كليات في الفكر المعاصر

كليات في الفكر المعاصر

ضمن

الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة

الكاتب

عبد الكريم صالح

المقدمة

موضوع الكتاب هو بحث أُلقي على مجموعة من طلبة العلم في حوزة النجف الأشرف، وهو يتضمن محورين، محور في الإبستمولوجيا (فلسفة العلم) والمحور الآخر هو محور نظرية المعرفة، وكانت استراتيجية البحث هي عرض المباحث بنحو عام حيث يتضمن المباحث المهمة التي هي محاور ساخنة في هذا المجال، من دون التعرض إلى التفاصيل، والأخذ والرد في جزئياتها، وذلك لأجل وضع هذه العناوين والمطالب تحت أيدي المثقف بشكل عام، وطلبة العلوم الدينية بشكل خاص، ولألفت النظر إلى الأسس التي تبنى عليها المعرفة العلمية، وباقي أنواع المعرفة في المجالات الأخرى، لتتضح للقارئ كيف تبنى المعرفة، وما هي المناهج التي تتبع في عملية البناء، والمنابع التي تُستقى منها تلك المعرفة، والحدود التي يمكن أن تقف عندها، وما قيمة تلك المعرفة بكل مفاصلها، لتكون خريطة المعرفة بخطوطها العريضة في متناول اليد، وقمت بصياغة تلك المحاضرات من جديد، بنحو يتلاءم وإخراجها ككتاب، معززة باقتباسات مهمة، اعتمدت في ذلك على أهم المصادر التي تتناول هذه المواضيع، التي يمكن مراجعتها لمن يريد أن يتوسع في هذه المطالب.

وكان طرح هذا البحث كتمهيد لمباحث فلسفة الدين، التي لم تُسنح الفرصة لطرحها، والتي نأمل في قادم الأيام أن يتم الإعداد لها ووضعها بين أيدي الإخوة الطلبة، والمثقفين، راجياً أن تثمر ولو بعض الفائدة في مسيرة العلم والمعرفة، مع ما فيه من القصور. كما لا يفوتني أن أشكر بعض الإخوة ممن ساعد في تفريغ هذه المحاضرات لكي تكون مكتوبة فتسهل صياغتها من جديد.

فالحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

عبد الكريم صالح
٢٠١٨/٦/١٠

تمهيد

في هذا التمهيد أريد أن أقف على بعض النقاط التي تبيّن أهمية البحث، والوقوف على مفردات العنوان لإيضاحها.

أهمية البحث

أما بالنسبة إلى أهمية البحث فنذكر بعض النقاط التي يتضح من خلالها أن الاشتغال بمثل هذه المسائل ليس هو من الترف الفكري أو نافلة من القول، وإنما هو ضرورة للمشتغل في العلوم الدينية وللمثقف بصورة عامة، لكي تكون له نظرة من خارج دائرة تلك العلوم فتكون أحكامه ونظرته متزنة، ويكون أقرب للموضوعية في تناول الأفكار، وهي كالتالي:

أولاً: إن توسيع آفاق المعرفة لطالب العلم، وفتح منافذ متعددة للمعرفة، وتسليط الضوء على ألوانها المتنوعة، أمر ضروري في مواكبة ما يُطرح في الساحة الفكرية، فمن الناحية الذاتية لطالب العلم لا بدّ له أن يكون مطلعاً على ما يجري حوله من أفكار ونظريات، سواء أكانت إسلامية أو غير إسلامية، فإن الفكر في عصرنا أصبح متاحاً للجميع وتحت أيدي الجميع، فنحن بحاجة إلى أن يكون البناء الفكري لطالب العلم والمعرفة، متعدد الألوان والمنافذ، فنحن عادة

في دروسنا داخل المؤسسة الدينية نقتصر على المناهج الموضوعة فيها، وهذه المناهج كما يُطلق عليها مناهج مدرسية بكل فروعها وأصنافها الموجودة، سواء في علم الفقه أو علم الأصول أو علم الكلام وفي الفلسفة والتفسير أو أي علم آخر. فهذه كلها تدور حول محور واحد، فالدراسة الدينية تريد من خلال كل هذه العلوم أن تفهم الشريعة والنصوص الدينية من زاوية مناهج البحث وآليات وأدواته التي توارثناها من أسلافنا السابقين والتي يجري التعديل عليها بين فترة وأخرى، ولكن كل التعديلات والإضافات تكون ضمن الإطار العام التقليدي ولا تخرج عن هذه الدائرة. وهذا هو المقصود بالمنفذ الواحد للولوج إلى فهم الشريعة والدين والعقيدة.

فالفكر المعاصر، له منطلقاته ومدخلاته للقضايا التي يريد أن يتناولها، وله مناهجه وأدواته، التي من خلالها يصل إلى نتائج تؤثر في الفكر الإنساني بصورة عامة والفكر الديني بنحو خاص، والذي يريد أن يتناول ذلك الفكر وتلك القضايا لا بدّ أن يلحظ الآليات التي أنتجته، ولا يلج في البحث من خلال مناهجه هو، وإنما ينطلق من بيئة أخرى، تلك البيئة التي أنتجت ذلك الفكر، فمحاكمة ذلك الفكر وتلك القضايا لا يصح أن تكون بمناهج أخرى، قد يكون كثير منا حينما تعرض عليه انتقادات أو إشكاليات توضع في طريق البحث يتناولها بآلياته ومناهجه، وهذا خلل منهجي، فهو يتكلم في وادٍ والآخر يتكلم في وادٍ آخر، فنحن نريد في بادئ الأمر أن يطلع طالب العلم - إلى جنب الضوابط والمناهج والبيئة التي يستقي منها معرفته - إلى المنافذ الأخرى للمعرفة، في سبيل أن يكون على علم بمجريات

الساحة الفكرية وما يدور فيها، فالأمر الأول الذي يمكن أن نقول إنه من نقاط أهمية البحث هو توسيع آفاق المعرفة لطالب العلم.

ثانياً: إلفات نظر الطالب للتحديات التي تواجه الفكر الديني بصورة عامة، والدين بصورة خاصة، فهناك بحوث أنثروبولوجية تتحدث عن كون الدين منتجاً بشرياً وليس إلهياً، وكذا في بعض بحوث علم النفس الاجتماعي، وقطاعات أخرى من العلم، فهذه البحوث تنسف كون الدين إلهياً من الأساس، وهناك بحوث أخرى تحاول أن تعيد إنتاج قراءات الدين، وفق مناهج حديثة، وأن كل تلك التراكمات للأفهام عبر التأريخ ليس لها قيمة سوى قيمتها التاريخية، فنحن حينما نعيش في بيئة منعزلة عن تلك التحديات في الساحة الفكرية فإن هذا يشكل خللاً منهجياً، فإذا أردنا أن نعرف ما يدور حولنا من تحديات فلا بدّ من معرفة الأفكار والمقولات والتصورات التي تُطرح في الساحة الفكرية والتي تُمثل تحديّاً من التحديات لطالب العلم في هذه المؤسسة.

ثالثاً: التفاعل مع ما أنتجته الحضارة الحديثة، من فكر في كل مجالات المعرفة، وما ينطوي عليه، من قيم ومبادئ ثقافية واجتماعية وسياسية ودينية، من خلال دراسته ونقده ومحاولة الاستفادة منه بالاقتباس أو الاحتواء أو التبني أو إعادة صياغته، فالفكر الذي يُطرح في الساحة الثقافية والفكرية العالمية يحتاج منا إلى أن نتفاعل معه لا أن نكون جامدين إزاءه. فالتفاعل ضرورة حضارية ملحة، فلو اقتصرنا على ما نقوم به هنا في مؤسستنا من دروس معتادة فلا يمكننا التفاعل مع الواقع الخارجي بما نمتلكه من رؤى وأفكار ومقولات ونظريات،

مع ما يدور في الساحة الفكرية والثقافية الإسلامية والعالمية، فالتفاعل مطلوب جداً منا.

فالحضارة الغربية تلقي بظلالها ورؤاها ومبادئها وقيمها على جميع العالم ومن الصعب الإفلات من تلك الآلة الإعلامية الضخمة لتصدير مثل تلك الأفكار والرؤى والتوجهات والمبادئ والقيم التي تحملها تلك الحضارة، فإن لم نكن بمستوى من الوعي لما يدور حولنا فلا يمكننا مجابهته والتفاعل معه، وبالنتيجة سوف يؤدي بنا إلى الانحسار ولا يمكن أن يكون لنا أي تأثير في أي جانب من جوانب المجتمع سواء كان في الجانب المعرفي أو الفكري أو الثقافي أو العقائدي أو الأخلاقي أو غيرها من الجوانب الأخرى، فإن كل جانب من هذه الجوانب يضم بين دفتيه كمّاً هائلاً من المقولات والنظريات والآراء والأفكار، وكلها في متناول أيدي الناس في عصر توفر المعلومة والآلة الإعلامية الضخمة.

الرابع: وفوق كل ما ذكرناه في النقاط السابقة، فإن البحث المعرفي المتنوع يبني الشخصية العلمية والفكرية المتزنة، التي تحاول جهد الإمكان أن تكون الموضوعية والإنصاف غايتها واتباع الحق أينما وجد، فهذا هو هدفها الاستراتيجي.

مفردات العنوان

ومن أجل تتضح للقارئ الصورة، ولو بنحو الإجمال، سنقف على عنوان البحث وبيان مفرداته لنعلم من خلالها حدود البحث سعةً وضيقاً ودقةً وعمقاً:

فأقول: إنني أقصد من (الكليات) في عنوان البحث هو الوقوف على الأفكار والآراء والنظريات بخطوطها العامة وصورها الإجمالية، فلا نريد أن نقف على كثير من القضايا المطروحة في الساحة الفكرية العالمية، بدقائقها وإشكالياتها والنقد الموجه لها أو تقييمها، فهذا أمر لا يمكن لفرد استيعابه، بل يحتاج أن تضطلع به مؤسسة مختصة ومعنية بمثل هذه المباحث، بل لا يمكن لمؤسسة بحثية أو علمية أن تقوم بهذا العمل، ومن أجل القيام بهذه المهمة لا بدّ أن تتظافر جهود مؤسسات في مجالات متعددة، لكون الرؤى التي تطرح في الساحة العالمية تطرح في مجالات متعددة من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والتطبيقية، وهناك نظريات ومذاهب ورؤى تُبنى على تلك العلوم، ويستخلص من تلك المباحث نتائج ومبادئ، فتتحول تلك النتائج والمبادئ إلى قيم وموازين توزن بها الأفكار، فالاضطلاع والوقوف على كل ذلك المنتج الحضاري ليس بطاقة فرد ولا بطاقة مؤسسة تضطلع بهذا الأمر، بل نحتاج إلى مؤسسات تشترك فيه من أجل أن تضع كل مقولة من المقولات وكل نظرية من النظريات على بساط البحث وتتناولها بالتمحيص والنقد والفحص، فنحن حينما نريد أن نتكلم في الكليات، نريد أن نعرض كثيراً من الأفكار بخطوطها

العامة والعريضة من أجل أن نلفت نظر الطالب إلى كثير من الأبحاث، قد يكون لم يسمع بها ولم تمر عليه ولم تخطر على باله، فحينما نتناول أي موضوع وبحث من تلك القضايا والبحوث المطروحة في قضايا الفكر نريد أن نلفت نظر الطالب إلى مثل تلك المباحث، فيمكنه أن يذهب ويشتغل على أي فرع من تلك الفروع، أو أي قضية من تلك القضايا بالبحث والاستقصاء والنقد والتحليل والتركيب وما شاكل ذلك، فهذه ليست من وظيفتنا هنا، وإنما نريد في مثل هذه البحوث أن نشير إلى كليات تلك المباحث والقضايا والنظريات والمقولات ونلفت النظر إليها فقط، فلا يُنتظر من البحث هنا مثلاً، أن نقف على تفاصيل نظرية المعرفة والإبستمولوجيا، وكل التفاصيل المطروحة فيها لأن مجالاتها واسعة المساحة، والكتب فيها كثيرة والبحوث متعددة جداً، والآراء فيها متضاربة، فكل باحث يطرح فكرته ويطرح نظريته ويطرح رؤيته، فلا يمكن الاستقصاء في مثل هذه المباحث، فنحن نشير إلى كليات البحث وخطوطه العريضة والرؤية التي يمكن أن تكون واضحة للطالب في مثل هذه المسائل، فهذا هو المراد من (الكليات) في عنوان البحث. وإن كان ديدن البحث الأكاديمي المتخصص أن تكون له حدود مرسومة لا يمكن أن يتعداها، ولا يجوز للبحث الأكاديمي أن يكون فضفاضاً واسعاً لا تنضبط حدوده، بل لا بدّ أن يكون ضيقاً ومحدداً تحديداً تاماً في سبيل أن تكون النتائج المرجوة منه نتائج مركزة، تعالج مشكلة بعينها للوصول إلى نتيجة من النتائج. فنحن غاية ما نريد أن نطرحه في مثل

هذه البحوث خطوطها العامة والعريضة والإشارة إلى كثير من المطالب والنظريات والمقولات الفاعلة في حياتنا الفكرية والثقافية والاجتماعية، فإن تلك النظريات والمقولات والرؤى والأفكار هي التي تحرك المجتمع وأحداثه، وهي تشكل بنيته الأساسية التي يمكن أن يقوم عليها صرح الحضارة بكلا جانبيها المادي والمعنوي.

الفكر

خصوصية الإنسان الأساسية التي تميزه عن باقي الحيوانات هي قدرته الذهنية الفكرية ووعيه، فهو الوحيد الذي يمتلك هذه القدرة، فهو كائن مفكر، ومن خلال الفكر ينظم شؤون حياته، فسلوكه لا ينطلق دائماً من الغريزة كما في الحيوان، نعم يشترك الإنسان والحيوان في كثير من الصفات، ولكن يمتاز عنه بكونه له القابلية على التفكير، يمكنه أن يعمل فكره لتوجيه سلوكه من أجل الوصول إلى مبتغاه، فقد يطلق الفكر على تلك الصفة والقدرة التي يمتاز بها الإنسان عن باقي الحيوانات.

وتارة يعبّر الفكر عن مجموعة كبيرة من العمليات الذهنية والعقلية التي يقوم بها العقل البشري، والتي تجعله قادراً على تكوين شكلٍ مميزٍ للعالم الذي يعيش فيه الإنسان، وبناءً على ذلك يصبح عالماً به، وقادراً على التعامل معه بفاعليةٍ أكبر، وذلك من أجل الوصول إلى الأهداف والخطط والرغبات المراد تحقيقها، فهو بهذا المعنى نشاط للذهن، وأخرى يراد منه نتاج ذلك النشاط في شتى المجالات

المعرفية، بدءاً من تشكيل المفاهيم والقضايا والمذاهب الفكرية وانتهاءً بالرؤية الشمولية للكون والوجود.

فالفكر تارة يعبّر عن النشاط الذهني والعقلي في كل مجالات المعرفة وصنوفها، فتتسع دائرته لتشمل كل ما ينتجه الإنسان في مجالات العلوم الطبيعية والإنسانية والتطبيقية والتقنية والفنية، فيكون الفكر معناه عاماً وشاملاً. وأخرى يطلق الفكر على نشاط أو نتاج العلوم التأملية فقط، كالرياضيات والمنطق والفلسفة وبعض العلوم الإنسانية التي لا تخضع للمنهج التجريبي.

ونحن عندما نتعرض لقضايا الفكر تارة نريد منه معناه الخاص وأخرى المعنى العام، بمعنى أن تلك القضايا التي يراد بحثها تارة تكون نتاج تأمل عقلي خالص وأخرى تكون نتاج تأمل قائم على اختبار وتجريب، فبحثنا قد يتناول قضايا وأفكاراً تجريبية وأخرى يتناول قضايا وأفكاراً فلسفية أو منطقية.

العوامل المؤثرة في الفكر

الفكر وإن كان هو خصوصية إنسانية مشتركة بين أفراد النوع، ولكن هناك اختلافاً كبيراً وكثيراً جداً من حيث الكيف والكم في الأفكار والرؤى التي تُطرح.

