الإرهاصات الفكرية والفلسفية للتوجه البنيوي

أ. محمد رضا مغربي*

الهدف المنشود من هذه المبادرة هو إبطال تلك المقولة التي تقول: بأن هنالك قطيعة إبستمولوجية بين ما يعرف باسم -الحدائة الغربية- والقرون الوسطى، قطيعة بين الظلام والتنوير، بين الجهل والعلم... والحقيقة أن ليس هناك قطيعة بقدر ما هو نسق واحد تغيّرت أفنعتة، وانحرفت مساراته تبعاً لمجريات الزمان والمكان. إذ كيف نفسّر مجازر الحربين العالميتين التي راح ضحيتها ملايين البشر رغم شعارات الإنسانية والسلام التي نادى بها الحدائة آنذاك! هذا كلّه فعل نسق القرون الوسطى الممجّد للحروب بين الطوائف والمماليك الدفين في نفوس الغربيين، الذي ما فتئ يطالعنا بين الفينة والأخرى.

وتهدف هذه المحاولة أيضاً، إلى توضيح أن فكرة النسق المنغلق الذي تبنته البنيوية، وأصبح أساساً من أساساتها المنهجية، ما هو في حقيقة الأمر إلا نزعة ثقافية نشأت في أحضان الفكر الكنسي في القرون الوسطى، الذي جعل من المعارف حكراً على الداخل الكنسي، ولا يحقّ لأي كان تفسير الكتاب المقدس إلا من تحت قبة الكنيسة. وأي تفسير يأتي من الخارج فهو مرفوض كل الرفض، ثم نمت مع التيار العلماني، لتجني ثمارها بعد ذلك النزعة البنيوية حينما أسست لقراءتها النقدية من منطلق الأنساق المنغلقة. ومن هنا، يتضح لنا أن أيّ محاولة لفهم أبجديات القراءة الحدائية _ وعلى رأسها البنيوية _ دون التبصّر والوعي بإطارها الفلسفي المنتج لها، قد تبوء بالفشل.

لذلك آثرنا في هذه السطور الوقوف على السيرورة التاريخية التي مرّ بها النسق المنغلق عبر محطاته

1 ^ المركز الجامعي عبد الحفيظ بو الصوف (ميلة).

Abstract: The main objective of this study was to evaluate and challenge the claim that there is an epistemological rupture between western modernism and pre-Enlightenment Dark Middle Ages, a rupture between darkness and enlightenment, between ignorance and science. So, this study aims to clarify that the idea of the closed format adopted by structuralism, and became one of its methodological basis, is in fact a cultural tendency which grew up between the arms of the ecclesiastical thought in the Middle Ages. This means that knowledge was heavily limited to the clergy and monks, who copied and interpret the Bible texts and reject any other interpretation. As the secularisation of Western Europe increased, Structuralism reaped the fruits of that knowledge when it founded its literary criticism through the closed formats. Hence, it is clear that any attempt to understand the origins of modernist literature, especially the structuralism trend, without insight and awareness of its philosophical framework is doomed to failure.

Keywords: Structuralism, Secularisation, Middle Ages, Epistemological Rupture.

الأساسية، انطلاقاً من الفكر اللاهوتي الكنسي، إلى الفكر العماني، التي كانت البنيوية مدينة له في أطروحاتها النقدية.

مفهوم النسق

جاء في لسان العرب مادة نَسَقٌ⁽¹⁾ ما نصه: النَّسَقُ ما جاء من الكلام على نظام واحد، ويقال ناسقٌ بين الأمرين أي تابع بينها. ونسقُ الأسنان انتظامها في النبتة وحسن تركيبها.

يكاد التعريف الاصطلاحي يكون نفسه التعريف اللغوي إلا أن النَّسَقَ هاهنا إذا نزل بأرض من المعارف سُمِّيَ بها وتشبثت هي بنظامه، فمثلا نقول هذا نسق علمي، وآخر أدبي، وذاك اجتماعي... الخ. فهو إذا «مجموعة من القواعد تنتظم في حقل معين لتشكل سمة بارزة له، وبالتالي تصبح لدينا أنساقا متعددة بتعدد الحقول المعرفية والعلمية»⁽²⁾.

أما في مفهومه العام فهو ذلك المحور الثقافي الذي تسير عليه الأمم في مختلف الميادين، وأساسها الفكري التي تنظر من خلاله إلى الوجود والطواهر الإنسانية. وحين نقول النسق، نعني به تلك الدلالة المضمره التي تتشكل تدريجيا في خطاباتنا الفكرية ثم تصبح فاعلا ثقافيا يُسَيِّرُ أفكارنا على نمط واحد حتى وإن بدت لنا بعض التغيرات فإنها شكلية لا تمس النسق من صميمه.

وبهذا المفهوم لمصطلح النسق نكون أقرب إلى مصطلح النقد الثقافي الذي حاول عبد الله الغدّامي سبر أغواره وبسط أسرارهِ من خلال كتابه «النقد الثقافي _ قراءة في الأنساق الثقافية العربية_»، ولعلنا في هذه السطور مع تجربة مماثلة لما أقدم عليه الناقد الغدّامي إلا أن البيئة التي اشتغل عليها عربيّة، وهذه غربيّة بامتياز.

في مفهوم البنية

الأصل اللغوي

كلمة بنيوية *structuralisms* مشتقة من كلمة بنية *structure* وهي بدورها مشتقة من الفعل اللاتيني *struere* أي بنى، وهو يعني بذلك الهيئة أو الكيفية التي يوجد الشيء عليها.⁽³⁾

ثم امتدّ معنى ومفهوم الكلمة ليشمل وضع الأجزاء في حيز ما من وجهة نظر الفن المعماري، حيث أن فن العمارة استخدم هذا المصطلح منذ القرن السابع عشر.

أما أصل الكلمة في اللغة العربية، فيعود إلى الفعل الثلاثي «بنى، يبني، بناء» ومنه جاءت كلمة بنية، وهي تعني التشييد والبناء والتكوين. وتجدر الإشارة هنا إلى أن القرآن الكريم قد استخدم هذا الأصل

1 ينظر ابن منظور، لسان العرب، مادة «نسق» الطبعة السادسة، دار صادر بيروت لبنان 1417هـ - 1997م

2 ينظر: أحمد يوسف، القراءة النسقية_سلطة البنية وهم المحابثة_ منشورات الاختلاف ط 1، 1428_ 2007. ص 120.

3 عمر مهيب، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية 1993، ص 16.

على صورة الفعل «بنى» والأسماء «بناء» و«بنيان» و«مبنى» لكن لم ترد فيه ولا في النصوص القديمة كلمة بنية. لكن نجد النحاة قد تحدثوا عن البناء الذي يقابل الإعراب وعن المبني للمجهول الذي يقابل المبني للمعلوم في أحوال الأفعال⁽¹⁾.

بالمعنى الاصطلاحي

تعني البنية: الكيفية التي تنتظم بها عناصر مجموعة ما، أي أنها تعني مجموعة العناصر المتماسكة فيمل بينها، بحيث يتوقف كل عنصر على باقي العناصر الأخرى، وبحيث يتحدد هذا العنصر بعلاقته بتلك العناصر. وجاء في القاموس الفرنسي Larousse أن البنية تعني الطريقة التي يبني بها صرح أو منشأ، وبالعموم فهي الهيئة التي تكون بها أجزاء أي كل، أو مادة معدنية أو جسم حي، أو ظاهرة من الظواهر.⁽²⁾ ونجد «جان بياجيه» يعرّف البنيوية من منطلق الخصائص التي تتميز بها البنية ذاتها، فحصرها في ثلاثة عناصر⁽³⁾: الشمولية *Totalité* والتحويلات *Transformations* والضبط الذاتي *Autoréglage* يحيل أولها إلى التماسك الداخلي للعناصر التي ينتظمها النسق، بينما يحيل ثانيها على أنّ البنية لا تعرف الثبات، إنما هي دائمة التغيّر والتحول، وفي مستطاعها توليد العديد من المباني الداخلية، فهي إذا نظام من التحويلات وليست شكلا جامدا.

