# الحداثة الغربيَّة انقلاب على التّقليد

أحمد ماجد*

## مُقدِّمة

الحداثة من المفاهيم الَّتي كثُر الحديث عنها بِوصفِها استكمالًا لحركة التَّطوُّر في الحضارة الغربيَّة، وقُدِّمَت انطلاقًا من تصوُّر ينظر إليها بكونها استعادةً للعقل الإغريقيّ، ولكن ذلك التَّصوُّر بحاجة إلى مراجعة حقيقيَّة، تأخذ في الحِسْبان أنّ الحداثة وعلى الرّغم من وجود وشائج صلة مع تلك الحضارة إلّا أنّها تتعدَّاها؛ بل تُعيد رسم صورة جديدة لها بعد تعريفها، وهذا يعود إلى كون ذلك المفهوم يُشكّل بدايةً جديدةً، ترتبط بالتَّحوُّلات الَّتي شهدتها القارّة الأوروبيَّة ابتداءً من مطلع القرن الثّالث عشر.

ستبحث هذه الورقة عن إظهار أنّ ما شهدته تلك القارّة لم يكن مجرّد حدث في سياقٍ تاريخيٍّ؛ إنّما هو إعادة تشكيل رؤيةٍ كونيّةٍ كاملةٍ، وهذا ما أشار إليه «داريوش شايغان» عندما اعتقد أنّ ما حصل في القارّة الأوروبيّة تغييرًا مُذهلًا في وعي الإنسان بذاته وبمركزه في العالم؛ ما مهّد لحدوث ثاني تحوُّلٍ ثقافيٍّ عرفته البشريّة بعد التَّحوُّل الأوّل الَّذي حصل ما بين القرنين: السّابع والخامس قبل الميلاد،

* باحث في معهد المعارف الحكميَّة للدِّراسات الدِّينيَّة والفلسفيَّة.

والّذي حمل سمة التَّحوُّل العالميّ: «في مراكز البشريّة الثّلاثة الكبرى: اليونان في مرحلة ما قبل السّقراطيّين، والهند في عصر الأوبانيشاد، والبوذيّة والصين في عهد لاو تسو وكونفوشيوس؛ وهو عصر استيقظ فيه الفكر، وهو مشبع بفجر الأصول، من أوقيانوس العلل الأولى، حيث كان الميتوس واللوغوس لا يزالان يتنفّسان على وتيرةٍ واحدةٍ»[1]؛ أي أنّ التَّحوُّل الأوّل، تمثّل في بناء المنظور الميتافيزيقيّ إلى العالم والحضارات الإنسانيّة، حيث يستقي الإنسان حقيقة وجوده من خلال الارتباط بالمُتعالي الّذي أوجد الكون.

في حين أنّ التَّحوُّل الآخر، جاء بوصفه نقيضًا للأوّل، حيث بُني ضمن سياقٍ تاريخيٍّ خاصٍّ، وحصل داخل مُجتمعات مُحدّدةٍ، وإن قدّم نفسه بكونه نظرةً كلّيّةً للعالم، إلّا أنّ ذلك لا يُعبّر إلّا عن نزعةٍ إقصائيّةٍ، تتمركز حول الذّات، وتعمل على تعميم نظرتها، كما قامت بالقطع مع الماضي؛ لتبني على أنقاضه رؤيةً جديدةً للعالم بعد التَّخلّي عن المنظور الميتافيزيقيّ. يقول «شايغان»: «[التحوُّل] الذي انطلق في القرن الثالث عشر الميلاديّ، ولم يكتمل إلّا في عصر الأنسيّة، فهو حقًّا أمر [...] لم يحدث إلّا في فضاء مُحدّد من الأرض، في الفضاء الثقافيّ الغربيّ»[2].

ذلك التَّحوُّل الّذي حصل في التّاريخ الغربيّ، حمل في طيّاته حركةً ذات طبيعةٍ انقلابيّةٍ، ثارت على كلّ التّاريخ الإنسانيّ، وفي هذا المجال قالت «حنة أرندت» واصفةً إيّاه «إنّ التّأسيس، وهو يحدث الآن لأوّل مرّةٍ في وضح النّهار، ويشاهده الحاضرون جميعًا، قد كان لآلاف السّنين هو الموضوع لأساطير التّأسيس الّتي حاولت المُخيّلة أن تبلغه في ماض، وأن تردّه إلى حدث لا يمكن للذّاكرة أن تصل إليه. ومهما يكن ما نجده بشأن الحقيقة الفعليّة لمثل تلك الأساطير، فإنّ أهمّيّتها التّاريخيّة تكمن في الكيفيّة الّتي بها حاول العقل الإنسانيّ أن يحلّ مشكلة البداية، مشكلة حدث جديد غير مُترابط يقتحم التّسلسل المُتواصل للزّمن التّاريخي»[3]. وما ورد في هذا النّص، وإن جاء في سياق الحديث عن ماهيَّة الثّورة

1- داريوش شاياغان، ما الثّورة الدينيّة؟، ترجمة: محمد الرحموني، دار الساقي، بيروت، 2004م، ص 95.

2- المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

3- حنّة أرندت، الثورة، ترجمة: عطا عبد الوهاب، ومراجعة: رامز بورسلان، المُنظّمة العربيّة للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2008م، ص 298-299.

وحركيّتها، إلّا أنّه يحمل في طيّاته أمرين:

الأول: وجهة مُفسّرة لما حدث في العالم الغربيّ؛ إذ معه تحوّل مفهوم البداية الّذي كان يرتبط بالأساطير البدائيّة الّتي تتحدّث عن الأصول، إلى حراكٍ إنسانيٍّ في العالم ضمن حركة التّاريخ، تهدف إلى غايةٍ مُعيّنة، هي نيل الحرّيّة والتّأسيس لها من خلال: «تكوين مجال عام يمكن للحرّيّة أن تظهر فيه»[1].

الثاني: الأمر الآخر، الّذي يُشير إليه نص «أرندت» أنّ ما أنتجته الشعوب الأخرى لا يتعدّى كونه أساطير، تشهد على كيفيّة تطوُّر الفكر الإنسانيّ في التّاريخ وصولًا إلى بدايته الجديدة الّتي حدثت مع الغرب.