هناك كثير من الأسباب والعوامل التي تؤثر في الفكر منها وراثية وبيئية ونفسية واجتماعية، وسياسية واقتصادية، وثقافية وأمنية، وغيرها

كثير. كلها تنعكس على ذلك الإنتاج الفكري الذي يعدُ في بيئة معينة، وهو يختلف اختلافاً كبيراً عن الفكر الذي نشأ ونتج من بيئة أخرى، فالبيئة تعكس بظلالها على الأفراد والمجتمعات، وعلى رؤيتهم وإنتاجهم الفكري والحضاري.

وهناك كثير من البحوث والدراسات والكتب التي تبحث عن أسباب نشوء الأفكار والآراء والمعتقدات وأسباب اختلافها، وليس هو محل بحثنا هنا.

فالنتيجة هي أن حقيقة الإنسان هي الفكر، ولو سُلب منه لا يفرق عن باقي العجماوات، إنما الذي يميزه عنهم هو أنه يمتلك الفكر، فالفكر هو جوهر الإنسانية، والإنسان بشهوته وغضبه ورغبته لا يمثل حقيقة الإنسانية، إنما الذي يمثل الحقيقه هو هذا الجانب من جوانبه وهو جانب الفكر، فبالفكر يتعاطى الإنسان مع الواقع بجدلية الفعل والانفعال سلباً وإيجاباً، انسجاماً ومقاطعة بسطحية أو بتعمق باندفاع أو تروٍّ، كيف يتعامل مع الواقع بصدق وصراحة أو بنفاق أو خداع، وحيث إننا نعيش الواقع نحتاج أن نعرف كيف نتعامل معه.

إذاً الخلاصة مما أردنا ذكره في المفردة الثانية من مفردات عنوان البحث، من الفكر هو المنتج الذي أفرزه ذلك النشاط الإنساني من قضايا ومقولات ونظريات وإنساق فكرية أو ثقافية أو علمية كل ذلك يدخل ضمن هذه المفردة.

فحينما تحدثنا عن المفردة الأولى وهي (كليات) قلنا إن المراد بذلك الخطوط العامة والعريضة في هذه القضايا الفكرية من المقولات

والنظريات والأنساق والمذاهب في المجالات الإنسانية والاجتماعية والعلمية كلها تكون مشمولة لمفردة الفكر.

طبعاً ما يهمنا من هذه القضايا تلك التي تتحدث عن الإنسان والحياة والكون والطبيعة وما وراء الطبيعة، فالقضايا التي تعالج مثل هذه الأمور هي التي سوف تكون محور طرحنا ومحط اهتمامنا.

ولا يخفى ما يلعبه الفكر من الدور الأساسي في تغيير المجتمعات والنهوض بها أو انتكاسها أو ترديها، فيما إذا لم يكن الفكر مواكباً للعصر أو مواكباً للتطور، فبالفكر تبنى الحضارات وتنهض الأمم وتبسط نفوذها بشكل أوسع، بل هو المنطلق لكل حركة واعية للإنسان.

أما مرادنا من مفردة (المعاصر) فتحقيق الفترة الزمنية بين القديمة والحديثة والمعاصرة فتختلف فيها الأقوال بناءً على اختلاف الضوابط والموازين، فكل شخص يبرز مرجعاً وميزاناً في تحقيق الفترات التاريخية، ويبني تقسيمه على أساس ذلك، وبما أن بحثنا لا يختص بفكر معين كالفكر الغربي أو العربي أو الفكر الإسلامي بخصوصه، وإنما قضايا الفكر بصورة عامة وما يطرح في الساحة الفكرية والثقافية، فلا نلتزم بتلك التقسيمات للحقب الزمنية، وهل أن هذه فترة حديثة أم فترة معاصرة، فإنه في الفكر الغربي تقريباً الفترة الحديثة هي التي تبدأ من القرن التاسع عشر تقريباً، والفترة المعاصرة تلك التي تبدأ من القرن العشرين، فحينما يريدون أن يقولوا هذا فكر حديث ومعاصر أو فلسفة حديثة أو معاصرة فمرادهم هو هذه القرون

المتأخرة، التي قد تكون من السابع عشر إلى نهاية التاسع عشر وهذا يمثل الفترة الحديثة، والقرن العشرين والذي يمثل الحقبة المعاصرة، وهذا التقسيم قد بني على وقوع حوادث أو نشوء نظريات أو غير ذلك كانت هي الفيصل ما بين تلك الحقبة والتي تليها، كما في تقسيم التاريخ الأوروبي إلى فترة وسيطة ونهضة وتنوير، هذه كلها تشير إلى مقاطع زمنية في التاريخ الأوروبي، وتكون مرجعيات هذا التقسيم إلى بعض الحوادث أو النظريات أو الشخصيات التي غيرت مسار التأريخ، أما نحن فنتحدث عن الأفكار، فحينما نقول الفكر المعاصر، نريد من ذلك تلك الأفكار التي لها فاعلية في زمننا هذا ولها رواج، والتي تؤثر في الكثير من المجالات سواء المجالات الثقافية أو الفكرية أو العلمية أو الاجتماعية أو السياسية وغير ذلك من المجالات الأخرى، فهذه الأفكار التي تؤثر في زماننا والتي قد يكون لها جذور أقدم من هذه الفترة المعاصرة، سواء كانت في الفترة الحديثة أو قبل ذلك، ولكن تلك الجذور لها فاعلية في الساحة الثقافية والفكرية.

فنحن نريد أن نتناول مثل هذه الأفكار، ولا نريد أن نتناول كل ما أفرزه الفكر، لأنه كما قلنا سابقاً إنه أمر غير متيسر وغير ممكن. فلا نريد أن نقف وقفة الناقد لكل تلك الأفكار الوافدة أو غير الوافدة، وإنما نريد أن نستعرض تلك الأفكار والقضايا بخطوطها العامة، والتعليق على بعضها إن أمكن، ونترك مجال القبول والرفض للقارئ حسب قناعته، فليس من الصواب أن ننظر لكل فكر مخالف أو وافد بريبة وعدم قبول، وإنما لا بدّ لنا أن نزنها بميزان العقل، ونتبع الحجة

والبرهان في ذلك، ونرى ما يصلح منها وما لا يصلح، وما يمكن الاستفادة منه وما لا يمكن، وما يمكن التعامل معه أو احتواؤه وما شاكل ذلك من التعاملات مع المفاهيم والأفكار والقضايا الوافدة في ساحتنا الإسلامية، فنحن نستثير تلك الأفكار من أجل أن نلفت النظر إلى مثل هذه القضايا.

ومن غير المقبول جداً إهمال البحث في مثل هذه القضايا والأفكار، على مؤسسة كالحوزة العلمية، وهي بتلك العراقة والأصالة والقدم، فتقف مكتوفة الأيدي، وتأخذ دور المتفرج على ما يدور في الساحة الفكرية والثقافية، مع أنها كانت السباقة في التصدي للبحث والفحص والنقد لما يطرح من أفكار وشبهات وتشكيكات ومعتقدات على مدى تاريخها، وإن كان هذا ما نريد أن نقوم به، ولكن ليس هذا ما نطمح إليه، فإن ما نطمح إليه أكثر من مجرد عرض الأفكار وإلفات النظر إلى مثل تلك القضايا، ويكون لنا علم بما يحصل ويدور حولنا، فإن هذا من جهد العاجز، فإذا كان حتى هذا المقدار غير متوفر فهذه كارثة وطامة كبرى، فليس ما نطمح إليه أن يكون موقفنا هو من قبيل رد الفعل وليس الفعل، ومن المعلوم ما يتضمن رد الفعل من سلبيات، فإنه لا يكون عن روية وتأنٍ، وإنما يكون عن ارتجال وتسرع، ولكن نحن الآن ليس بمقدورنا أن نتولى زمام المبادرة، في ظل هذه الأوضاع التي تعيشها الأمة العربية والإسلامية.

ومع ذلك يكفينا أن نفتح الباب لمثل هذه الأبحاث أن تطرح في وسط هذه المؤسسة من أجل أن تضطلع بدورها الريادي والفاعل، كما كانت في سابق عهدها، وتكون خطوة أولى ومحاولة للفت النظر

إلى مثل هذه الأبحاث، في وقتنا الحالي، ومن المعلوم أن الخطوات الأولى يكتنفها الكثير من النقص والعيوب، والكثير من الخلل، فإذا كان هنالك نقص أو خلل أو عيب في ما يطرح في أي جانب من الجوانب فعزاؤنا أننا حاولنا وفتحنا الباب أمام الغير إذا أراد أن يدخل في مثل هذه المباحث أو أراد أن تُطرح أو تُناقش وتُجعل على بساط البحث.

الإبستمولوجيا

إن جميع القضايا المطروحة والتي أنتجها الفكر، لها جذور ومبادئ ومبانٍ ومناهج هي التي أنتجتها، فلا بدّ لكل باحث أن يطلع على تلك الجذور والمباني والأسس والمناهج والمذاهب والانساق الفكرية التي أنتجت مثل هذه القضايا، وإلا لو لم يكن عندنا فكرة عن كيفية بناء الأفكار، والأسس التي قامت عليها، والمناهج التي سلكت في تحقيقها، والأنساق التي تنضوي فيها، فإنه حينئذٍ تكون هذه الأفكار والقضايا مبعثرة لا تنتظم تحت فكر معين ولا ترجع إلى أصل ولا تشكل حلقة في سلسلة المعارف الإنسانية، وإنما تكون شتاتاً وركاماً لا قيمة له ولا اعتبار، وفي الواقع إن أكثر القضايا التي سوف تطرح نجد أنها تكون ضمن نسق ومذهب معين، سواء كان ذلك نسقاً فلسفياً أو أيديولوجياً أو علمياً أو فكرياً، وهذه الأنساق تحتوي على نظريات، والنظريات تتضمن قضايا ومقولات، والقضايا تُبتنى على أسس ومناهج أنتجتها، فهذا هو خليط التركيب الفكري للقضايا التي نريد أن نطرحها، القسم الذي يعالج كل تلك المفردات والقضايا والنظريات والأنساق والمذاهب فهو يقع تحت الإبستمولوجيا أو تحت نظرية المعرفة، وتخضع لضوابط فلسفة العلم ونظرية المعرفة.

الإبستمولوجيا

نحتاج أن نقف على التسمية وتاريخ الاصطلاح، وموضعها في المعرفة، وأين محلها في المعرفة؟ وتعريفها وما هو موضوعها؟ وما هو فرقها عن نظرية المعرفة؟ ومباحث أخرى قد نتعرض لها.

التسمية وتاريخها

كان أول من وضع هذا المصطلح الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيرييه (١٨٠٨ - ١٨٦٤) حين ألف كتابه مبادئ الميتافيزيقا، إذ قسم الفلسفة فيه إلى قسمين: أنطولوجية وإبستيمولوجية. أما المعنى المعاصر لمصطلح إبستيمولوجية في الفلسفة العربية والفرنسية فهو: الدراسة النقدية للمعرفة العلمية. ومع أن مفهوم «العلم» حاضر في تاريخ الفلسفة، ولا سيما عند أفلاطون وأرسطو وديكارت ولوك وليبتنز، فإن الإبستيمولوجية بوصفها مبحثاً مستقلاً موضوعه المعرفة العلمية، لم تنشأ إلا في مطلع القرن العشرين حين اتجهت إلى تحديد الأسس التي يرتكز عليها العلم، والخطوات التي يتألف منها، وإلى نقد العلوم والعودة إلى مبادئها العميقة. وذلك بتأثير التقدم السريع للعلم، والاتجاه نحو التخصص المتزايد، وما ولدّه ذلك من تغيّر في بنية منظومة العلوم، ومن صعوبات وإشكالات ذات طبيعة نظرية[١].

(١) الموسوعة العربية. الإبستيمولوجية
http://www.arab-ency.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=1196

موضعها في المعرفة

يذهب البعض إلى أنها فرع من فروع الفلسفة موضوعها المعرفة العلمية. فهي تنتمي للفلسفة باعتبارها دراسة للفكر والبحث العلميين، الفيلسوف هنا يلاحظ عمل العالم لمعرفة خصوصية المعرفة العلمية وما يميزها عن الحس المشترك.

والبعض الآخر لا يرتضي أن تكون الإبستمولوجيا من ضمن الفلسفة، ويقول إنها لا علاقة لها بالفلسفة أصلاً، وإنما هي مبحث من مباحث العلم البحت وينضبط بضوابط العلم الصارمة ومنهجه وطريقته، التي تعطي نتائج لا يمكن التشكيك فيها، فليست هي تأملات فلسفية ذاتية يصل إليها الباحث من خلال طريق التأمل.

وهذا البعض ينقسم إلى «اتجاهين لإبعاد الإبستمولوجيا عن الفلسفة وقطع كل علاقة بينهما، الأول هو الاتجاه الوضعي وهو يرى أن الإبستمولوجيا لا يمكنها أن تصبح علماً، إلا إذا تحررت نهائياً من جذورها الفلسفية والتزمت الموضوعية، وارتكزت على المنهاج العلمي ذاته، المنهاج الذي يقوم أساساً على المراجعة والاختبار والتحقيق، وموضوع الإبستمولوجيا في نظر الاتجاه الوضعي هو الخطاب العلمي، أي اللغة العلمية بوصفها منظومة من الرموز يتألف بعضها مع بعض وفق جملة قواعد، وفي استقلال تام عما ترمز إليه، وبهذه الطريقة استطاعت التجريبية المنطقية والمدارس المتفرعة عنها أن تدخل إلى ميدان الإبستمولوجيا لغة المنطق الرمزي. والاتجاه الآخر يريد أن يجعل من الإبستمولوجيا البديل العلمي للفلسفة

التقليدية، أو على الأقل النظرية العلمية المشروعة في المعرفة، فهذا الاتجاه مع أنه خارج عن الوضعية، إلا أنه ذو طابع وضعي من حيث إنها تعتبر المعرفة العلمية وحدها المعرفة الحقيقية. ومن ضمن هذا الاتجاه كونزت وباشلار وبياجي»[١].

فإن جان بياجي يرى أن الإبستمولوجيا يمكن أن تعتبر علماً من العلوم الإنسانية. ذلك لأنه إذا كان ما أدى إلى استقلال كل علم من العلوم الإنسانية بذاته هو التحديد المضبوط لجملة من المسائل التي يعتبرها موضوعه الخاص، ولجملة من طرق البحث التي تكوّن من مجموعها منهج هذا العلم في دراسة موضوعه، فإنه يصح اعتبار الإبستمولوجيا علماً إنسانياً كباقي العلوم، حيث تكون الإبستمولوجيا في نظر بياجي نظرية المعرفة العلمية، وأما المنهج فتستفيده الإبستمولوجيا من علم النفس التكويني، وبذلك يكون المنهج قائماً في دراسة الكيفية التي تتكون بها المعارف العلمية[٢].

والبعض قال: إن الإبستمولوجيا تنتمي في آنٍ واحدٍ إلى كل من الفلسفة والعلم: إنها تنتمي للفلسفة باعتبارها دراسة للفكر والبحث العلميين (الفيلسوف هنا يلاحظ عمل العالم لمعرفة خصوصية المعرفة العلمية وما يميزها عن الحس المشترك)، وتنتمي إلى العلم باعتبارها تدعي القيام بدراسة علمية للعلم، والقدرة على تحقيق صرامة مشابهة

(١) يلاحظ، الجابري. محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٥، سنة ٢٠٠٢، ص٤٥.
(٢) وقيدي، محمد، ما هي الإبستمولوجيا؟ مكتبة المعارف الرباط، ط٢ سنة ١٩٨٧، ص٢٩.

لصرامة العلم فيما يخص بناء مفاهيمه وطرق استدلاله، إن لم يكن بنفس موضوعية العلم ذاته، وأيضاً باعتبار رغبتها في أن تكون معياراً لصلاحية مفاهيمه ومناهجه، بل ونتائجه أيضاً.

يقول وقيدي: إننا لا نقبل أن تكون الإبستمولوجيا تأويلاً فلسفياً للعلم بأي وجه من وجوه التأويل، سواء كان الأمر متعلقاً بالانطلاق من النتائج العلمية لبناء مذهب فلسفي متميز عنها، أو كان الأمر متعلقاً ببناء نظرية عامة في المعرفة، أو متعلقاً بالتفكير في حدود المعرفة العلمية... ولا يمكن اعتبار الإبستمولوجيا علماً... الإبستمولوجيا فلسفة ولكنها لا تتمثل في صورة الفلسفات الكلاسيكية التي تهدف إلى تحقيق غايات خارجية عن العلم، تقوم من أجل تحقيقها بتأويل النتائج العلمية بالصورة التي تندرج بها هذه النتائج ضمن الغايات الفلسفية لأي نسق فلسفي[١].

