مركز دراسات المعرفة والحضارة

سلسلة حوارات

2020

الفلسفة العربية أسئلة الواقع المعاصر ورهانات المستقبل

حوار مع:

الدكتورة يمنى طريف الخولي

أستاذ فلسفة العلوم بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة

مصر

حاورها:

- **د. عبد الله أخواض**
- **د. الحسن حما**

جميع الحقوق محفوظة © 2020

All rights reserved © 2020

لجنة الإعلام والتواصل

بين يدي الحوار

ثمة جهد علمي فلسفي، يبذل اليوم على الساحة الفكرية العربية المعاصرة لاستعادة المنطق الفلسفي العربي الأصيل، وفق تداولية مخصوصة؛ تراعي سياقات الإنسان العربي، وطبيعة أنساقه الثقافية، وسيكولوجياته، وتاريخيته التراثية، ومستوعبة لأصوله المرجعية الحضارية، في الوقت ذاته منفتحة على الخبرات العقلية الإنسانية والحكمة المشتركة، مع ضبط إيقاعات هذا الانفتاح حتى لا تتكرر التجارب الفاشلة التي أعاقت سيرورة الإبداع الفلسفي العربي.

ومن الجهود الفلسفية المعاصرة التي حاولت تركيب خلاصات عقل الأمة التاريخية وخبراته العلمية التراكمية البنائية، والاستفادة منها في بناء منظور فلسفي استشرافي يوطن المنهجية العلمية في الثقافة العربية المعاصرة، واسترجاع منطق الكشف العلمي والمنهجي للظواهر التي تخالطنا، القائم على النقد والتأويل السليم، بدل الإبقاء في دائرة الاعتقاد الخاطئ، ضمن هذا المسار تندرج جهود الأستاذة الفاضلة يمنى طريف الخولي، المعروفة بوسم "فلسفة العلوم ومناهج البحث" في الأوساط الأكاديمية العالمية، من رواد فلسفة العلم النسوي في العالم العربي، عَبَّر عن هذا المنحى كتابها الموسوم بـ"النسوية وفلسفة العلم".

ساهمت الدكتورة بجهودها المتميزة في إغناء وإثراء الحركة الفلسفية العربية المعاصرة، تأليفاً وترجمةً، وتدريساً، فكانت مؤلفاتها عنواناً لمرحلة جديدة في التأليف الفلسفي العربي تتجاوز الانبهار بثقافة الآخر العلمية؛ إلى مرحلة الاستيعاب والتوطين للمنهج العلمي كما تبلور في النسق المرجعي للثقافة العربية، ومن الطرح الإبستيمي إلى النقد الإبستيمي، الذي يعيد ترتيب المواقع بين الأنساق الثقافية المغايرة، فتلتقي على أرضية حوارية متكافئة، لا يملك فيها أحد حق الهيمنة، بل من خلال النظر المعرفي القيمي الفاحص لطبيعة هذه العلاقة المستندة إلى فرضية الحق في الاختلاف والتحيزات التي تحملها نماذجه.

إسهام تُوِّج بسلسلة من النصوص الفلسفية المعبرة عن الوعي بالحق في الاختلاف الفلسفي -بتعبير طه عبد الرحمن- ومن الاعتقاد بأطروحات الغير إلى انتقادها، والانتقاد مقاومة لكل عناصر المسخ والتبعية المذلة، وتأكيد لعناصر التميز والتكامل بين المنظومات المرجعية الإنسانية. نذكر منها: "الحرية الإنسانية والعلم: مشكلة فلسفية"، "الزمان في الفلسفة والعلم "كتاب" بحوث في تاريخ العلوم عند العرب"،" فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول - الحصاد والافاق المستقبلية"، "الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة باول تيليش،"كتاب" مشكلة العلوم الإنسانية تقنينها

وإمكانية حلها"، "فلسفة كارل بوبر: منهج العلم، منطق العلم".. توجت هذه الجهود بعمل فلسفي بنائي أطروحته الأساس؛ بناء نموذج إرشادي علمي ينطلق من الذات الحضارية، مع الانفتاح الواعي بمنجز الاخر، هو العمل الموسوم بـ "نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا".

تنتمي يمنى طريف الخولي إلى ذاكرة علمية، وتراث فكري أصيل ومتنوع، ارتبط بجهود جدها أمين الخولي رحمة الله عليه، في التجديد والأفق الفلسفي الذي يحمله أثر في مسارها الفلسفي والعلمي، وأفقها المنهجي، وهو ما يغري لإجراء حوار علمي معها. الأمر الثاني يرتبط بتقريب المسافة بين الأجيال؛ وتلقين المقولات والمفاهيم غايتها تحقيق الاستمرارية في العطاء والإبداع؛ واستعادة المنطق العلمي في التفكير.

بداية نرحب بالدكتورة يمنى طريف الخولي في مركز دراسات المعرفة والحضارة مع جميل الامتنان والشكر والتقدير على قبول الدعوة.

المحور الأول: علاقة الدكتورة يمنى طريف الخولي بالفلسفة.

نبدأ هذا الحوار بسؤال خاص، يهم علاقتكم بالفلسفة.

س1: كيف نشأت هذه العلاقة بالفلسفة؟ وما قصة هذا العشق الفلسفي؟

علاقتي بالفلسفة شديدة التميز. ومن قبلها علاقة حميمة بالكتاب. منذ الطفولة وقصص الأطفال وأنا أشعر دائما أن رائحة الكتب عطري المفضل، والكتاب متعتي الكبرى. التي تتعاظم كلما ارتفعت في مدارجها. ورثت هذا العشق عن أبي، الجراح المرموق والطبيب النطاسي رحمه الله وأكرم مثواه، وكانت المكتبة أهم وأجمل جزء في المنزل، متنوعة ومصنفة. تضم كتبا في التراث العربي والآداب العالمية. بعضها بلغاتها الأصلية. والتاريخ والسير والتراجم، وفروع العلوم الإنسانية الشتى. والكتب العلمية الثقافية. أما مكتبته الطبية فكانت في العيادة. ورغم مشاغله الكثيرة في عمله كان الكتاب رفيق دائم، له مكانه وساعاته المصونة. باختصار علمني أبي كيف اقتنص رحيق الحياة وآفاق الثراء الباذخ من صفحات الكتب.

إبان المراهقة بدأ أبي يحدثني عن الفلسفة، ويحثني على قراءات تتصل بها. بدت لي عالما ساحرا.. أوسع آفاقا وأعمق طرحا من أي عالم معرفي آخر، أيقنت أن الفلسفة لا سواها هي التي تمنحني المنظور الثقافي الأشمل. فباتت خياري الأكيد. وأنا طوال عمري محترفة التفوق الدراسي، وكنت من أوائل الثانوية العامة وأستطيع اختيار أية دراسة. لكن الفلسفة كانت خياري الأكيد والفريد بحثا عن إطار معرفي مترامي. فلا عجب أن أتخصص بعد ذلك في فلسفة العلوم، حيث يتقاطع قطبا العقل المعرفي: الفلسفة والعلم. إنه اختيار يدعم بحق أروع علاقة.

س2: ما هي ثمرات هذه العلاقة؟

الحمد لله كثيرا. تتدافع الثمرات. كل منها، بل كل لحظة أقضيها في ردهات نصوص الفلسفة الثرية، وجدل إشكالياتها العميقة، وفي رحاب أساتذتها الأجلاء وتساؤلات طلابها بوجوههم الشابة المتطلعة، تتفتح أمامي دائما آفاقا أرحب. تؤكد لي صواب الاختيار. هل أقول ثمرات تمثلت في حوالي ثلاثين كتابا تأليفا وترجمة؛ حصدت خمس عشرة جائزة علمية مرموقة، والعديد من الأبحاث العلمية بالعربية والإنجليزية في دوريات محلية ودولية، محاضرات ومؤتمرات دولية فيما يقرب من عشرين دولة، وعشرات الدراسات في المجلات الثقافية، والمقالات والحوارات في الجرائد الكبرى والبرامج التلفزيونية في أكثر من دولة، وتلاميذ يعدون بأربعة أصفار في أربع قارات. وإسهام قوي في الحياة الثقافية عبر تعاون مع جهات شتى، وملتقيات وندوات.

تتفتح وتتمثل الثمرات جميعها في حدائق مدرسة انتهجت سبيلها كي تؤطر جهودي وإسهاماتي: مدرسة مناهج البحث وتفعيل منطق التفكير العلمي وتوطينه في الثقافة العربية الإسلامية. وهي مدرسة -فيما يبدو لي- ألقى أسسها زكي نجيب محمود، وتمتد أصولها إلى التجريبية والعقلانية العلمية وروادها في القرن العشرين وفي طليعتهم برتراند رسل وكارل بوبر. يتلاقى في رحابها أساطين فلسفة العلم مع أقطاب تاريخ العلوم خصوصا عند العرب، وأعلام العقل العربي لاسيما هؤلاء المجددون العظام أمثال مصطفى عبد الرازق وأمين الخولي وحسن حنفي.