ما يتمّ الكلام عنه، يُظهر حقيقة أنّ الحداثة الغربيّة، تعدُّ نفسها مُمثّلة لحركة العقل باتّجاه اكتماله وولادته الجديدة، وما حصل حمل في طيّاته بذور تبدّل جذريّ في التّفكير الإنسانيّ، تبلور بقطعه مع التّقليد في بناه الفكريّة الكبرى، حيث قام المبدأ الجديد بإقصاء: «كلّ عمليّة إرجاع للظّواهر الحسّيّة إلى القوى الروحيّة؛ بحيث وجدت الطبيعة نفسها بلا روح، وهو نهج كان من نتائجه الأولى اضمحلال الغائيّة»[2]. وسعى إلى تأسيس بدايةٍ جديدة، أخرجت التّاريخ من نطاق الدّال على مجموعة من الأحداث وتحوّل إلى قصة، يُعاد تأويله كلّ مرة، فهُمِّشَ وأصبح وجهة نظر إنسانيّة تحتمل الصّدق والكذب، وهذا الأمر ينطبق على كلّ علم إنسانيّ، وهذا ما قاد إلى النّسبويّة المعرفيّة التي ترفض وجود أيّ نوعٍ من أنواع الحقيقة، فكيف حصل ذلك؟

## الحداثة الغربيَّة انقلاب على التّقليد

ما شهده الغرب انقلابًا بكلِّ ما للكلمة من معنى مع التّقليد الّذي يُمثّل البِنَى الكبرى للحضارات الإنسانيّة القديمة، حيث عمل على بتر الإنسان عن أصوله عبر جعله خاليًا من ذاكرته: «فعندما يهاجم [فرنسيس] بيكون الأصنام الذّهنيّة idolae mentis، فإنّه يريد أن يُحلّ معرفة عمليّة مُوجّهة نجو الغايات النّافعة محلّ ذاكرة جماعيّة. وقوام تلك المعرفة هو حذق الفهم وتقدُّمه بوساطة الاستقراء. ولكن تلك الأصنام الذهنيّة كانت تُمثّل ذاكرة الإنسان وتقاليده العريقة[...] وأعني

1- حنّة أرندت، الثورة، مصدر سابق، ص 298.

2- داريوش شاياغان، ما الثورة الدينية؟، مصدر سابق، ص 102.

بذلك النّسب الروحيّ الّذي يُقرّبنا من الأصل ويكون مثل «صلة وصلنا بالمنبع كما يتّصل الوادي بمنبعه من طرف مجراه إلى الطّرف الآخر»[1]، وهذا ما يصفه هيغل في مُقدّمة كتابه «فينومينولوجيا الروح»، فيقول عن الزمن الّذي يعيش فيه: «بأنّه زمن ميلاد وانتقال نحو حقبة جديدة. فقد قُطعت الرّوح عن العالم، في وجوده وتمثّله. إنّ هذا الزمن الآن هو في طور إغراق كلّ ذلك في الماضي، كما أنّه يعمل الآن على تمثّله»[2]. فالعودة إلى الماضي ليست استحضارًا له؛ إنّما إعادة بناء بما يتوافق مع الرّؤية الكونيّة المُستجدّة؛ أي أنّها تشكيل له بشكلٍ كلّيّ لجعله عاكسًا لصورة الذات وتفرّدها من غيرها من الذوات.

فالنّهضة الأوروبيّة وقبل أن تُعيد تشكيل نفسها على صورةِ تيّاراتٍ فكريّةٍ وفلسفيّةٍ، أحدثت تغييرات في بِنْية التّفكير الغربيّ، ومن أجل إيضاح هذا الأمر سنتوقف قليلاً، مع «ميشال فوكو» ليُحدّثنا عن نوعيّة تلك التغييرات، فهو يوضح في كتابه «الكلمات والأشياء» ثلاثة أحقاب كبرى في تاريخ الفكر الغربيّ.

المرحلة الأولى: تنطلق الأولى مع عصر النَّهضة، حيث شكّل مفهوم التّقريب بين الأشياء الأساس لكلّ العلوم والمعارف. وفي ذلك الفكر، يُهيمن البحث عن المحاكاة، عن التّشابه وعن التماثلات. فما دامت الجوزة تشبه الرأس فمن المفترض أن تعالج آلام غلاف الجمجمة، ومن المفترض أن تعالج نواة الجوزة الدماغ، والأوجاع الداخليّة.

المرحلة الثانية: هي المرحلة الكلاسيكيّة، فبدأت مع القرنين: السّابع عشر والثامن عشر، وتمثّلت في إنتاج علاقة جديدة بين الدال والمدلول، حيث أنجزت مجموعة من الخرائط واللّوحات انطلاقًا من علم الحساب بقصد الإحاطة بالعالم وتصنيفه.

المرحلة الثالثة: هي القفزة النّوعيّة للحضارة الغربيّة، حيث أخذت تلك الحضارة مع انطلاقة القرن العشرين تتمركز حول الإنسان[3].

---

1- داريوش شاياغان، ما الثورة الدينية؟، مصدر سابق، ص 117.

2- يورعان هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995م، ص 47.

3- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، إشراف: مطاع صفدي، مركز الإنماء العربيّ، بيروت، 1990م، الفصل العاشر، ص 283.

يشير هذا الكلام إلى حقيقة التَّحوّل الّذي حدث في الحضارة الغربيّة في رحلتها باتّجاه «الأنسنة»؛ التي تتعدَّى كونها حديثًا عن الإنسان، حيث تصبح إعادة اكتشاف له، فهو كما يقول فوكو: «الإنسان لم يكن موجودًا آنذاك»[1]، فمِنْ ثَمَّ، كلّ حديث عنه في تلك الحضارة هو حديث تأسيسيّ. وهذا يشي بنفي كلّ ما أنتج عن الإنسان من قبل، كما يُقدّم لما ستقوم به تلك الحضارات بإعدامات مُتعدّدة لكلّ ما هو مختلف وخارج عن سياقات الذات الغربيّة التي أصبحت «هنا والآن» بعدما تجرّدت من التّقليد، والذّاكرة التي تقود إلى الأصول، ودخلت عصر التصنيف بين عقلانيّ ولا عقلانيّ، الأنا والآخر، فأخذت تُحدِثُ دلالاتٍ جديدةٍ لمدلولاتٍ قديمة، تكون قادرة على احتسابها بدقّةٍ وعلميّة؛ ما سيسمح لها بإعادة إنتاج كلّ شيء على ضوء النّتائج التي تتوصّل إليها.

