتجهيز شكل العلوم الدينية بالأدوات الفلسفية دون مبدأ حياتها الذي هو جوهر المطلوب الديني حصر الفلسفة في الأدوات فأهمل الوجه الفلسفي من المضمون الديني الذي بقي على ما كان عليه و لم يصبح اجتهادا عقليا كما يدعو القرآن إلى ذلك بل سفسطة قشورية .

و تجهيز مضمون العلوم الدينية بالمضامين الصوفية دون مبدأ حياتها الذي هو جوهر المفعول الديني حصر التصوف في المضامين فأهمل الوجه الصوفي من الشكل الديني الذي بقي على ما كان عليه و لم يصبح جهادا روحيا كما يدعو القرآن إلى ذلك بل دروشة بهلوانية .

و ما كان ذلك ليحصل لو لم يكن الفقه و التصوف عمليا و الكلام و الفلسفة نظريا قد أصبحت أربعتها في حضارتنا مجرد خطابات جوفاء خالية من الممارسات التي تحييها كما أراد ذلك خطاب القرآن الكريم : أعني الممارسة الحقوقية بالنسبة إلى الفقه و الممارسة الخلقية بالنسبة إلى التصوف و ممارسة الإصلاح الروحي بالنسبة إلى الكلام و ممارسة المعرفة العلمية بالنسبة إلى الفلسفة. فجميعها صارت خطابات إيديولوجية تدافع عن منازل المتكلمين باسمها و ليست ممارسات فعلية تعالج الموضوعات التي تزعمها مجالات فكرها و التي كان القرآن يوجه إليها عقل الإنسان و إرادته . و ذلك ما ننوي بيانه في كلامنا على ما يحصل اليوم في الأفق الفلسفي بعد أن تجمد الأفق الديني الذي عالجه الغزالي و بات جوهر الوجود الثقافي للأمة مجال حرب دائرة بين تلويناته الفكرية و العقدية

و من ثم ساحة فوضى روحية ليس لها مثيل . و قد استند المتكلمون بمنظور الأفق الجديد دون فهم كونهم من جنس الذين صنعوا الأفق القديم استندوا إلى حلف صريح مع الهجوم شبه الكوني على الحضارة الوحيدة التي ما تزال صامدة أمام تغريب العالم و استعباده بنظام العبودية الجديد أو العولمة : فبعد أن كان الغرب يستورد العبيد بالعنف بات العبيد يهاجرون إليه سائلين الاستعباد و بات المستثمرون يأتون إلى عالم المستعبَدين يتفضلون عليهم في بلدهم بنقل مؤسسات الاستعباد إليهم و استغلال كفاءاتهم بأبخس الأسعار و ينشرون في محيطهم علامات الخراب و الدمار بشنيع التصنيع بل و يستحلون أعراضهم فينشرون الفضيحة و العار كما نرى ذلك رؤية العين بجنسي السياحة و ترفيهي الملاحة.

و معنى ذلك أن الحاصل اليوم في مستوى الفكر العربي لا يختلف كثيرا عما وصفه الغزالي فظنه المحدثون حربا على الفلسفة في حين أنه كان و بصريح العبارة المبينة في مقدمات تهافت الفلاسفة مستندا إلى التمييز بين الفلاسفة و أشباههم في مستوى المواقف و بين العلوم الفلسفية و أشباهها في مستوى المضمون العلمي .

و المعلوم أن الغزالي قد كتب ضد باطنية الدين و ظاهريته .كتب فضائح الباطنية بالاسم أعني كتاب فضائح الباطنية و فضائل المستظهرية دفاعا عن العقل ضد التأويل التحكمي الملغي لكل عقل و دفاعا عن اختيار الأمة للحاكم بمقتضى المصالح ضد الوصية بمقتضى العصمة . و كتب فضائح الظاهرية بالرسم أعني كتاب إحياء علوم الدين العلوم التي أماتتها الظاهرية دفاعا عن الوجدان ضد التنكيل التحكمي الملغي لمعاني العبادة و دفاعا عن الصدق و العرفان ضد النفاق و البهتان .

و المعلوم كذلك أنه قد فعل ذلك في أفق للفكر يدعي أصحابه أنه ديني إيجابا لكنه يقبل التعريف بكونه أفقا فلسفيا سلبا : كلا الحزبين اللذين رد عليهما الغزالي كان ينتحل الدين و يهاجم الفلسفة أولئك باسم العلم اللدني للإمام و

هؤلاء باسم العلم الاجتهادي للفقهاء . فسعى الغزالي إلى فضح الفريقين مبينا طرق التذاكي التي يتبعها الفكر الشيعي المتطرف حطا للدين بحصره في أداء دور الأداة السياسية المجردة و طرق التغابي التي يتبعها الفكر السني المتطرف حطا للدين بحصره في أداء دور الأداة التعبدية السطحية المجردة . فكيف يمكن أن نصف الأفق الجديد الذي يدعي أصحابه أنه فلسفي إيجابا و يقبل التعريف بكونه أفقا دينيا سلبا : فكلا الحزبين اللذين ينبغي وصف أعراضهما ينتحلان الفلسفة و يهاجمان الدين بعضهم باسم العلم التحليلي و الابستومولوجيا و البعض الآخر باسم العلم التأويلي و الهرمينوطيقا .

و ستكون خطة المحاولة على النحو التالي : بعد أن نصف الظاهرة في الأفق الجديد و نشخص الداء ندرس الصنفين اللذين يمثلانها بفرعي كل منهما لنختم بالصفات المشتركة بين الفروع الأربعة الحديثة من النخب التي تمثل نظائر الفروع الأربعة من النخب القديمة و من ثم التحزبات المرضية التي استبدلت الفكر الديني التحليلي و التأويلي و الفكر الفلسفي التحليلي و التأويلي بتوظيفاتها الإيديولوجية فحولت ساحة الفكر إلى فوضى روحية يصعب الخروج منها قبل الفراغ من وصفها وصفا يشخص علل ما نكتشفه فيها من أعراض لداء العقم الذي قضى على مغامرة الإبداع و استعاض عنها بمقامرة الأتباع .

المسألة الأولى

وصف الظاهرة وتشخيص الداء الحديث

لا يمكننا اليوم أن نمارس نفس النوع من الكتابة النقدية التي مارسها الغزالي أعني أن ننطلق من منظور أحد الأحزاب فنخوض مع الخائضين فضلا عما جد من تغير للأفق و الأساليب . فمتطرفو كلا الحزبين الدينيين اللذين رد عليهما الغزالي هما المسيطران على الوعي الشعبي و باتا يشتركان في كلا النوعين من الفضائح تذاكيا و تغابيا . فرغنا من أمر الفكر الديني الذي حرف بصورة لا تكاد تقبل الإصلاح : لم يعد الدين إلا أداة سياسية و قشور تعبدية عند كلا الحزبين الباطني و الظاهري و كادت التجارب الدينية الحية تزول في ملة غلب على نخبها التقية فكانت شر البلية كما وصفهم ابن خلدون عند الكلام على ثمرات الاستبداد السياسي و التربوي . و نحن اليوم في أفق للتفكير يدعي أصحابه أنه فلسفي إيجابا لكنه يقبل التعريف بكونه أفقا دينيا سلبا و نكاد نصل إلى نفس الحال في الفكر الفلسفي الذي حرف بصورة لا تكاد تقبل الإصلاح : فحزباه كلاهما أصبح ينتحل الفلسفة و يهاجم الدين تماما كما كان الحزبان الدينيان في الأفق السابق ينتحلان الدين و يهاجمان الفلسفة فكادت التجارب الفلسفية الحية تزول في جماعة غلب على نخبها التكالب على المناصب و النهش في حصانة الأمة بالأنياب و المخالب .