وفي هذا السياق بذلت غاية الجهد في حمل رسالة وأمانة ترمي لتحقيق هدف بدا لي ثمرة كبرى، وهو القضاء على غربة واغتراب العلم الرياضياتي التجريبي في ثقافتنا العربية. غربة العلم تعني النظر إليه كمهنة. كحرفة لذوي الاختصاص من أصحاب العقول المتميزة جيدة الإعداد أي فئة العلماء. بينما العلم أهم وأعم. أعظم وأجل شأناً: إنه أبرز جوانب الحضارة الإنسانية وأشدها إثباتا لحضور الإنسان، الموجود العاقل في هذا الكون. العلم فعالية إنسانية حميمة، تتفاعل وتتشابك مع الفعاليات والجوانب الحضارية الأخرى، لابد من نفي غربة العلم والوعي الشامل بالظاهرة العلمية كظاهرة إنسانية ثقافية حضارية، من الضروري أنسنتها وتفعيلها في صميم الوعي الثقافي الشامل والمتكامل. أي القضاء على غربتها.

> لقد تواترت الإنجازات الكبرى للمرحلة العربية الإسلامية في الرياضيات والعلوم التجريبية الكبرى، فكانت المقدمة الشرطية المفضية -تاريخياً وجغرافياً ومنطقياً- إلى مرحلة العلم الحديث في أوروبا إبان القرن السابع عشر.

أما اغتراب العلم فهو المصادرة الاستعمارية البائدة التي تزعم أن العلم انبثق في العصر الحديث كصنيعة خالصة للحضارة الغربية، هو المعاصرة التي نستوردها من الغرب. علينا أن نتعلمه. ننقله عن الغرب كسلعة غربية غريبة مغتربة. مؤكدين أننا غرباء عن العلم. هذا بينما العلم أقدم عهدا من التاريخ،

ألقيت أصوله في الحضارات الشرقية القديمة وقام اليونان في عصر أثينا ثم عصر الاسكندرية، بدورهم العظيم في استيعاب الميراث الشرقي وتقنينه وتطويره وإرساء أسس للعلم نظرية ومنهجية.

وتتسلم الحضارة العربية الإسلامية الراية وتحمل لواء العلم الرياضياتي التجريبي في مرحلة حضارية قد تمتد من القرن الثامن إلى القرن الثاني عشر الميلادي، لكنها في واقع الأمر تملأ كل الفراغ الحضاري الممتد من إغلاق مدارس الفلسفة في الإسكندرية حتى بزوغ الجمهوريات الإيطالية في عصر النهضة. لقد تواترت الإنجازات الكبرى للمرحلة العربية الإسلامية في الرياضيات والعلوم التجريبية الكبرى، فكانت المقدمة الشرطية المفضية -تاريخياً وجغرافياً ومنطقياً- إلى مرحلة العلم الحديث في أوروبا إبان القرن السابع عشر.

اعتز كثيرا بأبحاث علمية بالإنجليزية ألقيتها ونشرتها في الولايات المتحدة الأمريكية وفي إيطاليا وسواهما تثبت دور الحسن بن الهيثم في تطوير مفاهيم الفيزياء الرياضية بحيث كان من الأبطال الذين ألقوا أسس العلم الحديث. ويمكن القول إن أعظم منظري المنهج العلمي طراً هما الحسن بن الهيثم وكارل بوبر، كلاهما أخذ مني حقه كاملاً، فيما أنتجت من ثمرات متوالية. من كتب وأبحاث ودروس لطلاب الفلسفة.

أسرفتُ في تأكيد وتوضيح وتنضيد أن تاريخ العلم وليس تاريخ العروش والتيجان والحروب والمؤامرات هو التاريخ الحقيقي للإنسان، يوضح كيف أن العلم صلب تقدم العقل البشري والحضارة الإنسانية. العلم أعظم من أن تنتجه حضارة واحدة -غربية- ليظل مغتربا عن بقية الحضارات. تحديدا، عنيت بإثبات شرف مواطنة متبادل بين العلم الرياضي والتجريبي والحضارة العربية الإسلامية.. وعلينا أن نجدد العزم لتتجاوز هذه المواطنة ما فاتها عبر عصور التخلف. لتتواصل وتنمو وتتصاعد.

المحور الثاني: العلوم الإنسانية والاجتماعية في الوطن العربي.

بلغت العلوم الإنسانية والاجتماعية عند الآخر مبلغها، وساهمت في تفكيك بعض من أزماته، ونظراً لفترات التماس بين الثقافة العربية والغربية، ظل العقل المعرفي العربي مُؤَطَّراً بمفاهيم تلك العلوم، ومناهجها، دون أن يمتلك القدرة على اجتراح أفق جديد لها وفق سياقاته التداولية ومرجعياته.

س 3: ما مفهوم المنهج العلمي، أركانه وشروطه؟

بناءً على ما أوضحْتُه إجابة عن السؤال السابق من أن العلم ليس محض تخصص، بل فاعلية حضارية شاملة، فإن مفهوم المنهج العلمي، أي الجوهر الذي تستخلصه الفلسفة أو الثابت البنيوي في المنهج التجريبي، بصرف النظر عن متغيراته الإجرائية باختلاف فروع العلوم التجريبية. مفهوم المنهج العلمي ليس محض أداة إجرائية تخصصية، بل هو آلية مفطورة في صلب العقل البشري، تتبلور في التفاعل

الحي بين ملكتي المعرفة الإنسانية: العقل والحواس. الدماغ واليد. هذان هما ركنا المنهج العلمي، بالمصطلحات الميثودولوجية هما الفرض والملاحظة، أو النظرية والتجربة. فلا حسيّة فجة غشوم ولا تحليق غير محسوب في آفاق العقل الخالص، فيما يمكن أن نسميه التعقل التجريبي. المنهج العلمي التجريبي بوصفه المنهج الفرضي الاستنباطي، ينطلق من فرض أبدعه عقل الإنسان [= محاولة] ثم يستنبط منه نتائج جزئية يهبط بها إلى الواقع التجريبي. ليختبر الفرض، فيقبله أو يرفضه أو يعدله بحذف ما تبدى من خطأ. وفقا لشهادة محكمة التجريب. التجريب هو الاختبارية وليس التعميمية كما يشاع.

هكذا نجد المنهج التجريبي يمثل خلاصة وفحوى آلية تعامل العقل الإنساني ـ الملتزم والمثمر ـ مع الواقع الذي نعيش فيه، منطلقا من المشكلة إلى محاولة حلها. إنها آلية تبلغ أصفى صورها، أو أنقى تبلور لها في منهجيات العلوم التجريبية. ومهما اختلفت تفاصيل إجرائياتها المنهجية باختلاف مادة البحث العلمي أو موضوعة أو درجة تقدمه؛ فمن خلف كل الاختلافات، نجد الثابت البنيوي فيها جميعا هو الحوار بين العقل والحواس.

إنه حوار يتخذ شكل المحاولة والخطأ؛ حيث العقل يرسم سبلاً موجهة ناجحة، ينطلق بمجمل طاقاته وقدراته أقصى انطلاقة في محاولاته الجسورة لوضع الفروض العلمية. لكنها، دوناً عن كل انطلاقات العقل، ملتزمة بالواقع بما تنبئ به التجربة لتتعدل الفروض أو تقبل أو تلغى وفقاً له. منهج العلم التجريبي ينصت لشهادة الحواس ومعطيات الوقائع، فتعين موضع الخطأ والكذب في الفرض حين يتعارض معها، يتم تصحيحه والبحث عن فرض جديد متلافٍ لذلك الخطأ، يُعرض بدوره على محكمة التجريب، ويتم تعديله بفرض جديد. وهكذا دواليك في متوالية لتقدم لا يتوقف أبداً؛ حتى يكاد أن يكون البحث العلمي هو التمثيل العيني لمقولة التقدم في عالم البشر.

إنه فعالية مستمرة تحمل في صلب ذاتها عوامل تناميها المتواصل دوماً. كل إجابة يتوصل إليها العلم تطرح تساؤلات أبعد، فيؤدي كل تقدم إلى تقدم أعلى. ومهما علونا في مدارج التقدم لن تغلق المعامل أبوابها ولن ينتهي البحث العلمي أبداً، بل يزداد حمية ونشاطاً في سعيه الدؤوب المتخطي دوماً لحاضره، مُغيراً إياه.