إذا استكملنا المسيرة مع «ميشال فوكو»، وذهبنا باتّجاه تحليله للجنون في العصر الكلاسيكيّ، سنرى أنّ فتح مستشفيات، أو مصحّات عقليّة للمجانين، لم يكن له علاقة بالروح الإنسانيّة والرّحمة؛ وإنما هو نتاج لصعود «النِّظام البرجوازيّ» وتغلغله في المجتمع الغربيِّ الحديث الذي قارن بين « الجنون» و«العطالة عن العمل»، اللّذان أصبحا مُسوّغا للعزل؛ لأنّهما ملعونان أخلاقيًا، ولأنّهما يتعارضان مع إرادة الرّبّ ومرفوضان اجتماعيًّا؛ لأنهما تجلبان الفوضى والعنف وتثقل كاهل الدولة، فالمجنون في نظام التصنيف والنّفعيّة والاحتساب الدّقيق، لا مكان له؛ بسبب انتمائه إلى فئاتٍ غير مُنتجة. لذلك، لا بُدّ من العمل على إقصائه، فكانت المصحَّة: «لقد بدأ من العصر الكلاسيكيّ يُنظر إلى المجنون وربما لأوّل مرة من خلال إدانة أخلاقيّة للعطالة، ومن خلال نظرةٍ اجتماعيّةٍ رهيبةٍ وفّرها عالم العمل. لقد كان لذلك العالم سلطة أخلاقيّة تبيح له رفض كل الفئات الاجتماعيّة غير النّافعة»[2].

فالحداثة، أخذت تُنظّم العالم انطلاقًا من موقفها الخاص، فعملت على تعريفه انطلاقًا من رؤيتها الجديدة الّتي تعتمد التّصنيف للأشياء القديمة وتبويبها، مقدّمة لإدماجها في نسقها الفكريّ المُستجدّ. هكذا، كانت التحقيبات للتّاريخ الإنسانيّ، حيث وُضعت كلّ مرحلة في موازاة ما يقابلها من حدث، فعادت تلك الحضارة

1- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص 283.

2- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، 2005م، ص 96.

إلى المرحلة اليونانيّة لتختار منها وتُنَمْذِجها ضمن النّظام القيميّ الذي أنتجته على أرضيّة الوضوح والعلميّة، فكان المركز الذي يفصح عن العقل، والذي يُمثّل في قيمه الجماليّة الهُويّة الضائعة. لذلك، نراها تعود إلى السفسطائيّة، تُنشِطُها وتُثني عليه بكونها أعلت من شأن الفرديّة وأطلقت العقل باتّجاه النّسبيّة، وقضت على كلّ معرفة تدعو إلى الحقيقة. لذلك، نرى «فردريك نيتشة»، يقول: «لقد قام هؤلاء بالتسليم بالحقيقة الأولى وهي أنّ الأخلاق- في حدّ ذاتها- والجيد -في حدّ ذاته- ليسا من الأمور الموجودة أساسًا، وهو ما يجعل التّحدُّث عن الحقيقة في إطار هذا السّياق نوعًا من الخداع»[1]. ثمّ مركزت الإسلام في القرون الوسطى بوصفه عصور الظلام والاستبداد. وهذا التصنيف الّذي أخذت به المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، تناسى أن يطرح سؤالًا كيف جرت عمليّة التّصنيف، ولماذا حصلت؟

عمل المفكّرون هناك على إعادة تشكيل العقل الغربيّ، وأخذوا يرسمون دلالاتٍ جديدةٍ لأمور قديمة، والأشياء التي أُغفِلَ عنها إمّا أُعيد تسميتها، أو نُفيت من العقل، يعود سبب ذلك أنّ العقل لا يستطيع أن يقوم باحتسابها، وإدراجها في الحقل. من هنا، حوَّل توماس هوبز القطبيّة الدينيّة: الإثم والخوف النّافع من الرّبّ إلى قطبيّة أخرى: غرور الشر والخوف النّافع من الموت، فهو عندما ذهب للحديث عن العقد الاجتماعيّ، كان ينظر إلى الإنسان بوصفه آلةً، لا نستطيع الحديث عنه إلّا من خلال تفكيكه ودرس مُكوِّناته، على هذا الأساس، قام بتقسيم المجتمع إلى أجزاء، يشكّل الفرد فيها بأهوائه وأنانيّته العنصر الجوهريّ، ثمّ أعاد جمع تلك الأجزاء، فرأى روابطها وكيفيّة عملها، انطلاقًا من تلك الرؤية، ذهب «هوبز» باتّجاه البُعد النّفسيّ، واعتقد أنّ الخشية من الموت والتّعلُّق بالحياة بأيٍّ ثمن، جعل الإنسان يتنازل عن بعض حقوقه لمصلحة الآخرين؛ ما أدّى إلى الخروج من الحالة الطّبيعة نحو صناعة الدولة، التي تقوم على مبدأ العقد الاجتماعيّ، وتلك الدولة: «يؤمِّن بها الشخص الحاكم سلامتهم وأمنهم بعد تنازل النّاس عن حقوقهم وإرادتهم له»[2]؛ أي أنّ ذلك الفيلسوف انتقل من المُتعالي المرتبط بالرّؤية

1- A Companion to Ancient Philosophy, Edited by: Mary Louise Gill and pierre pellegrin, pp :78.

2- إسماعيل علي سعد، مبادئ علم السِّياسة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة ،2004م، ص 215-216.

الميتافيزيقيّة للعالم الذي أوجد الإنسان لغاية، إلى رؤيةٍ آليّة، لا ترى في الإنسان إلّا حيوانًا طبيعيًّا أراد أن يتخلّص من وحشيّته وعنفه وخوفه من الموت فذهب باتّجاه تأسيس الاجتماع.

على هذا الأساس، انتقل المُفكّرون الغربيّون من الحفريات بكلِّ معانيها الأركيولوجيّة والكتابيّة وحتّى الفنّيّة إلى الحفر في الذات، فانصَبّت الاستكشافات على الكائن الإنسانيّ بوصفه المكان الأمثل للحفر فيه. ومِنْ ثَمَّ، فإنّ الإنسان ـ كما يعتقد «فوكو» في كتابه «الكلمات والأشياء» ـ هو المكان الأمثل للاكتشافات، ويصل في الفصل المُخصّص للعلوم الإنسانيّة إلى القول: «ليس الإنسان أقدم ولا أثبت إشكاليّة طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانيّة. فإن اعتمدنا تعاقبًا ضيقًا نسبيًّا [في التاريخ]، وتقطيعًا جغرافيًّا ضيّقًا ـ أي الثقافة الأوروبيّة منذ القرن السادس عشر ـ يمكننا التأكيد أنّ الإنسان هو اختراع حديث فيها»[1].