فما هو نافق اليوم هو التذاكي و التغابي بالخطاب الفلسفي ضد الخطاب الديني . و هكذا فقد اجتمع الداء الجديد إلى الداء القديم . و توطدت شروط الحرب الأهلية التي ليس لها من أصل غير الفوضى الروحية التي يعاني منها فكر النخب . و تتصف هذه الحرب بتقدم النوع الذي فضحه الغزالي في هذه الممارسات

بفرعيه الباطني (متطرف الشيعة) و الظاهري (متطرف السنة) لأنه ساد على ممارسة التذاكي و التغابي بل و التباكي و التشاكي فضم استبلاه الشعوب منهم إلى ازدرائها من نظرائهم المتفلسفين بفرعيهم الباطني (التأويليين المزعومين) و الظاهري (التحليليين المزعومين) فكانت النخب بأصنافها الأربعة حائلة دون فاعلية الفكر التاريخية بعد أن انحط الخطاب الفلسفي عند المتكلمين باسم الفلسفة و تجمد الخطاب الديني عند المتكلمين باسم الدين . فسفلت صورة الحقيقتين الدينية والفلسفية فأصبحنا نسبح في وحل الخائضين بعد أن آل التفلسف و التدين إلى مترلة هي أسفل ما في الإيديولوجيا من بدع و أرذل ما في السياسة من خدع .

و لنفصح فنحدد النظيرين في لحظتنا الراهنة التي صار فيها أفق التفكير يُزعم فلسفيا : فما يناظر الباطنية الدينية في لحظة الغزالي هم في لحظتنا أدعياء فلسفة التأويل أو الهرمينوطيقيون من أصحاب تأويل الخطاب الديني و الأدبي خاصة و ما يناظر الظاهرية الدينية في لحظته هم في لحظتنا أدعياء فلسفة العلم أو الابستمولوجيون من أصحاب تحليل الخطاب الفلسفي و العلمي . و لن نقصر الكلام على ممثلي هذين الموقفين في تونس وحدها بل سيشمل تحليلنا النخب العربية المقيمة و المهاجرة . و لن أحتاج إلى ذكر الأسماء . فالجميع يفهم من المقصود لأن الرسم أكثر دلالة من الاسم في الكلام الفلسفي إذ هو يساعد على تجاوز الدلالة العلَمية إلى الدلالة الجنسية . و بذلك يتبين أنه قد اجتمعت على لحظتنا منكوبة الحظ أربعة أدواء اثنان سلفيان أحدهما يزعم نفسه ناطقا باسم الدين و الثاني باسم الفلسفة و اثنان باطنيان أحدهما يزعم النطق باسم الدين والثاني باسم الفلسفة . و تلك هي خاصة الحرب الأهلية العربية الراهنة : الحزبان اللذان رد عليهما الغزالي يحكمان المجتمع المدني الأصيل و التحالف مع الاستبداد

الشعبوي و الحزبان اللذان ننوي الرد عليهما يحكمان المجتمع المدني الدخيل و التحالف مع الاستبداد النخبوي .

و سنبدأ بأيسر الموقفين على التحليل الذي سنقصره على حزبي اللحظة الراهنة ذات الأفق المزعوم فلسفيا مكتفين بعلاج الغزالي في حالة الأفق المزعوم دينيا . إنه الموقف الذي يطلق عليه أصحابه اسم العلاج الإبستمولوجي . و هو تغاب لأن أصحابه يزعمونه تحليليا و حداثيا في الوقت الذي زالت فيه كل مقومات الفكر الوضعي و الحداثي أعني في زمن ما بعد الحداثة و من ثم فهو موقف يقلد ماضيا درس مثله مثل من يزعم التحديث بالإضافة إليهم . و له فرعان كلاهما من بقايا المدرسة الماركسية :

١- الفرع الذي يمثله خريجو آداب يتكلمون على العلم كلاما من غير علم فيخلطون بين مضغ الأفكار الميتة من تاريخ العلم و بين علوم الطبيعة و الرياضيات الحية و التي هي ليست في متناولهم : فقولهم لا يتجاوز الحكايات حول العلم إلى منطق صيرورة العلم نفسه التي هي من التعقيد ما يجعل الإبستومولوجيا أكثر علوم الإنسان تعقيدا بخلاف ما يتصورون . فهي ليست من جنس علوم الطبيعة و لا إلى ما يعود إلى المنطق و الرياضيات من علوم الترميز بل هي من جنس العلوم الإنسانية

٢- و الفرع الذي يزعم تطبيق المنهج العلمي الوضعي على الدراسات الحضارية عامة و الدراسات الدينية منها على وجه الخصوص . و هم كذلك من اختصاص الآداب و من ثم فهم ليس لهم دراية بالدراسات الأنثروبولوجية و الاجتماعية التي يدعون إلى تطبيقها فضلا عن طرق تطبيقها و حدوده . كلامهم لا يتجاوز الشعارات مع الجهل بأم قواعد العلوم التاريخية : فكل ما لم يبق دليلا ماديا يقبل التحليل العلمي يبقى

الكلام حوله من باب أغلب الظن و من ثم فالعلم فيه ينتسب إلى الترجيح لا إلى التحقيق .

ثم نمر إلى الموقف الثاني الذي يبدو أعسر على التحليل . إنه الموقف الذي يطلق عليه أصحابه اسم العلاج الهرمينوطيقي . وهو تذاك لأن أصحابه يزعمونه تأويليا و ما بعد حداثي في حين أنه يستند إلى تحويل اجتهادات ما بعد الحداثة إلى معتقدات صالحة لكل زمان و مكان و من ثم فهو يلغي منها سر ما بعد حداثيتها أعني نسبيتها المطلقة زمانا و مكانا : إذ هم يطلبون المثيل في المغاير بمقتضى حد ما بعد الحديث فيتخلون عن جوهر الفريد بالمعنى التاريخاني للموقف الحداثاني . و لهذا الموقف فرعان مثل الموقف السابق فرعان كلاهما من بقايا المدرسة الهيدجرية حتى و إن لم يكن ذلك مما يدرون :

١- الفرع الذي يزعم الكلام في جماليات الأدب من غير فن أدبي فريد فيخلط بين الأفكار الميتة من تاريخ النقد و الفن الحي الذي ليس فيه من الثوابت الكلية ما يقبل التعميم إلى بهيم الكلام في التعميم و الترميم . لذلك فكلامهم لا يتعدى الشعارات النقدية بل إن النقد الارتسامي التقليدي يبدو أمام كلامهم أكثر عمقا لأنه على الأقل يتكلم في المسائل الذوقية و ليس في عموميات التصور حول عملية الإبداع من دون الزاد الفلسفي المفيد .

٢- و الفرع الذي يزعم تطبيق المنهجية التأويلية على الدراسات الثقافية عامة و الدينية على وجه الخصوص من دون مسلمات هذا العلم الذي من شرطه الدراسة الميدانية التي يخلو منها كلامهم الصحفي الذي لا يسمن و لا يغني . لذلك فكلامهم —إن سلمنا بصدق القصد- لا يتعدى التقليد البليد بمنطق المقايسة السخيفة بين سنن ذات توثيق لم

يتخلف أصحابها عن نقدها عند تحقيقها خاصة و نصها المركزي قد دون بالتوازي مع صوغه و سنن فاقدة له فضلا عن كون نصها جمعا لروايات متراكبة ألفت قرونا بعد الأحداث التي نشأت خلالها فضلا عن كون الأحداث والنصوص الأولى كونت مؤسسات و مشاعر لا تزال أصحابها يمارسونها إلى الآن بنفس الشكل أو تكاد .

