

# البحث الطريقي كعلم جديد للفهم الديني

يحيى محمد

تنقسم البحوث المتعلقة بفهم الخطاب الديني او النص الى ثلاثة اقسام، كالتالي:

**1- البحث الاستنباطي للفهم،** وهو ما يزاوله العلماء، باعتباره نوعاً من المعرفة المتعلقة بالموضوع الخارجي. فالاستنباط هنا هو بالمعنى الفقهي وما على شاكلته لا المنطقي، أي هو عبارة عن استخراج المعنى من النص الديني، كالذي يمارسه رجال العلوم الاسلامية. ويمكن ان ندرج ضمنه القواعد والنظريات الأصولية التي تطبق على عمليات الفهم كما يمارسها علم اصول الفقه وغيره من العلوم الدينية.

**2- البحث التاريخي للفهم،** وهو معني بتطورات الفهم عبر السنين وما يعترى هذا الفهم من حالات الرقي والجمود عبر التاريخ، فتجري متابعة حالاته الثابتة والمتغيرة. ففيما يرتبط بالفهم المتغير يمكن أن تدرس الحالات المتعلقة بالقضايا الوصفية أو التقريرية الإخبارية، كتلك التي تستنبط من النص حول العلوم الطبيعية. كما يمكن أن تدرس الحالات المتعلقة بقضايا القيم والأحكام، ومقارنة كل ذلك قديماً وحديثاً؛ طبقاً للحاظ التأثير المتولد عن تطورات الواقع وتحولاته، كالذي تعرضنا له خلال (جدلية الخطاب والواقع).

**3- البحث الطريقي للفهم،** وهو معني بمعرفة مناهج الفهم والقواعد التي يعتمد عليها والقوانين التي تتحكم فيه. كما يندرج ضمن البحث الطريقي كل ما يستجد من قواعد للفهم، وكذا طرق التقييم والترجيح بين مناهج الفهم وأنساقه. ويدخل هذا القسم في صميم علم الطريقة، وهو نظير ما يجري بحثه في (فلسفة العلم). وبهذا الاعتبار يكون عبارة عن فلسفة الفهم. لكن إطلاق سمة المنهج والطريقة عليه أولى من إطلاق لفظ الفلسفة.

وللمنهج معنيان، اذ يُقصد به المعنى الإجرائي، كما قد يُقصد به المعنى الأبستيمي او المعرفي. ويعني الأول القيام بالخطوات والضوابط اللازمة للبحث. فمثلاً في البحث التجريبي؛ على المجرب أن يأخذ بعين الاعتبار كل الخطوات التي تكفل للعملية التجريبية ان تكون مناسبة، دون ان ينقصها شيء من الشروط المعدة للبحث، كتحضير عينات من المادة المراد إجراء البحث عليها وتعريضها لظروف اختبارية مختلفة، والاستفادة من الابحاث السابقة في هذا المجال، وتسجيل الملاحظات الخاصة بخطوات البحث وجمعها ثم تحليلها واستخلاص ما يمكن من نتائج. والامر كذلك في البحث الفكري، فلكي يحاول المفكر أن يقدم نظرية ما او يشكل تصوراً دقيقاً حول قضية معينة؛ عليه أن يقوم بجملة من الاجراءات المنهجية كشرط للدقة

في النتائج التي يمكن ان يتوصل اليها، من قبيل الاطلاع المسبق على النظريات والتصورات التي سبقت بحثه في القضية ذاتها، وكذا مقارنة هذه الافكار ببعضها او القيام بنقدها ضمن نفس موضوعي، وكذا ان لا يحمل صورة نهائية مسبقة حول القضية ليسقطها على البحث، وكل ذلك يعد من الاجراءات المنهجية للوصول الى نتائج نهائية دقيقة. لكن ذلك لا علاقة له بالبحث المنهجي بما يعبر عن نظرية في المعرفة الإبستمية، ففي جميع الاحوال أن الباحث سيعول على منهج او اكثر من المناهج المعرفية؛ سواء التزم بدقة الإجراء المنهجي ام لم يلتزم. فقد يعتمد على المنهج التجريبي في قبال العقلي او العكس، فهو وسيلة غرضها الكشف عن الحقائق عبر عدد من القواعد والمبادئ القبلية التي تعمل على تحديد سير العملية المعرفية، وكل ذلك لا علاقة له بالإجراء المنهجي الآنف الذكر. والذي يعنينا هو المعنى الأبستيمي للمنهج لا الإجرائي.