بمعنى آخر؛ حمل عصر التّنوير وصولًا إلى الحداثة تغييرًا جوهريًّا؛ لأنّه اختزن في طيّاته النّفي لكلِّ ما لا يخضع لنظام الضبط، مثال على ذلك، الألم الّذي ينتج من المرض كان جزءًا من حياة الإنسان، وإن كان إشكاليَّة إنسانيّة وجدته الحضارة النّامية في الغرب عنصرًا غير قابل لإدخاله في مجرى الحياة، ولا يمكن احتسابه فيها. لذلك، عملت على إنشاء علم التشريح، وتوسّعت فيه من أجل تنظيمه في إطار عوارض مُحدّدة قابلة للتّعريف والضبط بشكلٍ علميٍّ، يمكن الرجوع إليها وتداولها والحديث عنها بشكلٍ واضح، وضمن عمليّة تصنيفيّة دقيقة. وفي هذا المجال، يتشبّث «فوكو» في كتابه «ولادة العيادة» مثلًا بتحديد السّياق الّذي ظهرت فيه اللّغة الطّبّيّة الحديثة انطلاقًا من نهاية القرن الثّامن عشر: «فهو يرى أنّ القطيعة ترتبط بأعمال بيشا Bichat الّتي نقلت التجربة العياديّة إلى التّجربة التّشريحيّة. لم تكن الملاحظة قبل بيشا تجري إلّا على الحيّ؛ وأصبح العلماء بعده يسائلون الجثّة بقصد بلوغ فهم أفضل للحياة. ويستنتج فوكو أنّ الطّبّ الحديث ظهر انطلاقًا من سلب جذريٍّ (الموت)»[2].

ما ورد قد يبدو كلامًا عن كيفيّة ظهور العيادة، ولكنّه في الحقيقة، يهدف إلى

1- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص 313.

2- لالومون، فوكو مفكر الحداثة، ترجمة: جسن أحجيج، مجلة فكر ونقد، على الرّابط الآتي:
https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n14_14ahjij.htm

ما هو أبعد من ذلك، ويتمثّل ذلك في ضرب التّقليد الدّينيّ المسيحيّ الّذي يقوم على أساس تألُّم السّيّد المسيح على الصّليب ـ كما يتصوّره التّقليد المسيحيّ ـ حيث يتحوّل الألم إلى أمرٍ عبثيّ، فهو لا يدلّ على أكثر من أخلاق العبيد، فالخير والتّضحية ليست أصلًا للإله، يقول نيتشة: «فالمرء يحتاج إلى إله شرّير بمقدار ما يحتاج إلى إلهٍ صالح، كما أن لا يرهن الوجود الذّاتيّ إلى المُسامحة والإنسانيّة بكلّ تأكيد. بأيّ شيء يفيد إله لا يعرف الغضب والانتقام والحسد والسُّخرية [...] والاضطرام الخلّاب للغلبة والتّدمير الهدّام؟»[1]. فحاول ذلك التقليد عبر المفاهيم الّتي استخدمها أن يستعبد الإنسان، ويقول «نيتشة» في كتابه «أصل الأخلاق وفصلها»: «يستطيع المرء أن يدرك الآن ما حاولت غريزة الحياة المداوية أن تقوم به عبر الكاهن الزاهد، وما لجأت إليه، خلال حينٍ من الدَّهر، من استخدام لطغيان المفاهيم المُتضاربة التي لا تخضع للمنطق، من مثل: «الذنب»، و«الخطيئة»، و«حالة الخطيئة»، و«هلاك النّفس»، و«اللّعنة الأبديّة». كان المقصود جعل المرضى غير قادرين على إلحاق الأذى، إلى حدٍّ ما، واستئصال شأفة الميؤوس من شفائهم بقلبهم على أنفسهم، ومنح الّذين ينقلون مرضًا عن الآخرين توجُّهًا صارمًا نحو ذواتهم وتنكيص حقدهم. ومِنْ ثَمَّ، وضع الغرائز السّيئة لدى المُتعذّبين في خدمة ضبطهم، ورعايتهم، وانتصارهم على أنفسهم»[2].

النَّصُّ شديد الدّلالة؛ لأنّ نتيشة يريد أن يقول أنّ الألم يتحوّل إلى وسيلة ضبط مُتعالية؛ لأنّه ينتج في طيّاته استجابة لتقليد دينيّ لا يمكن أن يضبط في سياق الحقل الغربيّ المُستجدّ الّذي يسعى أن يُؤسّس مفهوم السِّيادة القائمة على مبدأ الحرّيّة وإرادة القوّة، وهذا ما عبّر عنه نيتشة بقوله: «إنَّ ظهور الإله المسيحيّ، بما هو أرقى ما توصّل إليه البشر من تعبيرٍ عمّا هو إلهيّ، قد عمل على ظهور أقصى حدّ من الشعور بالواجب على الأرض. أمّا في حال افتراض أنّنا بدأنا ندخل الحركة العكسيّة [الإلحاد]، فيكون من الجائز لنا أن نخلص، مع بعض الاحتمال، من الانحطاط الحتميّ للإيمان بالإله المسيحيّ إلى انحطاط الوعي بالدين (الخطيئة) عند الإنسان، وهو انحطاط يسير بخطى سريعة من الآن. كما يسعنا أن نتكهّن

1 فريدريك نيتشة، عدوّ المسيح، ترجمة: جورج ميخائيل، دار الحوار، اللّاذقيّة، ص 52.

2 فردريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسي، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ص 125.

كذلك بأنّ انتصار الالحاد انتصارًا كاملًا وحاسمًا من شأنه أن يُحرّر البشريّة من كلّ شعور بالواجب والالتزام تجاه أصلها ومنشئها وعلّتها الأولى»[1].