المنهج العلمي في جوهره هو آلية تعامل العقل مع وقائع عالمه، وهذه آلية كامنة في كل عقل وتبلغ أقصاها في البحث العلمي. تماماً كما نقول إن القدرة الفنية كامنة في كل إنسان وأي طفل لابد أن يمارس الرسم، لكن هذه القدرة تبلغ أقصاها مع الفنانين العظام. المنهج العلمي في هذا تجسيد لطرائق التفكير السديدة المثمرة، لقوة إيجابية وآلية فعالّة امتلكها عقل الإنسان وأحسن تشغيلها وتطويرها، ويمكن تسخيرها في تعاملات شتى مع الواقع وليس البحث العلمي فحسب، فتمثل قوة دافعة للحضارة بجملتها. لذلك بات نشر المنهج العلمي من أوليات الثقافة العامة أو التثقيف العام.

س4: كيف تنظرون إلى واقع العلوم الإنسانية والاجتماعية في الوطن العربي؟

العلوم الإنسانية بشكل عام لها طبيعتها النوعية وإشكالياتها المنهجية الخاصة بها. لابد من الاعتراف بأن القرن العشرين قد شهد قفزات تقدمية في العلوم الإنسانية. خصوصاً في اللغويات التي تفاعلت مع منطق الحاسوب والعلوم المعرفية. والحاسوب بدوره قد تطورت معه المناهج الإحصائية ومزيد من السيطرة على المتغيرات الكثيرة في الظواهر الإنسانية والاجتماعية. وظهرت المناهج الهيرمنيوطيقية والأركيولوجية التي مثلت بعثاً جديداً في دراسات التراث والنصوص.

في العالم العربي أخذنا بنصيب وتقدمنا بإسهامات ولدينا علماء مرموقون وباحثون جادون ولكن لم يتحقق النصيب الوافر ومستوى الإسهام المنشود. تماما كما لم يتحقق في العلوم الإنسانية وعلى المستوى الكوني العالمي درجة التقدم المنشودة والنجاح الذي يمكن أن يقارن بنجاحات العلوم الطبيعية، فكيف يمكن مضاعفة الطاقة التقدمية التي هي ماثلة؟ تفاصيل هذا عالجتها في كتابي "مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلها"، يقوم جوهره على الاستفادة من منطق المنهج التجريبي، أو المنهج العلمي المعهود في تفاعله وتكامله مع مداخل ومقاربات وإجرائيات أخرى خاصة بالعلوم الإنسانية.

وهذا الكتاب الذي صدرت له عشر طبعات يحتل مكانة أثيرة في نفسي. طبعته الأولى المجملة صدرت عام1990-1991تحت عنوان «إمكانيات حل مشكلة العلوم الإنسانية على ضوء الخاصة المنطقية للعلوم الطبيعية وتساوقها المنهجي»، ليحصد في عام صدوره جائزتين عربيتين؛ فكان عاملا لفوزي بجائزة العلماء العرب الشبان في مجال العلوم الإنسانية، من مؤسسة عبد الحميد شومان الفلسطيني في الأردن، وحصل أيضاً على جائزة سعاد الصباح للإبداع الفكري بين الشباب العربي في العام نفسه. عام الطوفان وكارثة الخليج المشؤومة، من جراء غزو العراق لدولة الكويت، بل إني تسلمت الجائزة الكويتية في معرض الكتاب الدولي بالقاهرة أواخر يناير 1991م والحرب دائرة بين الطرفين. ورغما عنها اجتمعت الجائزتان في هذا الكتاب تأكيدا لمعامل عروبي باقٍ مهما كانت ضراوة الترهات السياسية. وكما قلت في مقدمة طبعة لاحقة، يلتقي تقدير الطرفين المتقابلين في صلب الزمن العصيب، تمثيلاً لثابت باقٍ يعلو على كل كوارث الفرقة وتأكيدا على أن العروبة وحدة ثقافية غير قابلة للفصم. في شبابي كانت مقولة العروبة والقومية العربية تستأثر بمجامع نفسي وتهتز لها جوانحي.

س5: كثيرة هي اللقاءات والندوات والمؤتمرات التي انعقدت كلما استجدت حوادث العالم العربي وتراكمت أزماته، تتجدد فيها الدعوة إلى تأسيس علوم إنسانية واجتماعية عربية؛ تستجيب للتحديات المجالية بصيغ متعددة وتحت عناوين مختلفة. ما هو حصاد هذه الجهود

العلمية المبذولة إلى حدود اللحظة؟ إلى أي حد نجحت تلك الجهود في التأسيس والبناء لتلك العلوم بما يستجيب لمعطيات المنطقة وتدفقاتها الاجتماعية؟

تلك الجهود تعد بشكل ما استجابة للإشكالية الأم التي تستبد بنا جميعا: إشكالية التنهيض والتجديد والتحديث. تحديث الأصالة وتأصيل الحداثة، أو كما اصطلحنا عليها. مشكلة الأصالة والمعاصرة. لا غرو أن تكون الإنسانيات هي المجال الذي يُخاطب ويُبتغى ويُرتجى، لأنها الحقول التي يشتجر حولها واقعنا الحضاري الفعلي، لتكون العلوم الإنسانية وسيلةً وغايةً، وسبيلاً مفضياً إلى فهم أكمل لأبنيتنا السوسيوسيكلوجية، وأقدر على الإحاطة بواقعنا وعلى التكافؤ مع تطلعاتنا.

إن موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية يتميز بكثرة المتغيرات وتواتر العوامل الفاعلة وتعدد الجوانب. ومن المفيد البحث عن مداخل منهجية مستجدة أقدر على التكامل وعلى تتبع خصوصيات وعموميات الظاهرة، فكما قيل بحق: لا ينبغي أن نغفل قوى وعقائد وتيارات وآليات حراك قوى يموج بها واقعنا نحن، نغفلها لأن النموذج العلمي الإرشادي الذي هو أصلا غربي لا يحتويها.

من هنا تتأتى محاولات إعادة بناء علوم إنسانية واجتماعية عربية التي أشرتما إليها في سؤالكما.. تقوم حتى يتم استيعاب هذه الآليات في إطار أكثر قدرة ومواءمة للتعامل العلمي مع واقعنا نحن. إنها بحث عن منطلقات منهجية تقهر الفصام العقلي بين الأصالة والمعاصرة، أو بين العقل والواقع، وتطرح تواصلا بين عناصر كيان الأمة. ومن قبل ومن بعد. إنها محاولات لجعل العلوم الإنسانية محاولة منبثقة من الواقع الذي تحاول فهمه وتفسيره وتطويره.

والعلوم الإنسانية في كل حال أحوج إلى أن تستنفر الجهد من أجل دفع طاقاتها التقدمية، فهي التي تعاني من أزمة التخلف النسبي عن العلوم الطبيعية وعجزها عن اللحاق بمعدلاتها التقدمية وإحراز ما أحرزته العلوم الطبيعية من نجاح في الوصف والتفسير والتنبؤ والسيطرة على ظواهرها. إن العلوم الإنسانية في بحثها للظواهر الاجتماعية قد أحرزت ـ كما أشرنا ـ قدراً ملموساً من النجاح، ولكن ليس بالدرجة المنشودة.

> تزعزعت على مستوى الفكر وعلى مستوى الواقع مقولات كانت قد ارتكزت عليها العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ومنذ مطالع القرن العشرين جعل إدموند هوسرل من أزمة العلوم الإنسانية أزمة الوعي الأوربي بجملته، وفي النصف الثاني منه تضاعف أمر الأزمة مع موجات النقد الذاتي في الفكر الغربي وما بعد الحداثة وما بعد الوضعية التي أدت إلى سيولة نظرية في مفاهيم منهجية أساسية، أضيفت إليها سيولة اجتماعية فاضت في العقود الأخيرة من السنين، وتزعزعت على مستوى الفكر وعلى مستوى الواقع مقولات كانت قد ارتكزت عليها العلوم الإنسانية والاجتماعية. كل هذه العوامل في الداخل وفي الخارج، تجعلنا نرحب بدعاوى تأسيس

علوم عربية إنسانية واجتماعية وعلى أساس من منطلقات إسلامية تمثل معالم حضارتنا نحن. العروبة قلب الإسلام وأرومته. والإسلام آفاق العروبة ودوائرها المتوالية. الدائرة العربية الإسلامية أو واقعها هو موضوع علومنا الإنسانية والاجتماعية، من حق واقعنا ومن واجبنا إزاءه استنفار غاية الجهد في تجديد وتأصيل وتفعيل منهجيات أكثر ملاءمة له، إنها المحاولات التي نسميها إعادة بناء منهجيات العلوم الإنسانية.

المحور الثالث: أسئلة الفلسفة العربية المعاصرة.

لا يكاد القارئ والمتابع للحقل الفلسفي العربي المعاصر، يعثر على إبداع فلسفي عربي، ينطلق من واقع الأزمات التي يحياها عقل الأمة، ومن مرجعياته المؤطرة لتفاعله إلا ما ندر منها، في وقت ظلت فيه الجهود ناقلة ومقلدة، ومكرسة للتبعية مصطلحاً ومفهوماً، موضوعاً، ومنهجاً.