في حين يتكفل العنصر الثالث بوقاية البنية وحفظها بشكل من أشكال الانغلاق حفظا ذاتيا، ينطلق من داخل البنية ذاتها، لا من خارج حدودها، ويقول عنها «رولان بارث» *R-Bart*: هي محاولة نقل النموذج اللغوي إلى حقول ثقافية أخرى⁽⁴⁾. ذلك من خلال الاقتراب من الظواهر المعقدة بشتى أنواعها - الاجتماعية، السياسية، الأثروبولوجية...- ودراسة ما فيها من علاقات - ائتلاف واختلاف- مبنية على منهج دو سوسير *D- Saussure* الآني الذي يقوم على مبدأ الأفقية الداعي إلى العناية بالعلاقات القائمة بين الظواهر على حساب الظواهر نفسها.

وربما يكون أبسط تعريف للبنية، هو أنها «كل مكون من ظواهر متماسكة، يتوقف كل منها على ما عداه»⁽⁵⁾.

من هذه التعاريف التي ذكرناها يمكننا استخلاص المميّزات الأساسية للبنية، وهي كالآتي:

- البنية مجموعة تتكوّن من عناصر وعلاقات.
- البنية منغلقة على نفسها وثابتة، محكومة بقانون التحوّلات والضبط الذاتي.

1 ينظر: صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - ط2، ص175.

2 ينظر: زاوي بغور، المنهج البنيوي-بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات- ط1 دار الهدى الجزائر 2001. ص68.

3 ينظر: جان بياجيه، البنيوية/تر: عارف منيمنة، بشير أوبري، ط2، دار عويدات باريس- لبنان 1980 ص13.

4 سعيد الغامي، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، فصل -البنيوية- المركز الثقافي العربي ط1، 1990. ص41.

5 صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - ط2، ص176.

- البنية تشترط الكل، لأنها دائما أكبر من عناصرها.
- البنية ذات طبيعة عقلية لا شعورية، فهي إذا القانون الباطني للظواهر.
- تمتاز البنية بصفة المرونة، لكون مختلف الميادين العلمية وغيرها، ترتشف من حيوية هذا المصطلح بالقدر الذي يناسبها.
- «يتفق البنيويون تقريبا على وصف البنية بأنها نموذج إجرائي»⁽¹⁾، ذلك لتداولها عند مختلف العلوم كمقياس منهجي يخدم الباحث والمتخصص على حد سواء.

فالبنية، إذًا، ليست فكرة تجريدية بالمعنى العام لهذا المصطلح الخالي من الخصائص الفردية الدقيق، ولكنها موضوع للدراسة مستخلص من الوقائع القريبة المعقّدة، فهي تكشف عن الجانب الخفي للأشياء، وهي بذلك تحاول البحث عن وجهة النظر الثابتة، أو العمليات المغلقة المستمرة في عملية تسلسل النشاط الإنساني.⁽²⁾

هذه جملة من مفردات النسق البنيوي، أردت إيرادها كي يتسنى للقارئ تتبّع الجذور المعرفية لهذا النسق المغلق في مرحلتين مهمتين من تاريخ الفكر الأوروبي، «مرحلة القرون الوسطى» «المرحلة العلمانية».

النسق الكنسي في القرون الوسطى

ما أحاول القيام به في هذا المبحث، هو استجلاء مميزات الطابع الفكري الذي سارت عليه القرون الوسطى، ثم الإشارة إلى نقاط يتقاطع فيها النسق الفكري لتلك الفترة مع مبادئ العلمانية والبنيوية فيما بعد. وهذه القضية أضحت تريق الكثير من الباحثين في هذا الميدان. كون النسق الفكري الأوروبي لحمّة واحدة لا يمسه التغيير إلا في قضايا ثانوية. أما جوهر الفكر يظل هو المحرك الأساس لهذا النسق إما ظاهرا، أو مستترا. وإلى عين هذه الفكرة أشار الناقد «إريك فروم فيري» في مؤلفه *To Have Or To Be* حيث يذكر أن خلف الواجهة المسيحية نشأ دين سرّي جديد هو «الدين الصناعي» يتّصف بأنه ينحدر بالإنسان إلى خادم للاقتصاد وللآلة التي صنعها، والديانة الصناعية مركزها هو الخوف من السلطات المركزية القوية، والخضوع لها، وغرس روح الشعور بالذنب إذا خرج أحد عن طاعتها.

كما يرى الناقد «ألان تورين» في مؤلفه نقد الحداثة عام 1992 أنه ينبغي التخلص من الفكرة التبسيطية (الكاريكاتورية) القائلة بانتصار أنوار العقل على لا عقلانية العقائد، والانتقال من المقدّس الى العقلاني. فصورة النظام العقلاني للعالم الذي خلقه اللوغوس أو المهندس العقلي الكبير، لا تختلف كثيرا عن التمثيلات الدينية للكون، ويرى أنه بالدخول إلى الحداثة يتفجر الدين ولكن تبقى عناصره لا تختفي.⁽³⁾

1 سعيد الغامبي، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة (م، س): ص 62.

2 صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي منشورات دار الآفاق الجديدة (م، س): ص 183.

3 ينظر: سمير أبو زيد، الحداثة بين النقد والاعتقاد، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع 15- 1427/2006، ص 196-198.

أما إذا قدمنا الى ديكارت؛ والذي يعتبر من رواد الفكر العقلاني المؤسس للحدثة الغربية، نجده صديقا لرجال الدين الذين كانوا يجدون في منهجه _ باعتراف ديكارت نفسه _ دعامة للدين ونصرة لعقائده، ويكفي لذلك الاطلاع على إهداء مؤلفه «تأملات في الفلسفة الأولى 1641» لعلماء أصول الدين، وكيف أنه كان متفقا معهم في الغاية وهي إثبات العقائد، وإن اختلف معهم في الوسيلة مؤقتا.

ويرى ديكارت أن الإيمان بالحقائق الدينية ليس فعلا للعقل بل فعلا للإرادة، لذلك لا يطبق عليه مقاييس الوضوح والتميز. بل يذهب إلى أكثر من ذلك حين يعتقد أن كل الحقائق الدينية تتعدى حدود العقل، ولا يمكن للإنسان التصديق بها إلا بمعونة من السماء، وبفضل من الله.

فديكارت يبدو في هذه الحالة هادما للعقل، ومعتلا لوظائفه في فهم الحقائق الدينية. وهذا خلاف ما دعا إليه منهجه العقلاني الذي جعل من العقل وسيلة لإدراك المعرفة بمختلف أشكالها، سواء التي تعلق بالحياة المادية أو التي تتعلق بالأمور الميتافيزيقية (كإدراك ماهية الكون، ونحوها). وكذلك استثنى ديكارت في عملية الشك التي قررها، النظم السياسية والتشريعات الوطنية، وعادات البلد. حيث يقول: «الأولى أن أطيع قوانين بلدي وعاداته، وأن أبقى على الدين الذي أكرمني الله به، ونشأني عليه منذ الطفولة» (1) أي أنه أخرج الجانب الاجتماعي كله من دائرة الشك التي دعا إليها، واقتصر على جانب الفكر. (2)

لكن هذه الحالة لم تكن نفسها مع عقلانيين آخرين أرادوا تطبيق المنهج العقلاني بصورته العلمية النزيهة، أمثال «اسبينوزا» الفيلسوف الهولندي الذي امتاز بنقده الموضوعي في جميع الميادين، ودعوته إلى الحرية الفكرية دون دخل الكنيسة في توجيهها أو فرض نمط معين منها، وهذه الحرية نابعة من الإنسان ذاته يحس بها ويعيش معها منذ ولادة ملكة التمييز لديه.⁽³⁾

وكان كثير البحث في المسائل التاريخية خصوصا فيما يتعلق بالكتب المقدسة التي تمثل أساس اللاهوت الكنسي، فقد أظهر بكل روح عقلانية وعلمية، تناقض هذه الأسفار، وفقدانها لميزة الوحي السماوي، وبالتالي بطلانها. وعمد إلى فصل الآيات الصحيحة عن المكذوبة أو المشكوك فيها من منطلق القاعدة الديكارتية المشهورة: تنقية الأفكار الواضحة المتميزة من الأفكار الغامضة، حتى يتسنى التسليم بفكرة ما. هذا ما عرّض حياته للقتل، وما دعا إلى تجاهل أعماله النقدية من طرف الكثير من الحدائين فيما بعد.⁽⁴⁾

هذه إذا بعض الآراء؛ وغيرها التي لا يتسع المجال لذكرها تؤيد الطرح الذي نذهب إليه، وهو أن التسق اللاهوتي للقرون الوسطى لا يزال يشغل حيزا معتبرا في الميدان الحدائوي سواء على المستوى التنظيري أو العملي. رغم كل الشعارات والنداءات التي دعت إلى تجاوز فكر القرون الوسطى اللاهوتي، وعلى هذا

1 (م، س): ص 11.