و تتحد هذه الأصناف الأربعة في أمر مشترك ذي وجهين : وجه موجب هو محاولة الانتساب إلى الفكر التقدمي باسم التنوير و وجه سلبي هو مغالبة عدم الاعتراف بهم في الغرب مهما كان مقدار تفانيهم في الحرب على الذات لكأن الغرب يردد على أسماعهم عكسا للجملة المشهورة : و الله لو نزعت جلدك ما عرفتك و القصد انزع جلدك حتى اعترف بك ! فتهديم الموجود و استبداله بالتزيين السطحي الآخذ ثمرات الحضارة من دون شروطها التي تجعلها ذات فعالية فعلية ليس تحديثا بل قتلا للأمر المراد تحديثه . فالتقدمية لا تعدو التساهل المعرفي المزعوم تفكيكا و التسيب الخلقي المزعوم تحررا مع رفاهية المعارضة الصالونية الدائمة و شفافية الحلف الموضوعي الغائمة مع الاستبدادين الأجنبي و المحلي ضد مصالح الشعب و ثقافته و السعي الجاد للحيلولة دون التنوير و التحرير الفعليين بالاستفزاز الدائم لمشاعر الشعب حتى يبقى سلوكه مقصورا على رد الفعل الرافض لكل تطوير متدرج و حر للقيم الجمعية بحركية ذاتية يكون فيها هو نفسه فاعل التاريخ لا مجرد منفعل به .

فيكون الحاصل من هذا الوصف و التشخيص قابلا للحصر في صنفين مضاعفين تتجلى فيهما أعراض المرض . و يمكن الكلام على أعراض المرض المتعين في فروع هذين الصنفين بوضع الأسئلة التالية :

١- ما دلالة الكلام الإبستمولوجي من دون تكوين في العلوم الطبيعية و الرياضية يعتد به ؟

٢- ما دلالة الكلام الإبتسمولوجي في الحضارة و الدين من دون تكوين في العلوم الإنسانية يعتد به ؟

٣- أي معنى للكلام التأويلي في الفن من دون تجربة فنية حية و من دون معرفة حقيقة بالفنون الأهلية فضلا عن الفنون الأجنبية ؟

٤- أي معنى للكلام التأويلي في الثقافة و الدين من دون معرفة حقيقية بمناهج التأويل و التحليل الثقافي و فلسفة الدين ؟

ثم نختم المحاولة بسؤال جامع هذا نصه : و أخيرا كيف يمكن أن يكون المرء تقدميا إذا كان يقول بالتحديث الاستبدادي الذي يوطد التخلف و التبعية و يولد ردود الفعل ضد التحديث الحقيقي الذي لا يمكن من دون أن يكون نابعا من التطور الذاتي لقيم الأمة ?

الصنف الأول

فرعه الأول : عرضه دعوى علم الابستومولوجيا

ما دلالة الكلام الإبستمولوجي من دون تكوين في العلوم الطبيعية و الرياضية يعتد به ؟ فمن عجائب الدهر أن الكلام في فلسفة العلوم و نظرية علم العلم أصبحت من مشاغل كليات الآداب و يدرسها أساتذة لم يتجاوز تكوينهم في العلوم التي يطلبون فلسفتها و نظرية علمها مستوى الباكالوريا آداب أعني زادا في العلوم الصحيحة لا يعتد به حتى لفهم مبادئ هذه العلوم . و الأغرب منه أن كليات العلوم التي هي أولى بمثل هذه البحوث لأصحابها من التواضع و حب المعرفة ما يجعلهم لا يتجرؤون على ما نلحظه من أوداج منتفخة لأولئك الأدعياء . و المعلوم أن الواحد منهم لو حضر أحد دروس أدنى مساعد في كلية العلوم و خاطب طلبة السنة الأولى من أي اختصاص علمي لصار أضحوكة و مضرب الأمثال في الكلام السخيف حول تاريخ النكت العلمية .

لم أسمع زويل يدعي كلاما في الابستومولوجيا رغم كونه حاصلا على جائزة نوبل في الكيمياء . و ما سمعت قبله أحمد عبد السلام في باكستان يدعي في العلم فلسفة رغم كونه حاصلا على جائزة نوبل في الفيزياء النظرية . لكني أسمع من المحيط إلى الخليج أن من لا يقدر على إفهامنا لم تحل معادلات الدرجة الثانية بالطريقة التي تحل بها يخرف حول ابستمولوجية السقوط الحر أو نسبية آينشتاين خلطا بين التعليقات الإيديولوجية و النفسية على ما يزعم جاريا في وعي العلماء و تصوراتهم و بين فهم آليات الإبداع العلمي و قوانينه . و لما كان هؤلاء ليسوا أغبياء بل هم شطار و أعلم الناس بدجلهم و بأنهم يتغابون مع العلماء و يتذاكون مع الأغبياء فإنهم أدرى الناس بضرورة تزيين قولهم بما يضفي عليه نَفاقا فيغطي

على ما فيه من نفاق . لذلك فالدرس الإبستمولوجي سرعان من ينقلب عندهم إلى تبشير إيديولوجي بالحداثة و العلمانية الملازمتين حسب ظنهم للعقلانية العلمية فيصبح البعض من الدجالين رسل تحديث في الدواوين الوزارية و المصالح الثقافية العربية و الإسلامية لفرط ما حل بهذه المؤسسات من الغباء حيث لا ينفق إلا التغابي الذي يوهم صاحبه نفسه بأنه عين التذاكي .

و لما كان الناس جميعا يعلمون أن الثورة العلمية التي يزعمون الكلام عليها لم تحدث في عصر العلمانية و الحداثة اللتين يتكلمون عليهما بل هي حدثت في عصر الإصلاح الديني و بتصورات مؤطرة أغلبها دينية (ديكارت و نيوتن و لايبنتس خاصة و حتى كنط و هيجل) فإن كلامهم ليس متصفا بالجهل العلمي فسحب بل هو كذلك مليء بالتزييف التاريخي لتطور العقل الإنساني . ففكرة الحداثة و العلمانية و التنوير فكرة متأخرة على الثورة العلمية بقرنين على الأقل و هي نتيجة الثورة العلمية و معلولها و ليست شرطها و علتها كما يزعمون .

لذلك فهم لا يختلفون عن الضباط و الحكام الذين قادوا حركة النهضة المزعومة : تصوروا تهديم الموجود و استبداله بما يستوردونه من أنماط العيش الغربي تحديثا و نسوا أن لهذه الأنماط شروطا أهمها هي أنماط الإنتاج أعني الشروط التي تحقق التحديث الفعلي كما فهم اليابانيون مثلا .

و عندئذ تفهم النسب الروحي بين كلام هؤلاء الابستمولوجيين المزعومين و الكلام الوارد في رسائل إخوان الصفاء : التبشير بإيديولوجيا العلم من غير علم و من ثم الانتقال من المعرفة العلمية إلى الإيديولوجيا الثورية التي تزعم استبدال دول الظلمات بدولة الأنوار . و ذلك هو بالضبط مفهوم العلموية الإيديولوجية التي تختلف عن العلموية الابستمولوجية التي كانت مرحلة ضرورية في الصرامة العلمية أعني مرحلة التأسيس التي تكون دائما متصفة بشيء من الإفراط الواجب حتى تترسخ المنهجيات الصارمة . و ليس ما يتكلمون عليه من تعليقات تنتسب

إلى الملاحظات النفسية و التربوية في الإبستومولوجيا الناطقة بالفرنسية التي يدمن عليها من لا يعلم سواها الملاحظات حول ما يسمى بالروح العلمية إلا من المصاحبات الأيديولوجية للمناخ الثقافي الذي يريد أن يربي الشباب الأوروبي على حب العلم و البحث و ليس من النظريات العلمية في الإبداع العلمي . لذلك فما يناسب استئناف الإبداع العلمي في الحضارات التي عطل فيها لا ينبغي أن تكون من جنس هذه المحاولات التي تزيف التاريخ العلمي لتأسيس أسطورة العبقرية الأوروبية بعد العبقرية اليونانية .