س6: ما مبررات هذا الإقبال على الدرس الفلسفي الغربي موضوعاً ومنهجاً؟

هي مبررات الحداثة، وليس ما بعد الحداثة الراهنة. وقد كانت الحداثة هي الاستعمارية، بمعنى أن المشروع الاستعماري الأوروبي رسم معالم المرحلة التاريخية الممتدة من القرن السابع عشر وحتى أواسط القرن العشرين، حيث كان النموذج الغربي للعلم والعقلانية والتنوير والعلمانية والحرية والديمقراطية هو آية التقدم الوحيدة المطروحة: الغرب هو المركز الحضاري الذي ينبغي أن تدور حوله وتتلمس مثالياته كل الأطراف الأخرى، حتى يبدو أن نصيب هذا الطرف أو ذاك من التقدم يكون بقدر اقترابه من المركز الحضاري الغربي وتلمس مثالياته وأعتابه. إنه عصر المركزية الغربية الذي يفرض أو بالأحرى يعني التبعية الفلسفية والعلمية والمعرفية والثقافية والسياسية. والحضارية إجمالا للغرب الذي يمتلك التجربة ذات الرصيد الوافر، وكانت آنذاك النموذج الوحيد المطروح للتقدم والتنهيض كان المركز.

من حق واقعنا ومن واجبنا إزاءه استنفار غاية الجهد في تجديد وتأصيل وتفعيل منهجيات أكثر ملاءمة له، إنها المحاولات التي نسميها إعادة بناء منهجيات العلوم الإنسانية.

وهذا يعني أن الثقافة الغربية تتمتع بالسيادة والتفوق، فتمثل معايير الحكم على الحضارات والثقافات الأخرى، ليكون تقدمها تبعا لمدى اقترابها من النموذج الغربي الذي هو المثل الأعلى للجميع. وفي هذا الإطار تعالت ضرورة الإقبال على الدرس الفلسفي الغربي موضوعا ومنهجاً، لنتعلم منه وندين بمراسمه.

التجربة الغربية كما ذكرت لها رصيد وافر زاخر ثري، لابد طبعا من استيعابه وتوظيف إيجابياته. لكن ليس بوصفه المركز والمثل الأعلى والدين والدينونة، كما ساد في عصر الحداثة: استيعاب في إطار روح التبعية والإحساس بالدونية التي يجسدها الاستعمار. بعبارة أخرى ينبغي أن تكون الاستفادة من الفلسفة

الغربية إثراءً للذات الحضارية، وليس إلغاءً لها وقضاءً عليها.

س7: ما هي إمكانات التغلب على معضلة التبعية للفلسفة الغربية على المستويات التي ذكرت (المصطلح والمنهج) وتسترد حقوقها كاملة في التعبير والحرية والإبداع؟

لعل إجابة السؤال السابق تلقي الضوء على أن التغلب على التبعية واسترداد الحقوق ليس مسألة إمكانات، بل مسألة أن نكون أو لا نكون في العصر الراهن.. عصر ما بعد الحداثة.

فقد بدأ أفول المركزية الغربية يتراءى بانتهاء الحرب العالمية الثانية وبلوغ المشروع الاستعماري الأوروبي طريقا مسدودا، واشتداد حركات التحرر القومي من الاستعمار، وخروج زعيمتي المشروع الاستعماري: إنجلترا وفرنسا من الحرب منهوكتي القوى. باختصار انتهى عصر الاستعمارية ومركزية الحضارة الغربية. نعيش الآن في عصر ما بعد الحداثة. لم يعد الغرب هو المركز أو النموذج الوحيد. المعجزة اليابانية ذاتها أصبحت موضة قديمة، ثمة الآن نماذج عديدة للتنهيض والتنمية وتحقيق المعدلات التقدمية المبهرة: العملاق الصيني. التصنيع الكوري. وادي السليكون في الهند. في ماليزيا في أندونيسيا في الأرجنتين... الخ. لقد بات الوضع العالمي تعددية ثقافية بديلا للمركزية الغربية. كل ثقافة لابد أن تعمل على تأكيد ذاتها وشخصيتها الحضارية. لتكون إضافة معرفية للتنوع البشري الخلاق. انتهى عصر الحل الجاهز السريع بأن نحذو حذو الغرب باعا بباع وذراعا بذراع.

س8: أين تتموقع الفلسفة العربية المعاصرة اليوم مع تحولات المنطقة وتفاعلاتها البنيوية الأبعاد؟

الفلسفة العربية المعاصرة تعمل على إثبات ذاتها. لقد امتدت تجاربي وإسهاماتي العلمية في حوالي عشرين دولة، من كيوتو في أقصى الشرق [حيث عملت باحثا وزميلا وأستاذا زائرا في المركز الدولي للأبحاث] إلى هاواي في أقصى الغرب [حيث كانت أبحاثي المبهرة عن تطور مفهوم المكان مع الحسن بن الهيثم]، وصولا إلى أواسط أفريقيا وخصوصا نيجيريا [حيث ساهمت في إنشاء قسم للفلسفة في جامعة أحمدو بلو ثاني أكبر جامعة في أفريقيا بعد جامعة القاهرة وبدأت الدراسة فيه العام 2014] ومرورا بغالبية الدولة العربية والعديد من الدول الأوربية. وفي هذا أجد مثولا ما للفكر العربي المعاصر أو الفكر الإسلامي الحديث الذي نما وتطور بفعل جحافل من المفكرين والمجددين والمبدعين، ارتفعوا به صراحة إلى مستوى فلسفة إسلامية معاصرة، فلسفة بالمعنى الصريح المتكامل الذي يعني رؤية للعالم ومنظومة قيمية وتفعيل منهجيات لها أهداف تشتبك بالقضايا الأنطولوجية والإبستمولوجية.

> ينبغي أن تكون الاستفادة من الفلسفة الغربية إثراءَ للذات الحضارية، وليس إلغاءَ لها وقضاءً عليها.

بعبارة موجزة يشهد الفكر العربي الحديث والفلسفة الإسلامية المعاصرة محاولات تجديد وتنهيض مخلصة، بطبيعة الحال ينتظرها مزيد من الدعم والنماء والتنقيح والتنضيد. ككل محاولات إنسانية يمكن دائما أن تكون -أو أن تصبح- أفضل وأجدر وأكفأ.

المحور الرابع: النموذج الإرشادي العلمي في الثقافة العربية الإسلامية.

من أهم انشغالات الدكتورة يمنى، واهتماماتها الفلسفية، اهتمامها بتأسيس النموذج الإرشادي العلمي في الثقافة العربية الإسلامية، وإصرارها على تجاوز المرجعيات المستعارة والإيمان بتحيزات المناخ الثقافي العربي.

س9: لماذا هذا الإصرار على تأسيس النموذج الإرشادي العلمي في ثقافتنا؟

شكراً على تقديمكما للمحور الذي أتى في عين الصواب، أو عين المقصود. وهذا لأن العلم الذي أكدنا على أنه ظاهرة حضارية شاملة هو غير قابل للاستيراد، قد نستورد بعض نواتجه من نظريات نتعلمها أو من تطبيقيات تقنية نستعملها، وفي هذا وذاك لا علم لدينا ولا نصيب لنا من الإسهام فيه. إن فيالق العلماء المتخصصين -كما يؤكد رشدي راشد- مهما كان عددهم ومهما كان عدد المؤسسات التي يعملون فيها لا يشكل بالضرورة توطينا للظاهرة العلمية. المجتمع العلمي يكون عندما توجد تقاليد وطنية في البحث العلمي، وإذا انعدمت التقاليد الوطنية لا يبقى سوى حشد من المتعلمين وتجمع من التقنيين. التقاليد الوطنية تؤكد الذات الحضارية في المجتمع العلمي العالمي، كما فعلت اليابان أو الصين مثلا، يؤطرها ويبلورها ما يُسمى في أدبيات فلسفة العلوم الراهنة بالنموذج الإرشادي أو البراديم.

بات الوضع العالمي تعددية ثقافية بديلا للمركزية الغربية. كل ثقافة لابد أن تعمل على تأكيد ذاتها وشخصيتها الحضارية. لتكون إضافة معرفية للتنوع البشري الخلاق.

وفي بحثنا عن براديم لثقافتنا، أي عن منهجية علمية إسلامية، يجعلها المرتكز التوحيدي تكاملية وليست تفاضلية أو إقصائية أو استبعادية أو حصرية أو اختزالية، تتكامل الأبعاد ويتم توظيفها وتفعيلها في إطار نموذج قياسي إرشادي إسلامي يتسع للقيم وموجهات السلوك من المنطلق التوحيدي.