2 Descartes: *Discours de la Méthode*. / نقلا عن اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة. تر: حسن حنفي، ص 10

3 50Fiches de philosophie de L'Antiquité à nos jours. *Cursives à Paris, Anne Édition, Bréal 2008*, p114.

4 ينظر: اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة. تر: حسن حنفي / مراجعة: فؤاد زكريا. دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 2008.

الأساس تمثل تلك الآراء تيارا مستترا في الفكر الغربي لم يأخذ حقه من البحث والتنقيب.

نعود الآن إلى بحثنا لنحاول رصد النسق الفكري الذي هيمن على العقل الأوروبي في القرون الوسطى، فتحتم علينا الاقتراب من الفكر اللاهوتي التي كانت الكنيسة الكاثوليكية حاضنته الأساس باعتبارها صاحبة السلطة الروحية والمادية، وأي فلسفة لا تخضع لنسق الفكر الكنسي مرفوضة بل تحل عليها لعنة السماء، والقهر والاضطهاد مصيرها. لذلك آثرت الفلسفات الوثنية الموروثة من العهد اليوناني الانطواء تحت مظلة الفكر الكنسي حتى لا يكون مصيرها كما أسلفنا الذكر.

وعليه أصبحت الفلسفة الغربية أثناء العصور الوسطى جزءاً من اللاهوت النصراني، أكثر من كونها فرعاً مستقلاً من البحث العلمي، ولم يبق للفلسفة اليونانية والرومانية من آثار سوى ما تركته من أثر على الفكر الديني. وانعكست هذه التزكية على الفكر العقدي النصراني، تجلّت في المبادئ التي دعا إليها القساوسة زعماً منهم أنها من عند الله، وأغرب مبدإ دعوا إليه هو مبدأ التثليث الذي يقصد به الاعتقاد بوجود ثلاثة أقانيم (شخص مقدسة) في اللاهوت؛ ويسمى ذلك الثالوث الأقدس، ويعدّ معتقداً نصرانياً مركزياً يزعم بأن الربّ هو في الجوهر واحد لكنه ذو أقانيم (أشخاص) ثلاثة يحلّ في جميعها حسبما تقتضيه الضرورة - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- وهذه الأقانيم هي الأب والابن والروح القدس.

يذكرنا هذا المبدأ بنظرية المثل التي قال بها أفلاطون وطورها أرسطو فيما بعد حيث كان أفلاطون شديد الاهتمام بكيفية استخدامنا لفكرة واحدة تغطي وتشمل عدة أشياء مختلفة، فمثلاً كيف يمكن استخدام كلمة «مائدة» لكل الأشياء المفردة التي هي موائد؟ وقد أجاب على هذا السؤال بأن الأشياء العديدة يمكن تسميتها بنفس الاسم لأنها تتضمن شيئاً مشتركاً أُطلق عليه اسم المثل أو الفكرة. وعدّ حياة الإنسان جزء من الإله⁽¹⁾ لاشتراكهما في أمثلة عديدة، تماماً كما زعم ذلك فيما بعد «القديس بولس» حين دعا إلى فكرة تأليه عيسى بن مريم لأن أوصاف الإله _ من إحياء للموتى، وإنباء بالغيب... تجسدت في عيسى بن مريم عليه وعلى أمه أفضل السلام.

فلننظر إلى النسق الفكري اليوناني كيف يحسن التقية لقد ظهر في حلّة لاهوتية جديدة تجعل منه دائماً ذلك النسق المتحكم بشريان الفكر الأوروبي، فنحن في هذه الحالة أمام تورية ثقافية لعب فيها النسق الوثني الدور الأساس، فبعدما كانت النصرانية _ الدين الحق _ مناهضة للفكر الوثني داحضة له أينما وجد، أصبحت ممثلة له في أركان ركن للديانة وهي العقيدة. هذا ما يرينا فعل النسق الثقافي وكيف أنه لا يتوانى في خلع أفتحة وارتداء أخرى تماشياً مع تستوجه المصلحة الآنية.

كما لا يفوتنا في هذا المقام التثويه بالجهود التي قام بها فلاسفة اللاهوت الكنسي في العصور الوسطى أمثال أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني في الميدان اللغوي، وخصوصاً عند حديثهم عن العقل ودوره

1 ينظر: أرسطو، دعوة إلى الفلسفة _ كتاب مفقود_ قدمه إلى العربية: عبد الغفار مكاي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ص.102.

في العملية الإيمانية، فأوغسطين يرى أن « العقل لا يستقل بذاته في إدراك الحقيقة المطلقة، بل لا بد له في ذلك من سلطة أخرى هي في الغالب سلطة الكتاب المقدس»⁽¹⁾، وما السلطة ههنا إلا ذلك النسق المنغلق الذي يتم من خلاله توجيه العقل، توجيهها يخدم مصالح المعتقد الكنسي.

وعند حديثهم عن اللّغة أثاروا مشكلة نقدية هي من الأهمية بمكان، حيث تناولتها أقلام النقاد الحدائين أمثال دوسوسير، رولان باث، جاك دريدا، وهي مسألة العلاقة بين الاسم ومسمّاه، وما مدى تمثيل الاسم كلغة وظاهرة صوتية، المسمّى كمعني وظاهرة تصويرية ذهنية. تجلّى هذا الموقف في محاورات أوغسطين التي أجراها مع الراهب إدويدات، والتي من خلالها يصف اللّغة بأنها عاجزة عن إيصال المعنى الحقيقي للأشياء، إذ هي في أحسن الأحوال عاملا مساعدا على الفهم، تواضع عليه بنو الإنسان منذ القدم.⁽²⁾ وأهم مميّزات النسق اللاهوتي، هي كالآتي:

- تربّع الكنيسة على عرش الأمر والنهي في أوروبا، واعتمادها السلطة على الفرد الأوربي بصورة مطلقة لأنها تمثل مشيئة الرب -في زعمهم-.
 - قصر الحقيقة بأشكالها المتعدّدة على الدّاخل الكنسي، وإقصاء كل ما هو خارج عن ذلك. ولعلّ هذه الجملة الثقافية تسلّلت فيما بعد إلى النزعة البنيوية حينما علّقت حقيقة الظواهر ومغزاهها بالمستوى الداخلي، ومنع كل تفسير خارجي.
 - التسليم الأعمى بمبادئ الكتاب المقدس حتى مع كون جلّها مخالف للمنطق السليم، هذا ما جعل بعض المفكرين الأوروبّين أمثال: فولتير، واسبينوزا، يشكّكون في نسبة هذه المبادئ إلى المسيح عليه السلام بل ويصل بهم الأمر إلى التهجّم على هذه المعتقدات السخيفة والأباطيل المفترية.⁽³⁾
- إن النّاطر في هذا النسق ليجد فيه ديكتاتورية فكرية. ونسقية منغلقة، توقد في نفوس الأوربيين ردّة فعل قد تأتي على الأخضر واليابس. خصوصا وأن أواخر القرون الوسطى شهدت تهاوي المدن الإسلامية في الأندلس ومعاينة الجيوش الزاحفة عليها من شتى البقاع الأوروبية الحواضر الأندلسية وما كانت تتمتع به من حضارة راقية امتزجت فيها الروحانيات بالعقلانيات، وما كانت تزخر به من مكتبات حوت أسفار العلوم بشتى أصنافها، حتى أنها كانت عامرة بشروحات ابن سينا وابن رشد لأعمال أرسطو، أب المنطق والتفكير السليم.⁽⁴⁾

1 حسن حنفي، نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير، 2008. ص20.

2 (م، س): ينظر ص21 وما بعدها.