فرعه الثاني: عرضه دعوى عمل الإبستومولوجيا

ما دلالة الكلام على العمل الإبتسمولوجي في الحضارة و الدين من دون تكوين في العلوم الإنسانية يعتد به ؟ لو من عليك الرب فحضرت مسامرة يتكلم فيها أستاذ حضارة عربية عن الدين الإسلامي و تاريخ الأديان و فلسفة الدين كلاما ابستومولوجيا لفهمت القصد من هذا الكلام على الظاهرات الحضارية من دون تأهيل علمي بين حتى لمن لم يطلع إلا على أبجديات هذه العلوم . تقرأ كتابات نبي هذا الرهط فتسمع الأسماء الرنانة لكل العلوم الإنسانية التي يدعو إلى تطبيقها في علمه الجديد الذي اسمه الاسلامولوجيا المطبقة فتتساءل عن سلامة النطق و صحة المنطق حتى لا نتهم سلامة الناطقية ! فمن الانثروبولوجيا إلى البسيكولوجيا إلى السوسيولوجيا إلى تاريخ الأديان إلى أديان التاريخ إلى التأويل و" الهر-على-من-يطيقه " (= الهرمينوطيقا) و على من لا يطيقه إلى التحليل النفسي إلى الاثنولوجيا إلى البيداغوجيا و الديماغوجيا . و لن يتوقف السيل . ثم تنظر في الحصاد الأليم فلا تجد إلا الرميم الذي هو ثمرة العقل السقيم !

و لنبدأ بالشعار الأول : نقد النصوص ! ماذا يسمي أصحاب هذه الدعوى و الدعوة الدافع إلى كل ما كتبه القدامى من المسلمين في تحقيق نص القرآن و الحديث ؟ هل كانوا يفعلون ذلك كله لو لم يكونوا واعين اثني عشر قرنا قبل مولد المناهج التي يبشر بها هؤلاء الأدعياء-دون علم و لا فهم-واعين بضرورة التمييز بين صحيح المنقول و منحوله ؟ و هل كان يمكن أن يسأل ابن خلدون عن ضرورة نقد التاريخ نقدا مستندا إلى علم حاول وضع أسسه لو لم يدرك أن هذا العلم هو بالإضافة إلى علوم الملة في نسبة علم المنطق إلى العلوم العقلية لأن الأول يعالج صحة الصورة والثاني يعالج صدق الخبر ؟ هل كان يفعل لو لم يكن

يعتبر النقد التاريخي من شروط التمييز بين الصحيح و المنحول و من ثم فهو يقتضي وضع المنهج العلمي المحدد للمعايير التي تميز الخبر المنحول من بين الكلام المنقول ؟

و لكن قبل ذلك أما كان لا بد من السؤال عن الفرق بين صريح المعقول بمعنى خالصه أو محضه و بين المختلط منه بما يستمد من المعنى الثاني للمنقول : أي ما هو من معطيات التجربة و ليس مما هو من قبليات العقل الذي يتكلم عليه الرازي فيجعله معيارا يحسم به مفارقة التأويل عند التعارض المزعوم بين العقلي و النقلي ؟ فمن يميز بين صريح المعقول و غير صريحه لا بد أن يكون قد فهم أن للمعرفة العقلية وجهين يخلط بينهما سطحيو العقلانيين الذين من خصائصهم أنهم لا يقرئون إلا بموجهيْ الناظرين الموضوعين على صدغيْ الناظر : فشتان بين ما هو من قبليات العقل التي ليست مستمدة من معطيات التجربة فتكون من المنقول الامبريقي (وجنسه الثاني هو المعطى التاريخي و الديني) و بين بعديات العقل التي هي ليست معقولا صريحا بل مزيجا منه و من منقول التجربة العلمية الذي هو ظنون عصر من عصور المعرفة و الخبرة الإنسانية التي يراد رفعها إلى مترلة المعيار الذي يقاس به منقول التجربة الروحية (= لأن الصريح في العربية تعني الصراح أي Rein بالألمانية و Pure بالانجليزية و Pure بالفرنسية !) .

و لم يكن ذلك مدلولا تأويليا نضيفه نحن اليوم بعد أن فهمنا الفلسفة الحديثة بل إن صاحب هذا المقابلة التصورية هو الذي أعلن أن من شروط ذلك إعادة النظر في المنطق الأرسطي و حقق ما أعلن عنه لتحريره من المضمون الناتج عن الالتزام الوجودي الوارد الذي تتضمنه نظرية الحد و البرهان في التحليلات الثواني و نظرية القضية و التأويل في باري هارمينياس . لكن نبي الإسلاميات التطبيقية أو "الابلايد إسلامولوجي " بالرطن الانجلو سكسوني الذي علمت في ماليزيا أنه يهيم به ليس على علم بكل ذلك بل لعله يحتقره لمجرد وصف صاحبه بالسلفية

فيدعي أمورا يظنها " المؤدبون " من تلاميذه في تدريس الحضارة من المحيط إلى الخليج علما لدنيا رغم أنها من المبتذلات المعلومة للجميع باستثنائهم لفرط انشغالهم بالحديث في الحداثة و إهمالهم الحدثي في الأحداث التي يتحدثون عنها ! و الواقع أن ما يلهيهم عن العلوم عامة و العلوم التي يدعون إلى تطبيقها خاصة هو تلاقيهم مع التيار الأول في عجلة الانتقال من التأويل إلى التحويل : بدل أن يعلموا يسعون إلى أن يعملوا . و العمل من غير علم يقتضي التقليد . و التقليد بليد حتى لو احتذى ذا المحتد التليد . لذلك فمثلهم مثل إخوان الصفا يريدون أن يغيروا ما يصفونه بعصر الظلمات ليعوضوه بعصر الأنوار من دون نور العلم للظن بأن اسمه و رسمه يكفيان بديلا من مسماه و معناه . و لذلك فهم يستوردون وصفات جاهزة و مقايسات باهتة لا تمكن من شروط العقل فضلا عن شروط الفعل .

و كلما كان العقل منعدما كان الفعل غواية و ضربا في عماية . و كلما غاب التحليل اللطيف تحالف أصحاب العلاج العنيف مع أصحاب التحريف المستعدين للتوظيف عند متعهدي التكليف افتتانا بالكماليات الرافهة فيزدرون قيم الشعوب الراضية بالرغيف العفيف من شط العرب إلى بلاد الريف ! و لا يغرنك توتر العلاقات الظرفي بين نخب العرب و المستبدين في الداخل . فذلك أفضل المداخل لعطاء أي أمير قد يخامره قصد التباخل . إنما هو من علامات توتر العلاقات بين درجتين من درجات المعارج في العبودية لسادة الداخل و سادة الخارج : فمن دون ذلك لن يكونوا أداة الضغط من هؤلاء على أولئك فضلا عن إستراتيجية المزايدة للترفيع في المقايضة ترددا بين تلميع الصور تلميعا هو مهمة نافضي الغبار بما يسمى جدل التنوير المستعار و تورية التهديد بهتك الأسرار في جرائد الفضائح و كشف العار !

الصنف الثاني

فرعه الأول : عرضه دعوى التأويل الذوقي

أي معنى للكلام التأويلي الذوقي من دون تجربة فنية حية و من دون معرفة حقيقية بالفنون الأهلية فضلا عن الفنون الأجنبية ؟ لم أكن لأتكلم عن الفرع الأول من الصنف الثاني أعني صنف باطنية الفلسفة لو لم يرم بي في طريقهم أمران ليس لي فيهما يد . فأما الأمر الأول فهو خرافتهم حول ترجمة كتاب الشعر لأرسطو و شروحه العربية خرافتهم التي أرشدتني إلى مدى وثاقة معلوماتهم . و أما الأمر الثاني فهو تخريفهم حول نظريات الفهم و التأويل التي صارت أقرب إلى البلاهة و التدجيل منها إلى النباهة و التحليل في قراءة النص الأدبي الأصيل فضلا عن النص الديني الجليل . و كلا الأمرين لسوء الحظ لهما صلة باختصاصي الأصلي في الفلسفة اليونانية و بمطالعاتي الفرعية في الفلسفة الألمانية .