من هنا، نستطيع فهم طبيعة الحضارة الغربيّة الّتي قامت على أرضيّة النّفي. وهذا الأمر قد وعاه التقليد الكاثوليكيّ الرومانيّ وحاول مقاومته، ولكنّه ما لبث أن تراجع أمام دفق التّغييرات الّتي عصفت في أوروبا، والّتي وصلت إلى ذروتها مع الثّورة الفرنسيّة، ووصول نابليون إلى السُّلطة، الأمر الذي حمل معه بداية عصر جديد في تاريخ الإنسانيّة.

## الغرب والتحوُّل في الرؤية الكونيّة

إنّ الأمور الّتي أوردناها سابقًا، عبّر عنها «ليو ستراوس»[2]في أثناء حديثه عن موجات الحداثة الغربيّة، حيث قسّمها إلى ثلاث موجاتٍ كبرى:

- الموجة الأولى: انطلقت مع «نيقولا ماكيافلي» في كتابه «الأمير»، واستكملت مع «توماس هوبز» عبر إعادة فهم القانون الطّبيعيّ على ضوء تراتُبيّة غايات، والتي تحتلّ فيها مسألة الحفاظ على الذّات مرتبة مُتقدِّمة، وهذا الأمر شرع حقوق الجسد وحرّيّته بشكلٍ لا يشعر بها بالسّأم.
- الموجة الثانية: تبدأ مع جان جاك روسو وحديثه عن الإنسان الطّبيعيّ الذي اكتسب إنسانيّته عبر سيرورةٍ طويلةٍ.
- الموجة الثالثة: ظهرت مع نيتشة، وقدّمت نظرةً جذريّةً في تلك الحضارة.

عدّل الغرب بدءًا من النّهضة، نمط التّفكير الإنسانيّ. من هنا، نستطيع أن نفهم، أنّ الديكارتيّة بوصفها مدرسةً فكريّة لم تكن مجرد منتجة لفكرة؛ إنّما هي إعادة انتاج للفلسفة، وإقامة دعائم جديدة لها، عبر العمل على تحريرها من الميتافيزيقا من جهة، والمسيحيّة من جهة أخرى، وهذا ما أخذت تظهر معالمه مع الفيلسوف الفرنسيّ رينيه ديكارت الّذي سنتوقّف قليلًا معه قبل مُتابعة الحديث.

كان المشروع الديكارتيّ جذريًّا في التّحوّلات الّتي حملها على ميدان الفكر، فمن خلال مقولاته سعى إلى ضرب القراءة اللّاهوتيّة وعمل على: «الكشف عن

1- فردريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، ص 85.

2- ليو ستراوس، موجات الحداثة الثلاث، ترجمة: مشروحي الذهبي، مجلة فكر ونقد، الدّار البيضاء، ع3.

حقائـق مـن المُمكـن أن تحـلّ محلّهـا»[1]. مـن أجـل ذلـك، قـام ديـكارت بإحـداث ثُنائيّـة حاسـمة بيـن مجاليـن، الأول يتعلّـق بالـروح والآخـر بالجسـد، وهـذا التَّمايـز لـم يكـن عشـوائيًّا؛ إذ أفسـح الطريـق لأوّل مـرّة للفصـل بيـن مجاليـن: العالـم الفيزيائـيّ؛ وتتناولـه الهندسـة، وعلـم الحسـاب، ويسـتبعد الغائيّـة، وعالـم النّفـس، أو الـروح؛ ويتناول التَّحليـلات الفلسـفيَّة. والأوّل يقـوم على الكمّيّـة، والآخـر يتنـاول الوعـي.

يُوضـح ديـكارت هـذه الفكـرة فيقـول: «مـع أنّ مـن المُمكـن أن يكـون لـي جسـم قد اتّصلـت بـه اتّصـالًا وثيقًـا إلّا أنّـه لمّـا كان لـديّ مـن جهـةٍ واضحـةٍ ومُتميّـزة عـن نفسـي، مـن حيـث إنِّـي لسـت إلّا شـيئًا مُفكّـرًا لا شـيئًا مُمتـدًّا، ومـن جهـة أخـرى، لـديّ فكـرة مُتميّـزة عـن الجسـم، مـن حيـث إنّـه ليـس إلّا شـيئًا مُمتـدًّا وغيـر مفكّـر، فقـد ثبـت أنّ تلـك الإنيـة أعنـي نفسـي الَّتـي تتقـوَّم بهـا ذاتـي وماهيّتـي مُتميّـزة عـن جسـمي تميّـزًا تامًّـا وحقيقيًّـا، وأنّهـا تسـتطيع أن تكـون، أو أن توجـد مـن دونـه»[2].

إنَّ هذا الموقف الديكارتيّ، جاء نتيجة:

1 ـ تقديم نظرة مُتّفقة مع الدين.

2 ـ تجاوز النّظرة الأرسطيّة الّتي كانت تعدُّ النّفس علّةً ذاتيّةً وغائيّةً للجسد.

تلـك التّسـويغات الّتـي تُقـدّم لتسـويغ الثُّنائيَّـة، تفتـح البـاب أمام نقـاشٍ جـدّيٍّ، خاصّةً فـي النّقطـة الثانيـة، فالتَّصـوُّر الأرسـطيّ للنّفـس، ينطلـق مـن خلفيّـة التّقسـيم الّـذي أقامـه بيـن المـادّة والصّـورة، حيـث إنّ الثانيـة لا تُمثّـل شـيئًا مـن دون الأولـى. لـذا، فـإنّ التّمييز بينهمـا، لا ينطلـق مـن كونهمـا جوهريـن مُسـتقلّين؛ بـل ينبثـق مـن وجهـة نظـر منطقيّـة صرفـة: « فالنفـس لا وجـود لهـا مـن دون الجسـم إنّهـا ليسـت جسـمًا غيـر أنّهـا تتّصـل بالجسـم؛ بينمـا مـا يقولـه ديـكارت على الرّغـم مـن منهجيّتـه القائلـة بالثُّنائيّـة، ولكنّهـا فـي الحقيقـة لا تحيـل إلّا باتّجـاه تأكيـد الـذات بوصفهـا وجـودًا قائمًـا بذاتـه ومحوريًّـا، وهـذا مـا نـراه بشـكلٍ أوضـح فـي التَّأمُّـل التّاسـع الّـذي قـال فيـه: «المقصـود بالنظـر كلّ مـا نجـده فـي أنفسـنا؛ بحيـث تدركـه ذواتنـا إدراكًا مُباشـرًا»[3].