3 ينظر: أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث/ تر: جورج يونس ط2، منشورات بحر المتوسط. بيروت-باريس. ص144.

4 هناك من يرى أن فلسفة التنوير العقلانية التي قادت أوروبا إلى الحدائنة كان أساسها أعمال ابن سينا وابن رشد وفلاسفة آخرين، خصوصا فيما يتعلق بترجمات الفلاسفة اليونانية، وفي مقدمتها أعمال أرسطو. (ينظر: ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر، لهاشم صالح. مقال

أحسّت الكنيسة بالخطر الداهم فحاولت التخفيف من وطأة هذا النسق المغلق فأنشأت منظومة من الفكر تسمى المدرسية بين القرن الثاني عشر والقرن الخامس عشر الميلاديين. والمدرسية تشير إلى منهج فلسفي للاستقصاء، استعمله أساتذة الفلسفة واللاهوت في الجامعات الأولى التي ظهرت في أوروبا الغربية قصد تحديث المنظومة التعليمية داخل الكنيسة، وفسح المجال لأكبر عدد ممكن من العامة للتدريس فيها، كونها مدارس مفتوحة الأبواب، لا أديرة موصدة الأقفال.

لكن هذه الخطوة جاءت متأخرة نوعا ما، فبدأت معالم الثورة تظهر من الداخل الكنسي، إنها ثورة أريد لها مواجهة النسق المغلق لتجعل منه نسقا منفتحا على الخارج، الذي كان بدوره يعيش نهضة علمية في علوم شتى. سمّيت هذه الثورة بالحركة اللوثرية نسبة إلى مؤسسها «مارتن لوثر 1546» وهي حركة دينية نصرانية ظهرت في القرن السادس عشر الميلادي في إنجلترا وأدّت إلى ظهور البروتستانتية فيما بعد. وكان لها أثر كبير على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في أوروبا. بل لا تزال آثارها ملموسة حتى اليوم، ظهرت على إثرها العديد من الكنائس البروتستانتية الكبرى، وبعض الجماعات التي أصبحت تنافس الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في كسب ولاء النصارى.

وأهم المبادئ التي دعت إليها هذه الحركة:

- نشر ثقافة التعلّم بين أوساط العامة بعدما غرقت أوروبا في ظلمة الجهل خلال القرون الوسطى، وكان التعلّم حكرا على طلبة اللاهوت الكنسي.
 - ترجمة الكتاب المقدس من اللاتينية إلى اللغات المحلية، مما جعل التعاليم النصرانية في متناول كثير من الناس.
 - الإقبال الواسع على منجزات الثورة الصناعية، ومحاولة مساندة الروح العلمية التي نشأت عليها.
- من لدن حركة البروتستانت بدأت نواة النسق العلماني في التبلور، حيث أن الحركة كانت تريد إلغاء كل معرفة طريقتها التسليم المطلق لمبادئ النسق الكنسي المغلق على نفسه، إنما المعرفة الحقّة في نظرها ما كان للتفكير فيها نصيب، وكانت منفتحة على انجازات العلوم في ذلك الوقت.
- وكأننا يعلم أن مصدر التفكير هو العقل، وبالتالي فعلينا الاهتمام به لأنه الموصل إلى المعرفة الحقيقية للأشياء. فهل كان النسق العلماني هو المبشّر بعهد جديد من التفكير الأوربي؟ تكون فيه سبل المعرفة منفتحة على مستجدّات النهضة العلمية؟ أم هو نسق يبطن أكثر مما يظهر؟ هذا ما سنحاول الكشف عنه من خلال المبحث الموالي.

النسق العلماني

1. الحداثة والنزعة العقلانية⁽¹⁾

سنعرج الآن على الحداثة بنسختها الغربية، ليس باعتبارها ضرورة ثقافية يجب الإيمان بها، أو أهوذا حضاريا يلزمننا السير على دربه. إنّما باعتبارها فيصلا وحدّا تاريخيا عما كان يعيشه الناس في القرون الوسطى وما ألوأ إليه بعد ذلك، وباعتبارها أساسا لإشكالات عدّة ظلّت حتى اليوم مطروحة على طاولة النقاش في الحقل المعرفي والنقدي منه على وجه التّحديد. ولعلنا بهذه الوقفة نعطي تصوّرا فكريا وفلسفيا لمنطلقات الفكر الحدائي كي تتشكّل لدى القارئ قاعدة معرفية يمكن من خلالها فهم الكثير من إفرازات الحداثة خصوصا فيما يتعلق بالمنهاج النقدي ومذاهبها.

يؤرخ «دافيد كوبر» في مؤلفه «World Philosophies»⁽²⁾ لعصر الحداثة الأوروبية ببداية القرن الخامس عشر _ وهو عصر الإصلاح الديني _ كما يمكن للتأريخ بأعمال «مارتن هيدجر» في منتصف القرن العشرين ونقده للميتافيزيقا كنهاية لعصر الحداثة. أمّا مشروع الحداثة في مجمله هو اتّجاه نحو تحطيم المقدس، بمعنى ذلك الماضي التليد والموروث الثقافي الغابر في القدم _مدارس الفكر الإغريقي، وتوجهات الفكر المدرسي الوسيط _ والذي قدّم إنجازاته بمظهر القداسة والاهابة، لذلك ظهر التأسيس لخطاب الحداثة من خلال إعلان ضرورة عقلنة النظر والعمل - الفكر والممارسة - من منطلق رفض كل أشكال اللامعقول، ومن هنا يتبيّن أن وعي الحداثة بذاتها يستند بدرجة ما إلى ضرورة تمييزها عن القديم في مجالات الحياة، سواء تعلّق الأمر بالمعرفة، أو السياسة، أو الاقتصاد، بحيث تكمن ماهية المجتمعات الحدائوية في الطريقة التي تحرّر الفرد من ثقل التقاليد.⁽³⁾

أما إذا ما أردنا البحث عن الأسس الحقيقيّة للحداثة الغربية، نجدها فلسفية بدرجة أولى، « فهي تحدّد التغيّرات التي طرأت على أضلاع المربع كالأتي: عالم الميتافيزيقيا (الله) والإنسان والعالم المادي الفيزيقي من حوله (الطبيعة)، ثم اللّغة باعتبارها أداة التعبير عن المعرفة التي تولّدها تلك العلاقات المتشابكة.»⁽⁴⁾

وبدخول أوربا إلى العصور الحديثة دشّنت عقلانيّة جديدة غير العقلانيّة التي أرادتھا الكنيسة من خلال المنظومة المدرسيّة. إنّها عقلانيّة وضع أسسها ديكرت على مستوى التفكير الفلسفي، وفرانسيس بيكون على مستوى التفكير العلمي، ومفكّرو الأنوار على مستوى التفكير السياسي والاجتماعي. عقلانيّة سوف تجعل الإنسان الأوربي من كائن ديني (إنسان القرون الوسطى)، إلى كائن عقلائي (الإنسان الحديث). ومن هنا ينبني مفهوم الحداثة لتصبح رغبة عنيفة في كشف السرّ الذي كان معقلا للإيمان _ صراع الحداثة مع العصور الوسطى هو صراع العقل ضد الإيمان _ لكن المعرفة التي كانت مستهدفة من قبل الحداثة لم تكن

1 ينظر في هذا الصدد مقال بعنوان: أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس، محمد مزور مجلة فكر ونقد العدد 20.

2 سمير أبو زيد، الحداثة بين النقد والاعتقاد، ص 169.

3 ينظر: عبد النور ابن داوود، المدخل الفلسفي للحداثة _ تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي _ منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم، لبنان 1430-2009 ص 21.

4 عبد العزيز حمودة، المرابا المحدبة _ من البنيوية إلى التفكيك _ عالم المعرفة، الكويت، أبريل 1998 ص 59.

معرفة نظرية - كما كانت عند اليونان مثلا- بل كانت معرفة عمليّة هدفها السيطرة على الطبيعة، وتنصيب الإنسان سيّدا بعد أن كان عبدا في العصور الوسطى؛ وهكذا تمّ التّزاوج بين المعرفة والسلطة.