فأما الخرافة الأولى فهي زعم زعمائهم أن الفلاسفة العرب كانوا من الغباء بحيث أخطئوا حتى في ترجمة اسم جنسي الشعر اللذين درس أرسطو أحدهما في كتابه عن الشعر . و لما كنت قد كلفت ذات مرة بتدريس هذا الكتاب بمناسبة تعويض أحد الزملاء بدرس الفلسفة اليونانية في عطلة سبتية فإني أردت أن أتيقن من علم زعماء النقد الأدبي و تجرؤهم على الفارابي و ابن سينا و ابن رشد شراح كتاب الشعر فضلا عن مترجمه إلى العربية . فكانت الحصيلة مدهشة : كل ما في الأمر أنهم جميعا و بدون استثناء كانوا يرددون كلمة قالها المرحوم عبد الرحمن بدوي عرضا لتثمين ترجمته بالمقارنة مع ترجمة المترجم العربي الأول . و هذه الأسطورة هي الظن بأن فلاسفة العرب بلغ بهم الجهل إلى حد عدم التمييز بين التراجيديا و المدح و بين الكوميديا و الهجاء . سمعتها ممن كان يدرس المسرح في الكلية بعد

أن أعد فيه رسالة دكتوراه في السوربون المجيدة ثم صرت أراها تمضغ لبنانة عند أساطين النقد الأدبي بمناسبة و بغير مناسبة : إذ يكفي الحط مما هو عربي أيا كانت المناسبة حتى و لو كان من حجم هؤلاء الرجالات .

و طبعا فمهما أحسن المرء الظن بشيخ الفلاسفة العرب المحدثين فإنه لا بد من التأكد بالعودة إلى أرسطو و إلى الترجمة العربية القديمة و المقارنة مع الترجمات الغربية الحديثة و عدم الرضا بحكم بدوي في الترجمة القديمة مهما كانت أهميته . و قد فعلت . فوجدت أن المترجم القديم وضع المقابلين العربيين و أبقى على الاسمين اليونانيين طراغوذيا و قموذيا . و اكتشفت أن أرسطو هو الذي اعتبر أصل الطراغوذيا هو نزعة المدح عند الشاعر و أصل القموذيا هو نزعة الهجاء عنده بدءا بالفخر بالذات و الحط منها في ما يشبه بدايات للتحليل النفسي للظاهرة الفنية إضافة إلى نظرية التطهير . فأدركت أن المترجم العربي و الفلاسفة العرب الشراح لم يكونوا كما صورهم زعماء النقد العربي الحديث من الغافلين بل كانوا فعلا علماء و أمناء احترموا إرادة المؤلف و نباهة المترجم و سنن التسمية العربية : فليس من الواجب أن يكون الاسم شاملا لكل صفات المسمى بل تكفي الصفة المميزة . و تلك هي الصفة التي اعتبرها أرسطو أصل الجنسين . و لنأت بعد الخرافة إلى التخريف الذي ليس من ورائه تجديف . و ليكن الشاهد آخر ما صرحت به واحدة تتوهم نفسها من أعلام النقد العربي الحديث-و كم كثر الأعلام في هذه المهنة التي صارت سهلة بل مخلة يعلف منها كل الجهلة- في كلامها المفكك على التفكيك و ما أدراك ما التفكيك . فحاصل قولها و مجمله أن التفكيك مفهوم وضعه دريدا و أنه ليس كذا و ليس كذا تعريفا سلبيا حسب زعمها . و طبعا لو كانت تعلم المقصود بالمسمى-حتى عند حصر تطبيقه على النصوص في ماديتها الدالية دون النظريات و التصورات المدلولية- لتجاوزت ترجمة الاسم من الدلالة الفرنسية و عادت به إلى أصله في الدلالة الألمانية فضلا

عن دلالة المسمى من وراء الأسماء . كان ذلك يقتضي تجاوز دريدا الفرع إلى هيدجر الأصل كما ورد في عنوان الفقرة السادسة من الفصل الثاني التي حددت مدلولها في التمهيد المرشد (للقارئ) Einleitung من كتابه الوجود والزمن Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie أعني المهمة التي يتولاها حل ما غزله تاريخ الانطولوجيا من تصورات حول الوجود .

و لو فعلتْ لفهمتْ أن دريدا في الحقيقة متناقض عند استعماله المفهوم لأنه يبنيه على عكس ما بني عليه عند صاحبه حتى و إن كان تناقضه يناسب ما قصده في سعيه إلى دحض هيجل و كل فلسفات الحضور ليستبدلها بفلسفة الغياب . فهو عند هيدجر حل ما تراكم من حسوم نظرية ترسبت على الوجود و تصوره فعمتهما و أبهمتهما و أنست الإنسان معانيهما فيكون حل الغزل الهيدجري بعكس التأليف الهيجلي أعني الإدبار من النسيان الأخير إلى الذكر الأول كما كان التأليف الهيجلي الإقبال من الذكر الأول إلى النسيان الأخير إن عبرنا عنه بلغة هيدجر أو من اللحظة الصوغية الأولى للوعي و موضوعه إلى اللحظة الصوغية الأخيرة لهما أو إلى ما أطلق عليه هيجل العلم المطلق و هو عند هيدجر النسيان المطلق .

و إذا كانت غاية هذا التفكيك بلسان فلسفة الظاهرات هي عين شعارها أعني العودة إلى الأشياء ذاتها فإن دريدا كان ينبغي ألا يقول بنظرية التفكيك لأنه ينفي هذه الإمكانية فيكون التفكيك ليس من أجل العودة إلى الأشياء بل من أجل الكشف عن العدم . و ذلك هو معنى قلب ال e إلى a في كلمته السحرية بعد أن صار التفلسف الذي هزل بمجرد أن بات العلم بعيدا عن متناول الفلاسفة الناجحين في مناظرات التحصيل اللفظي-التبريز الفرنسية كما يصف بياجي آثارها التعقيمية- فصار تلاعبا بالألفاظ والحروف Differe(=>a) ce :

بمعنى التراخي بدل الاختلاف . لكن الناقدة الحداثية تتحدث عما لا تفهم فتقول عموميات يخجل منها المبتدئ في التهجية فضلا عمن يزعم التفلسف في القراءة و النقد لكنها تضيف إليها تعامقات توحي بأن علمها من المضنون به على غير أهله و هو في الحقيقة من جنس ما يقول المثل الشعبي التونسي لو " فتحت السرة لوجدت خيطا " .

و مع ذلك فسأقبل أن دريدا يحق له أن يستعمل التفكيك حتى و إن كان ذلك لا يوصله إلى الأشياء ذاتها كما يريد الظاهراتي من عملية التفكيك سعيا إلى التعليق أو الوضع بين قوسين بل هو يوصله إلى ما يريد إثباته أي عدم الحضور أو تراخي المؤثر الدائم فماذا سيكون الحاصل ؟ إنه يسميه المسافة الفاصلة بين الرمز و المرموز لأن المرموز المؤثر يبقى دائما غائبا وراء الرمز الأثر فلا تكون فلسفة الحضور أمرا ممكنا و من ثم فلا يمكن للتفكيك أن يفك شيئا للوصول إلى شيء إذ إن ما يسعى إليه هو ما يسلم من البدء أنه ما لا يقبل الحضور لأن جوهره هو الإدبار الدائم وراء الأثر . و قد يكون لهذا المعنى دلالة مهمة هي امتناع تعين المطلق في النسبي والكلي في الجزئي و هو في الحقيقة جوهر المنطلق الديني لأن المؤثر المطلق في هذه الحالة هو ما يعد كل ما عداه من آياته .

فيكون دريدا من حيث لا يعلم قراؤه يلمح لمفهوم الربوبية في الأديان المترلة التي تغلب على الشرق الأدنى إن قرئ بإيجابية أو يصرح بمفهومها في أديان الوحدة المطلقة التي لا ترى وراء المظاهر غير عدم الظاهر في الأديان الطبيعية التي تغلب على الشرق الأقصى . و عندئذ يصبح مطلوب التفكيك التفكيك ذاته للحد من عنجهية الإنسان الذي تأله فزعم نفسه عين الحضور الوجودي في أعيان دواله حصرا للمدلول في الدال . و هذا ليس بالشيء الهين : فهو إما من جنس حل الغزل الصوفي السوي في الترقي نحو شهود المطلق أو من جنس الشطح الصوفي في

وهم وحدة الوجود الوهم الذي قد يفهم هذا التراخي بين الدال و المدلول نفيا فيكون من الجنس الأول أو إثباتا لعدم النرفانا فيكون من الجنس الثاني .