ومن مميزات البحث الطريقي (المنهجي) (هو أنه يتضمن ما سبقه من بحث - البحث التاريخي - من دون عكس. بمعنى أن البحث التاريخي للفهم لا يزاوِل التحقيق في قضايا المناهج والقواعد المعرفية وأساليب وضعها، وكذا القوانين التي تتحكم في الفهم، وما إلى ذلك مما يعود الى الجانب المنطقي، بل يتناول كل ما له صلة بالتطورات التاريخية، سواء من حيث الوصف أو التحليل. وهو بهذا يعمل كمراقب خارجي دون أن يعنى بصياغة منطق الفهم، أو الكشف عن القواعد والقوانين ووضع المنهج الخاص بالترجيحات المتعلقة بالأنساق المعرفية للفهم. في حين أن تضمن البحث الطريقي للبحث التاريخي صميمي لاغنى عنه، إلى الدرجة التي يصح فيها القول بأن البحث الطريقي من غير البحث التاريخي هو بحث أجوف لا معنى له.

ويلاحظ أن البحث الثاني (التاريخي) (قائم على البحث الأول الإستنباطي، فإذا كان هذا البحث عبارة عن معرفة، فإن البحث الثاني هو علم متعلق بهذه المعرفة. والفارق بينهما هو أن البحث الأول عبارة عن علم قائم على موضوع خارجي، هو النص، في حين أن البحث الثاني قائم على الأمر المعرفي للبحث الأول، ولا علاقة له بالنص كنص. ويصدق الأمر أيضاً مع البحث الثالث (الطريقي)، فإنه قائم على موضوع الفهم، وليس له علاقة مباشرة مع النص. وفي جميع الأحوال أن غياب أي من البحوث المعرفية الثلاثة السابقة سوف لا يفضي إلى غياب النص كموضوع خارجي، والعكس ليس صحيحاً، أي أن غياب النص يفضي إلى غياب هذه البحوث جميعاً.

ورغم أن الفهم يمثل معرفة المعرفة، لأن النص هو معرفة، والفهم القائم عليه يشكل علماً لهذه المعرفة، خلافاً لما عليه علم الواقع الخارجي، لأن الواقع لا يعد معرفة مثل النص، لكن ذلك لا يلغي حالة قيام بعض المعارف على البعض الآخر، إذ يكون بعضها موضوعاً ذاتياً للبعض الآخر، حتى ينتهي الأمر الى الموضوع الخارجي المتمثل بالنص. فاذا كان موضوع الفهم هو النص، كإن يفهم هذا النص او ذاك، فإن العلم الذي يتناول الفهم لا علاقة له بالنص مباشرة، بل يتعلق بالفهم ذاته.

وعندما يكون هذا العلم منهجياً، بمعنى أنه يهتم بالمنهج، نعبّر عنه بأنه علم لمنهج الفهم، وهو ما نسميه علم الطريقة. وهو العلم الذي يدرس مناهج الفهم ويوضح العلاقة فيما بينها وبين تأسيساتها القبلية، ومن ثم بين هذه التأسيسات وبين الفهم.

فالتأسيسات القبلية للنظر هي قبلات معرفية يُعتمد عليها في الفهم سلفاً. كما يُعتمد عليها في كل معرفة تتعلق بأدراك الواقع الخارجي العام، وكذا كل علم تقني خاص بالعلوم الطبيعية والانسانية. وبعبارة أخرى ان كلاً من الادراك والعلم والفهم قائم على تلك التأسيسات، او ما نطلق عليها (القبلات المعرفية). (فبدون هذه الأخيرة لا تقوم لتلك المعارف والعلوم قائمة. فالقبلات هي ما تتيح لنا الفهم والتفكير حتى وإن لم نتعلّقها، فنفكر بها وإن لم نفكر فيها.

ونقصد بالقبلات المعرفية ما هو أعم من مفهوم (المعارف القبلية)، ذلك ان المفهوم الأخير يراد به عادة كل معرفة عقلية سابقة للحس والتجربة، أما ما نقصده من المصطلح الاخر فهو كل معرفة تسبق قراءة النص، سواء كانت معرفة حسية او عقلية او غيرها. بمعنى ان القضايا البعدية في المسائل الحسية تصبح بدورها من القبلات المعرفية لقراءة النص وفهمه. فمن حيث الحس - مثلاً - نعلم انه ليس للأشياء المادية ارادة، وهي قضية بعدية وليست قبلية. لكنها تقع موقع القبلات المعرفية في فهم الكثير من النصوص الدينية، كقوله تعالى (( فوجدنا فيها جداراً يريد ان ينقض فأقامه ))، اذ طبقاً لمعرفتنا القبلية المتمثلة بمعرفتنا الحسية؛ لا يمكن أن نفسر ارادة الجدار بالمعنى الحقيقي للارادة.