هذا الارتباط بين المعرفة والسلطة سيؤدّي حتما إلى نتائج عملية، ستؤطر السلوك والوعي عند الإنسان الغربي، وذلك ابتداء من القرن السابع عشر، في هذا القرن سيظهر أعلام العقلانية الأوروبية، وعلى رأسهم ديكارت وبيكون.

ديكارت سيحدّد معالم هذه العقلانية، ويضع لها منهجا عبارة عن خطوات يضمّنها كتابه مقال في المنهج. في بداية الكتاب يعلن ديكارت أن «العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس». وإذا كان الأمر كذلك فإنّ العقل سيصبح هو المعيار الوحيد للحقيقة. لذا أتت القاعدة الأولى على الصيغة التالية: «لا أقبل من أحكامي إلا ما ظهر لي في وضوح وتمييز أنّه لا يمكن الشك فيه». ماذا يمكن أن نقرأ في هذه القاعدة؟

«لا أقبل...»! ديكارت هو أول من علّم الأوربي أن يقول: لا. فيما قبل - أي في العصور الوسطى

- كان الأوربي يقول: نعم، أي الخضوع للسلطة (سلطة الإقطاع/سلطة الكنيسة/سلطة القيم..). أتى ديكارت فقال: لا! وما المنهج الذي اصطنعه - الشك المنهجي - إلا رفضا للإرث الإقطاعي - الكنسي - ونسقه المنغلق على نفسه.⁽¹⁾

في الفترة نفسها تقريبا، ظهر في إنجلترا الفيلسوف «فرانسيس بيكون» ليقول نفس الشيء، ولكن في مجال آخر هو مجال العلوم الطبيعية، حيث وضع مفاهيمه حول المنهج وغيرها في كتابه «التقدّم في التعليم» و«المنطق الجديد» أوضح من خلالهما أنّ المعرفة إنما هي قدرة من القدرات، لا يمكن الحصول عليها إلا بالطريقة الاستقرائية. ممهدا بذلك للمنهج التجريبي الذي كان رائده الأول رينيه ديكارت والذي بدوره أكد أنّ أيّ معرفة لا تسلك منهجا علميا فهي معرفة ساذجة لا تمتّ للحقيقة بأي صلة.⁽²⁾

ودعا بيكون إلى رفض الأوهام التي تمنع العقل من الوصول إلى الحقيقة، أي اكتشاف القوانين الفيزيائية التي تخضع لها الطبيعة والإنصات للطبيعة والخضوع لها من أجل فهمها، قصد السيطرة عليها فيما بعد، حين نكتشف القوانين التي تخضع لها.⁽³⁾

باختصار دخلت أوروبا إلى العصور الحديثة مسلحة بالعقل والعلم. فما هي النتائج التي انتهت إليها؟ كانت العصور الحديثة تحمل بشري تحرير الإنسان من الأوهام الكنسيّة، ونصّبته سيّدا على الطبيعة، ورفعت شعارات: الحرية والمسأوة والإخاء

1 ينظر: أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس، محمد مزور مجلة فكر ونقد العدد 20.

2 حبيب مونسي، فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2000-2001. ينظر: ص 12.

3 من هنا بدأ الوعي بالمنهج الوصفي الذي تبناه دوسوسير فيما بعد.

والعدالة ... الخ. وهيمنت العقلانية على جميع الأصعدة، في العلم كما في السياسة والاقتصاد والاجتماع؛ عقلانية أرادت أن تفضي الى الاعتقاد بأن الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بصورة منطقية وموضوعية، ويتم بذلك تحرير الإنسان من سلطة الإقطاع وسلطة الكنيسة، وتحققت الثورات السياسية، وأقيمت الأنظمة الديمقراطية، وانتشرت المبادئ العلمانية، وبالتالي حملت هذه الأنظمة على عاتقها تحرير الإنسان الأوروبي من كل قيد ورثه من الماضي، وإحلال منظومة من التفكير والممارسة تضمن حريته على جميع المستويات.⁽¹⁾

فهل كانت هذه المبادئ على استعداد لشجر الفراغ الفكري الذي صنعه النسق اللاهوتي المنغلق على نفسه؟ فتكون بمثابة المخلص من قبضة الجهل والاضطهاد الكنسي، المفروضة على عامة الأوربيين. وهل تمثل هذه المبادئ نقلة نوعية من نسق فكري لآخر؟ أم هي مجرد تغير أشكال فرضتها بيئة علمية لا مناص من التعايش معها؟ وبعبارة أخرى هل مبادئ العلمانية وجدت لنفسها صورة فعلية على الصعيد العملي؟ أم أنها كانت تستميل مشاعر الفرد الأوربي البائس بأوهام زائفة اتضحت حقيقتها بعد حين؟

دعونا الآن، نلقي نظرة على هذه المبادئ حتى يتبين لنا النسق الفكري الذي سارت عليه العلمانية. ثم يتسنى الحكم عليها.

2. أهم مبادئ العلمانية

أول شيء يستوقفنا عند بداية حديثنا عن هذه المبادئ هو مصطلح العلمانية ذاته، وما يتمتع به من حمولة معرفية ظلت محط لبس لدى كثير من الباحثين، «وفي الواقع إن لمفردة العلمانية معناها الأصلي الاشتقاقي، كما أن لها أيضا معانيها الاصطلاحية، شأنها بذلك شأن معظم المصطلحات التي يتداولها أهل الفكر والعلم، فهي تعني أصلا، الشعب أو العامة، مقابل رجال الدين أو الكهنوت، أي تعني كل ما لا ينتمي إلى رجال الدين، ويكون خارجا عن سلطتهم، بعيدا عن تدخلهم، ثم استعملت فيما بعد للدلالة على ما هو مضاد للدين، ومعاد لرجاله، غير أنه إذا لم تكن العلمنة بالضرورة مضادة للدين معادية لرجاله فإنها تقتضي على الأقل الفصل بين الصعيد القدسي والصعيد السياسي.»⁽²⁾

إن أساس العلمانية كان ابتداءً مع النزعة العقلانية التي ألمحنا لها سابقا، ثم ترعرعت في أحضان الفكر الوضعي الذي كان رائده «إيمانويل كانط» الفيلسوف الألماني في القرن الثامن عشر الميلادي مؤسس الفلسفة الوضعية التي تكاد تكون هي الأساس لكل التطورات الفلسفية التي ظهرت فيما بعد. وتسمى فلسفة كانط الفلسفة النقدية أو الفلسفة المتعالية، حيث سعى إلى الجمع بين الفلسفتين: العقلانية والتجريبية. وأخذ على عاتقه البحث في أمور ثلاثة: معرفة الرب، معرفة الإنسان، ومعرفة العالم، طارحا

1 ينظر: سمير أبو زيد، الحداثة بين النقد والاعتقاد، ص 173.

2 علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء_المغرب_2005. ص 57.

الإشكال الآتي:⁽¹⁾ ما الذي يمكنني معرفته؟ ما ذا يمكنني أن أعمل؟ وما ذا باستطاعتي أن أمل؟ هذه الأسئلة الثلاث كانت مدار اشتغال كانط في دراساته فيما بعد.

ففي كتابه «نقد العقل المحض» الذي صدر 1781م، حاول كانط أن يقدم دراسة وصفية نقدية لقدرات العقل البشري وحدوده، لكي يبين ما يمكن وما لا يمكن أن يُعرف، وقد استنتج أن العقل يمكننا من إدراك الأشياء في ظاهرها فقط، وليس أبداً في ماهيتها، ويعتقد كانط أن العقل يقوم بدور نشط في المعرفة وليس مجرد جهاز لتسجيل الوقائع التي يتلقاها من الحواس، ويؤدي هذه الوظيفة من خلال مقولات أو أشكال أساسية من الفهم، وهي مستقلة عن التجربة، وبدونها لن يكون لتجربتنا أي معنى، فمن خلال هذه المقولات والعمليات الذهنية وبالاعتماد على تجاربنا الحسية، نستطيع أن نتوصل إلى المعرفة، أي معرفة الأشياء الخاضعة للتجربة الحسية، دون غيرها.