لكن التفكيك بمعناه الأصلي كما حدده صاحبه في الإحالة المشار إليها سابقا هو المسار المقابل لمسار التاريخ في تصوراته المعمية لدلالته سعيا لطلب معناه و تحرير من كانت قلوبهم غلفا مما ران عليها فنسيت معاني الوجود . فإذا كان الفكر قد غُزل فالتفكيك يحل غزله . و حل الغزل مراجعة متأنية لمراحل الغزل فيكون المطلوب فيه فهم آليات فعل اليد الغازلة " غرزة فغرزة " : فالمسار العكسي يشبه تراجع لحظات حركة الأفعال في عرضها السينمائي من الغاية إلى البداية و لكن بهدف الرجوع إلى الإمكانات التي استثنيت في المسار الطردي من تحقيق الفعل .

و فعل اليد الغازلة في النص الأدبي أو في النص الديني ليس هو موضوع الكلام بل هو فعل الكلام ذاته و من ثم فهو الإبداع الشكلي أعني جوهر الفن الإسلامي الذي لا يهتم بالمضمون بل بالشكل و ذلك هو معنى الفن التجريدي . فيكون المطلوب فهم فن الكلام من حيث التعبير التجريدي عن تعينات الذوق الوجودي و منها الجمال بداية و الجلال غاية .

لكن نقادنا لا يطلبون أشكال فن الكلام بل هم يكتفون بالإبهام في ترديد الكلام على مضمون شعار التفكيك لكأن التفكيك من حيث هو فعل ليس المقصود منه الغزل المضاد أو فك الغزل من أجل فهم الحبك الغزْلي والغزَلي بوصفهما عين فعل الإبداع المتحرر من المتاع . لذلك فنحن لم نر أحدا منهم فهم فن الكلام العربي من حيث هذين الفنين فيه بفن حل المغزول إلا بعموميات تبقى دون ما فهم به نفسه بين الرماني في رابع القرون والجرجاني في خامسها مرورا بالباقلاني المخضرم بينهما : لا أحد من النقاد العرب المحدثين يمكن أن يقاس بقامة من جرب تطبيق الكشاف في فهم آيات القرآن فضلا عن نظر الدلائل في آليات البيان !

و قد تأكد عندي ذلك لما قرأت ما زُعم تحليلا نفسيا لشعر الحب العذري : لقد عد تعبيرا عن العجز في الحب و ليس تعبيرا عن تعالي الحب عن كل تعبير ! آمنت أنه من سوء التدبير أن أحاول فهم أسباب التقصير عند من خلا وطابه من القول الخبير في إدراك أسمى تجارب التفكير ! إنما هي ثرثرات قد تقنع بها الجرائد السائرة في سوق الثياب البائرة عند ذوي العزائم الخائرة و العقول الحائرة دون طلب النظريات الصائرة لعدم الصبر و المثابرة .

فهبني فككت نصا من نصوص القرآن الكريم فاكتشفت بعض فنيات غزله الشكلية أفيكون ذلك مدعاة للزعم بأن ذلك يخولني التباهي فأشطح بعلم ينفي ما للمقدسات من تعال لو كنت أعلم أن العلم الذي أؤسس عليه نظريتي من مسلماته الأولى أن كل موجود مهما كان ضئيلا متعال بالذات على علمه ؟ أليس المبدأ الأساسي في النظرية الظاهراتية هو التسليم بأن موضوع الإدراك متعال Transcendent على الإدراك و أن الإدراك مضطر لفعل الاستكمال المتخيل ليحقق الوحدة الموضوعية بوصفها من مفاعيل التكوين المتعالي Transcendental بمعنى الشرط القبلي لتكوين الموضوع و تكوين تجربته ؟ فإذا كانت كل هذه المعاني غائبة عن أذهان هؤلاء النقاد فما الفائدة من السماع لهم و هم لا يفقهون ما يتكلمون عليه ؟

و بالمناسبة فلا بد من التعريج على المقعرين من المترجمين : فجميعهم ينفي أن تكون كلمة التعالي مؤدية لمعنى ال . Transcendental وهو اعتراض لا يؤيده اللسان و لا الفرقان . فلسانيا أصل الكلمة اللاتينية transcendo يعني التعالي و التجاوز كما أن مرادفها الألماني Ueberfliegen يعني التجاوز بالسمو و الطيران . و فرقانيا تفيد كلمة التعالي أن الأمر المتعالي يتجاوز كل إحاطة إذا فهمت بالمعنى الوسيط فتكون وصفا للموضوعات و ليست وصفا لأفعال الذات المعرفية . و الجامع بين الأمرين الإضافي إلى الذات و الإضافي إلى

الموضوع هو التعالي بمعنى عدم الإحاطة بالأمر الذي يوصف بالتعالي سواء كان القصد عدم إحاطة العلم بالمعلوم (قصور الإدراك عن الإحاطة بموضوعه) أو عدم صدور العلم عنه لانتسابه إلى التصوير العقلي (شرط التجربة القبلي) .

فالتعالي بالمعنى الوسيط يقال على استحالة رد الموضوع أو مادة العلم إلى ما يعلم منه . و هو تصور لا يزال مقبولا في الفلسفة الحديثة التي عممته على كل موضوع و لم يبق محصورا في المعاني الثلاثة الوسيطة (وهي في الحقيقة أرسطية : الواحد و الوجود و الخير) بل إن جوهر الموقف الفينومينولوجي من الموضوعات أيا كانت تفاهتها هو الذي عمم هذا المعنى : فالقصدية تعني أن كل فعل من أفعال الذات المتعالية متجه إلى موضوع يعلو عليه و يوجد في غاية قصديته و لا يمكن أن يحيط به فيكون لكل نوويتك (قصد إدراكي) نوورياتك (موضوع إدراك) ! و التعالي بالمعنى الحديث (و هو معنى كنطي) يقال على الذات أو على صورة العلم أعني ما في العلم ليس صادرا عن مادة المعلوم . و يفيد التعالي هنا القبلي الصوري بالقياس إلى البعدي المادي من المعرفة . و هو تصور لم يعد مقبولا إلا بحدود لأنه بات يفيد الفرضيات الشرطية الصادرة عن تطور ثقافي معين يضع مفروضات يتعامل العقل بمقتضاها مع موضوعاته (أحكام الجيل المسبقة أو المعتقدات الفاعلة في عصر من عصور المعرفة : القاعدة التصورية أو النظام التصوري السائد في إحدى مراحل تاريخ المعرفة) .

فيكون المشترك بين المفهومين هو ما لا يستغني عنه فعل المعرفة من " ما قبليات " صورية و " ما بعديات" مادية حتى يكون مفهوما . فالماقبليات الصورية هي التي اصطلح على تسميتها . transcendental و المابعديات المادية هي التي اصطلح على تسميتها . transcendent وكان يمكن الاصطلاح بالعكس لو لم يسبق المصطلح الذي يطلق على التعالي المادي المصطلح الذي يطلق على التعالي الصوري في تاريخ الفكر الفلسفي : و كلاهما شرط في ما ينسب إليه أحدهما في

قيام المادة منظورا إليها بمعزل عن الصورة العلمية و الثاني في قيام الصورة منظورا إليها بمعزل عن المادة العلمية و اجتماعها في قيام الموجود . وكان ينبغي أن يسأل أصحاب النفاذ الخارق و المتحذلقين لم اختار كنط هذا الاسم لو لم يكن بسبب علمه بما بين التصورين من علاقة حتى وإن تقابل الحيز أحدهما في جهة الموضوع و الثاني في جهة الذات . و المعلوم أن كلا التصورين اللذين اصطلح عليهما بهذين الاسمين ينقسم إلى نوعين من دونهما تكون المعرفة فاقدة للموضوعية و من ثم خالية من الفرق بينها و بين الأباديع الأدبية Literary fictions :

فالمابعديات المادية تنحصر في القبول بالمسلمتين التاليتين : ١- أن الموضوع موجود خارج العلم به و مصاحب لكل فعل معرفي ٢- و أن له خاصيات ذاتية يسعى العلم إلى إدراكها و استقراء قوانينها .