---

1- جعفـر عبـد الوهـاب، أضـواء علـى الفلسـفة الديكارتيـة، كـراس تعليمـيّ، جامعـة الاسـكندريّة، ص 24.

2- رينيـه ديـكارت، التَّأمُّـلات فـي الفلسـفة الأولـى، ترجمـة: عثمـان أميـن، مكتبـة الأنجلـو مصريّـة، القاهـرة، 1951م، ص 224.

3- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، 1995م، ج 1، ص 474.

هـذا الأمـر، يظهـر بوضـوح أكثـر عنـد تحليـل موقـف ديـكارت مـن مسـألة وجـود اللـه، حيـث نـراه ـ في أثنـاء مخاطبتـه اللّاهوتيِّيـن مـن أتبـاع القدِّيـس توما الأكويني في التأمُّـل الثالـث ـ، على الرّغـم مـن حديثـه عـن اللّامُتناهي ووضعـه لهـا على رأس الأفكار الفطريّـة، لكنّـه اسـتخدم مصطلـح «الواقـع الموضوعـيّ»، وهـو مـرادف لفكـرة الكمـال، ثـمّ انطلـق للوصـول إلـى علّـة هـذا الواقـع وبرهـن علـى أنَّ تلـك العلّـة هـي اللـه. في حيـن أنّـه في التَّأمُّـل الخامس عنـد مخاطبيـه اللّاهوتيِّيـن الأفلاطونيّيـن، برهـن على أنَّ اللـه موجـود بذاتـه وماهيّتـه تسـتوجب وجـوده، وهـو هنـا لا يسـتند إلـى واقـع موضوعـيٍّ. ومـا نقلنـاه يُثيـر تسـاؤلًا حقيقيًّـا عـن مقصـد ديـكارت فيمـا يقـول لا سـيّماً في حديثـه عـن الواقـع الموضوعـيّ، والـذي وإن اسـتخدم سـابقًا، ولكنّـه معـه تحـوّل إلـى أمـرٍ صـوريّ مُتسـام.

على كلِّ حـالٍ، مـا قدَّمـه ديـكارت مـن أدلّـةٍ على وجـود اللـه، تنطلـق مـن خلفيّـة تحمـل فـي طيّاتهـا بُعْـدًا رياضيًّـا كمّيًّـا، ففكـرة الكمـال هـي الَّتـي جعلـت وجـود «الكائـن الكامـل» واجبًـا. إذن، الكمـال هـو العلّـة الفاعلـة، ومـا ينطلـق منـه أُسّـس على عنصـرٍ عقليٍّ، وهـو مـا يجعلهـا مخالفـة للتقليـد، ولعـلَّ هـذا مـا دفـع هوبـز إلـى القـول: المـكانُ اللَّامُتناهي والعـدد اللَّامُتناهي همـا اللَّـذان اسـتوجبا تسـامي تلـك الصِّفـات عند ديـكارت فتسـامى بهـا إلـى مسـتوى الكمـال[1]. ولا بـأس فـي هـذا المـورد أن نسـتعرض مـا أورده الدكتـور جعفـر في كتابـه مـن حـوار بيـن «هوبـز» و«ديـكارت»، حيث أكّـد الأول أنّ طبيعـة الإلـه وصفاتـه الّتـي تحمّـس لهـا ديـكارت، تُصـوّره كائنًا يتعـذّر تمثّلـه، وأردف قائـلًا؛ إنّ فكـرة الإلـه تبـدو وكأنّهـا ذات طبيعـة اجتماعيَّـة. ويبـدو أنّ ديـكارت لـم يحتج على ذلـك، واقتصـر على القـول بأنّـه تنـاول هـذا الموضـوع وشـرحه بمـا فيـه الكفايـة[2].

فديـكارت كمـا لاحظنـا، بـدأ الموجـة الجديـدة في الفكـر الفلسـفيّ، تلـك الموجـة الَّتـي تضـع الإنسـان بوصفـه ذاتًـا مُفكّـرةً في مواجهـة الواقـع. ومِـنْ ثَـمَّ، تقـوم بعزلـه عـن كل المسـبقيّات. بمعنـى آخـر؛ أصبـح الإنسـان هـو المحـور المنتـج للأفـكار والأحـداث، وهـذا يحمـل فـي طيّاتـه نقلـةً كبيـرةً في الفكـر الإنسـانيّ. فالنّظـرة التّقليديّـة للإنسـان كانـت مبنيّـةً على العلاقـة بيـن العلَّـة والمعلـول، بيـن الخالـق والمخلـوق، وتقـوم على الهُويّـات الجامعـة المؤسّسـة على التّراتبيَّـة والتَّفاضـل داخـل نسـق التّقليد بحسـب إنتاجه

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة،1949م، ص 229.

2- جعفر عبد الوهاب، أضواء على الفلسفة الديكارتية، مصدر سابق، ص 53.

وتنوُّعـه بيـن تقليـد وآخـر؛ بينمـا النّظـرة الجديـدة مركـزت الإنسـان وأحدثـت قطيعـة مع التَّصـوُّر الأنطولوجـيّ واسـتبدلته بتأسـيس إناسـيّ «أنثروبولوجـيّ» ينطلـق مـن فكـرة الطّبيعـة الإنسـانيَّة فـي حالـة الطَّبيعـة.

عملـت تلـك الرُّؤيـة الَّتـي رمـت الإنسـان فـي الطّبيعـة علـى البحـث عـن مُسـوّغات تنقلـه إلـى الحالـة الاجتماعيّـة، فـكان الحديـث عـن العقـد الاجتماعـيّ الَّـذي لا يمكـن أن يكـون مُمكنًـا إلّا بتصـوُّر الأفـراد؛ أي أدَّى إلـى الانتقـال مـن هُويَّـةٍ مُتَعَاليـةٍ تعتـرف باسـتقلاليَّة الإنسـان، وتُميّـزه إلـى تصنيـف للإنسـان مـع توحُّـده فـي حـال الطّبيعـة عبـر الاشـتراك بطبيعـة حيوانيَّـة تقـوم علـى الصِّـراع، لا يسـتقيم ضبطهـا إلَّا مـن خـلالِ عقـدٍ اجتماعـيٍّ يُنظّـم فـي أُطُـر قانونيَّـةٍ حـادَّة الحقـوق والواجبـات، مـع الأخـذ فـي الحِسْـبان مفهـوم التَّفاضُـل علـى أُسُـس تفاضليَّـة داخـل الفكـر الاجتماعـيِّ المُؤسّـس للاجتمـاع الإنسـانيِّ.