وفي كتابه «نقد العقل العملي» الذي صدر سنة 1788م، يصرّح بأن الفكرة السليمة، تقاس بمدى مصداقيتها الموضوعية لدى مجموعة من العقلاء، لا لشيء، إلا لكون العقل هو المحرك الأساس للعملية المعرفية. والعقل المطبق في مجال الممارسة يرشدنا كيف يجب أن نعمل. ومن هذا المنطلق انتقد كانط البراهين التقليدية المعتمدة لإثبات وجود الله، متذرعاً بأنها كلها باطلة؛ لكونها تناولت مسألة خارجة عن نطاق التجربة، وبالتالي فهي تتجاوز قدرات العقل البشري.⁽²⁾

أثرت فلسفة كانط في العديد من المنظومات الفكرية خصوصاً في التيار الوضعي⁽³⁾ الذي كان عنواناً للعلمانية الحديثة مع «أوجست كونت» حيث يرى أن البشرية مرّت بثلاثة مراحل منذ نشأتها: أ. مرحلة اللاهوت، وهي مرحلة طغت عليها المعتقدات الوثنية مثل القول بتعدد الآلهة عند اليونان وغيرهم.

ب. مرحلة الميتافيزيقيا، وهي مرحلة التيارات الفلسفية اليونانية من عهد سقراط إلى أرسطو.
ت. المرحلة الوضعية، وهي التي تمثل ذروة النضج البشري، ذلك من خلال إقصائها مبادئ المرحلتين السابقتين وتبنيها المنهج العقلاني الوصفي.⁽⁴⁾

والذي كان من مميّزاته:

1. الحرية الفكرية مبدأ أساسي لمزاولة النشاط العلمي (المادي، أو الإنساني): ومن الذي نظروا لهذه

1 - Kant, *Sou la direction de Jean Marie Vayssé. Editions du Cerf. P364.*

2 50 Fiches de Philosophie, de L'Antiquité à nos jours. P157.

3 الوضعية (Positiviste): مذهب فلسفي وضعه في القرن التاسع عشر «أوجيست كونت»، ثم أصبح اللفظ يطلق تجاوزاً على كل منهج انبنى على مبادئ هذا الفيلسوف أو بعضها، وأبرزها أن المعرفة الخصبية هي معرفة الأحداث (Les Faits) وأن اليقين لا يتولد إلا من العلوم التجريبية، إذ ماهية الأشياء منال لا يدرك، وأقصى مقاصد الإنسان إدراك القوانين المحددة للأشياء.

4 ينظر: مونسي حبيب، فلسفة القراءة وإشكالية المعنى. ص27.

الفكرة الفيلسوف الألماني «فيخته» حين أكد على ضرورة البعد التحرري في الجانب العلمي كما في الجانب الفلسفي. وهذه الحرية هي التي تمكّنه من معرفة حقيقة العالم بما فيه ذلك العنصر البشري، وتلبّي تطلّعاته نحو إدراك الوجود وماهية الكون. أمّا عن مصدر هذه الحرية، فهو الإنسان ذاته _ يعني بذلك عقل الإنسان_ لذلك سميت فلسفة «فيخته» بالفلسفة العملية، لأنّها تورث عملا وضعياً، أي تكون الإستعانة في هذا المشروع الفلسفي، بما توصلت إليه العلوم الوضعية من معطيات ونتائج علمية. وهذه الصفة نجد لها أثراً ملموساً في فلسفة كانط الوضعية، ففيخته كان تلميذاً مخلصاً لكانط.⁽¹⁾

2. تبديل محتوى الأسئلة: كيف ذلك؟ إنها محاولة تقتصر على تبديل محتوى الأسئلة التي أصّر مفكروا المرحلتين اللاهوتية، والماورائية أو الميتافيزيقية إصراراً عنيفاً في البحث عن حلّ لها، فاستبدل البحث عن ماهية الظواهر لأنّه لا يسعنا أن نعرف السبب الموجب لأي ظاهرة، والماهية الصميمة لأي كائن. فلنتخل إذا عن البحث عنها، ولنحصر جهودنا فيما هو ممكن إنسانياً. إننا قادرون على استخلاص الظواهر كما يمثّلها لنا فكرنا، ونستطيع أن نربط بين الظواهر المتعلقة بعضها ببعض. تلك هي مهمّة قابلة للتّحقيق. وما نقصد بالقوانين إلا علاقات التتالي والتشابه الثابتة التي تضمّ الأشياء كما يدركها فكرنا، إنّها معبّرة عن الانتظام والاستمرار، ولا تطمح أبداً في نظرة مطلقة لا تسوغها الطرائق التي تفيد في إثبات هذه القوانين، إنها ليست سوى وقائع عامة، سوى فرضيات تؤكدها الملاحظة تأكيداً كافياً، من ناحية الرضا العقلي، ومن ناحية التطبيقات العملية التي تقبلها قوانيننا. ومن هنا نقول إن الفرضية تكون مقبولة إذا ما أُوتت كمخطط نافع، لكنها تصبح سيئة إذا ما اعتبرت كشيء مطلق.
3. اعتماد الحساب والتجربة: الحساب حينما نكون بصدد النتائج الناجمة عن مبادئ معينة، والتجربة حينما نكون بصدد الوقائع التي يتعلّق بها تحديد القوانين. وبالتالي نسلم من الوقوع في الخطأ الذي كانت تقع فيه الأجيال السابقة.
4. إعطاء النتائج قيمة نسبية: على الفكر الوضعي أن لا يعط النتائج سوى قيمة نسبية. لأن العالم شيء موضوعي، أما ما تتمثله عن العالم الخارجي بواسطة العلم فهو شيء ذاتي، وبالتالي فإنّ التوازن الذهني يكمن في إخضاع الذاتي للموضوعي، معنى ذلك أنّ لا قيمة لأفكارنا إلا بمقدار ما تنطبق تماماً على ما تريد التعبير عنه، ومهما يكن هذا الإخضاع مطابقاً للعالم الخارجي يبقى ناقصاً، ومجانباً للدقّة التامة. لأنّ ملاحظتنا ليست إلا ما تعطيه حواسنا في لحظة معينة، بوصفنا بشراً مسلّحين بالوسائل الموجودة تحت تصرّفنا، فهي إذا متعلّقة بهذه الحواس وبهذه الوسائل. كما أن الأفكار التي نبنيها على هذه الملاحظات هي دائماً أفكار إنسانية، فلا بد واضحة ومرضية لفكرنا، فلأنه فكر إنسان موجود في عصر معيّن مرهون ببيئة مكانية معينة. وفي هذا السياق نجد «فرانسيس بيكون» يحمل بشدّة على العلوم التقليدية، كونها تعتمد على البراهين المتوارثة، وتأخذها كمسلّمات يقينية ثابتة.⁽²⁾ فالنظرية

1 Max Marcuzzi, *Fichte la Philosophie Pratique*. PUP 2008.P84-85.

2 ينظر: بيير دو كاسييه، الفلسفات الكبرى/ تر: جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت- باريس. ص 95.

التي نسميها في كل عصر أفضل وأحدث نظرية، ما هي في الحقيقة إلا النظرية التي تمثل بأفضل شكل مجموع الملاحظات المقابلة لها، وبالتالي تبقى دائما خاضعة لنسبية هذه الملاحظات بالنسبة للإنسان. 5. الاهتمام بما هو قابل للتطبيق إنسانيا: على المفكر الوضعاني أن لا ينس الحقيقة التالية: يجب أن لا نبحث عن المعرفة لمجرد البحث عنها، لأن ما يجعل المعرفة ذات أهمية هو جانبها النفعي للإنسان، وذلك حين نجعل من بحوثنا أمورا مفيدة للإنسانية، وعليه تصبح لدينا تجارب قابلة للتطبيق الإنساني من جهة ومساهمة في تقدمه من جهة أخرى.

وباسم هذا المبدأ يثور «أ. كونت» ضد التبخر العقيم في المعارف الغير القابلة للاستعمال، وهو بذلك يريد من العلماء أن يحولوا جهودهم إلى المواضيع التي تستدعي الاهتمام الأساسي في كل عصر. وعلى العالم أيضا أن لا يذهب في أبحاثه وراء دقة مطلقة يستحيل عليه بلوغها، بل عليه أن يلتزم درجة الدقة التي تتطلبها حاجتنا العملية في مجموعها.