إذن يوجد تنازع في ادعاء هذا المبحث بين الفلسفة والعلم، كل منها يدعي أنها تابعة له، فاتجاه يذهب على أنها من ضمن مباحث الفلسفة، واتجاه آخر يذهب على أنها ضمن أقسام العلم التجريبي، واتجاه آخر يذهب على أنها بين الفلسفة والعلم.

عندما نتعرض لبيان ما هو المراد بالعلم؟ وما هو ضابط القضايا العلمية؟ ستتضح الصورة أكثر. فإن كثيراً من المباحث تخرج من تحت عنوان العلم ويقلل من شأنها ولا يعتد بها في أروقته، والسبب في ذلك أن مصطلح العلم أصبح له دلالة غير الدلالة السابقة التي كان يعطيها.

(١) وقيدي، محمد، مصدر سابق، ص٦٣.

تعريفها

الإبستمولوجيا لفظ مركب من لفظين: أحدهما ابيستما (Episteme) وهو العلم، والآخر لوغوس (Logos) وهو النظرية أو الدراسة. فمعنى الإبستمولوجيا إذن نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم، أعني دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها ونتائجها، دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية. فالإبستمولوجيا تختلف إذن عن دراسة طرق العلوم من جهة، وعن دراسة تركيب القوانين من جهة ثانية لأن الدراسة الأولى قسم من المنطق التطبيقي، والثانية قسم من الفلسفة الوضعية[١].

وذكر لالاند: إن هذه الكلمة تدل على فلسفة العلوم، لكن بمعنى أدق. فهي ليست حقّاً دراسة المناهج العلميّة، التي هي موضوع الطرائقية وتنتمي إلى المنطق، كما أنها ليس توليفاً أو إرهاصاً ظنياً بالقوانين العلمية (على منوال المذهب الوضعي والنشوئي) المعلوميّة هي الدَّرس النَّقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضيّاتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي[٢].

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، سنة ١٩٩٤، ج١، ص٣٣.

(٢) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات - بيروت، ط٢، سنة، ٢٠٠١ ص٣٥٦-٣٥٧.

موضوع الإبستمولوجيا

المعرفة بصورة عامة، هي بناء يُبنى على مراحل، وهذا البناء يتوسط بين الذات العارفة وبين الموضوع الذي يريد معرفته، فالمعرفة هي هذا البناء، وهذا البناء يحتاج إلى فحص لمعرفة صلاحيته وأحكامه ورصانته، ويحتاج إلى معالجة الخلل فيه، وترميمه وصيانته، والذي يتولى هذا الفحص والتدقيق والترميم هو الإبستمولوجيا، في مجال المعرفة العلمية، ونظرية المعرفة في باقي المعرفة. فموضوع الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، هو إما المعرفة العلمية بصورة خاصة أو المعرفة بصورة عامة. وهذا الترديد بين المعرفة العلمية والمعرفة، بسبب الخلاف الذي سنتعرض له في الإبستمولوجيا، فهل هي نظرية المعرفة نفسها أو أنها تختلف عنها؟

فالبناء المستمر للمعرفة ونموها هو ركيزة بحث الإبستمولوجيا كما يراه بوبر حيث يقول: إن كل مشكلات الإبستمولوجيا التقليدية تقريباً مرتبطة بمشكلة نمو المعرفة. ويمكنني هنا أن أقول ما هو أكثر من ذلك: من أفلاطون إلى ديكارت وليبنتز وكانط ودوهيم وبوانكاريه، ومن بيكون وهوبز ولوك إلى هيوم ومل ورسل، كان أمل نظرية المعرفة ليس أن تمكنا من معرفة ما هو أكثر عن المعرفة فحسب، وإنما أن تسهم أيضاً في تقدم المعرفة - خاصة المعرفة العلمية - هكذا يمكن القول[١].

(١) بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية - بيروت، ص٥٦.

علاقة الإبستمولوجيا بنظرية المعرفة

في العلاقة بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة يوجد خلاف، على مستوى الاصطلاح، وتقريباً لا يوجد خلاف على مستوى المهام.

ففيما يخص الاصطلاح، وأعني به اصطلاح الإبستمولوجيا، فهل يدل على فلسفة العلم، أي المنهج النقدي للمعرفة العلمية، أم إنه يدل على نظرية المعرفة بصورة عامة، أي علمية وغير علمية، أو أن هناك تطابقاً بينهما؟

أما على مستوى المهام فإن مهام الإبستمولوجيا، هي منهج نقدي للمعرفة العلمية، ومهام نظرية المعرفة هي فحص المعرفة الإنسانية في جميع مجالاتها.

فنظرية المعرفة كما بات معلوماً تختص في بحث إمكانية قيام معرفة ما، عن الوجود بمختلف أشكاله ومظاهره، فإذا كانت المعرفة ممكنة، فتبحث عن أدواتها وحدودها وقيمتها. وتتأسس في سياقها عدة مذاهب، منها المذهب العقلي، الذي يعتبر العقل هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة، وفيه تتأسس معرفة قبلية فطرية. والمذهب الحسي التجريبي الذي يُحيل المعرفة إلى الحواس باعتبار العقل صفحة بيضاء، والمذهب النقدي، الذي يجمع بين الحس والعقل، والمذهب الحدسي الذي يُحيل المعرفة إلى الحدس.

فمن ناحية الاصطلاح يقول صليبا: إن اصطلاح الإبستمولوجيا في الانكليزية مرادف لاصطلاح نظرية المعرفة، أما في اللغة الفرنسية، فهو مختلف عنه، لأن معظم الفلاسفة الفرنسيين لا يطلقونه إلا على فلسفة

العلوم وتاريخها الفلسفي. وإذا كان بعضهم يوسع معناه ويطلقه على سيكولوجية العلوم، فمرد ذلك إلى أن تطور العلوم لا تنفصل عن نقدها المنطقي، ولا عن مضمونها الحسي المشخص(١).

ومرّ علينا فيما سبق تعريف لالاند للإبستمولوجيا وهو بيّن أنها فلسفة العلوم، ولم يذكر نظرية المعرفة، لأنه يراها كما يراها عامة الفرنسيين إنها تختلف عن الإبستمولوجيا.

ولكن عبد الرحمن بدوي لا يرى أن إطلاق الإبستمولوجيا عند عامة الفرنسيين على فلسفة العلم، وإنما يرى بعضاً قليلاً منهم، لذا يقول: تحت تأثير الكلمة الانجليزية، وبالعودة إلى الأصل الاشتقاقي أحياناً، ابستيمي معرفة + لوغو علم، صارت كلمة ابستمولوجيا الفرنسية تدل على نظرية المعرفة بوجه عام، وليس على فلسفة العلوم وحدها، وإن أصّر بعض الكتاب الفرنسيين على المحافظة على تلك التفرقة(٢).

وتبدو علاقة الإبستمولوجيا بنظرية المعرفة من حيث المهام - بشكل أولي - كأنها علاقة الجنس بالنوع، حيث إن الإبستمولوجيا تقتصر على شكل وحيد من أشكال المعرفة، وهو المعرفة العلمية. وعلى الرغم من ذلك فإن التمييز سرعان ما يُمحى عندما نُرجع النوع إلى هذا الجنس وحده، كما هي الحال لدى المؤلفين الذين يطلقون

(١) صليبا، جميل، مرجع سابق، ج١ ص٣٣.
(٢) بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، انتشارات مدين، طبعة ١ سنة ١٤٢٨هج ص٦٩.

تعبير المعرفة على المعرفة العلمية وحدها ويرون أن كل ما عدا ذلك لعب لفظي خالٍ من أي مدى معرفي. وذاك ما كان عليه، مثلاً، موقف الوضعيين - المحدثين في (فيينا)، وهو موقف التجريبية المنطقية التي جاءت في أعقابهم.

وعلى ذلك فإن (كارناب) لا يعترف بصحة نظرية المعرفة إلا في حدود إرجاعها إلى الإبستمولوجيا، بل، وبوجه أدق، إلى تحليل المعرفة العلمية تحليلاً منطقياً، فهو لا يهتم بتاريخها وتطورها كما فعل باشلار، بل اهتم بالبنية المنطقية لكل المفاهيم والنظريات والقوانين العلمية[١].

ولكن الحق أن التمييز الدقيق ورسم الحدود بين الإبستمولوجيا وعلم المناهج والمنطق ونظرية المعرفة والعلوم المشابهة أمر متعسر لكونها متداخلة في كثير من الأحيان، لذا يقول الجابري: ما زال من الصعب جداً إقامة فواصل نهائية بين الإبستمولوجيا ومختلف الدراسات والأبحاث المشابهة لها، فالغالب أن الإبستمولوجيا تتناول مسائل هي بالأصالة من ميدان الميتودولوجيا أو المنطق أو فلسفة العلوم أو نظرية المعرفة، مما حدا بأحد الباحثين إلى القول: سواء سميناه منطقاً خاصاً أو منطقاً كبيراً، أو نظرية اليقين، أو نظرية المعرفة، أو الإبستمولوجيا، أو كنوزيولوجيا، أو علم المعايير، أو النقد، فإن البحث الذي نقوم به، كان هدفه دوماً، بشكل أو بآخر هو

(١) موسوعة الفلسفة الغربية صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب تقديم علي حرب، دار الأمان الرباط، ط١ سنة ٢٠١٣، ج١ ص٥٩٧.

بيان شروط المعرفة البشرية وقيمتها وحدودها. ومثل هذا تقريباً، يفعله الانكليز والطليان، إذ يجمعون تحت مصطلح إبستمولوجيا تلك الدراسة النقدية التي أشار إليها لالاند، ونظرية المعرفة والميتودولوجيا. أما الألمان فهم يميزون في لغتهم بين نظرية المعرفة وبين الإبستمولوجيا، وإن كانوا يعنون بهذا المصطلح الأخير فلسفة العلوم جميعاً[١].

ويقول وقيدي: الذي نقبله هو التمييز بين دراسة مناهج العلوم كدراسة وصفية وبين الإبستمولوجيا من حيث إنها دراسة نقدية تبحث، فضلاً عن المناهج، في الأسس والنتائج، على أن التمييز لا يعني في نظرنا الفصل بين هذين الميدانين، لأن ترابطهما ضروري من حيث إن الابستمولوجي لا يمكن أن يستغني في دراسته النقدية عن دراسة مناهج العلوم، لأنه بحاجة قبل النقد إلى معرفة صيغة لمناهج العلوم التي يدرسها، أما النتيجة التي لا نقبل أن تكون ناتجة عن هذا التمييز فهي اعتبار دراسة مناهج العلوم جزءاً من المنطق، فما يعنيه المنطق اليوم لم يعد يشمل الدراسات الميتودولوجية، ومع ذلك لا نريد أن نصل إلى القول باستقلال تام للدراسات الميتودولوجية عن الدراسات المنطقية والإبستمولوجية، إذ يمكن ونحن نتعرض للمسائل المتعلقة بهذين الميدانين أن نصل إلى بعض ما يهم دراسة مناهج العلوم، فعندما نتعرض لدراسة المناهج الاستدلالية دارسين في هذه الحالة العلوم الرياضية، فإن هذه الدراسة قد تقودنا إلى بعض المسائل

(١) الجابري، محمد عابد، مصدر سابق، ص١٩.

المتعلقة بالمنطق أو بإبستمولوجيا العلوم الرياضية، وحين نتعرض لدراسة المنهج التجريبي، كما هو في الفيزياء أو البيولوجيا، فإننا قد نصل إلى بعض المسائل المتعلقة بإبستمولوجيا هذه العلوم أو المنطق، هذا الترابط وعدم الاستقلال التام بين دراسة مناهج العلوم والإبستمولوجيا قد يدفع البعض، مثلما يفعل بياجي، الذي لا يتعرض - في مؤلف أشرف على تأليفه في هذا المجال - للدراسات المتعلقة بمناهج العلوم إلا في كل فصل يتعرض فيه لمسائل تتعلق بالمنطق أو الإبستمولوجيا[١].

وبناءً على التمايز بين نظرية المعرفة والإبستمولوجيا، يمكن إجمال بعض الفوارق بينهما وهي:

- إن نظرية المعرفة تتناول عملية تكون المعرفة الإنسانية، من حيث طبيعتها، وقيمتها، وحدودها، وعلاقتها بالواقع، وينتج عن ذلك اتجاهات، تجريبية، وعقلانية، ومادية، ومثالية.
- أما موضوع الإبستمولوجيا فينحصر في دراسة المعرفة العلمية فقط.
- الإجابات التي تقدمها نظرية المعرفة، إطلاقية، وعامة، وشاملة.
- أما الإبستمولوجيا فهي تدرس المعرفة العلمية في وضع محدد تاريخياً، من دون أن تنزع نحو إجابات مطلقة. وترى أن الأحكام العامة والمطلقة، تشكّل عائقاً أمام تطور المعرفة العلمية. لأنها تضع حدوداً للعلم.

(١) وقيدي، محمد، ما هي الإبستمولوجيا؟ مصدر سابق، ص٩.

- إن نظرية المعرفة هي بحث تأملي خالص، لا علاقة له بالعلم، وإنما ينتمي إلى الفلسفة.
- والإبستمولوجيا لا تنتمي إلى الفلسفة، فهي إما تدخل في ضمن العلم، وإما تأخذ حيزاً محايداً بين الفلسفة والعلم.

وأما بناءً على التلاقي جزئياً، فإن الإبستمولوجيا تكون نوعاً تحت جنس نظرية المعرفة، وهذا القول يُبتنى على كون الإبستمولوجيا هي بحث فلسفي يتناول المعرفة العلمية.

وأما الذهاب إلى التطابق الكلي بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، فهو له أحد طريقين إما التضحية بنظرية المعرفة، لعدم الاعتراف بها أصلاً، لأن المعرفة منحصرة بالعلمية فقط، وكل معرفة ليست بعلمية فلا قيمة لها، بل لا معنى لها، أو نقول إن ما تقوم به الإبستمولوجيا هو نفس مهام نظرية المعرفة، بلا فرق، وبتعبير أدق الاختلاف بينهما بالتسمية فقط، فيكونان لفظين مترادفين لمعنى واحد، أما مهمتهما فواحدة.

منهج الإبستمولوجيا

يختلف الفلاسفة حول ماهية المنهج العلمي، كما يختلفون حول أي مسألة فلسفية أخرى. فمنهم من يعتقد بوجود منهج علمي، ومنهم من يعتقد بعدم وجود منهج علمي، ومن الذين يعتقدون بوجود منهج علمي:

بياجيه، والمنهج هو الإبستمولوجيا التكوينية. التي يقول عنها: تسعى الإبستمولوجيا التكوينية، إلى توضيح المعرفة، والمعرفة العلمية خاصة بوصفها دراسة المعرفة، وذلك استناداً إلى تاريخها، وإلى تكوينها الاجتماعي، وإلى الأصول السيكولوجية للأفكار العلمية التي تعتمد عليها بصفة خاصة[١].

والمنهج التكويني هو في حقيقته يضم منهجين متمايزين ومتكاملين في الوقت ذاته: المنهج الأول هو المنهج التاريخي النقدي، ويقوم على متابعة تسلسل البنيات، للمقارنة فيما بين البنيات العقلية، مثل البنيات الخاصة بالمفاهيم المركبة والتي يستخدمها التفكير العلمي، كما يقوم بمتابعة نمو المفاهيم المستخدمة من طرف علم ما عبر تاريخه، من جهة، كون من السهل بناء بعض التسلسلات بالتتابع

(١) بياجيه، جان، الإبستمولوجيا التكوينية، ترجمة وتقديم وتعليق د. السيد نفادي، دار التكوين - دمشق، ص٣٥.

المباشر أو من خلال تحديد نظام الارتباطات المستخدمة من جهة أخرى، إذ يمكن المقارنة مثلاً بين مختلف أشكال القياس - في المكان والزمان -، ومختلف الكميات الفيزيائية. . . الخ. لنجد في سياقاتها التاريخية الخاصة بعضاً من الارتباطات الثابتة نسبياً.