ويمكن حصول العكس، وهو ان البعديات في الفهم الديني وقراءة النص قد تصبح من القبلات في المعرفة المتعلقة بالامور الخارجية، ومن ذلك ما يصرح به النص من وجود الملائكة او الجن وما اليه، فهو من القبلات الدينية مقارنة بما عليه الواقع الموضوعي والوجود الخارجي، باعتبار ان معرفته ليست مستمدة من التجربة والحس، كما انها ليست عقلية ولا وجدانية.

وإذا جاز لنا تقسيم الفهم - وكذا مطلق الفكر - الى بنية أساسية وأخرى سطحية؛ فإن البحث الطريقي يقع موقع البنية الأساسية للفهم، في حين يندرج البحث الاستنباطي ضمن البنية السطحية له. حيث في جميع الأحوال أن البحث الاستنباطي قائم - من الناحية المنطقية - على البحث الطريقي من دون عكس. وتوضيح هذه المسألة يعتمد على ما للقبلات من دور في بناء الفهم وتأسيسه، وهي التي تشكل صلب الموضوع الذي يعالجه علم الطريقة بالبحث والتحقيق.

وهذا يعني أن جميع البحوث المناطة بموقف الإسلام من القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية وما إليها؛ هي بحوث ترتبط بالبنية السطحية (أو البناء الفوقي للفهم)، ومن ذلك ما يتعلق بكيفية نظام الحكم السياسي وفقاً للإسلام، ودور الأخير في تحديد صور المؤسسات الاقتصادية والإدارية، وكذا ما يرتبط بالحريات الفردية والاجتماعية وحقوق الإنسان والمرأة، والموقف من الفرق المذهبية والمجتمعات غير المسلمة وحالات السلم والصراع، ومثل ذلك الموقف من الديمقراطية وعلاقة الإسلام بالعلم والنهضة، وكذا تحديد كيفية الاجتهاد والاستنباط وصور التكليف والفروض الدينية التي أشبعها الفقهاء بالبحث والدرس، وغير ذلك

من المجالات الحياتية. فجميع هذه البحوث لها علاقة بالبنية السطحية، ولها أهمية ضئيلة مقارنة بما عليه البحوث المتعلقة بالبنية الأساسية (أو البناء التحتي للفهم)، بإعتبار أن الأولى متوقفة على الأخيرة من دون عكس. بل أن الأولى كثيراً ما تصادر الموقف الذي عليه البنية الأساسية - ضمناً - من دون وعي، ولو أن البحث جرى في الأخيرة لكان قد اختلف الموقف المتعلق بالبحث في الأولى أو البنية السطحية للفهم.

لذا كثيراً ما يصاب الحوار المذهبي بحوار الصم والطرشان تبعاً لقيام المتحاورين على عرض وجهة نظرهما وفقاً للبنية السطحية، مع تضمن ذلك موقفاً مسبقاً غير ملتفت إليه يخص البنية الأساسية أو البناء التحتي للفهم. فجوهر الصراع - هنا - يجري وفقاً للبنية الأخيرة من غير وعي ولا شعور، وهو ما يؤدي إلى الصراع الأول الخاص بالبنية السطحية للفهم. وبالتالي يتصف كلا المتحاورين بعدم فهم ما لدى الآخر. ولا ينفع أن يكون الحوار معتمداً على بنيتين مختلفتين؛ فينطلق أحد المتحاورين وفق البنية الأساسية، فيما ينطلق الآخر وفق البنية السطحية. إذ في هذه الحالة أن من ينتمي إلى البحث في البنية الأساسية يفهم ما لدى الآخر، في حين لا يفهم الآخر ما لدى الأول، فيكون الحوار غير متوازن، وكأنه حوار بين يقظ وسكران.