6. التأكيد على ترابط العلوم: لا نتصور أن هذا الترابط يكمن في استنتاج العلوم بعضها من بعض، بل هو ترابط يكمن في التأثير والتأثر. لأن مختلف العلوم لا يسعها التقدم ما لم تستمد من العلوم الأخرى بعض الطرائق التي أظهرت قيمتها فيها، مثلا فإن علم الحياة يدرس التنفس، فكيف يفهم الظواهر التنفسية بدون نتائج الفيزياء من جهة، والكيمياء من جهة أخرى.

هذه الفكرة قد قال بها ديكرت من قبل، حين اعتقد أن العلوم مترابطة ترابطا وثيقا، وأن هذا الترابط تام لدرجة أنه لا يمكن دراسة علم ما دراسة مجدية إذا ما عزل عن بقية العلوم. فها هو ذا يقول: «إنه لأسهل على المرء أن يتعلمها العلوم جميعا في آن واحد، من أن يفصل أحدها عن البقية، لذلك إذا أردنا البحث عن الحقيقة بحثا مجديا، وجب علينا أن لا نصرّف إلى علم واحد فقط، فالعلوم جميعا متماسكة فيما بينها، ومترابطة ترابطا طبيعيا.»⁽¹⁾

فهذه إذا جملة من المعطيات حول النسق العلماني بطوريه العقلاني والوضعاني، نحاول الآن تحديد خصائصه بغية الوصول إلى جواب حول الإشكال المطروح سالفًا.

3. خصائص النسق العلماني

انعكست مبادئ العلمانية على سلوكيات الإنسان الغربي، بوتيرة رهيبية تكشف عن مدى سريان المد العلماني في الفكر الأوروبي، لذلك علينا النظر إلى هذه المبادئ من حيث انعكاساتها على الفرد الأوروبي. لتكون ملامح هذا النسق كالآتي:⁽²⁾

- يحلّ مركز الكون في العالم المشاهد، ويصبح كامنا فيه غير مفارق له، وتختفي المرجعية المتجاوزة، التي تفترض أن هناك عالما وراء هذا العالم المادي.

1 أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي المعاصر من القرون الوسطى حتى العصر الحديث. ص44.

2 ينظر: عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة 2006_1427، ص72 وما بعدها.

- يسمّى مركز الكون الحال فيه، غير المفارق له «الإله» أو «روح العالم»، وبذلك تسود فكرة وحدة الوجود، حيث يتوحد الإله مع الكون في جوهر واحد، لكنّها وحدة وجود ماديّة لأنّ مركز الكون كما قلنا العالم المادي المُمثّل بالطبيعة وقوانينها.
- يكون الإنسان هو مركز الحلول، ويواجه الكون كله دون وسائط، فيتمركز حول نفسه، ويضع نفسه في مركز الكون، ويعلن أنه سيّده، أي أنه يصبح مرجعيّة ذاته مكتفيا بها في كل أحواله، وبالتالي تصبح الإنسانية جمعاء هي المركز، فتظهر النزعة الإنسانية، ويحاول الإنسان بذلك تأكيد جوهره الإنساني المستقل عن الطبيعة، ويتخذها الإنسان الغربي ذريعة لفرض ذاته باسم الإنسانية. وتتعدد المراكز الإنسانية بتعدد مواضع الحلول. فتظهر الامبرياليّة والصهيونية والعنصرية؛ إذا كان موضع الحلول أمة ما أو عرقا معينا، وقد يكون موضع الحلول قائدا أو زعيما فتظهر الديكتاتورية والنّازية والفاشية، وقد يكون فردا عادياً، فتظهر نزعة شخصية نفعية. فكل هذه النزعات رغم تنوّعها هي نزعات إنسانية واحديّة، تردّ الكون بأسره إلى عنصر واحد وهو «الإنسان».

- قادت هذه النزعة الإنسان فيما بعد إلى التوجّه نحو الطبيعة الماديّة والاعتناء بها إلى أقصى الحدود، لأنّها وحدها الكفيلة لإثبات إنسانيته بما تمّده من موارد طبيعيّة كاللحم والمعادن سابقا، والمحروقات والقمح حاليا. ليتبلور الموقف من الطبيعة/ المادة إلى اعتبارها هي المركز الحقيقي في الكون، فهي مرجعيّة ذاتها، مكتفية بذاتها، وتكون بذلك هي مصدر التماسك في الكون، ويتمّ إدراك الكون من خلالها. وبالتالي يتحقق الإنسان من أن ذاته طبيعية/ مادية، وأن قوانين العقل _ الذي يميّزه عن بقية الكائنات _ هي نفسها قوانين الطبيعة، وأنه باستبعاد الماورائي وما هو غير زمني، تصبح الطبيعة/ المادة هي المصدر الوحيد لمعاييره ومنظوماته المعرفية والأخلاقية والجمالية.⁽¹⁾

- أصبح الإنسان الآن متمركزا حول الطبيعة، أي حول القوانين الماديّة التي لا تفرّق بين الإنسان والشيء، فتزول ثنائية (الإنسان، الطبيعة)، وتسود الواحديّة الطبيعيّة الماديّة. «فالإنسان الذي يجسّد هذا النموذج ليس ذاتا، وليس غريزة، وليس روحا، إنّه لا يختلف عن القلم والفأس والمكنسة الكهربائيّة...إنه أداة...وسيلة...شيء»⁽²⁾.

وعليه تتمّ عمليّة ردّ الإنسان إلى الطبيعة/ المادّة _ أي تفكيكه على عدّة مراحل:

- أ. تقسيم حياة الإنسان إلى مجالات مختلفة، ويصبح لكل مجال آلياته وأغراضه، وأهدافه.
- ب. يستمد كل مجال معياريّته من ذاته ويتمّ الحكم على الإنسان من منظور مدى كفاءته في تحقيق أهداف وأغراض مجاله.
- ت. يكتسب كل نشاط شرعيّته من مدى نجاحه في تحقيق أهدافه، فتصبح المعايير في المجال الاقتصادي

1 عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص73.

2 مونسى حبيب، فلسفة القراءة واشكالها المعنى، ص37.

اقتصادية (الربح، التنمية..)، وفي المجال السياسي سياسية (مصلحة الدولة العليا)، وفي المجال الجمالي جمالية (التناسق)، وفي المجال الجنسي جنسية (الأداء الكفاء) وهكذا تسير الأمور مع جميع المجالات المتاحة.

هذا يعني أن كل مجال، الواحد بعد الآخر ينفصل عن أية معيارية أو غاية خارجة عنه _ سواء كانت دينية أو أخلاقية أو إنسانية _ فيتحرر الإنسان من كل قيد، وتصبح هذه المجالات متنافرة غير متجانسة. تقود هذه المراحل إلى حقيقة مفادها، «النظر إلى الإنسان منعزلا عن كليته الإنسانية، وعن مضمونه الاجتماعي المركب، فهو إنسان اقتصادي خاضع للحركات الاقتصادية، أو إنسان جسماني خاضع لقوانين الغريزة، لا يسأل أية أسئلة كلية نهائية، وإن جال في صدره شيء منها فإنه يجيب عنها إجابات مادية.»⁽¹⁾

وبالتالي يصبح الإنسان ظاهرة واحدة غير مركبة -الإنسان ذو البعد الواحد- خاضع لكيانات مجردة أكبر منه يذوب فيها، ويرد إليها ولا تردّ هي إليه.