ولكن المنهج التاريخي النقدي يبقى من جهة أخرى، محدوداً داخل حقل تاريخ العلوم نفسها ليركز على مفاهيم تم بناؤها واستخدامها من طرف تفكير مبني مسبقاً. ويبقى هذا المنهج في الغالب قاصراً عن الاستجابة لمتطلبات المقارنة النسقية، ذلك أن هناك تسلسلات، تنفلت نهائياً من إمكانية التحليل، من جراء الصعوبة الكبرى لإثبات تتابع واضح.

لهذا السبب نجد هذا المنهج (الذي يهتم بالتسلسلات المباشرة والارتباطات كما هو الشأن في علم التشريح المقارن، يصبح بالضرورة بحاجة إلى أن يدعمه منهج ثان، هو المنهج الجنيني، أو النفسي التكويني، ويقوم هذا المنهج على تمديد المقارنة وتوسيعها لتشمل اللحظات الأكثر أولية في النمو التطوري للفرد، ويعني ذلك بناء كل المفاهيم الأساسية أو المقولات الفكرية التي يمكن رسم خريطة تكونها عبر النمو العقلي للفرد من الولادة إلى سن الرشد).

صحيح أيضاً أن نمو الطفل يتأثر بالوسط الاجتماعي، والذي لا يلعب فقط دور المحرك، بل يلقن كذلك جملة من المفاهيم تتضمن في ذاتها تاريخاً جمعياً. وإذا كان الفرد في طور التكوين يتلقى الإرث الاجتماعي بهذه الطريقة، وهو الإرث الذي تشكّل من طرف الأجيال السابقة، فمن الواضح إذن أن المنهج التاريخي النقدي الذي تحول إلى

منهج اجتماعي - نقدي، هو الذي يوجه المنهج النفسي - التكويني. ولكنه ليس واضحاً جداً، أن الطفل لما يتلقى المفاهيم المتشكلة في الوسط الاجتماعي، يستطيع تحويلها وتمثلها ببنياته العقلية المختلفة، مثلما يتمثل الوسط الذي يتكون من الأشياء المحيطة به.

هذه الأشكال من التمثل وتتابعها تشكل معطيات ليس بإمكان السيسيولوجيا والتاريخ تفسيرها، ومن خلال دراستها يصبح المنهج النفسي - التكويني موجهاً بدوره للمنهج التاريخي - النقدي[١].

أما بوبر فهو يصف منهجه بقوله: أعترف بأن هناك منهجاً في الفلسفة قد يوصف بأنه منهج واحد، ولكنه ليس مميزاً في الفلسفة بمفرده، إنه أيضاً منهج واحد لكل نقاش عقلي ومن ثم لكل العلوم الطبيعية، بالإضافة إلى العلوم الفلسفية. والمنهج المختمر في ذهني، خاص بتقرير مشكلة الوضوح وفحص الحلول المقترحة والمتباينة من وجهة نظر نقدية. لقد ركزت على الكلمات (النقاش العقلي) و(النقدية) كي أؤكد أنني أقارن بين الاتجاه العقلي والاتجاه النقدي. والنقطة الهامة هي أنه عندما نقترح حلاً لمشكلة، فإنه ينبغي علينا أن نحاول بشتى السبل أن نسقط حلنا بدلاً من أن ندافع عنه[٢].

النقطة الارتكازية في منهج بوبر هي قابلية التكذيب، يبينها في منطق الكشف العلمي كما يبين منهجه كاملاً هناك، فالمنهج العلمي عنده يتشكل من بناء الفرضيات ومن ثم المحاولات المستمرة في

(١) يلاحظ المرجع السابق.
(٢) بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، مرجع سابق، ص٥٢.

السعي نحو تكذيبها إن أمكن، وهذا المنهج العلمي يكمن في القضاء على النظريات الخاطئة أما النظريات التي لم تتم البرهنة على كذبها فتبقى ويتم القبول بها من دون اعتبارها صادقة.

ونظرية بوبر في المنهج العلمي أيضاً فيها خلل من عدة جوانب، فكما أنه يستحيل البرهنة على صدق بعض النظريات، كذلك لا يمكن البرهنة على كذبها، فهناك نظريات مقبولة علمياً مع أنها لا ينطبق عليها مبدأ بوبر.

والوضعية المنطقية لها منهج آخر يسمى منهج التحليل اللغوي، وهو يعالج تمييز القضايا التي لها معنى والتي ليس لها معنى. «والسبب الأساسي لوضع منهج التحليل اللغوي، هو أنه كان هناك إحساس بما يطلق عليه: الطريق الجديد للأفكار، بالنسبة إلى لوك وباركلي وهيوم، بمعنى أن المذهب السيكولوجي أو المنهج السيكولوجي الكاذب لتحليل أفكارنا ومصدرها في مشاعرنا، ينبغي لها أن تحل محل منهج موضوعي. وكان من الأشياء التي صادفت حساً وشعوراً أنه يتعين علينا أن نحلل الألفاظ ومعانيها أو استخداماتها، إلى جانب الأفكار أو التصورات أو المفاهيم وتحليل القضايا أو الجمل، فضلاً عن الأفكار أو المعتقدات أو الأحكام»[1].

وبوبر يعترض على هذا المنهج ويقول: لا يمكن أن ينفعنا في بحث الإبستمولوجيا، بل هو ليس منهجاً فلسفياً، «فإن لوك نفسه قدم هذا المنهج كمنهج يهتم بأولويات معينة (أولويات علم الأخلاق) كما

(١) بوبر، مرجع سابق، ص٥٤.

وقد استخدم هذا المنهج بواسطة باركلي وهيوم لإقحام معارضيهم. لكن تأويلهم الخالص للعالم - عالم الأشياء والإنسان - كما كانوا يهدفون إلى ذلك، لم يستند إلى ذلك المنهج، لأن باركلي لم يؤسس وجهة نظر دينية على أساس هذا المنهج، كما لم تستند نظريات هيوم السياسية إليه»[١].

ورغم هيمنة الوضعية المنطقية على الفلسفة في النصف الأول من القرن العشرين، فإن معظم الفلاسفة اليوم لا يقبلون بها، لأسباب عديدة، منها أن الوضعية المنطقية تفشل في التعبير عن علمية العديد من العبارات العلمية كعبارة (كل ما في الكون محكوم بقوانين الطبيعة) فهذه العبارة علمية بامتياز، لكن من المستحيل تصديقها اختبارياً، لأننا إذا حاولنا فعل ذلك لا بدّ أن نراقب كل شيء في الكون ونشاهده، وهذا مستحيل.

ومن الذين لا يرون أن للعلم منهجاً، هو فيرابند، الذي مال في شبابه إلى التوجه الوضعي وشارك في برامج «دائرة كرافت» واعتنق الإبستيمولوجيا التفنيدية البوبرية بعد تعرفه على كارل بوبر، ودافع عنها زمناً ضدّ النزعة الاختبارية الاستقرائية؛ بل ترجم لبوبر كتاب «المجتمع المفتوح وأعداؤه»، لكن سرعان ما انقلب ضده. وكتب مقالاً عام ١٩٧٠ تحت عنوان «ضدّ المنهج»؛ واتفق مع صديقه إيمري لاكاتوس على تأليف كتاب مشترك بينهما تحت عنوان «مع المنهج وضد المنهج»، حيث يكتب لاكاتوس دفاعاً عن العقلانية العلمية،

(١) نفس المصدر، ص٥٥.

بينما يكتب عنها فيرابند مهاجماً ومبطلاً. لكن رحيل لاكاتوس المفاجئ عام ١٩٧٤ حال دون ذلك؛ فقرّر فيرابند نشر ما كتبه عام ١٩٧٥. وهكذا صدر أهمّ أعماله تحت عنوان: ضد المنهج، خطة لنظرية فوضوية في المعرفة.

يعدُّ فيرابند أول من نقل (مصطلح الفوضوية) المتداول في الأدبيات السياسية، إلى أدبيات فلسفة العلم المعاصرة، فقد جعل منها (الفوضوية) عنواناً لأهم وأول كتاب له، ضد المنهج. مخططاً لنظرية فوضوية في المعرفة. حيث وظف فيرابند مصطلح الفوضوية في فلسفة العلم ليتوافق مع موقفه المناهض للعقلانية العلمية الكلاسيكية القائمة على القواعد والمعايير، والمنهج الثابت، فالعلم عند فيرابند، في جوهره، مشروع فوضوي لا يعترف بأية سلطة تحدُّ من نشاطه، فكل النظريات، وكل المناهج فيه مقبولة تبعاً لشعاره المشهور: كل شيء حسن. ويرتبط مفهوم الفوضوية الإبستمولوجية عند فيرابند بوجهة نظر إنسانية قائمة أساساً على احترام حرية الفرد في التفكير والتدبير، ونبذ كل العوائق والعراقيل التي تقف في وجهه لتحقيق السعادة والحرية الإنسانية[١].

(١) العقلانية العلمية المعاصرة وانتقاداتها - بول فيرابند - نموذجاً، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في علوم الفلسفة، الطالب بوصالحيح حمدان، جامعة وهران - الجزائر، السنة ١٤/ ٢/ ٢٠١٣، ص١٥٣.

الحاجة إلى الإبستمولوجيا

نحن نعلم أن المعرفة العلمية قامت عليها الحضارة الإنسانية في جانبها المادي وكل ما نعيشه في زمننا الحالي من تطور في مرافق الحياة المادية هو ثمرة مباشرة المعرفة العلمية، فما هو وجه الحاجة إلى التفلسف في المعرفة العلمية؟ البعض يذهب إلى أن النسبة بين فلسفة العلم والمعرفة العلمية هي كالنسبة بين الناقد والمبدع، المبدع حينما ينتج ذلك الإبداع يأتي الناقد ليدرس ويفسر ويحلل ذلك الابداع، ومن ثم يتوجه بالنقد للعمل الإبداعي ويقيمه في مدى قربه وبعده للنموذج الأمثل الإبداعي لكي يعطيه درجته.

ففلسفة العلم هي من هذا القبيل، فهي تضع المعيار الذي من خلاله يمكن فحص النتاج العلمي والتأكد من صوابيَّته وصلاحيته واعتباره.

فكما أن الإبداع يحتاج إلى ناقد من أجل أن يتقدم خطوة ويتلافى أخطاء العمل الإبداعي، كذلك المعرفة العلمية تحتاج إلى فلسفة العلم لتقوّم مسيرة العلم في كل خطوة من خطواته ومرحلة من مراحله، ولكن بعض المبدعين في مجال العلم التجريبي وعلم الطبيعة لا يرتضي هذا الكلام، ويقول: سواء وجد ناقد أم لم يوجد فهناك إبداع، ففي مجال الفن والأدب والمسرح وفي مجال الطب أو الفيزياء

أو الاحياء أو الكيمياء وجد الناقد أو لا، لا نحتاج إليه، فلا نحتاج إلى فلسفة العلم، بل تكفينا المعرفة العلمية، لذا هناك كلام يذكره أحد أشهر علماء الفيزياء المعاصرين ساخراً من القول بالحاجة إلى فلسفة العلم هو ريتشارد فينمان الفيزيائي الأشهر يقول: فلسفة العلم ضرورة للمشتغلين بالعلوم ضرورة علم الطيور إلى الطيور. فهل الطائر يحتاج إلى علم الطيور حتى يطير؟! مؤكد أنه لا يحتاج إليه لكي يتعلم الطيران[1].

ولكن يمكن أن يقال إن هذا الكلام غير صحيح، فإن الذي يحدد الحاجة إلى فلسفة العلم، ليس هو العلم، وإنما هي الفلسفة، فلا يحق لعالم الفيزياء من حيث إنه عالم فيزياء أن يقول: لا نحتاج إلى فلسفة العلم، نعم إذا أراد أن يعطي رأياً في هذه المسألة، لا بدّ أن يبحثها من الناحية الفلسفية ويعطي رأياً فلسفياً وليس رأياً علمياً.

فكلام هذا الفيزيائي الساخر غير مقبول، لأنه إذا أراد أن يعطي رأيه كعالم فيزيائي نقول له: مسألة الحاجة وعدم الحاجة لفلسفة العلم ليست مسألة فيزيائية، وإن كنت تعطي رأيك بما أنك أحد فلاسفة العلم وتقول بعدم الحاجة فنقول لك: هناك الكثير من فلاسفة العلم بل أكثرهم وأشهرهم يقولون: إن الحاجة ضرورية وملحة جداً في سبيل الحفاظ على مسيرة العلم وتقدمه، فلا بدّ من أن يكون هناك فلسفة للعلم.

---

(١) روزنبرج، أليكس، فلسفة العلم مقدمة معاصرة، ترجمة وتقديم أحمد عبد الله السماحي، فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة، ط١ سنة، ٢٠١١ ص٩.

من موارد الحاجة إلى فلسفة العلم كما تذكر الموسوعة العربية السورية، هو الحاجة إلى معالجة مشكلة المسار التاريخي للمعرفة العلمية فهل هي استمرار للمعرفة العلمية السابقة وللمعرفة العامية الموجودة في التاريخ، ومن ثم أخذت تتكامل تدريجياً من حيث المنهج ومن حيث اللغة أم أن الأمر ليس كذلك؟ فإن المسار التاريخي في قضية الإبستمولوجيا في المعرفة العلمية ليس هو مساراً متصلاً بل هناك انقطاع بل قطيعة، كما يعبّر عنها باشلار ويسميها قطيعة ابستمولوجيّة، فما لم نقطع صلتنا بكل المعارف الأخرى حتى المعارف الامبيريقية فلا يمكن لعلم أن يتقدم، ولا يمكن لعلم أن يكتشف شيئاً. إذاً معالجة مشكلة المسار الذي تسلكه المعرفة العلمية فيه اتجاهان اتجاه القطيعة واتجاه التواصل وهذا الاتجاه يقول: إن مسار المعرفة العلمية متواصل وهناك تجارب تراكم وأن هناك لغة تتطور ومناهج تتطور.

جاء في الموسوعة العربية: تعدُّ مشكلة المسار الذي تسلكه المعرفة العلمية واحدة من أهم مشكلات الإبستمولوجيا. ولقد انقسم الإبستمولوجيون - في النظر إلى هذه المشكلة - إلى فريقين:

فريق نظر إلى مسار العلم على أنه سيرورة متصلة مستمرة لا انقطاع فيها ولا انفصال.

وفريق آخر رأى أن مسار العلم مسار انقطاع واضطرابات وأزمات وثورات.

ويعدُّ إميل ميرسون، وليون برنشفيك، أهم دعاة الاتجاه الذي

يقول بالاستمرارية. والمعرفة العلمية - من وجهة نظر هذا الاتجاه - استمرار وتطور للمعرفة العادية. كما أن كل معرفة علمية جديدة هي استمرار للمعرفة العلمية السابقة، فتاريخ العلم سلسلة يتولد بعضها من بعض. وما التغير الذي يحدث في العلم سوى تغير تدريجي. ويدللون على صحة رأيهم بالتطور التدريجي للمنهج العلمي وطريقة انتشاره.

فالمنهج العلمي الاستقرائي الحديث تمتد جذوره في الماضي، وقد تمَّ انتشاره واستيعابه شيئاً فشيئاً عن طريق علماء متخصصين في العلوم الطبيعية ولاسيما في علم الفيزياء.

أما من حيث لغة العلم، فيرى أنصار الاستمرارية أنها استمرار للغة العامة، مع تميز لغة العلم من هذه الأخيرة بطابعها الرمزي.

أما الاتجاه الثاني الذي يقول باللا استمرارية وأهم ممثليه غاستون باشلار وتوماس كوهن، ولوي ألتوسير، وميشيل فوكو، فإنه ينطلق - على العكس من الاتجاه السابق - من أن تاريخ العلم تاريخ قطْعٍ بين المعارف العلمية البالية والمعارف الباقية.

والذي يفصل بين هذين النمطين من المعرفة العلمية هو مفهوم القطيعة الإبستمولوجية.

فليست المعرفة العلمية امتداداً للمعرفة العامية، بل هي انتقال من التجربة إلى «العقلنة» ومن الملاحظة المضطربة إلى المعرفة الموضوعية.

ولو صح أن المعرفة العلمية هي استمرار للمعرفة العامية لصح أن يكون اختراع المصباح الكهربائي استمراراً للمصباح العادي.