لكن مع الأخذ بعين الإعتبار أن البنية السطحية لها طبقات مختلفة، فقد تكون سطحية تماماً، أو أنها وسطى، فهي سطحية بالنسبة إلى الأساسية منها، لكنها تحتية مقارنة بما فوقها. ويمكن أن نعبّر عن ذلك بوجود ثلاث بنى مختلفة، سطحية ووسطى وأساسية. وتتصف الوسطى بأن لها صفة مزدوجة مقارنة بما فوقها وتحتها. فمثلاً أن التعرف المباشر على فتوى في قضية ما، أو تفسير آية معينة، أو موقف الإسلام من مسألة محددة.. كل ذلك يجعل المعرفة تنتمي إلى البنية السطحية الصرفة للفهم. في حين أن تعليق هذه المعرفة على أبحاث أخرى، كاللغة والدلالة وعلم الحديث والرجال وغيرها.. كل ذلك سيجعل من الفهم منتماً إلى بنية ثانية وسطى هي بمثابة التحتية للأولى، لكنها تظل سطحية أو وسطى مقارنة بالثالثة التي تبحث بما هو تحت هذه المباحث من قليات الفهم ودوائره المنهجية. لهذا فالعلم الدقيق هو ذلك الذي يتدرج من البنية الأساسية إلى السطحية مروراً بالبنية الوسطى. ونحن نميل إلى جعل كل ما يتوقف على البنية الأساسية من دون وعي بأنه يدخل ضمن البنية السطحية للفهم.

فالبنية الأساسية هي شرط إمكان المعرفة وإن لم يعها الباحث أو يفكر فيها. فلا تتأتى معرفة هذا الشرط من دون «حفر» للوصول إلى أقصى منابع توليد الفكر. ولا نقصد بذلك حصر العملية بزمن معين كالتي تناولها اركيولوجية ميشيل فوكو، بل يكفيننا التفكير في النظام المعرفي ولو لم يحدد بعصر ما دون غيره؛ لتداخل العصور أحياناً، ولأن الزمن المعرفي لا يتطابق بالضرورة مع الزمن التاريخي للعصور، سواء على صعيد المجتمعات أو حتى على صعيد الأفراد أنفسهم. فكم من عالم عاش قديماً وهو يفكر على شاكلة ما يفكر به أبناء عصرنا الحديث.. وكم من فرد - أو مجتمع - معاصر لا يعي التفكير إلا على نمط ما تفكر به المجتمعات الخالية!

من جهة أخرى، عندما يكون الفهم الديني فهماً كلياً شمولياً فإنه يدخل ضمن اطار الفهم الطريقي. أما عندما يكون هذا الفهم جزئياً فسيندرج ضمن اطار القواعد الصغرى الجزئية؛ كالتى يعالجها الفهم الأصولي ضمن الدائرة البيانية. وتوضيح ذلك كالتالي:

تارة يقام الفهم بحسب الفهم الطريقي الذي له قواعده وقوانينه الخاصة ضمن ما اطلقنا عليه علم الطريقة، وأخرى يقام بحسب القواعد الصغرى الجزئية؛ كتلك التى يؤطرها الفهم الأصولي ضمن الدائرة البيانية، والتي تتشكل بحسب ما عليه الفهم الاول (الطريقي). (فلكل دائرة معرفية قواعدها الخاصة للفهم، وهي على نوعين: صغرى وكبرى. وتمثل هذه الأخيرة اصولاً مولدة للفهم والتوليد المعرفي، وهي التى تشكل موضع دراسة علم الطريقة.

فالدائرة البيانية - مثلاً - قائمة على القاعدة الكبرى المعبر عنها بالفهم العرفي للنص، ومن خلال هذه القاعدة يتشكل فهم النص كوحدات تامة وكافية للفهم دون حاجة لعناصر أخرى عارضة، كالعقل والواقع وما اليهما. وهي على خلاف غيرها من الدوائر المعرفية، كتلك التى ترى وحدات النص غير كافية للتعبير عن الفهم المطلوب؛ ما لم يؤخذ بنظر الاعتبار فهم الواقع، لا سيما الواقع المرتبط بها. والوظيفة الملقاة على عاتق علم الطريقة هي دراسة هذه الدوائر بما تتضمنه من قبلات، او بما تحمله من قواعد كبرى او اصول مولدة قبلية، لذا فهو علم شامل وكلي، اذ تختلف القوانين والقواعد التى يبحثها عن تلك التى تتناولها الدوائر المعرفية بالفهم والتحليل.