لقد أهملت العلمانية ومن ورائها الحدائث -المزعومة- أمر في غاية الأهمية وهو عدم اهتمامها «بالأبعاد الروحية والميتافيزيقية للوجود البشري، بل ولقد أظهرت هذه الأمور وكأنها أمور تافهة، لا تستحق التأمل.»⁽²⁾

نظرة يسيرة في هذه الخصائص تجعلنا نعطي انطبعا حول النسق العلماني، في شكل عناصر متتالية هي على النحو الآتي:

- ورثت العلمانية النسق الكنسي المنغلق من حيث الممارسة الفعلية لمبادئها، وإن ادّعت أنها مناقضة له من حيث المبدأ.
- قامت العلمانية بتجاهل الفرد، فهي لا تحسب حسابا إلا لبنى الإنسان فقط، إنها تؤمن بحقيقة الكونيات وتعامل الناس كخلاصات على أساس قواعد مرسومة، وبالتالي أقامت صرح الإنسانية على حساب الفردية وخصائصها، التي كانت إلى حين محطّ تفريق بين مستويات الفرد من حيث النشاط الفكري.⁽³⁾
- القهر الكنسي حل محله قوة قهر وجبر جديدة. لقد استبدلت بالكنيسة البيوريتانية سطوة العلم والتكنولوجيا- فأصبحنا- في مواجهة ثنائية تعتمد على تكنولوجيا تعد بتحقيق الرّخاء المادّي اللازم لتحقيق إنسانيتنا مع احتمال أن تكون الإنسانية ذاتها هي الثمن الذي سوف ندفعه.⁽⁴⁾
- تحوّل وحدة الوجود الروحية _ اعتقاد اللاهوت الكنسي _ إلى وحدة الوجود المادية.

1 عبد الوهاب المسيري (م، س): ص58.

2 عبد الله الغدامي، النقد الثقافي_قراءة في الأنساق الثقافية العربية_ط1 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت 2000 ص38.

3 ينظر: ألكيس كاريل، الانسان ذلك المجهول، تر/ شفيق أسعد رفيق، مكتبة المعارف بيروت 1471- 1986. ص305

4 عبد العزيز حمودة، المرابا المحدبة _ من النبوية إلى التفكيك_ ص67.

- وقعت العلمانية في مأزق الإيمان المبني على أساس أن العلم قادر على حل كل المشاكل، ففتح هذا الطرح بابا عريضا للتحدّي ظهر العلم الحديث _ الواجهة الأساس للعلمانية _ في حالة إخفاق واضح وعجز تام، عن حل المعضلات العويصة التي ظهرت في القرن العشرين، ولم تعد الرؤية العلمية صالحة لممارسة الحياة أو إدارة المجتمعات.⁽¹⁾

- قام الإنسان باستنزاف ثروات الطبيعة، فسلب عليها عتاده التكنولوجي بشتى أصنافه بغية في الحصول على أكبر قدر ممكن من الثروات الباطنية، حتى ولو اقتضى ذلك إبادة شعوب بأكملها.⁽²⁾

- هذا ما دعا إلى ارتفاع بعض الأصوات التي تنادي بعقلانية التعامل مع الطبيعة، بل ذهب بعضهم -وعلى رأسهم الناقد «هانز جونز»- إلى إيجاد فلسفة حديثة تؤطّر نشاط الإنسان اتّجاه الطبيعة، بحيث تضمن استغلالها بأليّة مسؤولة فيها المصلحة للإنسان كما يتسنى من خلالها المحافظة على الطبيعة وعدم إجهاضها.⁽³⁾

هذه حقيقة النسق العلماني الذي كان يعد الإنسان الغربي بالتحرّر من قبضة الكنيسة المحكمة، من خلال الشعارات التي راح يردّها، وما هو في الواقع إلا نسق منغلق بلبوس جديد، يريد زحزحت السّلطة التي كانت قائمة _ هيمنة التّصوّر الكنسي _ والقُدّم هو مكانها. وانعكست هذه التّورة على مجالات المعرفة بشتى أصنافها وكان النّقد في العلوم الانسانية حقلًا طبيعيًا لممارسات النّسق العلماني، فاجتاحت النسقية المنغلقة مناهج النّقد الحديث بغية الاقتراب من النموذج اللساني والتبصّر بنظامه الذي يسير عليه. فتخلّق في رحم جل مناهج النّقد الحدائثي مصطلحات من مثل: النّسق، النّظام، الصّبط الدّائمي، الظاهرية، لتتشكّل قراءة محايثة للظواهر الانسانية، تحت ما يسمّى بالنّسق البنيوي. وكما رأينا من خلال هذه الحومة المعرفية أن القراءة البنيوية ظلّت في جوهرها وفيّة للنزعة العلمانية، والتي بدورها حافظت على المسار المنغلق لفكر القرون الوسطى «الكنسي».

وعليه فيجب علينا الحذر عند التعامل مع مصطلحات النّقد البنيوي، والفكر المادّي المعاصر بشكل عام، وأن لا نغترّ بشعارات الحرية والمساوات، والنّزاهة العلمية خصوصا إذا تصادمت بمصالح الدّول الامبريالية. فقد تتخلّل هذه الأخيرة عن المبادئ المثلى جريا وراء تحقيق مكاسب الهيمنة والتسلّط على بني البشر تماما كما كان الأمر مألوفًا في القرون الوسطى. فالفكر الانساني عموما والأوروبي منه على وجه الخصوص يسير ضمن هدف واحد، وهو النسقية الواحديّة المنغلقة التي تضمن مصالحه في ساعات العسر واليسر.

1 عبد الله الغدامي (م، س): ص38.

2 يذكر نقاد السياسة أن الحملات العسكرية التي قامت بها الدول الأوروبية قبيل عصر النهضة، كان من أسمى أهدافها استغلال ثروات تلك الأمصار المستعمرة. أما الحروب التي تشن حديثا باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان، فإن من أقوى الدوافع إليها السيطرة على حقول النفط. _ وحروب الخليج بنسخها المتوالية؛ شاهد تاريخي على ذلك _

3 La Natur entre Scionce et Philosophi. Nicola Lechopier/ Gilles Marmasse. Vuibert- Sfst.2008p202.

المصادر والمراجع:

1. ابن منظور، لسان العرب، مادة «نسق» الطبعة السادسة، دار صادر بيروت لبنان 1417هـ - 1997م.
2. أحمد يوسف، القراءة النسقية_سلطة البنية ووهم المحاينة_منشورات الاختلاف ط 1، 1428.
3. عمر مهيب، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، 1993.
4. صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي منشورات دار الآفاق الجديدة_بيروت_ ط2.
5. زواوي بغور، المنهج البنيوي_بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات_ ط1 دار الهدى الجزائر 2001.
6. جان بياجيه، البنيوية/تر: عارف نيمنة، بشير أوبري، ط2، دار عويدات باريس- لبنان 1980.
7. سعيد الغامي، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، فصل_البنيوية_المركز الثقافي العربي ط1، 1990.
8. صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي منشورات دار الآفاق الجديدة_بيروت_ ط2.
9. صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي منشورات دار الآفاق الجديدة (م، س).
10. سمير أبو زيد، الحدائث بين النقد والاعتقاد، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع-15 1427/2006.
11. اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة. تر: حسن حنفي/مراجعة: فؤاد زكريا. دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 2008.
12. أرسطو، دعوة إلى الفلسفة_كتاب مفقود_قدمه إلى العربية: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت.
13. حسن حنفي، نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير، 2008.
14. أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث/ تر: جورج يونس ط2، منشورات بحر المتوسط. بيروت_باريس.
15. أزمة الحدائث وعودة ديونيزوس، محمد مزوز، مجلة فكر ونقد، العدد 20.
16. عبد النور ابن داوود، المدخل الفلسفي للحدائث_تحليلية نظام تظهر العقل الغربي_ منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، لبنان 1430-2009.
17. عبد العزيز حمودة، المرآيا المحدبة_من البنيوية إلى التفكيك_، عالم المعرفة، الكويت، أبريل 1998.
18. حبيب مونسي، فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2000-2001.
19. علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء_المغرب_2005.
20. بيار دوكاسيه، الفلسفات الكبرى/ تر: جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت_باريس.
21. أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي المعاصر من القرون الوسطى حتى العصر الحديث.
22. عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدائث الغربية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة 1427_2006.
23. عبد الله الغدامي، النقد الثقافي_قراءة في الأنساق الثقافية العربية_ط1 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت 2000.

24. ألكيس كاريل، الانسان ذلك المجهول، تر/ شفيق أسعد رفيق، مكتبة المعارف بيروت -1471 1986.

1. *Kant, Sou la direction de Jean Marie Vaysse. Editions du Cerf. P364*
2. *La Nature entre Science et Philosophie. Nicolas Lechopierl Gilles Marmasse. Vuibert-Sfhst.2008.*
3. *50Fiches de philosophie de L'Antiquité à nos jours. Cursives à Paris, Anne Édition, Bréal 2008.*