ولكن الأمر ليس على هذا النحو، فاختراع المصباح الكهربائي ثمرة معرفة علمية بالعلاقات بين الظواهر، ودراسة وصلت مرحلة التعبير عن هذه العلاقات بصيغ رياضية.

كما أن المنهج العلمي ذاته لا يقوم على الاستمرارية، فكتاب ديكارت «مقال في المنهج» لا ينطوي اليوم على أي فائدة تُذكر في البحث العلمي، كما أن منهج بيكون الاستقرائي لم يعد صالحاً في تحصيل المعرفة العلمية.

ولغة العلم - هي الأخرى - تختلف اختلافاً كلياً عن اللغة العادية، فاللغة التي تستخدمها الفيزياء ذات دلالة مختلفة عن اللغة العادية. حتى لو استعارت الفيزياء لغتها من هذه الأخيرة فلكلمة ذرّة في الفيزياء معنى مختلف عن كلمة ذرّة في اللغة العادية.

ولغة العلم ومناهجه معياران أساسيان في حدوث القطيعة الإبستمولوجية.

فلغة العلم لغة متجددة دائماً والعلم صوغ مستمر للمفاهيم والمصطلحات، إلى حدٍّ تغدو معه لغة العلم الجديدة مختلفة عن لغة العلم القديمة.

فلغة المنطق الرمزية عند رَسِلْ مختلفة كلياً عن لغة منطق أرسطو، لأن لغة المنطق الرمزية لا تحتمل أكثر من معنى واحد.

وقد توصل مؤسسو علم الفيزياء الحديث إلى أن المنهج الاستقرائي أصبح عاجزاً عن قراءة كتاب الطبيعة، ولهذا عولوا على المنهج الاستنباطي الرياضي. ولقد توصل نيوتن إلى نظريته في

الميكانيك وقانون الجاذبية عن طريق المنهج الاستنباطي وليس عن طريق الاستقراء[١].

إذن الإبستمولوجيا تعالج المسار التاريخي للعلم، وهذا المسار فيه اتجاهان، اتجاه يذهب إلى أن مسيرة العلم هي مسيرة تراكمية لحلقات تكون سلسلة بعضها متقدم وبعضها متأخر فهي مسيرة استمرارية للمعرفة العامية، فرحلة المعرفة تبدأ بالمعرفة العامية وتأخذ بالتقدم والتطور حتى تبني نفسها فتكوّن معرفة علمية، فالمعرفة العلمية هي امتداد لتلك المعرفة العامية، يقول كارل بوبر: إنني أذهب إلى أن المعرفة العلمية هي مجرد تطور للمعرفة العادية أو معرفة الفهم المشترك الشائع[٢].

ويقول أيضاً: إن معظم كبار الفلاسفة وأسلافهم متفقون على أن المعرفة العلمية هي في حصيلتها نتيجة لنمو معرفة الفهم المشترك الشائع[٣].

وكذلك بالنسبة إلى لغة العلم ومنهجه، بناءً على مسلك الاستمرارية، فالمنهج الحالي للعلم تطور من خلال المنهج الاستقرائي إلى المنهج الاستنباطي.

والاتجاه الآخر هو مسلك القطيعة المعرفية، وهذا الاتجاه الذي على رأسه علماء كبار أمثال باشلار وكوهن ألتوسير وفوكو، وهؤلاء

(١) موقع الموسوعة العربية، تحت عنوان، الإبستولوجيا، أشرنا إليه سابقاً.
(٢) بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، مرجع سابق، ص٥٥.
(٣) نفس المصدر ص٥٩.

يذهبون إلى أن هناك قطيعة ابستمولوجية تحصل بالنسبة إلى تقدم العلم من خلال مسيرته، فما لم يقطع العلم صلته بالمعارف البالية وينهي كل صلة بينه وبين المعرفة العامية فلا يستطيع أن يتقدم ويتطور، فليس هناك أي صلة بين حلقات العلم في مسيرته التاريخية، وإنما هي سلسلة من الانقطاعات والقطيعة بين حلقات سلسلة العلم، فكل حلقة مقطوعة عما قبلها وتأتي لتؤسس نظرية جديدة أو مقولة جديدة في العلم مقطوعة الصلة عما قبلها كما إنها منقطعة عما يأتي بعدها، وبالنسبة إلى هذه القطيعة فهي تشمل المنهج العلمي وتشمل لغة العلم، فالمنهج منهج جديد لا صلة له أصلاً بالمنهج العلمي السابق وهو منهج الاستقراء، لذا نرى أن كتاب ديكارت (مقال في المنهج) لا ينتفع به أحد في زماننا هذا، فهو يتكلم عن تلك الحقبة التي كان فيها، والحقبة الحالية لابدّ أن تقطع صلتها قطعاً جذرياً عما سبقها من تلك المعارف، وتبني معارف جديدة، لذا يمثل باشلار للقطيعة فيقول: هذا المصباح الكهربائي لا توجد صلة بينه وبين المصباح السابق، والذي كان له مادة لها القابلية للاشتعال تشتعل وتضيء، وأما المصباح الحالي فيعتمد على أنظمة فيزيائية متداخلة لإنتاج هذا الضوء، فيقوم على مبدأ عدم الاحتراق وليس على مبدأ الاحتراق وإلا لو كان المصباح فيه شيء يحترق لما أضاء، فهنا قطيعة بين المعرفة العامية والرأي من جهة وبين المعرفة العلمية من جهة أخرى.

إذاً فالذي يحدّد لنا أي المسلكين سلكته رحلة العلم التاريخية بأنها استمرارية اتصالية أو قطيعة، هي الإبستمولوجيا، وحينما نذهب إلى لغة العلم الحالية نجد أنها تختلف اختلافاً جذرياً عن اللغة

العامية، فإنها لا تحتوي سوى على الرموز الرياضية التي لا تحتمل أكثر من معنى واحد محدد، وحينما أريد صياغة جملة أو معادلة أو نظرية تُبتنى على هذه الرموز الرياضية فلا يمكن أن يأتي شخص ويجتهد ويقول هذا الرمز يدل على هذا المعنى ولا يمكن أن يحمل أكثر من معنى واحد، وهذه هي لغة العلم، بخلاف المعرفة العامية وهي كل لفظة من الألفاظ يمكن أن تحتوي على معانٍ كثيرة، وكل واحد من الناس بإمكانه أن يحمل ذلك اللفظ على معنى يدعي هو الظاهر من اللفظ دون غيره من المعاني، إذاً حينما نأتي إلى العلم بشكله المعاصر نجد أنه يسير وفق لغة ومنهج لا صلة بينه وبين المعرفة العامية بوجه من الوجوه. ويذهب باشلار إلى أن المعرفة العامية لا يمكن أن تكون معرفة علمية ولا يمكن أن تكون صادقة حتى لو صادف مطابقتها للمعرفة العلمية، وفيما لو صادف مطابقة العلم للمعرفة العامية فإن هذا لا يعني أن المعرفة العامية معرفة صادقة.

فبناءً على هذا الرأي لباشلار يكون كلام أصحاب الإعجاز العلمي في القرآن باطلاً ولا اعتبار له، فحتى لو أن النظريات العلمية وافقت ما في القرآن الكريم فهل يعني هذا أن القرآن الكريم في مثل هذه الحالة صحيح وصادق أو أنه مجرد مصادفة؟ أما لماذا المعرفة العامية لا تكون صادقة حتى لو وافقت النظريات العلمية؟ هذا لكون المنهج العلمي منهجاً صارماً، وأما المعرفة العامية فإنها لم تبتني على هذه الصرامة، فكل ما تتوصل إليه إنما هو من خلال التخمين والظنون والتخرّصات فإذا صادف أن بعض الظنون والتخمينات وافقت النتائج العلمية والمعرفة العلمية فهذا مجرد مصادفة.

وأيضاً من أوجه الحاجة إلى الإبستمولوجيا أنها تمثل ضرورة في تصنيف العلم فنحتاج إليها في هذا المجال. وقبل الدخول إلى التصنيفات التي ذكرت لا بدّ أن نتحدث عن العلم. فما هو المراد من العلم؟ وما هو المبرر لكون بعض القضايا تمنح صفة العلمية دون غيرها؟

العلم والعلمية

العلم هو الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً، يقيناً كان أو غير يقيني. وقد يطلق على التعقل، أو على حصول صورة الشيء في الذهن، أو على إدراك الكلي مفهوماً كان أو حكماً، أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، أو على إدراك الشيء على ما هو به، أو على إدراك حقائق الأشياء وعللها، أو على إدراك المسائل عن دليل، أو على الملكة الحاصلة عن إدراك تلك المسائل. والعلم مرادف للمعرفة، إلا أنه يتميز عنها بكونه مجموعة معارف متصفة بالوحدة والتعميم. وقد يقال إن مفهوم العلم أخص من مفهوم المعرفة، لأن المعرفة قسمان: معرفة عامية، ومعرفة علمية، والمعرفة العلمية أعلى درجات المعرفة، وهي التعقل المحض، والمعرفة الكاملة[١].

وعرف أيضاً بأنه: مجموع مسائل وأصول كليّة تدور حول موضوع واحد، وتعالج بمنهج معين وتنتهي إلى بعض النظريات والقوانين، كعلم الزراعة، وعلم الفلك[٢].

كلمة علم Science مشتقة من الأصل اللاتيني Scientie بمعنى

(١) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص٩٩.
(٢) المعجم الوجيز، مجمع اللّغة العربية، تصدير إبراهيم مدكور، دار التحرير للطبع والنشر، سنة ١٩٨٩، ص٤٣٢.

المعرفة Knowiedge، وهي بمعناها الأشمل أية معرفة منهجية أو ممارسة تؤدي إلى نتائج أو تنبؤات لأشياء من الممكن التنبؤ بها في هذا المعنى، وقد تشير كلمة علم إلى التقنية أو الممارسة الرفيعة ذات الخبرة العالية، أما تعريف العلم بمعناه المعاصر الأكثر تحديداً، فإن كلمة Sciennce تشير إلى منظومة من المعرفة المكتسبة بواسطة المنهج العلمي، وإلى كم المعرفة المنظمة والممنهجة والمكتسبة عن هذا الطريق(١).

أصبح مفهوم العلم يدل على مجموعة مسائل وأصول كلية تدور حول موضوع من المواضيع وتعالج تلك المسائل وتلك الأصول في منهج معين للوصول إلى نظريات وقوانين، وهذا التعريف على عمومه يشمل الكثير من المعارف البشرية، مثل علم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم النفس وعلم اللسانيات وعلوم الدين وغيرها من العلوم الإنسانية، وهي كلها مسائل وأصول كلية تدور حول موضوع من المواضيع وتعالج بمنهج معين. فمثلاً حينما نأتي إلى علم الأصول نجد أنه مجموعة مسائل وأصول كلية تدور حول دليلية الدليل ويتبع منهجاً معيناً للوصول إلى قوانين ونظريات أصولية يُستعان بها في عملية الاستنباط الشرعي، وعلى هذا يكون علم الأصول علماً وكذلك علم التفسير وعلم اللغة، كما الفيزياء والأحياء والجيولوجيا، فكل العلوم الطبيعية والإنسانية والتطبيقية سوف تدخل في ضمن هذا

(١) روزنبرج، أليكس، فلسفة العلم، مصدر سابق، ص٨.

التعريف الشامل، وبناء على هذا التعريف ستكون هناك تصنيفات للعلوم إما بحسب الموضوع أو بحسب الغاية أو بحسب المنهج.

ولكن أصبح العلم أضيق دائرة، ويطلق على نطاق خاص وضيق من المعارف البشرية وهي التي يمكن ملاحظتها واختبارها وتجريبها.

«فوفقاً لأصحاب النظرية الوضعية، فإن المعرفة الحقيقية الوحيدة هي المعرفة العلمية التي تأتي من التأكيد الوضعي للنظريات من خلال المنهج العلمي الصارم. ونتيجة للتأثير الوضعي، يستخدم التعبير (علم) غالباً كمرادف للعلم التجريبي. فالعلم التجريبي هو المعرفة القائمة على المنهج العلمي، وهو مقاربة منهجية للتحقق من المعرفة، وضع هذا العلم في الأصل للتعامل مع الظواهر الفيزيائية الطبيعية ويؤكد على أهمية التجربة القائمة على الملاحظة الحسية. ومع ذلك، حتى فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية، يوجد فرق كبير بين العلماء وفلاسفة العلم فيما يتعلق بما يشكل الطريقة العلمية الصحيحة، مثل علم الأحياء التطوري، والجيولوجيا وعلم الفلك الذي يدرس العديد من الأحداث التي لا يمكن أن تتكرر، ويمكن أن تستخدم طريقة السرد التاريخي، وحديثاً تم توسيع استخدام التعبير ليشمل دراسة الظواهر الاجتماعية البشرية أيضاً. وبالتالي، تصنّف العلوم الطبيعية والاجتماعية بوصفها علوماً، بينما تصنّف دراسة الكلاسيكيات، واللغات، والأدب، والموسيقى، والفلسفة، والتاريخ، والدين، والفنون البصرية والمسرحية ضمن الإنسانيات. ويتفاقم الغموض فيما يتعلق بمعنى تعبير العلم بالاستخدام الواسع لتعبير العلوم الشكلية بالإشارة إلى أي من العلوم المتعددة التي تختص بالشكل المجرد

الذي لا يمكن التحقق من صحته بالتجارب الفيزيائية عن طريق الحواس، مثل المنطق، والرياضيات والفروع النظرية لعلوم الكمبيوتر، نظرية المعلومات، والإحصاءات»[١].

فالمتتبع لمجالات العلم يجد أن هناك نزاعاً قائماً في منح صفة العلمية لأكثر أصناف المعرفة البشرية، فالبعض يجعل العلم مقتصراً على العلوم الطبيعية حصراً، والبعض الآخر يدخل علوم الاجتماع وهي: (علم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد، التاريخ، الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان، علم المناطق، علوم الاتصال، علوم الثقافات، القانون، والسياسة، واللغويات) ضمن العلم مع العلوم الطبيعية، والبعض الآخر يتوسع أكثر ليجعل العلم يشمل حتى العلوم الإنسانية، مع ملاحظة أن بعض العلماء يميز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، في حين أن البعض الآخر لا يرى ذلك، فنحن إزاء موقفين مختلفين.

فالموقف الأول، يرى أن الفصل بين المفهومين غير ذي جدوى، لأنه لا يمكن تصور إنسان خارج المجتمع ولا يوجد مجتمع من دون بشر، ومن بين هؤلاء كلود ليفي ستراوس، الذي يرى بأن هناك ترادفاً بينها، فالتمييز بينهما يكون من الناحية التطبيقية فقط، فالعلوم الاجتماعية تهتم بالمظهر الملموس والمهني للنشاط البشري، في حين

(١) ويكيبيديا الموسوعة الحرة
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85_%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9

أن العلوم الإنسانية تتخذ موقعها خارج أي مجتمع بعينه، أي أنها تدرس المجتمع بغض النظر عن وجوده الواقعي في أي رقعة جغرافية ما، وهي تتبع هنا سبيل العلوم الطبيعية، وهي التي تتجاوز المظاهر في مقارباتها للواقع، هادفة بذلك فهم العالم.

أما أصحاب الموقف الثاني فيرون أن العلوم الإنسانية تدرس الإنسان من حيث كونه إنساناً بغض النظر عن انتمائه لمجتمع بعينه، في حين أن العلوم الاجتماعية تدرس الإنسان داخل المجتمع، فتركز على مكانته وأدواره المختلفة داخل المجتمع.

إذاً دائرة العلم قد تضيق وقد تتوسع، والسبب في ذلك الخلاف ينبع من تحديد المنهج العلمي الذي باتباعه يمنح صفة العلمية لذلك الحقل من حقول المعرفة.

ونحن لا بدّ لنا من معرفة المعيار الذي من خلاله نستطيع أن نحكم على هذه النظرية أو هذا الرأي إنه علمي أو غير علمي، فما هو المعيار الذي من خلاله تكون هذه القضية علمية أو غير علمية؟ ولا بد أن تكون هناك معايير خاصة هي التي تقطع النزاع في علمية أو عدم علمية نظرية ما أو رأي ما.