فمثلاً تتحدد قواعد الفهم الأصولي للدائرة البيانية بتلك التى يتناولها علم الأصول وغيره من العلوم البيانية، كقاعدة العموم والخصوص والنسخ وحجية الظهور وما اليها. وهي قواعد قبلية يعتمد عليها الفهم البياني، اذ يراد من قاعدة العموم والخصوص - مثلاً - الجمع بين نصين متعارضين احدهما يقبل تخصيص الاخر دون تنافي. ومع ان هذا ما يسلم به علم الأصول من الناحية القبلية، لكن يلاحظ ان هناك خيارات قبلية أخرى ممكنة، اذ يمكن ان يقال ان العلاقة بين النصين المتعارضين القابلين للجمع عبر التخصيص هي علاقة ناسخ بمنسوخ، او يقال ان احد النصين يدور في فلك هو غير فلك الاخر، كما قد يحتمل حلول الوضع والتغيير في احد النصين او كليهما... الخ. فجميع هذه الخيارات مطروحة في علم الأصول، وإن كان ترجيح هذا العلم هو لصالح التخصيص دون غيره ضمن عملية ما يمهد من الممارسة الاستنباطية التى يتولاها علم الفقه. وقد يكون للاعتبارات النفعية (البراجماتية) دور رئيس في مثل هذا الترجيح. وكشاهد على ذلك، أنه لو تردد الأمر بين النسخ والتخصيص فإن العلماء يحملونه على التخصيص، باعتبار أن النسخ رفع للحكم والتخصيص دفع له لا رفع، والدفع أهون من الرفع.

هذا فيما يتعلق بالوظيفة الأصولية للفهم، أما الوظيفة التى يمارسها الفهم الطريقي فبعيدة عن التمهيد لعملية الاستنباط. اذ ينبنى التمهيد لهذه العملية طبقاً للقواعد الصغرى الخاصة بالفهم

البياني، في حين ان ما يقوم به الفهم الطريقي هو البحث في القواعد الكبرى التي تتأسس عليها القواعد السابقة، كذلك البحث في اساليب الترجيح المتعلقة بالدوائر المعرفية وأنساق الفهم الدينية؛ بغية الوصول الى قيمة ما تمارسه هذه الدوائر والأنساق من فهم. فهدف البحث الطريقي يدور حول ما اذا كان يمكن للنص المجرد - من الناحية الكلية - تحديد المعنى المطلوب بمعزل عن عناصر أخرى أم لا؟ وما اذا كانت قاعدة العموم والخصوص - مثلاً - يمكن الاعتماد عليها دائماً، أم أنها مقيدة بقضايا الأحكام وما اليها دون العقائد؟ وماذا بشأن الاحتمالات الأخرى المنافية لها كما عرضناها انفاً؟

ومن ذلك يمكن أن نتفهم لماذا يعتمد علم الكلام على ممارسة التأويل دون القواعد البيانية الصغرى؛ كالتخصيص والتقييد، في حين يعتمد علم الفقه على هذه القواعد عند التعارض بين النصوص القابلة للجمع العرفي. فهذا الاختلاف بين العلمين يندرج ضمن الخلاف القائم بين الدائرتين العقلية والبيانية، اذ يعتمد علم الكلام على العقل كأساس للفهم والتفكير، في حين يعتمد الفقه على البيان العرفي او اللغوي. فمثلاً ان المشكل المتعلق بمسألة الصفات الالهية لا يعالج لدى علم الكلام ضمن الدائرة العقلية وفقاً للتخصيص والجمع بين النصوص المتعارضة، خلافاً لمعالجة البيانيين لهذه المسألة، انطلاقاً من ظاهرة الجمع والتخصيص. فبحسب التفكير الأخير؛ رغم أن الله تعالى ليس كمثله شيء، الا أنه يحمل الصفات المذكورة في النص الديني، قرآناً وحديثاً، وبالتالي فهو جميع الصفات المقررة رغم كونه ليس كالأشياء، وكل ذلك يدخل ضمن اطار الجمع العرفي بين النصوص المتعارضة كما تزاولها الدائرة البيانية؛ سواء في الفقه او العقائد، خلافاً للحالة التي يزاولها اغلب الكلاميين باعتبارهم ينضوون تحت لواء الدائرة العقلية.

وعلى العموم انه اذا كانت قليات الفهم الأصولي تتحدد بقواعد مثل قاعدة العموم والخصوص؛ فإن قليات الفهم الطريقي تتحدد بقواعد أوسع وأشمل تتوقف عليها القواعد الاولى. بمعنى ان الفهم متوقف على القواعد الصغرى، ومنه تتشكل العلوم الدينية وغيرها من العلوم التي تستهدف الفهم الديني، لكن هذه القواعد تتوقف بدورها على القواعد الكبرى، وهي ما تشكل مادة البحث الطريقي، كما هو الحال - مثلاً - في قاعدة الفهم العرفي للنص الذي تتأسس عليه قواعد علم الأصول وغيره من العلوم البيانية.