س10: للتعريف بهذا النموذج وتقريبه للقارئ وحتى تتضح الرؤية، ماهي خطوات هذا التأسيس، مرجعياته، معالمه الكبرى؟ القيم الموجهة لهذا النموذج الإرشادي؟

النموذج الإرشادي يجسد التقاليد في المرحلة المعنية من حيث هو ضامٌّ للمنهج العلمي بمعية القيم والنواميس العلمية وشرائع البحث العلمي، وطبعا إجرائياته وموازينه وأدواته المنطقية ومهارات التفكير العلمي التحليلي الناقد والاستقلالية والإبداع وسائر عوامل المشترك الإنساني العام الممثل لأبعاد المنهج

العلمي يضمها في إطار يشكل القيم والمتغيرات والخصوصية الحضارية. النموذج الإرشادي- البراديم البارع الذي صاغه توماس كُوْنْ (1922-1996) لينقل فلسفة العلم إلى ما يسمى المرحلة البعد -كُوْنيّة- هو إطار وتصور عام لمبادئ وحدود وخصائص ومعالم وقيم وأهداف وفاعلية إعمال العقل العلمي المنتج في الزمان المعني والمكان المعني، أي السير قدما في الإنجاز العلمي ذي الطبيعة التقدمية المتوالية دوما، في الهنا والآن. في هذا الإطار يكون بحثنا عن المنهجية العلمية الإسلامية، مُسلِّمين قبلاً بأن المنهجية (الميثودولوجيا) أطروحة أبعد من مجرد سرد مناهج البحث العلمي وموازين الاستدلال العقلي بمعنى الإجراءات والخطوات؛ فهي تحتوي هذا وتتجاوزه.

بهذا المفهوم الشامل للمنهجية العلمية تتمثل التقاليد الوطنية، فحين نقول -مثلا- المنهجية الإنجليزية تقفز إلى الأذهان التجريبية الكلاسيكية، وحين نقول المنهجية الألمانية يتبدى طابع العلوم الدقيقة والاستدلال المحكم، وفي المنهجية اليابانية يتصدر الحديث روح الجماعة ونبذ الفردية... الخ، والسؤال الآن: ماذا حين نقول المنهجية الإسلامية؟ كيف يمكن أن يستخدم الباحثون المناهج الإجرائية والأدوات المنطقية بصورة تنسجم مع المنطلقات والقيم والمعايير والأهداف العربية الإسلامية؟ ماذا عن تدريب العقول والعلماء على إنتاج العلوم والمعارف ضمن إطار منسجم مع مبادئ الإسلام ومقاصده: التوحيد والتزكية والاستخلاف والعمران، وانعكاساتها المعرفية والبحثية، والقيم والأخلاقيات الضابطة.

حين ينطلق الوعي المنهجي من المداخل الإسلامية، سوف يحمل العناصر الموجهة للبحث العلمي في حضارتنا، والمُساهِمة في تحديد أخلاقياته وغاياته، فيتمثل تمايز الحضارة الإسلامية تأكيدا لقيمها ولوجودها، كأمة وسط، شكلت فيما سبق دائرة حضارية، استوعبت الحضارات الأسبق والديانات السماوية الأخرى. وهكذا يتحقق توطين المنهجية، بديلا عن استيرادها من الغرب كسلعة غربية، غريبة عنا علينا استئناسها جلبا للمعاصرة! طبعا من الضروري العناية بدرس وفحص الإنجاز العظيم والرصيد الهائل الذي قدمته الحضارة الغربية في مجال المنهجية والمناهج الفعالة.

> في بحثنا عن براديم لثقافتنا، أي عن منهجية علمية إسلامية، يجعلها المرتكز التوحيدي تكاملية وليست تفاضلية أو إقصائية أو استبعادية أو حصرية أو اختزالية، تتكامل الأبعاد ويتم توظيفها وتفعيلها في إطار نموذج قياسي إرشادي إسلامي يتسع للقيم وموجهات السلوك من المنطلق التوحيدي.

ولكن هناك فارقاً بين الدرس والاستفادة والتوظيف الراسم للحدود، وبين الترديد الأصم والتبعية العمياء. وفي رفضنا الاغتراب عن واقع المكان يظل من حقنا أن نقبل ونرفض ونقدم ما يحمل خصائص حضارتنا نحن، ويحقق أهدافنا ويؤكد وجودنا. باختصار لابد أن يكون للحضارة الإسلامية رؤيتها في مأسسة الفكر والبحث والإنجاز المعرفي

بمنهجية واضحة المعالم، رفضا للاغتراب عن واقع الزمان، من الناحية الأخرى، لابد أن تكون الرؤية المنهجية معاصرة، تستجيب لتحديات العصر العلمية وتجيب عن تساؤلاته في طريق يرسم معالمه المنهج العلمي الراهن. وقد كان للمسلمين في عصر تألقهم وازدهارهم جهودهم الجبارة في المجال المنهجي وعطاؤهم المتميز في مأسسة الفكر والبحث بمنهجية ومناهج واضحة. ولابد أن يوضع هذا موضع الاعتبار ونحن بصدد المنهجية الإسلامية. ففي مجال المنهجية، كما هو الوضع في محاور حضارية عديدة، لدينا نموذجان مكتملان، النموذج الإسلامي الموروث، والنموذج الغربي المعاصر، والمطلوب استيعاب وتجاوز هذا وذاك بمنهجية إسلامية معاصرة.

وبينما كانت قراءة كتاب الطبيعة في الحضارة الغربية بديلا عن قراءة الكتاب المقدس واستبعادا وتنحية له، تنطلق المنهجية الإسلامية من الجمع بين القراءتين قراءة الكتاب المنزل وقراءة كتاب الطبيعة والكون، الوحي المسطور والوحي المنظور، أي قراءة القرآن والعالم، كليهما، وتعلمنا آيات القرآن الكريم أن السبيل المؤدي لحقائق التوحيد هو النظر العقليّ. ولذلك كان "النظر العقليّ" المطلب الإلهيّ الأول من الإنسان، مما يعني أن المعرفة المنهجية واجب أول على المسلم. في المنهجية الإسلامية، العقل والإيمان يسيران معاً لترشيد مسيرة الإنسان.

مرتكز المنهجية الإسلامية هو دعامة الإسلام الكبرى أي عقيدة التوحيد: وحدة الخالق ووحدة الخلق ووحدة المعرفة. لعل التوحيد في جوهره هو الإيمان الخالص، على أن آيات القرآن الكريم تربط ربطا عبقرياً بين الإيمان والعمل، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ﴾ [البينة: 7]، ﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ كَٰفِرُونَ﴾ [فصلت: 7]، وبديهي أن كليهما مرتبط بالقيمة والغاية.

لقد انطلقت المنهجية الغربية الوضعية، منهجية القراءة الوحيدة لكتاب الطبيعة فقط، من مبدأ ميتافيزيقي عميق وضروري لكي يكون العلم ممكناً، مفاده أن هذا الكون ليس هاوية من الفوضى والعماء بل هو عالم منتظم مطرد وبالتالي قابل للفهم العلمي والبحث عن قوانينه.

كيف يمكن أن يستخدم الباحثون المناهج الإجرائية والأدوات المنطقية بصورة تنسجم مع المنطلقات والقيم والمعايير والأهداف العربية الإسلامية؟

تسلم المنهجية الغربية بهذا كمبدأ لا علاقة له بالقيم أو المعايير، لتكون أخلاقيات العلم بعد ذلك مشكلة بلا جذور وأوتاد.

أما التوحيد فهو مبدأ قيمي، يضفي على الكون نظاميته ويضفي على البحث العلمي أخلاقياته ومعاييره، ويحدد للمسلم ماهيته ودوره وقيمه، وشبكة العلاقات مع الكون والحياة والزمان. وفي هذا يضفي التوحيد على كل شيء في الحياة معنىً، ويمنحه روحاً ويضع له هدفاً، ويجعله دائراً حول مركز.

العلم والمعرفة من غير إيمان يبعثان في الإنسان الشعور بالاستغناء ثم الطغيان ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾ [العلق: 6-7]، حتى علمتنا الحضارة الغربية أن هذا رديف لعقلية العلم والإدراك المنهجي للأمور. ولكن بين قوم يحتل التوحيد موقعه في قلوبهم ويجعلونه مرتكزاً منهجياً، لا مجال للطغيان والاستعلاء، فالتوحيد يجعل العلم وسيلة للتقوى ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ مُخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَۗ إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٞ﴾ [فاطر: 28]، فلا يستطيع الغرور بالمعرفة والعلم أن يستولي على قلب الموحد أو عقله، وأيضا لا مجال للعبث والعبثية، ولا سبيل لبروز أفكار العدم والعدمية وانتفاء الغاية. كما أن الموحد لن يُسَخّر العلم إلا فيما يرضي الله وينفع الناس، وليس لإفساد الحياة، وإعلاء شأن الفساد والإثم فيها، والسيطرة على الآخرين وفرض الفوضى والدمار على عوالمهم، وتدمير البيئة والإنسان والحياة والأحياء، وإنضاب الموارد.