و الماقبليات الصورية تنحصر في القبول بالمسلمتين التاليتين: ١- أن الذات موجودة خارج علمها و مصاحبة لكل فعل معرفي ٢- و أن لها خاصيات ذاتية هي صور العقل و مقولاته تمكنها من إدراك القوانين أو من وضعها بالتجريب و التردد بين الخطأ والصواب .

لكن ماضغي الكلام لا يمكن لهم أن يتجاوزا المعرفية اللفظية لا يتجاوزونها إلى مدلولاتها الفلسفية التي قصدها أصحابها أو ينبغي أن تفهم مما قصدوا إليه حتى و لو لم يصرحوا به فيكون فعل الترجمة عندهم مقصورا على البحث عن المرادفات للكلمات الأجنبية . و عند الاستحالة و هي القاعدة بين اللغات عامة و بين اللغات ذات النسب المختلف خاصة تراهم يلجئون إلى التعريب العقيم الذي يترك المترجم فيه مسألة التسمية باللسان المنقول إليه إلى القارئ فيلغي من ثم الحاجة إلى وساطة الترجمة . لكن البحث في المعاني المقصودة هو الذي ينبغي السعي إليه و من ثم أداء المعاني بصورة سليمة كما فعل المترجمون الأول الذين عيب عليهم ترجمة الطراغوذيا بالمدح و القموذيا بالهجاء ظنا بأنهم كانوا يجهلون

الفرق عند حصر التسميتين العربيتين في معناهما الذي لهما في الشعر العربي و ليس في ما قصده أرسطو بالمعنيين أصلا لدلالة الفنين في الشعر اليوناني أو كما يعاب على بدوي عندما لم يزعم مثل الأدعياء ضرورة المحافظة على التسمية الأجنبية مقابلا للتعالي بمعنى القبلي الشارط للتجربة و موضوعها بالمعنى الكنطي .

وفرعه الثاني: عرضه دعوى التأويل الثقافي

أي معنى للكلام التأويلي في الثقافة و الدين من دون معرفة حقيقية بمناهج و فلسفة الدين ؟ فلنمر إلى مهزلة المهازل في الخلط بين المنازل و تغييب الحدود و العوازل إلى أن تصدر المحافل اللامعنى السافل . فإذا كان هوسرل لا يدعي نفي الوجود العالمي بل يضعه بين قوسين و معه كل النظريات التي جمدت أشكال تصوراته لكي يفهم ضروب حضوره للوعي و ضروب الشروط القبلية لتقبل الوعي لهذه الضروب من الحضور أو لتكوينها فكيف بنقاد الأدب من متأخري العرب يذهبون إلى تصور الرفع المنهجي نفيا وجوديا للموضوع فيصبح الأمر الوحيد في النصوص أيا كانت طبيعتها هو ما تتميز به الأباديع Fictions الفنية من عموميات بنيوية أعني ما يقتضي ضرورة نفي ما وراءها من المتعاليات الوجودية التي هي في النظرية الظاهراتية جوهر القصدية الفينومينولوجية المتوجهة بالضرورة إلى موضوعات محدوسة عقليا noematic فضلا عن التوجهات القصدية الحادسة عقليا noetic ؟

و لما كانت القصدية الحادسة في فهم النصوص و تأويلها من جنس حدس التجارب الدينية كما هي الحال في النصوص القرآنية أو السنية التي يزعمون نقدها وكان الموضوع المحدوس من نفس الجنس فكيف بمن ينفي التمييز بين القصود في التجربة الروحية التي لا يكون موقفها غفلا بل هو من جنس الموقف الفلسفي و التجربة الحسية التي هي غفل من حيث الموقف كيف له أن يزعم تطبيق المناهج الحديثة على النص الديني ؟ أتكون القصدية في التجربة الدينية من حيث الفعل الحادس و الموضوع المحدوس فاقدة للمميزات الذاتية التي تجعلها ذات

مقومات تختلف بها عما عداها من التجارب ؟ أم إن تسطيح الفكر الوضعاني عند فاقدي الحجا الجواني صار في آخر الزمان معيار كل المعاني ؟

لم يميز الفكر الإنساني بين المناهج التحليلية و المناهج التأويلية تحكما . إنما كان ذلك بسبب الاختلاف الحقيقي بين الموضوعات الطبيعية و الموضوعات الإنسانية . و لم يحصل هذا التمييز إلا بفضل مرحلتين مر بهما الوعي الإنساني الذي أدرك تميز الظاهرات الإنسانية عن غيرها من الظاهرات :

فأما المرحلة الأولى فيمكن اعتبارها قيمية وجودية : فتصور الإنسان على صورة الله أو خليفة الله أو أي تصور شئنا جعله يعد غير غيره من الموجودات الأخرى . و عندئذ فلا يمكن أن يعامل معاملة الكائنات الأخرى علما و عملا . فكان هذا التمييز القيمي منطلق التمييز الوجودي و بداية البحث عن الخصائص المؤثرة في العلاج المنهجي المتميز : كيف يمكن للفعل الحر و القصد الواعي أن يكونا موضوعا للمعرفة العلمية و من شروط هذه المعرفة أن يكون موضوعها خاضعا للضرورة عكس الحرية و للآلية عكس الغائية أو الوعي القصدي . فتقابل بذلك ما ينتسب إلى الأخلاق و الدين و ما ينتسب إلى العلم و الفلسفة . و تقابلت المناهج التأويلية للنصوص و الأعمال في المجال الديني و التاريخي و المناهج التحليلية للظاهرات و الأفعال في المجال العلمي و الطبيعي .

و أما المرحلة الثانية فيمكن اعتبارها منهجية معرفية : و لما كانت العلوم الثانية تقدمت إلى العلمية على العلوم الأولى فإنها قد حاولت بشيء من الامبريالية أن تعمم معايير منهجها و أن تعتبر المعرفة العلمية مقصورة على ما حددته هي من نماذج معرفية إلى أن تأزمت علاجاتها في عقر دارها : أصبحت علوم الطبيعة و الأفعال هي بدورها بحاجة إلى ما يشبه تأويل النصوص و الأعمال . عندئذ بدأت العلوم الخاصة بالمجال الديني و التاريخي تقدم نماذج تأويلية مستقلة و واثقة من نفسها في ما يسمى بخصومة المناهج . Der methodenstreit .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الفكر الغربي في أغلبه متأثر بوعي أو بغير وعي بنظرية في الإنسان تقول بحلول الرب في مثاله الأعلى أو المسيح فإن المنهجية الخاصة بالعلوم الإنسانية ليست متميزة على منهجية العلوم الطبيعية لما رأينا من العلل فحسب بل لأن الإنسان من طبيعة إلهية و من ثم فعلمه كان بالصورة التي هو عليها بسبب تسليم الفكر المعرفي للموضوع الإنساني بهذه المنزلة . فلا يكون العلم التأويلي من ثم مصدر الحط من المقدس و هو متعين في الإنسان لتنزيله منزلة الظاهرات الطبيعية . لذلك فلست أفهم كيف يمكن للمتعالمين منا أن يزعموا نفي المقدسات بعلم لم يكن ليكون لولا تسليمه بالمقدسات بل و بأقدس المقدسات أي الإنسان الذي تعين فيه الرب !

و لن تفهم هذا الموقف ما لم تربط بين هذين الفرعين من الصنف الثاني .