لذلك نعتبر البحث الطريقي لا يتضمن علم الأصول رغم كونه من العلوم المنهجية أو المنطقية، وذلك لإعتماده على النص كمصدر معرفي للإستنباط، في حين يتموضع النص لدى علم الطريقة بموضع الفهم لا الإستنباط. فوظيفة الأخير - الإستنباط - تصدر جملة من القواعد والأصول لإعتماده على بعض الدوائر المعرفية. وهذه المصادرة وما تتضمنه من قواعد وأصول مولدة هي ما يبحثها علم الطريقة.

لا شك أن المبرر الذي يقف وراء تكوين العلم المنهجي الناشئ (علم الطريقة) هو وجود مسلمتين اساسيتين احدهما تكامل الاخرى، وتنص الاولى على اعتبار الفهم غير النص، كما

تنص الثانية على كون الفهم هو نتاج مشترك بكل من النص وذات القارئ او القبلية، بمعنى أن للذات البشرية دوراً في انتاج الفهم مثلما للنص هذا الدور، ولأن للذات دوراً في التأثير على الفهم؛ لذا يصبح الأخير قابلاً للتشكل بأشكال مختلفة بلا حدود. والفهم من هذه الناحية شبيه بالعلم في علاقته بالطبيعة. ففي الحالتين يفترض وجود موضوع خارجي (خام) يقام عليه الكشف الذهني، سواء كان هذا الكشف علماً، او فهماً وتفسيراً. ففي العلم الطبيعي يتمثل الموضوع الخارجي بما يطلق عليه الطبيعة او الفيزيقا. وفي الفهم الديني يتمثل هذا الموضوع بالنص. فكل من علم الطبيعة وفهم النص قائم على موضوع خارجي هو الشيء في ذاته، وأنه لا سبيل للتعرف على هذا الشيء من غير أدوات الذات البشرية وقبلياتها واعتباراتها، سواء أدى ذلك الى الابتعاد عن معرفة كنه الشيء او الاقتراب منه. بمعنى أنه مثلما ان الفهم قائم على مسلمتين اساسيتين، وهي ان الفهم غير النص، وانه يتشكل بفعل التفاعل بين النص والذات البشرية، فكذا ان العلم قائم على هاتين المسلمتين: وهي ان العلم غير الطبيعة، كذلك فإن العلم هو نتاج متأثر بكل من الطبيعة وذاتية العالم، فالطبيعة هي الموضوع الخارجي المتصف بكونه شيئاً في ذاته لا يمكن التعرف عليه من غير التفاعل مع ذاتية العالم وقبلياته.

وقد اصبحت هذه القضية واضحة جلية لدى الفيزياء المعاصرة كالتي يشير اليها اصحاب نظرية الكوانتم وغيرهم. ومن ذلك ما قاله نيلز بور في سياق نقاشه مع أينشتاين بأن مهمة الفيزياء لا تتحدد بالكيفية التي تكون عليها الطبيعة، بل بما نستطيع قوله عنها. فهو على خلاف مسلك الفيلسوف الالماني هايدجر الذي يطالب بالانصات للعالم والوجود عند الحوار معه بدل الكلام. ويوافق هايزنبرغ استاذ بور فيقول حول الذرة: «ان ما تعلمنا حوله لم يكن الطبيعة نفسها، بل الطبيعة التي عرضت لطرق استنطاقنا». لهذا عولت القراءات الادبية المعاصرة على التبرير الذي جاء به هايزنبرغ في مبدئه الارتياحي (عدم اليقين)، وطبقته على قراءة النصوص الادبية، فكما يحصل في الفيزياء تفاعل بين الراصد والمرصود، فكذا يحصل تفاعل بين القارئ والنص. وقد بينت براهين الاستحالة - كما يرى إليا بريغوجين وايزابيلا استنجر - سواء في النسبية ام الكوانتم ام الثرموداينميك بانه لا يمكن توصيف الطبيعة من الخارج كما لو تم ذلك عن طريق مشاهد. فالتوصيف هو حوار وتواصل خاضع لضوابط تبرهن اننا مخلوقات متموضعين داخل العالم الفيزيائي.

وعموماً يلاحظ أن لعلم الطريقة مستويات ثلاثة من البحث كالتالي:

**الاول:** التحليل، حيث يُرصد فيه نتاج العلماء من الفهم وتحليله من خلال ارجاعه الى القبلية والأصول المولدة وطرق الفهم المختلفة. فإذا كان البحث الاستنباطي يتبنى عن وعي او عن غير وعي طريقة محددة للفهم، وهو بهذا غير معني بدراسة طرق الفهم، فإن علم الطريقة يعمل على دراسة هذه الطرق بتحليل نتاج العلماء كما وردتنا.