في هذا الإطار الإسلامي الحنيف تستتبع عقيدة التوحيد الضوابط والموجهات التي يمكن اعتبارها مقاصد المنهجية الإسلامية، وفي مقدمتها التزكية والعمران والاستخلاف. إن القيم المميزة للتصور الإسلامي والرؤية الكونية الإسلامية، لابد أن تتجسد في منهجية إسلامية منشودة.

س11: أثناء الاشتغال بهذا التأسيس وقواعده، ثم الربط بين توطين لهذه المنهجية العلمية في ثقافتنا وأصول الفقه، وهي دعوة مماثلة للدكتور طه عبد الرحمن حين ألحّ على ضرورة الوصل بين أصول الفقه، وبناء فقه الفلسفة. لماذا هذا الوصل، ما مبرراته، بمعنى آخر كيف نصل بين الواقع ومرجعيات التراث؟ وما هي النماذج التي تصلح لهذا التأسيس من هذا التراث؟

في المحاولة التي احتلت مساحة واسعة من إنتاجي ومن عمري العلمي كانت الإجابة عن هذا السؤال بكلمة واحدة هي الأصولان.

اعتز وأفخر بأن محاولاتي أو مقارباتي للتراث تدور في تجديد مقاربات الأصولَيْن: أصول الدين أي علم الكلام وهو مبحث العقائد والتصورات الإسلامية أو علم التوحيد، وعلم أصول الفقه هو الدرس المنهجي الأكبر، الكفيل بتوطين وتأسيس المنهجية على العموم والمنهجية العلمية على الخصوص. في كلية الآداب بجامعة القاهرة يدرس طلبة قسم الفلسفة علم أصول الفقه تحت مسمى "مناهج البحث عند المسلمين".

> في رفضنا الاغتراب عن واقع المكان، يظل من حقنا أن نقبل ونرفض ونقدم ما يحمل خصائص حضارتنا نحن، ويحقق أهدافنا ويؤكد وجودنا.

وكمتخصصة في الميثودولوجيا العلمية أشهد بيقين أن علم أصول الفقه واحد من أعظم الدروس المنهجية التي تلقتها البشرية، يثبت مثول روح المنهجية

العلمية وآليات الاستدلال المقننة في أصوليات ثقافتنا. قُمتُ بمحاولة لصورنة أصول الفقه، والوصول إلى المستصفى والمنخول في علم الأصول منهجياً، بتخليصه من المحتويات العينية والأمثلة التي لم تعد ماثلة والتطبيقيات المتغيرة ومن الإطناب والإسهاب والحواشي والزوائد، ومن الجوانب غير المجدية في قضايا خلافية كثيرة. ومحصلة هذا أن تبدى أمامنا جهاز منهجي مهيب، ليقوم علم أصول الفقه بدوره في إثبات أن الروح المنهجية ليست غريبة عنا، أو منقولة عن الآخرين.

وهذه مقدمة أولية لتوطين المنهجية العلمية. وكان هذا هو طرحي المجدد أو المتجدد لعلم الأصول، الموازي والمكمل لطرحي المجدد والمتجدد لعلم الكلام في كتابي "الطبيعيات في علم الكلام". يتكامل الأصولان: علم أصول الفقه وعلم أصول الدين (علم الكلام) في تبيّئة الظاهرة العلمية وتوطين المنهجية العلمية، وفي نقض وإبطال الزعم بغربة العلم وبغياب روح المنهجية العلمية عن تراثنا وعن ثوابت ثقافتنا... عن ممكنات الفلسفة الإسلامية القديمة والمحدثة، وهكذا ينفتح الطريق لتأسيس نموذجنا العلمي الإرشادي.

المحور الخامس: تجربة الكتابة الفلسفية النسوية العربية.

تكاد التجربة الفلسفية تنحصر في الدائرة الذكورية، ولا نسمع عن التجربة النسوية إلا لماما وللأستاذة كتاب في هذا السياق؛ هو "النسوية وفلسفة العلم" يعبر عن لحظة التحرر من الهيمنة الذكورية، ورفض للتراتبية الظالمة التي سادت في الفلسفات القديمة والحديثة، وماتزال إلى اليوم، وكسر لبنيته الاستبدادية، والإقرار بالتعدد، والعدل الإبستيمي.

س12: ما هو مفهوم النسوية في الفلسفة عند الدكتورة يمنى الخولي؟ سياقاته التاريخية والفكرية، تياراته وخلفياته؟

الفلسفة النسوية، وتحديداً الفلسفة النسوية للعلم التي كنت أول من قدمها للمكتبة العربية، ورعيتها ونميتها وأشرفت وناقشت ووجهت أكثر من عشر رسائل جامعية فيها، ليست مسألة النساء وحقوقهن وحرياتهن... بقدر ما هي مسألة واحد من أهم تيارات الفكر الراهن، وأهم تمثيلات فلسفة ما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار في فلسفة العلم.

> علم أصول الفقه هو الدرس المنهجي الأكبر، الكفيل بتوطين وتأسيس المنهجية على العموم والمنهجية العلمية على الخصوص.

والحق أن هذا هو الذي جذبني في الفلسفة النسوية حين ذهبت إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1996 ولفت نظري مدى الاهتمام بها في الجامعات والمنتديات الثقافية هنالك. وبالمثل حين ذهبت إلى أمريكا عام 2013، كان شد ما لفت نظري هو هذا الاهتمام الكبير خصوصا في كليات التربية بفلسفة الطفل أو تحديدا الفلسفة من أجل الأطفال، التي

يحرصون على بثها وتطبيقها في دور الحضانة والمدارس الابتدائية وبرامج الأطفال التلفزيونية ومجلاتهم..الخ.

نعود إلى الفلسفة النسوية التي ظهرت لأول مرة في سبعينيات القرن العشرين، لتمثل انقلابا مائة وثمانين درجة في سؤال المرأة الذي كان يطرح على الفلسفة التقليدية: ماذا قدمت الفلسفة للمرأة؟ ليصبح السؤال في الفلسفة النسوية: ماذا يمكن أن تقدم المرأة للفلسفة بوصفها المرأة المختلفة عن الرجل؟ واستئناف هذا بالسؤال: ماذا قدمت المرأة للفلسفة عبر التاريخ؟ ولماذا تم تهميش العطاء النسوي في سياق التهميش التاريخي للمرأة وحجبها عن المجال العام؟ وبالتالي نشتبك بالمشكلة التقليدية حول قمع النساء وإهدار حقوقهن، ولكنه اشتباك غير تقليدي بالمرة.

فقد وضعت المناهج والمسارات البحثية والجهود المتواترة من أجل استجواب تاريخ العقل البشري والسياق الحضاري، لسبر أعماق التهميش الطويل الذي نال المرأة، وإثبات إلى أي حد كان جائراً؛ تمهيداً لاجتثاثه من جذوره. وكانت رسالة النسوية أنه لا بد من إعادة اكتشاف النساء لأنفسهن كنساء، لذاتهن المقموعة، وإثبات جدوى إظهارها وإيجابياتها وفعالياتها، وصياغة نظرية عن الهوية النسوية. هكذا كانت الفلسفة النسوية أعمق من مجرد المطالبة بالمساواة مع الرجال.

وتعمل الفلسفة النسوية على رفض مطابقة الخبرة الإنسانية بالخبرة الذكورية ورفض اعتبار الرجل الصانع الوحيد للعقل والعلم والفلسفة والتاريخ والحضارة جميعاً، وتجِّد لإبراز الجانب الآخر للوجود البشري الذي طال قمعه وكبته، وخلخلة التصنيفات القاطعة للبشر إلى ذكورية وأنثوية، بما تنطوي عليه من بنية تراتبية سادت لتعني الأعلى والأدنى، المركز والأطراف، السيد والخاضع. امتدت في الحضارة الغربية من الأسرة إلى الدولة إلى الإنسانية جمعاء، فكانت أعلى صورها في الاستعمارية والإمبريالية. وكما تقول لوريان كود: الظلم الذي نراه في معالجة أرسطو للنساء والعبيد هو عينه الظلم في معالجة شعوب العالم النامي، إنه تصنيف البشر والكيل بمكيالين.

وكما أوضحت في أبحاثي وترجماتي، تعمل الفلسفة النسوية على فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور، والعمل على صياغة الهوية وجوهرية الاختلاف، والبحث عن عملية من التطور والارتقاء المتناغم الذي يقلب ما هو مألوف ويؤدي إلى الأكثر توازنا وعدلاً. أمعنت في تحليلاتها النقدية للبنية الذكورية التراتبية، وتوغلت في استجواب قسمتها غير العادلة، وراحت تكسر الصمت وتخترق أجواء المسكوت عنه، حتى قيل إنها تولدت عن عملية إعطاء أسماء لمشكلات لا اسم لها وعنونة مقولات لا عناوين لها.