فأصحابه مثل أصحاب الفرع الأول ليس العلم هو مقصودهم بل العمل . هم يريدون أن يغيروا العالم لا أن يعلموه . و تغييره عندهم لا يكون على علم بل على تقليد لما يتصورونه علما مطلقا يكفي استيراده حتى من غير فهم . فلا يكون الفرق بينهم و بين من يستورد سيارة خلال سفارة أو رحلة تجارة في الكلام على الفن أو التاريخ أو الحضارة أو حتى مضاربة دعارة في الغرب إلا بإشعاع نجوم الفكر عند الأولين قبالة غياب الذكر عند الأخيرين .

و أذكر أنه صادف مرة أن جادلني أحد زعماء الفرع الثاني اشتهر بتطبيق قراءات النصوص بأسبابها و بمسكوكها في ما هو من هموم الفرع الأول بنفس المنطق . اتهم ابن رشد بالجهل لأنه سمى التراجيديا مدحا فلم يفهم نظرية أرسطو في الشعر . و يعلم الجميع أني لست من الرشديين و لا ممن يمدح فكر ابن رشد في المجالات الفلسفية الأخرى . لكن شتان بين نفي ما يريد الرشديون الجدد أن ينسبوه إليه من مجد كاذب و بين العرفان له بما هو فعلا من إبداعه الطريف . زعم صاحبنا

أن ابن رشد مثله مثل الفلاسفة العرب لم يفهم نظرية الشعر الأرسطية بدليل هذه التسمية الملزومة : المدح للطراغوذيا و الهجاء للقموذيا !

فقلت متعجبا : لعلك لم تقرأ شرحه ! لكأنك تتكلم سمعا و رواية دون دراية ! فأغضبه كلامي وكاد يتهمني بالعدوان على منبع العرفان . فاضطررت إلى إثبات كلامي : سألته هل استعمل ابن رشد أمثلة من الشعر العربي لتحليل نظرية أرسطو أم لا ؟ فإن فعل فكم من بيت تقريبا ؟ كان جوابه قاطعا : كلا ! وكنت انتظر : بلى ! نفى الأمر من أصله . عندئذ أعلمته أن ابن رشد قد حلل حوالي مائة بيت من قصائد فحول الشعراء العرب الجاهليين و المولدين ليوضح معاني أرسطو و وضع نظرية ثورية لو فهمت لتقدم الشعر العربي تقدما ليس له نظير فضلا عما وعد به ابن سينا من ضرورة وضع نظرية الشعر المطلق كليا فوق الشعرين العربي واليوناني .

و قد أهمل النقاد نظرية ابن رشد لأنها بدت أمرا قد أتى عرضا و لأنها ثورية حقا .فهو قد قال إن مفهوم الشعر اليوناني كما وصفه أرسطو ليس له نظير حقيقي في الشعر العربي بل في القصص الديني تعميما لئلا يتهم بالحط من منزلة القرآن و ضرب أمثلة كلها من القرآن . و ذلك يعني أنه قد فهم حقا مدلول الشعر التمثيلي و الدرامي في القصص الديني و خاصة في قصص الأنبياء حيث يكون الشعر مدحا أو هجاء بإيراد الأفعال المحمودة أو المذمومة في قصة تجري فعلا على ركح الحدث و ليس بالكلام عليها أو بكلام الشاعر على نفسه .

الخاتمة

لا بد من سؤال أخير جامع بين الأسئلة السابقة و مصدره الصفة المشتركة التي يريد الأعلام بصنفيهم و فرعي كل صنف الاتصاف بها أعني صفة التقدمية و الحداثة مرض الديك عند النخب العجلى : سؤال الفرق بين التقدم و إيديولوجيا التقدمية . كيف يمكن أن يكون المرء تقدميا و تحديثيا إذا كان يقول بالتحديث الاستبدادي الذي يوطد التخلف و التبعية و يولد ردود الفعل ضد التحديث الحقيقي الذي لا يمكن من دون أن يكون نابعا من التطور الذاتي لقيم الأمة ؟ قد يحسن المرء الظن بأصحاب هذه المواقف فيفهم تلهفهم و عجلتهم . فلعل ذلك منهم لحرصهم على مستقبل البلاد و خوفا على العباد من أن يفوت الأمة قطار التاريخ أعني ما يعتبرونه من أهم مقومات التحديث . قد يكون قصدهم هذا الحرص المحمود . لكن أليس من الأقوال المأثورة أن العدو الجافل أفضل من الصديق الغافل ؟ ذلك أن تحديث المستعمر العنيف و المستبد لم يكن أثره إلا بعكس ما قصد : ازدادت الحصانة قوة و الصمود فعالية لم يستطع قتل العربية و لا التاريخ و لا أدنى مقوم من مقومات الهوية . أما محاولات التحديث التي من نفس الجنس و إن بأيدي أبناء البلد فإنها تحمل في البدء على حسن النية أو سلامة الطوية . لكن مفعولها التحديثي تبين أنه من جنس ما حدث للمدينة العربية التي هدمت سورها و تردمت دورها : هدمت اللغة العربية و فكك التاريخ و ازدريت مقومات الهوية من أجل بناء الحداثة المشوهة فحصل التبشيعان اللذان قضيا على التليد في الذكر و عوضاه بالبليد في الفكر .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن التحديث العجول لا بد أن يكون فاقدا مقومات المعقول فيؤدي بما يصحبه من فرض على الإرادة الشعبية و استفزاز للمشاعر الحضارية إلى ردود فعل لا تبطئ التحديث فسحب بل هي تلغيه تماما . لذلك فلا نعجب إذا رأينا مجتمعاتنا تنكص إلى ما نشهده من ردة قد تؤفغن كل الوطن العربي أو تصومله بإعادته إلى الحرب الأهلية التي ليس لها قاع لكونها تنقلب كما يصف أفلاطون في ثامنة الجمهورية و تاسعة مقالاتها إلى زعامة الرعاع الذين يزعمون لأنفسهم كل باع في تصريف الأمور تصريف شخصي الضياع لدى من يرجعون كل شيء إلى ما يشترى و يباع فتصبح حصانة الأمة الروحية عندهم من سقط المتاع !

لم يكن الهدف من هذا النص تكرار عمل الغزالي بل بيان التناظر الشكلي بين الظرفيتين التي عالجها الغزالي و التي نحياها حتى و إن تعاكست الآفاق و الأهداف . فمن ظاهرة الكلام باسم الدين لمحاربة الفلسفة الظاهرة التي تصدى لها الغزالي نمر إلى الظاهرة العكسية أعني ظاهرة الكلام باسم الفلسفة لمحاربة الدين . فتكون الأمة في الحالتين لم تخرج من أسباب الحرب الأهلية . ما يعنينا إذن هو الإشارة إلى هذه الأسباب و محاولة تشخيص الداء .

فلو حاولنا قدر المستطاع الصدق مع النفس و عدم العجلة في الانتقال إلى التحويل قبل استكمال التأويل و إلى العمل قبل الفراغ من النظر لأمكن تجنب الكثير من الفوضى الروحية و لكان المسار التحديثي أسرع . ذلك أن الخطى البطيئة مع الوثوق من المسار و الهدف و الحذر و الروية هي الشروط التي تحقق التطور الذاتي النابع من الاقتناع الغالبي بدل الاستفزاز الدائم للشعوب و فرض توهمات النخب توهماتها غير المتروية على الناس و الزعم بقودهم إلى الجنة بالسلاسل . و ليس من باب الاتفاق أن حذر ابن خلدون من العلماء الإيديولوجيين الذين يراهم غير صالحين للعمل بمعانيه الفلسفية سواء كان سياسيا

أو تربويا أو اقتصاديا أو ثقافيا لفرحهم بما يتصورونه عقلا و ذكاء فإذا هو هوى و بلاء : إنهم عنده فاشلون في كل ذلك لخلطهم بين حذر المتروين و خدر المشعوذين .

نقلاً عن موقع (الملتقى الفكري للإبداع) www.almultaka.net

مع تحيات : **محمد التميمي**

mohammadaltamimi@hotmail.com