**الثاني:** ضبط المعايير الخاصة بالترجيح بين المناهج والنظريات، إذ تقتضي مهمة علم الطريقة

البحث عن الضوابط والمعايير اللازم اتخاذها في الترجيح بين مناهج الفهم ونظرياته المتعارضة.

**الثالث:** السعي نحو تأسيس معايير منضبطة لإنتاج نظريات وأنساق ذات كفاءة عالية للفهم.

ويتبين مما سبق بأن علم الطريقة ليس علماً يتوقف عند حد الوصف والتفسير لما هو كائن من نظريات الفهم وأنساقه، بل الأهم من ذلك أنه علم معياري يهتم بما ينبغي تأسيسه من ضوابط ومعايير للترجيح بين النظريات والأنساق أو إنتاجها. وهو ما نعمل على انجازه.

لكن عندما يوضع علم الطريقة كموضوع للبحث والنقاش من حيث أهليته كعلم جديد، وكذا مشروعية ما يتبناه، ومن ذلك مشروعية المعايير التي يصادق عليها، والموضوعات التي يضطلع بالاهتمام بها كمقدمات لبحث (الفهم).. (فكل ذلك يجعل من البحث بحثاً فلسفياً يمكن أن نطلق عليه) فلسفة علم الطريقة. (وأهمية هذه الفلسفة أنها تعمل على رفد علم الطريقة بالأفكار المناسبة التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار ضمن دائرة الاهتمام التي يشتغل عليها هذا العلم، فضلاً عن تصحيح مباني الأخير أو إصلاحها، مما يخضع جميعاً للبحث والنقاش النظري المجرد. فكل علم فيه ما هو أساس مفترض، كما فيه ما هو خاضع للخيار وقابل للنقاش والأخذ والرد. وعلم الطريقة بمعاييره وقواعده وموضوعاته يخضع لهذا الاعتبار من التمييز.

وقد يقال أن هذه المسألة تطرح أشكالية تخص المعايير المعتمدة، فإذا كان علم الطريقة قائماً على جملة من المعايير، فإن فلسفته ستقوم هي الأخرى على معايير لهذه المعايير، ولو أننا بقينا نستمر على هذه الشاكلة لكننا نحتاج إلى سلسلة غير متناهية من المعايير. وذات الشيء يمكن قوله بصدد فلسفة الأشياء، إذ تحتاج إلى فلسفة قبلها هي فلسفة الفلسفة، وهذه أيضاً بحاجة إلى فلسفة أخرى قبلها وهكذا بلا نهاية. لكن الصحيح هو أنه لا بد من التوقف عند حد معين قابل للتبرير، ولو أننا تجاوزنا هذا الحد لسقط العلم كله. وبالتالي فعندما نقول أن هناك معايير لا غنى من الاعتماد عليها هو لأنها غير قابلة للرد والإرجاع بإعتبارها مسلمات أصلية مبررة للعلم المخصوص، فلو أننا أرجعناها جميعاً إلى غيرها لبطل هذا العلم. ومن ثم يمكن إستبدال الإشكالية على نحو صحيح كالتالي: هل أن هذه المعايير - أو بعضها على الأقل - مقنعة؟ فقد تكون مقنعة لإعتبارات معينة؛ ككونها تفتح آفاقاً من البحث الجديد، أو كونها مفيدة للاعتماد عليها في الكشف عن قيم الأنساق المعرفية ومناهج الفهم... إلخ. لكن لو لم تكن - المعايير - مقنعة أو صحيحة بالجملة؛ ففي هذه الحالة يصبح العلم المخصوص كاذباً أو بلا لزوم.

ويتبين مما سبق أنه لا يمكن التسلسل بالاثبات الصاعد باستمرار، فلا بد من مسلمات أساسية، فهذا ما يتفق عليه وما يقوله أغلب الفلاسفة، لا سيما القدماء الذين يركزون إلى مسلمات واضحة أساسية لا تتقبل البرهنة، كما أنه يتفق مع مبرهنة الرياضي النمساوي جودل في كون الرياضيات رغم بدايتها وبساطتها لكنها تتضمن على الأقل مسألة واحدة لا تقبل البرهنة والتدليل، فكل نظام مكون من بديهات وقواعد رياضية، وإن بعضها لا يمكن البرهنة عليه ضمن نفس النظام أو داخله، وقد استطاع جودل أن يثبت أن هذه الدعوى ذاتها عند تحويلها إلى صيغة

حسابية فانه لا يمكن البرهنة عليها وان كانت صحيحة، لان اي برهان عليها سيفضي الى التناقض.