الفلسفة النسوية حرث للأرضية العقلية، واستنبات لبذور لم تُبذر من قبل. تقدمت بمنهاج لإعادة تأريخ الفلسفة القديمة والوسيطة والمحدثة

للإجابة عن تساؤلات لم تطرح فيما سبق، ثم تقديم رؤى أنثوية متكاملة.

وفلسفة العلم النسوية -ككل فلسفة نسوية- هي تحريرية، تمد علاقة بين المعرفة والوجود والقيمة، لتكشف عن الشكل العادل لوجود البشر في العالم، وترى العلم علما بقدر ما هو محمل بالقيم والأهداف الاجتماعية، ولا بد أن يكون ديمقراطيا يقبل التعددية الثقافية والاعتراف بالآخر. إنها لا تنفي منهجية العلم السائدة أو تريد أن تحل محلها، بل فقط أن تتكامل معها من أجل التوازن المنشود. هكذا تحاول أن تضيف إلى العلم قيماً أنكرها، فكان اشتباكها الحميم بالقضايا المستجدة التي أشرنا إليه كالبيئة وأخلاقيات العلم وعلاقته بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى، واتخاذه أداة لقهر الثقافات والشعوب الأخرى.

وكما أشرت أشد ما جذبني في النسوية أنها تجسيدٌ لقيم ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمارية. ذلك أنها في نقدها للعقل الذكوري، عقل الهيمنة والسيطرة، قد رأيته يتجسد في النموذج التنويري الحداثي، وهو وجه آخر للمركزية الغربية التي تعني أن الثقافة الغربية تتمتع بالسيادة والتفوق، فتمثل معايير الحكم على الحضارات والثقافات الأخرى، ليكون تقدمها تبعا لمدى اقترابها من النموذج الغربي. أصبح ناموس كل الأشياء: إما أن تكون الرجل الأبيض وإلا فأنت في منزلة أدني، الثانية أو الثالثة أو العاشرة... تبعاً لمدى الاقتراب منه في التراتب الهرمي الجامع.

سادت مركزية الحضارة الغربية العالمين بفضل المد الاستعماري، وقهرت ثالوث الأطراف: قهرت المرأة وقهرت الطبيعة لتخلق مشكلة البيئة، وقهرت شعوب العالم الثالث. والفلسفة النسوية ترفض التراتب الهرمي أصلاً في العلم وفي الحضارة على السواء، نازعةً إلى تقويض مركزية العقل الذكوري، تحريراً للمرأة وقيمها الأنثوية، وبالمثل تحريراً للبيئة. ثم تشعر أنها مسئولة عن مواجهة الوجه الآخر المتضخم للمركزية الذكورية، أي مركزية الحضارة الغربية.

هكذا وجدت طريقها لتجسد قيم ما بعد الحداثة، فتكون فلسفة للمرأة بقدر ما هي فلسفة للبيئة، وفلسفة لتحرر الثقافات والقوميات وشعوب العالم الثالث من نير الاستعمارية والمركزية الغربية. والجميل حقاً أن تفخر النسوية الغربية بدور النساء المكافحات اللاتي شاركن في النضال للتحرر من الاستعمار، شاركن بأنفسهن ولم يقتصرن على إنجاب الرجال المناضلين. فكانت المرأة قوة خفية وقوة ظاهرة في النضال من أجل الحرية وتحقيق الذات القومية.

وتعمل الفلسفة النسوية على رفض مطابقة الخبرة الإنسانية بالخبرة الذكورية ورفض اعتبار الرجل الصانع الوحيد للعقل والعلم والفلسفة والتاريخ والحضارة جميعاً.

اشتبكت النسوية بالقضايا الشائكة المتعلقة بالهوية واللغة والقومية. تحاول استكشاف وتقويم المفاهيم المتعلقة بالمرأة عبر الثقافات المختلفة. ولا ثقافة تفوق الأخرى أو تعتبر نفسها الأرقى، فالنسوية قامت أصلاً من أجل تقويض التراتبية. وظهرت الدعوة

لاتحاد نساء الشمال ونساء الجنوب لمواجهة الأخطار الثقافية والاقتصادية للعولمة. رأين الإمبريالية لا تنفصل عن غزو ثقافي وقهر ثقافة الأخر وتدميرها، وإحلالها بالثقافة الغازية المنتصرة؛ وبالتالي تنطوي مقاومة الإمبريالية على مقاومة ثقافية، ومحاولة الإبقاء على ثقافة الأنا وحمايتها من الضياع، وعلى نقد للثقافة الإمبريالية. فكان استبعاد المركزية الذكورية من العلم هو استبعاد للعنصرية والاستعمارية. ولكن هل انتهت الاستعمارية حقا كما تصادر النسوية، أم أنها اتخذت أشكالا أكثر خبثا وسرطانية؟ هذا السؤال يدفعنا إلى البحث في أمر واقعنا وثقافتنا من خلال المنظور النسوي.

س 13: ماذا عن التجربة الذاتية في الكتابة الفلسفية النسوية العربية، معاناتها طموحاتها وآفاقها؟

أكرر، ولا أمل من التكرار، عنايتي بالنسوية ليس لأنها بحث عن حقوق المرأة، بل لأنها بحث عن الحقوق التي استلبها الاستعمار وتأكيد ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمارية. لابد من الاعتراف بأني لم أكن نسوية، ومازلت هكذا. أذكر إحدى المنتديات الثقافية حين انفلتت أعصابي وهتفت في وجه رائدات للحركة النسوية: "الصهاينة سوف يبتلعوننا رجالا ونساء ولا مجال لهذا الآن، ثمة ما هو أهم وأكثر إلحاحاً". وبينما يشتهر صعيد مصر بالموقف المتزمت من المرأة، فإني كلما زرت إحدى جامعاته لغرض أو لآخر ألاحظ أن الطالبات أكثر عدداً من الطلاب في تخصصات مختلفة، وبالمثل أجد عضوات هيئات التدريس والإداريات والموظفات.

وشبيه بهذا ما رأيته في جامعات بسوريا ولبنان والأردن وطبعا المغرب والجزائر وتونس، ولاحظته أكثر في زياراتي الخاطفة لبعض جامعات الخليج العربي. بل إني في نوفمبر من العام 2001 حضرت المؤتمر الدولي الأول للفلسفة في جامعة الكويت لأجد مديرة الجامعة سيدة أستاذة كيمياء، وعميدة كلية الآداب سيدة أستاذة فلسفة ولها إسهامات في فلسفة العلوم، ونائبتها سيدة. مثل هذا يبدو لي حلا مقبولا لقضية المرأة العربية. فمادام باب التعليم قد انفتح إلى هذه الدرجة أمامها، فلابد أن باب اكتساب المهارات والقدرات قد انفتح، ويستحيل الحيلولة دون استغلالها وتوظيفها بشكل أو بآخر لينفتح مسار الحياة بأبعادها المختلفة وتكتسب جدة وخصوبة.

اشتبكت النسوية بالقضايا الشائكة المتعلقة بالهوية واللغة والقومية.

ربما توجد بعض المعوقات الموضعية أمام المرأة العربية وبعض الممارسات غير العادلة أو حتى القوانين الجائرة، ويحتاج كل هذا إلى جهود دؤوبة، لكن القضية في حد ذاتها تبدو لي محسومة وقطعت شوطا مقبولا وتمضي قدما، فلم تكن أبدا من أولوياتي ولا مثار اهتماماتي. قضايا الإنسان العربي ومستقبل الحضارة العربية في صراعاتها الضارية مع مكامن التشرذم والتخلف من الداخل، والقوى الإمبريالية والصهيونية من الخارج، وبقاء هوية الثقافة العربية هذا بدا لي أكثر أولوية وإلحاحاً.

ومن ناحية أخرى اتفقنا على أن الفلسفة النسوية ليست مجرد بحث عن حقوق المرأة، بل هي اتجاه مستجد ومنجز، استعرضنا أهم معالمه. إذن سوف أتلقى هذا السؤال بوصفه سؤالا عن وضع الفلسفة النسوية في الخطاب والإنتاج العقليين العربيين. وكما أشرت يوجد الآن في المكتبة العربية رسائل جامعية ودراسات وأبحاث وترجمات جمة للفلسفة النسوية.

يوجد أيضا فيلسوفات نسويات عربيات منجزات فيما يمكن أن يسمى نسوية إسلامية. لعل أهمهن فاطمة مرنيسي (1940-2015) في المغرب ومنى أبو الفضل (1945-2008) في مصر.