معايير العلمية

هناك عدة معايير تُذكر والتي من خلالها تكتسب النظرية صفة العلمية:

الأول: التحقق التجريبي، وهو ما تذهب إليه الوضعية المنطقية، فهو المعيار والحَكم بكون النظرية علمية[١].

استمد هذا المعيار من رسالة فتجنشتين المنطقية الفلسفية للتمييز بين العبارات ذات المعنى والعبارات الخالية من المعنى، وهو الأساس الذي يحدد قابلية التحقق والذي بموجبه تكون العبارة ذات معنى إذا تحققت... لقد صمم فتجنشتين معياراً للتحقق التام في رسالته - كما يشير كرافت - يصلح للتطبيق على بناء المعرفة ككل. وهذا المعيار تبنته حلقة فيينا[٢].

ويوضح كرافت ذلك: إن كل الأجزاء الرئيسية للمعرفة هي القضايا الأولية، أو القضايا الذرية، التي ترسم وقائع أولية، فإذا ربطنا القضايا الذرية بروابط منطقية تكونت لدينا جمل جزئية، ومن ثم فإن معنى الجملة يكمن في أنها ترمز لواقعة ممكنة قابلة للتفكير[٣].

إذاً فحينما نقول هذه نظرية علمية لا بدّ أن تخضع للتحقق التجريبي، والتجريب هو الذي يحكم بصحة هذه النظرية وصدقها،

---

(١) بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، مرجع سابق. ص٢٧.
(٢) نفس المصدر ص٢٠.
(٣) نفس المصدر ص٢١.

وحتى يتضح هذا المعيار نلفت النظر إلى أن التجربة غير التجريب فحينما تطلق التجربة ويطلق التجريب فأحدهما غير الآخر.

التجربة والتجريب

ليس كل علم خضع للتجربة هو معرفة علمية، وإنما الذي يخضع للتجريب والتحقق التجريبي فيوصف حينئذٍ بكونه معرفة علمية، وإلا فمجرد الخضوع للتجربة لا يعطي صفة العلمية، ولو كانت التجربة هي التي تعطي صفة العلمية لدخلت الكثير من المجالات التي فيها تجارب في ضمن العلوم، ففي أغلب المجالات توجد هناك تجارب، كتجربة اجتماعية واقتصادية وتجربة روحية ودينية وهكذا، فالتجربة يمكن أن تدخل في كل هذه المجالات ولكن هذا لا يعني أنها كلها مجالات علمية، فعلى سبيل المثال يوجد أمامي سائل وأريد أن أعرف هل هو ماء أو عصير أو شيء آخر؟ فلا بدّ أن أجربه حتى أحكم على كون هذا السائل ماءً أو عصيراً، وهذه تجربة بسيطة، وأما بالنسبة إلى العلم ومقولاته وتجاربه فلا يعتمد على مثل هذه التجارب، ولا يمكن أن يستند إليها، وإنما يخضع لتجارب دقيقة جداً تعتمد على المنهج العقلي في بناء النسق العلمي، فالتجريب هو تفاعل بين العلم وذلك الواقع الذي يتعامل معه، في التجربة يكون الإنسان المجرب منفعلاً فقط، أما بالنسبة إلى التجريب فهناك تفاعل بين العالم والواقع الذي يريد أن يتعامل معه، ففي التجريب يدخل العقل في كل تفاصيل التجربة، من مبادئ التجربة وأصولها والنتائج المستخلصة منها، ففي كل ذلك تدخل الصياغات العقلية الدقيقة جداً، فهذا هو الذي يجعل تلك التجربة هي المعيار لوصف النظرية بالعلمية.

وهذا الموقف لا يسلب فقط صفة العلمية من القضايا التي لا تخضع لهذا المعيار، بل يسلب منها كل اعتبار، فالقضايا التي لا يمكن التحقق منها، هي قضايا كاذبة، بل هي قضايا فارغة المحتوى، ولا قيمة لها، وهنا تكمن خطورة هذا الاتجاه.

لذا نجد أن كارل بوبر يعترض على هذا المعيار حيث يقول: إنه لا يزودنا بعلامة تمييز مناسبة للخاصية الامبيرقية للنسق النظري اللاميتافيزيقي، أو بعبارة أخرى إنه لا يزودنا (بمعيار ملائم للتمييز) ومشكلة العثور على معيار يمكننا من التمييز بين العلوم الامبيرقية من ناحية، والرياضيات والمنطق بالإضافة إلى الأنساق الميتافيزيقية من ناحية أخرى[١].

الثاني: معيار التكذيب: يرى كارل بوبر في أن معيار علمية نظرية ما هو قابلية منطوقها للتفنيد والتكذيب، أي قدرة العالم على وضع صياغة دقيقة للنظرية العلمية وتحديد الشروط والنتائج المحتملة التي يمكن أن تفند تلك النظرية وتكذبها. وبالتالي فإذا كان منطوق هذه النظرية غير قابل للتكذيب فلا يمكن اعتبارها نظرية علمية - حتى وإن لم تكن كاذبة أو فارغة من المعنى بل وحتى لو كانت صحيحة - فعدم قابليتها للتكذيب يجعلها خارج المجال العلمي.

يقول: مبدأ التكذيب يميز النظريات القابلة للتكذيب، وهي النظريات العلمية، من النظريات غير القابلة للتكذيب، وهي نظريات غير علمية[٢].

---

(١) مصدر سابق ص٧١.
(٢) المصدر السابق. ص٢٧.

فكل نظرية غير قابلة للتكذيب لا تتصف بكونها علمية، ولا يمكن أن تتصف بقابلية التكذيب ما لم يكن نسقها النظري ذا اتساق، فشرط الاتساق يسبق قابلية التكذيب، فإذا لم تكن النظرية متسقة منطقياً فلا تتصف بقابلية التكذيب. لذا يقول بوبر: يلعب مطلب الاتساق دوراً خاصاً أكثر من الشروط الأخرى التي يجب أن يشبعها النسق النظري، ويمكن اعتبار هذا المطلب على أنه أول المتطلبات التي ينبغي على كل نسق نظري أن يستوفيها، سواء أكان هذا النسق امبريقيا أو لا امبريقي.

فالاتساق لا يعطي صفة العلمية إلا أن يضاف إليه شرط آخر وهو قابلية التكذيب، فليس كل نسق نظري متسق يقبل التكذيب، فبعض الأنساق الميتافيزيقية المتسقة لا تقبل التكذيب فلا تكون علمية. يقول بوبر: بالإضافة إلى كون النسق متسقاً، فإن على النسق الامبريقي أن يستوفي شرطاً آخر وهو أن يكون قابلاً للتكذيب[١].

فالمعيار الذي يحدده كارل بوبر يعطي التمييز بين القضايا والنظريات العلمية وغير العلمية، ولكن لا يريد بوبر أن يقول: إن القضايا غير العلمية ليس لها أي قيمة أو اعتبار أو هي هراء كما عبّر بعضهم كما يذهب إليه أصحاب الوضعية المنطقية، فكثير من القضايا والنظريات غير العلمية نحتاج إليها، بل هي ضرورية.

لذا يقول: إن مهمتي الأساسية كما أراها، لا تتمثل في رفض الميتافيزيقا، إنها بالأحرى تتجه إلى صياغة السمة الأساسية الملائمة

(١) مصدر سابق ص١٣١.

للعلم الامبريقي، أو لتعريف تصورات العلم الامبريقي، والميتافيزيقا بطريقة تجعلنا قادرين لأن نقدم نسقاً من القضايا أوثق قرباً من دراسة العلم الامبريقي[١].

الثالث: معيار تعدد الاختبارات يرفض بيير تويليي النزعة التجريبية، باعتبارها نزعة اختزالية وتبسيطية، مبيناً أن التجربة لن تكون أبداً منبعاً للنظرية ولا يمكن أن تمنحها تماسكها وانسجامها المنطقي، بل «إن التحقق التجريبي لا يعطي دلائل قطعية وإنما فقط تأكيدات غير مباشرة تكون جزئية ومعرضة للمراجعة». ويرى أن صدق النظرية العلمية هو تعدد الاختبارات التي تخضع لها، إذ لا بدّ من إخضاع فروض النظرية لاختبارات متنوعة تربطها بفروض نظرية أخرى، لهذا فما يؤكد علمية النظرية هو تعدد الاختبارات الذي يخرج النظرية من عزلتها التجريبية من خلال الارتباط بنظريات أخرى ويمنحها قوتها وتماسكها. فاختبارات التماسك المنطقي للنظرية الواحدة أو ما بين نظريات عديدة هي بمثابة محرك أساسي لتطور العلم، وبعبارة أخرى الترابطات النظرية بين الافتراضات تسمح أحياناً كثيرة بفهم وتفسير العديد من الظواهر دون الحاجة إلى معاينتها وملاحظتها[٢].

إذن بناءً على تحديد المعيار لمنح الصفة العلمية لنظرية من النظريات، أو لمعرفة من المعارف، سوف تخرج الكثير من العلوم

(١) مصدر سابق ص٧٤.

(٢) موقع ملتقى ابن خلدون، للعلوم والفلسفة والأدب.

http://www.ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=314

كانت تصنف تحت عنوان العلم. فمثلاً علم الاجتماع يتبع منهجين في البحث: منهجاً امبريقياً ومنهجاً فلسفياً، فيقال: إن علم الاجتماع الامبريقي يصنّف ضمن العلم، أما علم الاجتماع الفلسفي فيخرج من العلم، بل حتى علم الاجتماع الامبريقي فيه خلاف بين الباحثين هل هو داخل تحت العلم أو خارج؟ وكذلك بالنسبة إلى علم النفس وعلم التاريخ والسياسة والأديان وعلم اللغة وغيرها، عندما نأتي بمعارفها ونضعها تحت تلك المعايير سنجد أنها ليست معارف علمية، فالمذاهب والنظريات الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو الفلسفية على سبيل المثال، لا تنطبق عليها معايير العلمية، سواء كان التحقق التجريبي أو قابلية التفنيد والتكذيب أو تعدد الاختبارات، فيلزم حينئذٍ من ذلك خروج كثير من العلوم، ويبقى تحت عنوان العلم أصناف محدودة جداً، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

فإذا كان هناك تشكيك وخلاف، في دخول مثل العلوم الاجتماعية أو الإنسانية في تصنيف العلوم، فنحن لا نطمع أن تدخل علوم الدين في تلك التصنيفات. فبلا شك أن علوم الدين ليست هي معرفة علمية، نعم هناك أقسام لدراسة الظاهرة الدينية تدخل في العلوم الإنسانية، كعلم الاجتماع أو علم النفس أو علم التأريخ والأنثروبولوجيا والفينومينولوجيا وفلسفة الدين وعلم الأديان وغيرها من أقسام العلوم الاجتماعية أو الإنسانية، فهذه كلها يشملها الكلام السابق وفق المعايير والتصنيفات السابقة للعلم، فالبعض يعترف بعلميتها والبعض الآخر يشكك.

العلوم الإنسانية والاجتماعية

«حينما حققت العلوم الطبيعية والفيزيائية انتصارات في مجال الكشف عن القوانين المكونة للظاهرة الطبيعية، هذه الانتصارات التي حققتها العلوم الفيزيائية، والطبيعية، مارست إغراء على الفلاسفة والباحثين، دفعتهم إلى التفكير في إمكانية قيام علوم تستطيع دراسة الإنسان عبر المناهج نفسها التي تدرس بها العلوم الطبيعية. وقد تبلورت هذه النزعة، في البداية، مع الفلسفة الوضعية، كما مثلها روادها المؤسسون، سواء هربرت سبنسر، أو أوغست كونت وإميل دوركايم، ممن دافعوا عن إمكانية قيام علوم إنسانية وضعية، تدرس المجتمع الإنساني وتفسره، وتحلله تحليلاً وضعياً، بعيداً عن الذاتية، واستناداً إلى خطوات منهجية، تقوم على الملاحظة الخالصة والتجريب الدقيق. لكن الإشكال المطروح، هو هل يمكن موضعة الظاهرة الإنسانية؟ بمعنى، هل يمكننا عزل الظاهرة الإنسانية التي يتداخل فيها ما هو نفسي واجتماعي وثقافي، ودراستها دراسة موضوعية كما ندرس الموضوعات الطبيعية في العلوم التجريبية؟ هل يمكن أن يكون الإنسان وما صدر عنه من أفعال وسلوكيات وتصرفات موضوعاً لدراسة علمية، مع العلم أن منتج هذه الأفعال الذي هو الإنسان يكون دارساً وموضوعاً للدراسة؟ يمكن القول إن العائق

الإبستمولوجي الذي يحول دون موضعة الظاهرة الإنسانية، هو العائق الذاتي. لأن فصل الذات العارفة عن موضوع المعرفة، هو أساس الموضوعية العلمية في العلوم الحقة. لكن ألا يمكن القول: إن الركون إلى هذا المعيار، قد يسقطنا في وهم الانغلاق والمحاكاة للعلوم الطبيعية، فنعيد إنتاج أزمتها داخل العلوم الإنسانية؟ لقد لاحظنا كيف أن العقلانية العلمية في إحدى لحظاتها لم تعد عقلانية منغلقة، بل منفتحة على الذات وعلى الواقع. كما أن الشروط التجريبية يبنيها العالم وفق نموذج معين، ما يؤكد أن الذاتية هي صفة ملازمة لكل نشاط معرفي. لكن يجب التسلح بالحذر الإبستمولوجي حتى نتمكن من تقديم تحليل ودراسة موضوعية، وهنا لن تكون الموضوعية التي تنتجها العلوم الإنسانية شبيهة بالموضوعية في العلوم الفيزيائية. بل ستنتج العلوم الإنسانية تصورها الخاص للموضوعية، الذي يتلاءم وطبيعة المواضيع التي تدرسها. لكن على الرغم من ذلك، يظل الإنسان عصياً على الدراسة والتحكم والتنبؤ بسلوكياته[١].

فهذه الإشكالية التي تبتلي بها العلوم الاجتماعية والإنسانية، والإشكالية قد تتعقد أكثر حينما نأتي إلى العلوم الدينية كالفلسفة الدينية وعلم الكلام والتفسير وعلم الأصول والفقه والحديث.

ولكن ننبه على أن سلب صفة المعرفة العلمية من بقية أصناف المعرفة البشرية لا يقلل من شأنها، لكون المعرفة بكل شكل من

(١) (العلوم الإنسانية ومشكلة الموضوعية. الزاهيد مصطفى. مقال في صحيفة الشرق الأوسط بتاريخ الخميس - ١٤ جمادى الآخرة ١٤٣٧ هـ - ٢٤ مارس ٢٠١٦ م).

أشكالها على امتداد التاريخ هي التي جعلت الحضارة الإنسانية اليوم على ما هي عليه.

إذن علوم الدين ليست هي معرفة علمية، حتى تصنّف ضمن تصنيفاتهم، لأن هذا النوع من المعرفة لا يخضع للمنهج التجريبي، كما أن أغلب العلوم الاجتماعية والإنسانية لا تخضع كذلك، وعدم خضوعها للمنهج التجريبي إنما هو بسبب نوع الموضوع، فموضوع هذا النوع من المعارف لا يمكن أن يتناوله ذلك المنهج البحثي، فاختلاف الموضوعات يوجب اختلاف المناهج، لذا نجد أن كثيراً من علماء العلوم الاجتماعية والإنسانية حينما يدافعون عن قيمة علومهم، يستخدمون الحجة نفسها، وهي إذا اختلف الموضوع اختلف منهج البحث فيه، فالطبيعة قوانينها تتصف بالاطراد، وبمعزل عن الإنسان، لذا سبق وأن قلنا في العلوم الطبيعية يمكن عزل الظاهرة وجعلها في مختبر البحث، أما الظاهرة المبحوث عنها في العلوم الاجتماعية أو الإنسانية أو الدينية، فلا يمكن عزلها، فليس من الصواب جعل كل تلك الأصناف من المعارف البشرية تخضع لمنهج واحد من البحث، وتوضع كلها بسلة واحدة.