وهنـا، وقعـت الخديعـة الكبـرى فـي لعبـة تزييـف الوعـي الإنسـانيِّ، حيـث أصـرَّت الحضـارة الغربيَّـة علـى التَّحـدُّث عـن التَّحـوّلات الَّتـي وقعـت بكونهـا اسـتمرارًا، فـي حيـن أنّ مـا جـرى يتعـدَّى ذلـك باتّجـاه بدايـةٍ جديـدةٍ، حمـل فـي طيَّاتـه بُعْـدًا آخـر أخطـر؛ لأنّـه غيـر مرئـيّ، يتمثَّـلُ فـي تعديـل الرُّؤيـة الكونيَّـة بشـكلٍ كلّـيٍّ، وبطريقـةٍ مُخَادعـةٍ، تظهـر للنَّاظـر إلـى المجتمـع الغربـيّ بوصفـه مُجتمعًـا يقـوم علـى الحرّيّـة فـي حيـن أنّ تلـك الحرِّيَّـة لا تتعـدَّى حركـة فـي الحقـل التَّداولـيِّ فـي حيـن أنّ الأصـول المُؤسّسـة تبقـى غائبـة. فالنَّهضـة التي حصلـت في الحضـارة الغربيَّـة أسَّسـت لهُويّـةٍ كلّيّـةٍ جديـدةٍ غيـر مرئيّـةٍ: «لقـد قـام ذلـك المشـروع في الأصـل على ثلاثـة أفكار مـا انفكّـت تنمـو وتتطـوّر أيضًـا بحكـم نتائجهـا الّتـي لا تحصى وهـي الاسـتقلاليّة والغائيّة الإنسـانيّة لأفعالنـا والكونيّـة»[1].

هنـا، نلاحـظ أنّ عصـر الأنـوار يقـوم علـى مركزيّـة الـذات الإنسـانيّة بعيـدًا مـن كلّ رؤيـةٍ مُتعاليـة؛ بـل قـام بتحميلهـا مسـؤوليّة تخلُّـف الإنسـان. لذلـك، دعـا إلـى التَّخلِّـي عنهـا. قـال تـودروف تعبيـرًا عـن ذلـك الأمـر: «المطلـوب أن تكـفّ سُـلْطة الماضـي عـن توجيـه حيـاة النّـاس، وأن تُـوكّل تلـك المَهمّـة إلى مشـروعهم المُسـتقبليّ»[2]، الَّـذي يهدف إلـى تحريـر الإنسـان مـن كلّ تسـلُّط، فليـس للمعرفـة سـوى: « مصدريـن همـا العقـل

1- تزفيتان تودروف، روح الأنوار، تعريف حافظ قويعة، دار محمد علي للنشر، القاهرة، ص 10.

2- المصدر نفسه، ص 11.

والتجربة، وكلاهما في مُتناولِ كلّ إنسان»[1]. انطلاقًا ممّا عرضنا، تصبح الأنوار وصولًا إلى الحداثة نظرة إلى المجتمع تقوم على مبدأ لا سابق على الإنية، تلك الإنية التَّحكُّميَّة الّتي ترى في نفسها القدرة على تغيير قدَرِها وقدر الآخرين عبر تقسيمهم وظيفيًّا انطلاقًا لرؤيتها لحركيّة السّوق والقدرة على توجيهه. لذلك، وُلِدَ من رحمها التَّوجُّه الاستعماريّ للعالم.

لعلَّ هذا يعود إلى أنَّ البشر بعدما تخلّوا عن الرُّؤية الكونيَّة للأديان: «وبعد رفضهم العمل بالتَّعليمات الإلهيَّة [أخذوا] يختارون بأنفسهم مقاييس الخير والشرّ، وصاروا مُتمسّكين بقدرتهم على سبر أغوار العالم؛ ما جعلهم يسعون إلى إعادة تشكيله حتّى يكون مُطابقًا للمثال الأعلى عندهم»[2]. يقول بابا روما جون بول الثاني بهذا الخصوص: «تنحدر الأنظمة الشّموليّة من تاريخ الفكر الأوروبيّ؛ أي من عصر النّهضة ومن الديكارتيّة ومن الأنوار، ويتمثَّل خطأ ذلك الفكر في وضعه البحث عن السَّعادة موضع السّعي إلى الخلاص...لقد بقي الإنسان بمفرده خالقًا لتاريخه الخاص، ولحضارته الخاصَّة... يبتّ في ما هو صالح وما هو غير صالح... وباتّخاذه ـ أي الإنسان ـ ذلك الموقف لم يعد بينه وبين الإقدام على جريمة من قبيل جريمة غرف الغاز سوى خطوة واحدة... فإذا كان قادرًا على البتّ بنفسه في ما هو صالح وما هو غير صالح دون العودة إلى ما أقرَّته العناية الإلهيَّة؛ فلا ضير عنده وقتئذٍ أن يحكم بإبادة مجموعة من البشر»[3].

كما لاحظنا، تلاعب الغرب بالوعي الإنسانيّ، وعلى الرّغم من حديثه عن الحرّيّة والعدالة والانفتاح التجريبيّ على مُعطيات العلم والمعرفة، ولكنّه ـ في الحقيقة ـ عمل على ضرب إنسانيّة الإنسان، وأدخل ذلك الكائن تحت رحمة القانون، ومفهوم السِّيادة. والقانون والسِّيادة عنصران وهميّان يتحكّم فيهما صاحب السِّيادة، الَّذي يُسوّغ لكلّ عنفٍ وإبادةٍ، بحسب تعبير فيرابند. وهنا، لا بُدّ من تأكيد ضرورة الخروج من وهْمِ الحرّيّة التي تتكلّم عنها الحضارة الغربيّة، وما تشبعه عن عدم وجود قواعد كلّيَّة حاكمة؛ بل لا بُدّ من التّأكيد أنّها على العكس تمامًا جهاز يتنامى بقدر ما يزداد تعقيدًا بابتداعِ آليّات ضبط وتقنين حتى إنّه

1- تزفيتان تودروف، روح الأنوار، مصدر سابق، المعطيات نفسها.

2- المصدر نفسه، ص 35.

3- المصدر نفسه، ص 37.