أحب أن ألقي الضوء على منى أبو الفضل (1945-2008) صاحبة الجهد المتطور الناضج في تأسيس نسوية إسلامية واعدة. وتبدو لي من أفضل العقول المنهجية المنتجة حقا. هي أستاذة علوم سياسية متخصصة في النظرية السياسية، وانضمت لمدرسة "المنظور الحضاري" في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية التي أسسها حامد ربيع كي تؤصل لنظرية سياسية إسلامية ممنهجة. ومنى أبو الفضل التي قضت شطرا كبيرا من حياتها في أوروبا وأمريكا يقوم إسهامها على مقاربة نقدية للغرب، ترفض الترديد والتبعية، وتهدف إلى تأصيل موقف تجديدي، ينطلق من واقع الحضارة الإسلامية تحديدا وتعييناً.

وقد عمدت منى أبو الفضل في "النسوية الإسلامية" إلى تأسيس خطاب للمرأة قائم على أساس ذلك المنظور الحضاري الإسلامي في تعامله مع ظواهر العمران البشري التي يدخل في نسيجها قضايا المرأة والأسرة والجنوسة، ودراسة المرأة من منطلق نقدي يرفض الرؤية الوضعية التي تجعل المرأة في حد ذاتها مبتدأ وغاية فاصلا إياها عن الأسرة وعن المجتمع جريا على منوال الفردية المطلقة في المنظور الحضاري الغربي. على أن هذا المنطلق النقدي يرفض بنفس القدر رؤية تراثية نازعة إلى نفي وتهميش المرأة.

وفي محاولة منى أبو الفضل لتشييد "نسوية إسلامية" وفحص الجنوسة من المنظور الحضاري الإسلامي تدفقت أفكارها ورؤاها. وقدمت فكرتين ثاقبتين حقا، الأولى في توقفها عند تعدد مستويات الخطاب القرآني للمرأة: يخاطبها كأنثى، كفتاة، كزوجة، كأم، كعابدة، كقانتة، كمارقة... إلخ. أما الفكرة الثانية فتعطي مثالا منهجيا لدراسة أوضاع الجنوسة من منطلقات تحفظ الخصوصية الإسلامية بقيمها وأبعادها وتشابكاتها في المنظومة الاجتماعية؛ فتقدم فهما أو تفسيرا أشمل. إنه طرحها لمدخل دراسة "أوقاف النساء"، باعتبار الأوقاف نموذجا إسلاميا للتنمية البشرية. هكذا استنطقت منى أبو الفضل تراثنا بأفكار نسوية مبهرة، وقامت بجهود تنظيمية في استنطاق جهود شخصيات نسائية هامة في واقعنا المعاصر أمثال أ.د. زهيرة عابدين أم الأطباء ومؤسسة طب الأسرة (ووالدتها) وعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ).

> أحب أن ألقي الضوء على منى أبو الفضل (1945-2008) صاحبة الجهد المتطور الناضج في تأسيس نسوية إسلامية واعدة.

المحور السادس: عناية الفلسفة بإشكالات الأمراض والمجاعات والأوبئة

اهتمت الفلسفة بالإنسان وإشكالاته، بظروفه النفسية، والاقتصادية والاجتماعية، في حالتي الضعف والقوة، ولحظة الانهيارات الكبرى، لحظة الكوارث والخوف من الموت والزوال الحتمي، وهي وظيفة أنزلت الفلسفة من الاهتمام بالسؤال إلى المسؤولية، فلم تعد الفلسفة قضية نظرية محضة بل دخلت في عمق الإشكالات الواقعية للمجتمعات.

س14: كيف تعاملت الفلسفة قديما وحديثا مع الأوبئة والأمراض؟

السؤال مترامي الآفاق لدرجة يصعب أو يستحيل الإحاطة بها، لأنه يتحدث عن الفلسفة قديماً وحديثاً. وقديماً كانت الفلسفة أم العلوم، وهي علم الحكمة، الحكيم هو الفيلسوف والحكيم هو الطبيب [وأنا أسميت ابني حكيم عساه أن يصبح فيلسوفا لكنه اختار الرياضيات وبرمجة الكومبيوتر]. أي أن الفلسفة كانت متصدرة مباشرةً للأوبئة والأمراض، ورسماً لحدود تتيح إجابة عن السؤال، نقف على الأرض التي نملكها وتملكنا: الفلسفة الإسلامية.

وأشهد بأن أعظم أساطينها في الطب وفي الفلسفة على السواء: ابن سينا يحتل موقعه في التاريخ بأنه واجه ووجّه في كارثة الوباء بما كان درساً للبشرية في الأصول العلمية للمواجهة. من أصول التطهير المستمر والنظافة المستمرة، والتغذية السليمة والتباعد عن المصابين...الخ. وثمة عديد من الأطباء الحكماء أمثال ابن رشد والرازي وابن زهر ومسكويه الذي بحث في "تهذيب الأخلاق" سبل الإبراء من الأدواء النفسية. كما أن التيار الأخر من الفلسفة أي الفلسفة الإشراقية الحدسية والوجودية لا-الإبستمولوجية، فلعلها واجهت الأوبئة والأمراض بالدعم النفسي عن طريق مقولات من قبيل الصبر والرضا والرجاء... الخ.

ابن سينا يحتل موقعه في التاريخ بأنه واجه ووجّه في كارثة الوباء بما كان درساً للبشرية في الأصول العلمية للمواجهة. من أصول التطهير المستمر والنظافة المستمرة، والتغذية السليمة والتباعد عن المصابين.

الإبراء النفسي مهمة قديمة للفلسفة، منذ العصر الهلينستي الذي طرح الأباثيا[1] الرواقية والإتراكسيا[2] الأبيقورية سبيلا للعلاج النفسي من أدواء الواقع القياسي، وكانوا بهذا مؤسسين لما يسمى الآن "الفلسفة العلاجية" التي نهضت مؤخرا خصوصا مع الوجودية والسيكولوجيا الفينومينولوجية، وهذا متجه أثبت

(1) مصطلح يعبر عن الصمود أمام تقلبات الدهر ومصائب الحياة، والصبر عليها، وهو من المصطلحات الأساسية في الفلسفة الاخلاقية الرواقية، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر تونس، ص 222.

(2) مصطلح ارتبط بفلسفة ابيقور يفيد معنى السكينة والطمأنينة الداخلية المعبرة عن السعادة المطلقة، والقدرة على مواجهة الالم.م.س، ص،15،16.

ذاته منذ أواسط القرن العشرين، وبرز في المرحلة الراهنة.

س15: هل يمكن الحديث عن تحول في وظائف الفلسفة المعاصرة مع تحولات الأحداث والوقائع وتجاوز للأسئلة التقليدية؟

نعم بالتأكيد حدث تحول لافت في العقود الأخيرة في نشأة ونماء ما يسمى بالفلسفة التطبيقية، التي تشتبك مع قضايا لها تأثير فعلي في مجريات أمور الواقع، وهي أساساً فلسفة الأخلاق التي اتسع مجالها فأصبح لدينا مثلا أخلاقيات العلم [وهذا عنوان كتاب راجعت ترجمته وزودته بمقدمات وهوامش وشروح وتعليقات ومعاجم، وصدر عن سلسلة عالم المعرفة الكويتية عام 2005] وأخلاقيات الطب والأخلاق المهنية وأخلاق الحاسوب والإنترنت، وأخلاق أو فلسفة الخطاب التي تصب في الفلسفة التطبيقية ومعها فلسفة الحوار بين الثقافات، ومناهج البحث والإنجاز.

وفلسفة الهيرومنيوطيقا والفهم والتأويل... الخ.

الفلسفة التطبيقية الآن يتعاظم شأنها ويعلو الاهتمام بها، وعنقاء الفلسفة قادرة دائما على أن تنبعث مجدداً عفيّة فتيّة لتقدم العطاء المستجد.

عمدت منى أبو الفضل في "النسوية الإسلامية" إلى تأسيس خطاب للمرأة قائم على أساس ذلك المنظور الحضاري الإسلامي في تعامله مع ظواهر العمران البشري.

شكراً الأستاذة الفاضلة الدكتورة يمنى طريف الخولي على حسن التواصل، وعلى هذا الحوار العلمي الماتع، وهي خطوة لتواصل دائم ومثمر بين أهل المغرب ومصر الحبيبة إحياءً لتقاليد الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة في تبادل المنافع العلمية، وتعاونا على ما ينفع ويعين على تجاوز الابتلاءات البنيوية لواقعنا المعاصر، ويقرب المسافة بين الباحثين.

شكرا الدكتورة الفاضلة يمنى طريف الخولي على هذا الحوار الماتع وعلى تفاعلكم معنا.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

مركز دراسات المعرفة والحضارة

maarifa-center.com

maarifa2011@ gmail.com

facebook.com/almaarifa.centre

جميع الحقوق محفوظة© 2020

All rights reserved © 2020

لجنة الإعلام والتواصل