ومما يذكر بهذا الصدد ما نقله ستيفن هوكنج عن الصدمة الكبرى لاينشتاين (عام 1949) عندما اكتشف جودل مبرهنته الانفة الذكر والتي تنسب الى الرياضيات مسائل لا يمكن اثباتها ولا نفيها. وقد وسّع البعض هذا الاعتبار وبسطه على المعرفة البشرية قاطبة. فمثلاً ان فتجنشتاين قام بتعميم هذه النظرية معتبراً ان اي نظام منطقي عاجز عن اثبات اتساقه، الأمر الذي يحتاج فيه إلى نظرية أعلى، وهذه تحتاج هي الاخرى الى نظرية اعلى، وهكذا الى ما لا نهاية، او ينتهي التسليم بقضايا ليس عليها دليل كالذي يلجأ اليه المنطق الارسطي. وقد عمم فتجنشتاين ذلك واعتبر اننا في البحث عن النظام نستخدم لغة لفظية او رياضية لوضع النظريات، اي تمثيلات تصورية للعالم، لكن ذلك يتطلب نظرية اخرى للتأكد من صحة ما نعتبره واقعاً، وهذا يحتاج الى نظرية اخرى وهكذا الى ما لا نهاية. وبالتالي فاي جهد لتفسير العالم يحتاج الى قفزة ايمان.

وعلينا أن نعترف بأن كل علم وكل مفهوم لا بد من ان يمر ببداية غامضة، ثم بعد ذلك تتضح دلالاته شيئاً فشيئاً. فحتى المفاهيم المتعلقة بالعلوم الطبيعية لا تخلو من هذه الحقيقة. وعلى ما يقوله (آلان شالمرز (فان «تاريخ مفهوم ما، سواء كان مفهوم العنصر الكيميائي أو الذرة أو اللاشعور أو غيرها، يبدأ بالإنشاق في شكل غامض ثم ينتقل إلى مرحلة الإيضاح التدريجي عندما تأخذ النظرية التي يدخل جزءاً فيها، في اكتساب الدقة وتصير أكثر تماسكاً. «ومثلما ترد شواهد على هذا المعنى من العلم الطبيعي ذاته، فإنه ترد أيضاً شواهد عليه من الفلسفة التي تناولت هذا العلم، أو من غيره من العلوم والفنون، ومن ذلك أن فيلسوف العلم ذائع الصيت (توماس كون (قد أقر بأنه استعمل مصطلح باراداييم «نموذج إرشادي «بمعنى ملتبس عند تأليفه لكتاب (بنية الثورات العلمية)، ففي غضون سبعة أعوام منذ صدور الطبعة الأولى للكتاب أصبح هذا الفيلسوف - كما يقول - أكثر فهماً واستيعاباً لعدد من قضايا الكتاب وعلى رأسها ما يتعلق بالمصطلح المشار إليه، وذلك بفضل ردود النقاد وبذل المزيد من جهده الخاص. وينطبق المعنى السابق على علم الطريقة، حيث سعة الإيضاح والدقة التي نسجلها اليوم هي ليست كذلك التي وردت بداية استخدامنا للمفهوم عند تأليفنا لكتاب (مدخل الى فهم الاسلام (سنة 1994، ويمكن أن نرجع ذلك إلى ما أطلقنا عليه (فلسفة علم الطريقة. (وذاات المعنى ينطبق على النظام الواقعي الذي نتبناه كمنهج للفهم.

ويمتاز علم الطريقة بانه يتضمن الجمع بين فن التأويل المسمى الهرمنوطيقا، والابستميا العلمية. فهو يتضمن فن التأويل باعتباره يعترف بأن كل فهم ليس بقدرته ان يتعالى على حدود التأويل والتأثر بالقبليات. وهو بذلك ينزع النزعة الذاتية كالذي تؤكد عليه الادبيات الحديثة ونظريات التلقي، لكنه في الوقت نفسه يحمل الجذور الابستمية ليحافظ على المعاني العلمية دون ان يترك للهرمنوطيقا فوضى الفهم المنفتح بلا ضوابط ولا حدود، وبالتالي فهو يعمل على تضيق الممارسة الهرمنوطيقية قدر الامكان، لكنه يعترف باستحالة القضاء عليها. وبالتالي يمكن اعتباره

## جسر العبور من الهرمنوطيقا الى الاستمولوجيا وبالعكس.

<sup>1</sup>الكهف. 77/

<sup>2</sup>انظر مثلاً : حسن بن زين الدين العاملي : معالم الدين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم، ص 308-310.