تصنيف العلوم

من موارد الحاجة إلى الإبستمولوجيا هي أننا حينما نريد أن نقوم بعملية تصنيف لأقسام العلم، تبرز لنا هذه المشاكل الابستمولوجية، من النزاع القائم في منح صفة العلمية وسلبها عن بعض مجالات

المعرفة، لكي يسلب الاعتبار من أقسام كثيرة للمعرفة البشرية، ولكن ما يهون الخطب يبقى منح صفة العلمية هي مجرد اصطلاح كما يقول كارل بوبر: إن ما يسمى علماً يجب أن يبقى دائماً موضوع اصطلاح أو تقرير(١).

فاللوحة المعرفية لحياة الإنسان ترسمها كل أقسام المعرفة، وليس فقط المعرفة العلمية، وتلك اللوحة هي الخريطة لتقدم البشرية على مرّ العصور، فسلب العلمية عن معرفة من المعارف لا يسقطها عن الاعتبار والأهمية بأي شكل من الأشكال.

«وعلى أي حال فإن أي تصنيف يخفي توجهات أيديولوجية بين حناياه. فأكثر التصنيفات تستهدف إما تأكيد توقف علم ما، أو مجموعة من العلوم، على العلوم الأخرى، أو إقامة معايير تسمح إما بإثبات مشروعية علم ما، كان غير معروف تماماً حتى تلك اللحظة، وإما استثناء أحد أو عدد من العلوم من شرف البحث العلمي.

ويمكن إجمال معايير التصنيف في ثلاثة، إذ يمكن تصنيف العلوم:

إما حسب موضوعها: فمثلاً تمييز التجريبيين بين (العلوم الصورية) كالمنطق والرياضيات، و(علوم الطبيعة) كالفيزياء - الكيمياء، البيولوجيا... إلخ. و(العلوم الإنسانية) كعلم النفس، علم الاجتماع.. إلخ.

أو حسب مناهجها: مثلاً التمييز بين (العلوم الفرضية الاستنتاجية)

(١) بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، مصدر سابق. ص٩٠.

كالرياضيات والمنطق. و(علوم الملاحظة) كعلم الفلك، علم النبات، الإثنولوجيا علم الثقافات المقارن.. إلخ، و(العلوم التجريبية) كالفيزياء، البيولوجيا، علم النفس.. إلخ.

وأخيراً حسب وضعيتها: فمثلاً التمييز فيما بين (علوم تصنيفية): كعلم الحيوان، علم الفطريات.. إلخ. و(العلوم الاستقرائية): كالفيزياء ما قبل الكلاسيكية، وربما اليوم علم الاجتماع الإمبريقي وعلم النفس التحليلي. و(العلوم الاستنتاجية): كالفيزياء الكلاسيكية، البيولوجيا المعاصرة. و(العلوم الأكسيومية): كالرياضيات والفيزياء المعاصرة.

وهذا التصنيف الأخير يأخذ بعين الاعتبار تطورات العلوم التي ينظر إليها كلها، بمعنى معين، كما لو كانت تقترب من النموذج «الكامل» للرياضيات؛ بمعنى وضع أكسيومات (هي موضوعة بالنسبة للعلوم الإمبريقية بشكل طبيعي انطلاقاً من التجربة، خصوصاً خلال المرحلة الاستقرائية) هذه الأكسيومات التي تستنتج منها عن طريق قواعد إجرائية كل الظواهر التي نريد تفسيرها[١].

ويذكر أحمد برقاوي: «أن الإبستمولوجيا رفضت التصنيف السكوني للعلوم الذي يقوم على أساس تصنيف الملكات الذي يعود إلى أرسطو. إذ صنّفت العلوم وفقاً للملكات على النحو الآتي:

١ - ملكة العقل: وتشمل الرياضيات والفيزياء والفلسفة.

---

(١) من مقال في مدونة أكاديمية بعنوان تصنيف العلوم:

https://maarouf66.wordpress.com/tag/%D8%AA%D8%B5%D9%86%D9%8A%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85

٢ - ملكة الذاكرة: وتشمل التاريخ والتاريخ الطبيعي.

٣ - ملكة الخيال: وتشمل الشعر.

كما تجاوزت الإبستمولوجيا تصنيف العلوم على أساس الانتقال من أكثر العلوم عمومية وبساطة إلى أكثرها خصوصية وتعقيداً، وهو تصنيف يعود إلى أوغست كونت.

مع ذلك يتفق الإبستمولوجيون على تصنيف موحد للعلوم، فهناك التصنيف الجدلي للعلوم الذي قدمه الإبستيمولوجي السوفييتي ب. كيدروف الذي يرى أن العلوم ثلاثة أنواع:

العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الفلسفية، مقتفياً في ذلك أثر أنغلز.

ولكنه رأى أن هناك علوماً متوسطة بين العلوم السابقة، فالعلوم التطبيقية: كالزراعة والطب، تقع بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. والرياضيات تقع بين العلوم الطبيعية والعلوم الفلسفية. ويرتبط علم النفس بجميع العلوم الأخرى إذ يرتبط بالعلوم الطبيعية عن طريق نظرية النشاط العصبي ويرتبط بالعلوم الاجتماعية عن طريق علم اللغة ويرتبط بالعلوم الفلسفية عن طريق المنطق ونظرية المعرفة. أما الفلسفة فإنها تنفذ إلى جميع العلوم لأنها تمدها بالمنهج العام.

أما جان بياجيه فيقسم العلوم إلى مجموعات أربع: العلوم المنطقية الرياضية، والعلوم الفيزيائية، والعلوم البيولوجية والعلوم النفسية - الاجتماعية ومنها الألسنية وعلم الاقتصاد. وبين هذه العلوم علاقة متبادلة.

ويقترح فوكو تصنيفاً آخر للعلوم مؤسساً على مجال المعرفة العام ذي الأبعاد الثلاثة:

البعد الأول: هو العلوم الرياضية والفيزيائية، وهي العلوم التي يقوم نظامها على تسلسل استنباطي للحقائق البدهية أو التي يتم التدليل عليها بالبرهان.

والبعد الثاني: هو علوم الحياة والاقتصاد واللغة. وهي علوم تدرس ظواهر مستقلة لكنها ترتبط بروابط كليّة، وما يربط بين البعد الأول والثاني هو استخدام الرياضيات.

والبعد الثالث: الفلسفة، يرتبط هذا البعد بالبعد الثاني بتشابه الموضوعات. «الحياة والإنسان والرموز» كما يرتبط بالبعد الأول بإضفاء صفة الصورية على الفكر.

أما العلوم الإنسانية فلا مكان لها في تصنيف كهذا، وهذا لا يعني أنه لا وجود لها، بل هي موجودة على تخوم العلوم السابقة. فعلم النفس يعتمد على النموذج البيولوجي. ذلك لأنه يدرس كل ما هو امتداد للوظائف البيولوجية، وما يؤدي إلى قيام تمثل لدى الإنسان.

ويعتمد علم الاجتماع على علم الاقتصاد، لأن موضوعه الإنسان الذي ينتج ويستهلك ويقيم علاقات مع المجتمع الذي يعيش فيه.

وعلم الآداب والأساطير يجد نموذجه في علم اللغة، ومهما يكن من اختلاف في تصنيف العلوم، فإن هذا التصنيف يهدف إلى تحديد العلاقة المتبادلة بين العلوم، من حيث موضوعاتها ومناهجها. وتحديد أوجه التشابه والاختلاف بين أشكال المعرفة العلمية ومن

الصعب تقديم تصنيف تام للعلوم ذلك لأن هناك علوماً جديدة دائماً وانقساماً مستمراً للعلوم القديمة واكتشافاً لترابطات تنشئ علوماً متوسطة كالكيمياء الحيوية والفيزياء الحيوية والكيمياء الجيولوجية وغيرها(١).

الإبستمولوجيا وبناء النظرية العلمية

بعد أن استعرضنا وجه الحاجة إلى الإبستمولوجيا من حيث بيان صيرورة العلم ومسيرته، وكذلك الحاجة إليها لأجل تصنيف العلوم، الآن نذكر جانباً آخر من أوجه الحاجة وهو أنا نحتاج إلى الإبستمولوجيا في بنية النظرية العلمية، أي نحتاج إليها لتضع لنا شروط وحدود كيفية استحصال النظرية العلمية، وحتى تعطي لنا هذا الانضباط والضوابط والشرائط والحدود نحتاج أن ندرس في الإبستمولوجيا تلك العلاقة بين الذات والموضوع، الذات العالمة والموضوع المبحوث عنه، فإن العلاقة بين الذات والموضوع هي التي تنتج لنا المعرفة العلمية والنظرية العلمية، فإن هذه العلاقة علاقة مركبة ومعقدة فهي ليست علاقة بسيطة وساذجة، كما هو الحال عندما يتصل الإنسان من خلال الحواس بموضوع خارجي، فالعلاقة ليست هي علاقة ارتباط السمع بالأصوات والنظر بالألوان والأشكال أو الشم بالروائح والذوق بالطعوم واللمس بالحرارة والبرودة، وإنما هي أعقد من ذلك بكثير.

(١) الموسوعة العربية السورية، أحمد برقاوي، ج١ ص٧٨.

إذاً عندنا موضوع معقد وهو الذي تتصل به الذات العالمة في العلوم التجريبية، فالموضوع هو ليس موضوعاً من تلك الظواهر التي تحدث غالباً في هذا العالم المادي، بل موضوع التجربة هو من صنع الذات العالمة والباحثة عن ظاهرة معينة، فنحن حينما نأتي إلى المختبرات العلمية في الكيمياء والفيزياء والأحياء نجد كل موضوع يبحث عنه هناك هو ليس من الظواهر الطبيعية الخارجية، وإنما هو من صنع العلماء، فمثلاً مصادم الهدرونات الذي يعجل من فيض البروتونات إلى سرعة تصل قريباً من سرعة الضوء لإحداث تصادم بين البروتونات، ليحاكوا الانفجار الكوني العظيم الذي نشأ الكون من خلاله، بأمل أن يكتشف العلماء جسيمات أولية جديدة غير معروفة، ولأجل أن يصل العلماء لأجوبة على أسئلة أساسية في الفيزياء متعلقة ببناء الكون من خلال اكتشاف الجسيمات المكونة له وأنواعها وطرق التأثير بينها وفهم أعمق لقوانين الطبيعة ونشأة الكون وحاله ومصيره.

فمثل هذا الموضوع ليس موضوعاً من الموضوعات الطبيعية، وإنما هو موضوع من صنع الذات العالمة، وهو موضوع معقد بدرجة كبيرة جداً، وهو الذي تتصل به الذات لتكوّن علاقة جدلية بينها وبين هذا الموضوع، فحتى يصل العالم إلى فرضية علمية تفسر ظاهرة ما، عليه أن يسرح ويجول في خيالة، لكي يوجد نظرية وفرضية لتفسير ما وجده أمامه من خلال الموضوع، وحينما يرى أن هذه النظرية يمكن أن تصمد أمام الاختبارات، ويمكن دعمها بكثير من المؤيدات ولا يوجد نقض لتلك الفرضية يرتفع شأنها وتصبح نظرية، ويمكن الاعتماد عليها لتفسير مثل هذه الظواهر، ويعتمد عليها في كثير من المجالات الأخرى.

إذاً هذا الارتباط ما بين الذات والموضوع يحتاج إلى الإبستمولوجيا لتنظم هذه العلاقة وتضع لها ضوابط وشروطاً، فحتى تكون هذه المعرفة صحيحة ومقبولة ومنتجة، لا بدّ وأن تكون هناك شرائط تتبع حتى نحصل على المعرفة العلمية.

ورد في الموسوعة العربية: إن العلاقة التي تقوم بين الذات والموضوع في المعرفة العلمية علاقة مركبة، فلا وجود لواقعة علمية تُسند إلى معطيات مباشرة فقط من دون مبادئ عقلية، كما أنه لا وجود لمبادئ عقلية من دون معطيات مباشرة.

ولما كان العلم يهدف إلى تحقيق المعرفة النظرية، فالمعرفة النظرية هي ثمرة العلاقة المركبة بين العقل والطبيعة. وإذا كانت العلاقة بين الذات والموضوع قد فهمت في المراحل المبكرة من تطور العلم على أنها حوار بين الذات، والموضوع المناقض لها، فإن العلم المعاصر قد دلل على تعقيد هذه العلاقة، فالحوار بين الذات والموضوع يجري اليوم بين عقل مسلح بكل المعرفة السابقة والموضوع الذي ركّبه نشاط العالم العقلي.

ففي الفيزياء والكيمياء المعاصرتين لم تعد ظواهر العالم الخارجي - بوصفها معطيات مباشرة - هي موضوع المعرفة العلمية، بل تلك الموضوعات المعقدة التي نشأت بفعل تركيب دقيق وعميق من قبل العالِم المسلح بتقنية عالية، من دون أن تفقد هذه الموضوعات واقعيتها.

وقد أصبحت التجربة العلمية، في ضوء ما تقدم صورة للنشاط

الاختباري والمنطقي للذات. ولم يعد موضوعها صورة طبق الأصل عن الواقع الموضوعي. إنها ثمرة شروط تدخل العالِم، وإن تدخل الذات - العالِمة قد طرح مسألة الدور الفاعل للذات في المعرفة العلمية. فالعلم - أساساً - يقوم بوصف علاقات بين متغيرات. والنظريات العلمية لا تنطوي إلا على عدد محدود من المتغيرات، على النقيض من الواقع الذي يحتوي على عدد كبير منها. فالظاهرة يمكن أن تتأثر بعوامل لا حصر لها. ويقتضي وصف الظاهرة - علمياً - إزاحة جملة من الصفات السطحية غير المهمة. ووضع فرضيات علمية عما هو أساسي وغير أساسي.

ونتيجة لذلك لم تعد الواقعة العلمية مجرد ظاهرة خاصة، بل هي ثمرة تدخُّل نشطٍ وفعّال لذات تتصف بالقدرة على التخيّل.

فكل كشف أو توسع في المعرفة العلمية يبدأ، بوصفه تصوراً خيالياً قبْلياً لما يمكن أن تكون عليه الحقيقة العلمية. ولا يمكن فهم عمل الخيال إلا من حيث هو إعمال العقل أو استخدام الحواس.

غير أن العالِم لا يستطيع أن يحوّل حدسه أو خياله إلى إبداع علمي من دون المثابرة العلمية، فيوحد، على نحو أصيل، الحدس والاختبار والموضوعية وسعة الأفق[1].

(١) موقع الموسوعة العربية الالكتروني، الإبستمولوجيا، مقال أحمد برقاوي، مصدر سابق.

موضوعية المعرفة العلمية

مع الالتفات إلى أن المعرفة بصورة عامة، والعلمية بصورة خاصة، تنتج من مجتمع علمي، بمعنى أن الأفراد يعيشون في المجتمع، وهذا المجتمع له بيئة فيها الكثير من العناصر، التي يمكن أن تؤثر على هذه الذات التي تريد أن تتعالى وتتصل بموضوع بحثها، من أجل إنتاج قضايا معرفية أو فرضية ونظرية من النظريات العلمية، وحتى لا تكون النتائج العلمية متأثرة بالنزعات الذاتية للباحثين لا بدّ من وضع مناهج خاصة وحدود وشروط تصل بها ما أمكن إلى الموضوعية. والموضوعية قد تختلف معاييرها باختلاف الميادين العلمية، فالموضوعية في العلوم الطبيعية لها معاييرها، كما أن الموضوعية في العلوم الإنسانية والاجتماعية لها معايير خاصة تنسجم مع تلك العلوم، ولكن في النتيجة تنحى كل ميادين المعرفة لاجتناب إسقاطات الجوانب الذاتية للباحث وعزلها عن الموضوع الذي هو قيد البحث والدراسة، لأجل حصول البحث على درجة عالية من الاعتبار.

فالمعرفة العلمية معرفة موضوعية أو تنزع نحو الموضوعية لأنها تتمثل في قضايا (قوانين) وأنسقة من القضايا (نظريات) هي مطالبة بالاستجابة لمعايير الصلاحية (التماسك المنطقي الداخلي لقضية أو نسق من القضايا) ولمعايير الحقيقة (التطابق بين القضية والوقائع).

وهذان النوعان من المعايير (خاصة المعايير الثانية) مستقلان أو يحاولان الاستقلال عن كل تقدير ذاتي.

فالموضوعي على حدِّ تعبير برتراند رسل: هو ما تتساوى علاقته بمختلف الأفراد المشاهدين، مهما اختلفت الزاوية التي يشاهدون منها[١].