يصبح تلك الآليات نفسها بما هو إدارة؛ إلّا أنّ ذلك لا يستتبع تعميمه لتلك القواعد الدّاخليّة؛ بل استخدامها لتنصيب نفسه أصلًا للغات تقعيجيّة يدّعي أنّه أصلها وفقًا لمبدأ السِّيادة الحديثة، وحيث الإكراه هنا لا ينضاف إلى القواعد والأحكام الجارية في المجتمع على الأفراد والجماعات؛ بل إنّه الحدّ بين التّقعيد الدّاخليّ في الحقل السِّياسيّ الإداريّ والحقل الخارجيّ الذي لا يوجد إلّا بوصفه حقلًا لفرض القواعد.

قام الغرب على نشر الأوهام، وسنكتفي في هذا الموضع الحديث عن وهم العلميّة والمنهج العلميّ، حيث عمد ذلك الغرب إلى تعميم مفهوم المنهجيّة العلميّة بالتّعاطي مع المُعطيات المُتداولة حول الإنسان، حيث يمكن إعادة كلّ شيء إلى مصدرٍ واحدٍ وتصنيفه في إطارٍ مُحدَّد، وهذا الكلام يؤدِّي إلى نفي كل تفسير وتأويل، ويجعل كلام المهيمن هو الأصل والمرجع، فتنفى حضارات بكاملها، وتفرض نمطيَّة من التّفكير الأحادي على البشريّة دون إخضاع صلاحيّة تلك الأنماط للتّطبيق في المجتمعات الوافدة إليها. وفي هذا المجال، يتحدث فيرابند، ويقول: «انظر إلى الحقائق العلميَّة الّتي يتمّ تلقينها اليوم في مرحلةٍ مبكرةٍ بالطَّريقة نفسها الّتي كانت تلقن بها حقائق الدين... ولا توجد محاولة لإيقاظ القدرات النّقديّة عند التّلاميذ؛ كي يستطيعوا أن يروا الأمور من منظورٍ خاصٍّ بهم»[1]. فالعلم- ليس فقط بمعناه التّقنيّ؛ إنّما أيضًا بِبُعْديه: الإنسانيّ، والاجتماعيّ- أصبح وسيلةً دعويّةً، تُقدّم مُعطياته كما كانت تُقدّم مُعطيات العلوم الدينيّة؛ بل إنَّ المُعطيات الَّتي كانت تُقدّم من قبل أصحاب الأساطير أهمّ من المُعطيات العلميَّة: «فإنجازات واضعي الأسطورة في العصور السّابقة أفضل من إنجازات العلماء في مختلف العصور، وأنّ مخترعي الأسطورة الأوائل بدأوا الحضارة؛ بينما اكتفى العلماء بتغييرها وليس إلى الأفضل دائمًا»[2]. فالأسطورة كانت تسمح بقراءات وأفهام مُتعدّدة؛ بينما الصِّياغة العلميّة لا تقوم إلّا على بُعْدٍ واحدٍ وحادٍّ.

هكذا، رأينا أنَّ الغرب انتقل بالحضارة إلى مجالاتٍ جديدةٍ لم تكن معروفة من قبل، حيث أصبح الإنسان محور العالم، وهذا الإنسان لا بُدّ من إخضاعه لتصنيفاتٍ حادَّةٍ حتّى نستطيع أن نُصنّفه ونُبوِّبه ضمن رؤيةٍ جذريّةٍ وحادَّة للعالم،

1- بول فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة: محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الإسكندريّة، ص 28.

2- المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

كما تقوم تلك الحضارة بإعادة تأويل الحضارات لتصبح مُتشابهةً معها مُقدّمة لإدماجها في بِنْيَتِها؛ ما يُؤدِّي إلى إلغاء الذَّوات المُتعدِّدة لمصلحة الذَّات الأمريَّة المُتحكّمة بكلّ شيء، ولتقريب هذه الفكرة سنأخذ المثال الآتي في فيرابند، ونختم الورقة به: «يحاول «علم الأناسة» اكتشاف التّصوُّر الكونيّ السَّائد لدى القبيلة الَّتي يدرسها والطّريقة التي ينغمس فيها على لغتها، وفنونها، وحياتها اليوميَّة. وهو يقوم بداية بتعلّم لغتها والتَّعرُّف إلى عاداتها الاجتماعيّة الأساسيّة، فيبحث عن كيفيّة ارتباطها بأنشطة أخرى، بما في ذلك تلك التي تبدو، للوهلة الأولى، دون أهمّيّة، مثل: حلب الأبقار، وطهي الطّعام. إنّه يحاول تحديد أفكار مفتاحيَّة. والواقع أنّ اهتمامه بالتّفاصيل لا ينتج هنا من إلحاح مُضلّل على البحث عن الكمال؛ بل عن إدراكه أنّ ما يبدو غير ذي معنى بالنّسبة إلى سبي تفكّري ما ربما يكون الأهمّ بالنّسبة إلى سبيل تفكّري آخر [...] وهو بعد أن يعثر على الأفكار المفتاحيّة يحاول فهمها. وهو يقوم بهذا الأمر بالطّريقة نفسها التي نال بها بالأصل فهمه للغته بما في ذلك لغة حرفته الخاصّة التي تؤمّن له دخله. إنّه يستبطن تلك الأفكار على التَّحوُّل الذي يجعل من روابطها مطبوعة بقوّةٍ في ذاكرته وانفعالاته، وحيث يصبح قادرًا على إنتاجها متى شاء [...] فعلى المجتمع المحلّيّ أن يكون مُختزنًا لدى «علم الأناسة» نفسه وليس فقط على بطاقاته، هذا إذا ما أراد فهمه [...] ويجب أن تبقى تلك العمليّة في منأى عن أيّ تدخُّلاتٍ خارجيَّة. فعلى سبيل المثال، على الباحث أن لا يحاول الوصول إلى فهم أفضل لأفكار القبيلة بتشبيهها بأفكار يعرفها مُسبقًا، أو يجدها الأوضح والأبين. وعليه أن لا يحاول مُطلقًا إعادة بنائها منطقيًّا كون ذلك السّبيل يربطه بما هو معروف، أو بما هو مُفضّل من قبل بعض الباحثين، ويمنعه نهائيًّا من فهم الرُّؤية غير المعروفة الَّتي يدرسها»[1].

1- Paul Feyeabend, Against Method, London and Ney York, Verso, 2001, P188.