لذا فمعظم العلوم الطبيعية نزعت إلى وضع قوانينها ونتائج تجاربها في معادلات رياضية كمية، بعد أن تبيّن للعلماء أن الرياضيات تمثل نموذج الدقة والموضوعية في الصياغة إلى جانب أن التعبير عن الظاهرة بصورة كمية يستأصل الكيف الذي ارتبط غالباً في أذهان العلماء بالبحث في العلل الخفية. والواقع أن الاتجاه الذي ساد الأبحاث العلمية منذ فجر النهضة العلمية كان يثق في ضرورة تكميم الظواهر بغية الحصول على نتائج دقيقة[٢].

فكلُّ من مارس البحث العلمي في ميادين العلوم الفيزيائية والبيولوجية يعرف كيف تؤثر التوقعات في عملية الإدراك وكيف يمكن أن يحدث الانحراف الإدراكي نتيجة أفكار محببة إلى الباحث، فيرى ما ليس له أساس في الواقع ويعجز عن ملاحظة الواقع ملاحظة محايدة أو في القليل يتشكك فيه إذا كان مخالفاً لتوقعاته. ولهذا السبب الذي يقوم به الباحث، لا يؤخذ مأخذ الحقيقة المعترف بها

(١) علي، حسين، العلم والايديولوجيا بين الإطلاق والنسبية، التنوير- بيروت، سنة ٢٠١١، ص٩.
(٢) نفس المصدر ص١٠.

نهائياً قبل أن يكرره غيره من الباحثين ويصلون إلى النتيجة نفسها. فالحقيقة العلمية معلنة وقابلة للملاحظة العامة وليست شخصية[١].

لا بدّ أن يعلم أن الموضوعية لا تحصلها المعرفة العلمية بشكل فوري ومباشر، لأنها مسألة تحصل بالتدريج، نتيجة التعديل المتعاقب للأخطاء، والتدقيق والفحص المستمرين للنظريات. فالعلم يترك دائماً في بعض الجهات مناطق تشكل غنيمة سهلة للذاتية، فالموضوعية ليست محمولاً ذاتياً للمعرفة العلمية.

ومعيار الموضوعية قد تختلف وجهات النظر فيه حتى في المعرفة العلمية نفسها، وليس هو محل اتفاق بين فلاسفة العلم، فمثلاً المعيار الذي يتبناه كارل بوبر يختلف عن المعيار الذي يلتزم به كانط، فالأخير يرى أن معيار الموضوعية هو: التبرير للموضوع، وبوبر يرى أنه الاختبار، لذا يقول: استخدامي للمصطلحين موضوعي وذاتي يختلف عن استعمال كانط لها، فكانط يستعمل (ذاتي) ليشير إلى أن المعرفة يتعين أن تكون مبرراً، باستقلال تام عن هوى الفرد، التبرير يكون (موضوعياً)، إذا أمكن من حيث المبدأ اختباره وفهمه من قبل أي فرد... ولكنني أجد أن النظريات العلمية ليست أبداً مما يقبل التبرير أو التحقيق تماماً، وإنما هي مما يقبل الاختبار. ومن ثم فإنني سوف أقول إن موضوعية القضايا العلمية تكمن في الحقيقة القائلة بأنه يمكن اختبارها على نحو ذاتي متبادل[٢].

---

(١) نفس المصدر ص١٦.

(٢) بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي. مصدر سابق، ص٨١.

ومهما وضعت من ضوابط، لجعل النتائج العلمية أكثر موضوعية، فهذا لا يعني أنها لا يمكن اختراقها، وأن علماء الطبيعة هم كآلات منتجة فإن الأمر ليس كذلك بالتأكيد، فإن العالم يريد أن يثبت نفسه من خلال بحوثه واكتشافاته، وهذا أهم مورد من موارد تسلل الذاتية للنتائج العلمية. يرى كلٌّ من ويليام برود ونيكولاس واد أن الغايتين اللتين يعمل من أجلهما العلماء التجريبيون، هما الوصول للحقيقة وإثبات دورهم في الوصول إليها، ولكن في بعض الأحيان يحصل نزاع بين الغايتين، عندما لا تتطابق نتيجة تجربة مع المتوقع منها، وعندما تفشل نظرية ما في الفوز بالقبول العام، سيُقابل العالِم مجموعة من الإغراءات تتراوح بين تحسين النتائج المستقاة من بيانات عمله بشتى الطرق وصولاً إلى الغش الصريح، وبعض أولئك الذين يلجؤون للغش يفعلون ذلك لإقناع زملائهم المعارضين بنظرية يرون أنها صحيحة، تلاعب نيوتن بمعامل التصحيح لكي يرد على منتقدي نظريته عن الجاذبية، وإحصائيات مندل عن نسب نبات البازلاء مناسبة أكثر من اللازم بما يشكك في صحتها، ميليكان كان فجَّ الانتقائية في اختيار المعلومات ليصف شحنة الالكترون، لو أن التاريخ كان متسامحاً مع أمثال هؤلاء العلماء، فليس ذلك إلا لأنه قد اتضح أن نظرياتهم صحيحة، ولكن من الناحية الأخلاقية فلا فرق بين إسحاق نيوتن الذي كذب من أجل الحقيقة واتضح أنه مصيب، وكيرلس بورت الذي كذب من أجل الحقيقة واتضح أنه مخطئ[١].

(١) حامد، حسام الدين، الإلحاد وثوقية التوهم وخواء العدم، مركز تفكر للبحوث والدراسات، ط١، سنة ٢٠١٥، ص٧٢.

وخذ مثلاً «حفرية إنسان بلتداون Piltdown man، تظلّ حوالي أربعين سنةً معتمدةً (١٩١٢- ١٩٥٣م)، على أنها الدليلُ الأقوى على تطور الإنسان، والحلقة المفقودة بين الإنسان والقرد، إذ الجمجمة لإنسان دُفن منذ عدةِ سنين، والفكّ لقردٍ هلك منذ آلاف السنين، وما كانا ليلتقيان إلا بفعل عالِمٍ تطوُّريّ مزيّف»[١].

وكذلك سنة ١٩١٧ اكتشف هارولد كوك في مزرعته في ولاية نبراسكا ضرساً متحجراً، وأعلن «هنري فيرفيلد أوسبرن» مدير المتحف الامريكي للتاريخ الطبيعي عن هذا الاكتشاف، فتناسلت التأويلات والتفسيرات بين من يدّعي أن الضرس يحمل صفات مشتركة بين الإنسان والقرد، وبين من يقول إنه يعود للإنسان منتصب القامة (إنسان جاوا)، بل وصل الأمر ببعض العلماء المتحمّسين إلى رسم شكل جمجمة هذا الشخص ثم جسده بعد ذلك، حتى أنه تمّ رسم الرجل المفترض مع زوجته وأولاده، وكل هذا انطلاقاً من قطعة ضرس متحجرة!

وكانت ردود الأفعال قاسية ضد المعترضين على هذه الافتراضات بسبب تبني كثير من العلماء لهذه الحقائق.

بعد كل هذا ببضع سنوات تمّ العثور على أجزاء أخرى للهيكل العظمي نفسه ليتبيّن أن الضرس لم يكن لإنسان ولا لقردٍ، بل هو ضرس خنزير يعود لنوع من الخنازير البرية المنقرضة. ليتم التراجع عن كل التفسيرات السابقة وإزالتها من الكتابات التطورية.

---

(١) المصدر السابق ص٨٠.

قد تكون حادثتا إنسان بلتداون ورجل بنراسكا قديمتين نسبياً، وقد يعتذر الأنثروبولوجيون عنها بالظروف المحيطة بهما وكذا مستوى التقدم العلمي حينها، لكن الحقيقة أن الجدل بين الأنثروبولوجيين لم ينقطع إلى اليوم ولا زالت هناك قضايا أمام المحاكم بسبب نزاعات مرتبطة بالبحث العلمي والاتهامات المتبادلة!

ففي سنة ٢٠٠٥ أعلنت جامعة ألمانية بفرانكفورت إحالة البروفسور رينير بروتش (Reiner Protsch von Zieten) على التقاعد بعد اكتشاف تزوير وتلاعب بالحفريات واكتشاف جماجم تم تأريخها عمداً بشكل خاطئ، وحسب التحقيقات فإن أسباب التزوير في الغالب ترجع إلى محاولة تحقيق بروتش لسبق علمي في عالم الحفريات أو تهريب بعضها خارج البلاد، بالإضافة إلى أسباب عنصرية باعتبار بروتش ينحدر من عائلة نازية.

اكتشف العلماء أن بروتش قدَّم آثاراً تعود فقط لـ ١٣٠٠ سنة قبل الميلاد على أنها تعود لـ ٢١٣٠٠ سنة! كما قام بتأريخ جمجمة من القرن الثامن عشر على أنها تعود لـ ٢٧٤٠٠ سنة! وادعى أيضاً العثور على قرد عمره ٥٠ مليون سنة في سويسرا بينما توجد الكثير من الهياكل نفسها بكثرة في موقع فرنسي!

بدأت الفضيحة عندما اكتشفت الشرطة الألمانية أن بروتش كان يحاول بيع عدد كبير من جماجم الشامبانزي التابعة لجامعته لتاجر أمريكي، وتوبع كذلك في قضايا أخرى منها محاولة إخفاء وثائق تؤرخ لتجارب نازية مروعة.

وزاد من حجم الفضيحة التأثير الكبير الذي أحدثته اكتشافات

بروتش في دراسة تاريخ الإنسان، مما اضطر رئيس الجامعة إلى الاعتذار العلني لكل من انخدع باكتشافاته.

يقول عالم الآثار توماس تيربرجر (Thomas Terberger) الذي اكتشف هذه الاحتيالات: «إن علم الأنثروبولوجيا سوف يضطر إلى تغيير نظرته تماماً للرجل الحديث منذ ما بين ٤٠٠٠٠ و١٠٠٠٠ سنة، وتثبت أعمال البروفسور بروتش أن البشر الحديثين والنياندرتال قد تعايشوا، وربما أنجبوا الأطفال معاً، كل هذا أصبح الآن هراء»(١).

ومن الطرائف حقاً في مجال علم الفيزياء يقوم عالم فيزيائي باكتشاف نوع من الأشعة ويقوم العلماء بتكرار التجربة، ويؤكدون اكتشافه، ثم بعد أمد يتبيّن زيف الاكتشاف، حادثة اكتشاف الفيزيائي الفرنسي رينيه بلوندلو - العضو المبرّز في أكاديمية العلوم الفرنسية - لأشعة N-rays؟! وذلك أثناء دراسته لطبيعة أشعة X-rays، وقام عددٌ من الفيزيائيين الفرنسيين بتكرار التجربة، وجميعهم صدق الاكتشاف، حتى أن بعض الفيزيائيين ادّعى أسبقيته في الاكتشاف، وحصل رينيه على جائزةٍ تقديرية من أكاديمية العلوم الفرنسية سنة ١٩٠٤م عرفاناً بأهمية الإنجاز! اتضح فيما بعد من أن أشعة N-rays ليس لها وجود أصلاً، وأنها ليست إلا وهماً توهمه جميع الفيزيائيين الذين أجروا تلك التجربة. يقول جين روستاند: «الجزء المدهش في الموضوع هو

(١) http://yaqenn.com/%D8%A3%D8%AF%D9%84%D8%AC%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D8%B5%D8%A7%D9%84%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%84%D8%AD%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84

العدد غير الاعتيادي للعلماء الذين خُدعوا، إن هؤلاء الرجال لم يكونوا علماء مزيفين أو مشعوذين أو حالمين ولا قريباً من هذا، وإنما كانوا بحق رجالَ علم محايدين محترمين متمرسين على الطريقة المعملية، رجالاً بعقول رزينة وحسٍّ سليم، بلغوا هذه الدرجة بإنجازاتهم كأساتذة جامعيين واستشاريين ومحاضرين»[١].

والأمثلة على مثل هذه الشواهد كثيرة لمن يريد أن يستقصيها، فالموضوعية في البحث ليست هي عصمة تمنح للعالم بمجرد حصوله على اللقب العلمي، بل إن الموضوعية لا تُرتجى من العلماء، وإنما هي للطريقة العلمية، فالعالم كيفما كان لا يمكنه أن يتجرد عن ذاتيته ولا يعكسها على أبحاثه، فكل شروط الموضوعية إنما توضع للطريقة العلمية. يقول فوكس داي: «بينما الطريقة العلمية التجريبية تؤدي في الغالب إلى فهم أدق للعالم المادي، فالمثل ليس صحيحاً بالنسبة للعلماء الذين يمارسونها، إنّ مهنة العلم الطبيعي تزداد اختلاطاً بالسلطة والسياسة كما هو مشهودٌ من معاملة أولئك الذين لا يسبحون مع تيار الإجماع العلمي على مسائل لم يقم عليها الدليل بعد مثل قضية الاحتباس الحراري»[٢].

فالنتيجة إذا كان البحث العلمي التجريبي مبتلى بمثل هذه المشاكل من ناحية الموضوعية، فالباب فمفتوح على مصراعيه في موضوعية العلوم الاجتماعية والإنسانية، لأجل استحالة عزل الظاهرة

(١) حامد، حسام الدين، الإلحاد وثوقية التوهم وخواء العدم، مصدر سابق ص٩٠.
(٢) المصدر السابق ص٩٦.

المبحوثة في تلك العلوم عن الباحث، فتسلل الذاتية في تلك البحوث له مجال واسع.

وأما بالنسبة للدوافع الذاتية للبحث العلمي وتوظيف النتائج، فسنتناولها إن شاء الله في العلاقة بين الإبستمولوجيا والايديولوجيا، ولكن قبل ذلك أريد أن أشير إلى موضوع مهم يتعلق بالبحث العلمي وهو:

يقينية العلم

بالالتفات إلى مبدأ الريبة الذي أقره هايزنبرغ في مجال فيزياء الكم، لا يتأتى لعالم يحترم نفسه يدعي انه وصل لليقين في قضية علمية، لذا نجد أن كبار علماء الطبيعة والحائزين على جائزة نوبل في تخصصاتهم يؤكدون هذا الأمر، يقول الفيزيائي النوبلي ستيفن واينبرغ في مقدمة كتابه عن نشأة الكون: (طبعاً ليس لدينا يقين مطلقٌ في هذا المجال)، ويقول الفيزيائي النوبلي ريتشارد فاينمان: (كل المعرفة العلمية الطبيعية غيرُ أكيدة)، ويصرح نيل تايسون أن: (طبيعة العلم الطبيعي المتشككة تجعله منافساً غير كفءٍ لقلوب البشر وعقولهم)، ويقول عالم الرياضيات والفيزيائي النوبلي إيوجين ويغنر: (إنني أعتقد أنه ليس حقاً أن نتوقع أن قدراتنا العقلية يمكنها صياغة مفاهيم كاملة لنتمكن من فهم تامٍّ لظواهر الطبيعة المادية)[١].

فالمنهج العلمي في العلوم الطبيعية ليس فيه القابلية لكي يوصل

(١) حامد، حسام الدين، الإلحاد وثوقية التوهم وخواء العدم، مصدر سابق ص٤١.

لليقين، هذا مضافاً إلى ما يقع فيه من أخطاء وعدم موضوعية وأدلجة، يقول عميد كلية الطب في هارفارد تشارلز بورويل (١٩٣٥-١٩٤٩) وهو يخاطب تلامذته: «نصف ما سنعلّمكم إياه خطأ، والنصف الآخر صواب، والمشكلة أننا لا نعرف أيّ نصفٍ هو الخطأ وأيه الصواب»[١].

إذاً فالعلم في أخص مجالاته وأكثرها اعتباراً وقيمة وهو العلم التجريبي، لا يدعي أصحابه اليقين بنتائجه - وهذا لا يعني التقليل من شأنه وإنما يقول هذا ما أستطيع التوصل إليه - هذا مضافاً إلى ما يكتنفه من أخطاء ودوافع وذاتية، فالعلم التجريبي له ميدانه الخاص به، وهناك أسئلة لا يتمكن العلم من الإجابة عنها أو لا يستطيع، فلا بدّ أن لا نطلب منه أكثر مما هو مطلوب منه.

عجز العلم عن الإجابة عن بعض الأسئلة

كثير من المجالات في الطبيعة، لم يتمكن العلم أن يعطي رأيه فيها، وينتظر المستقبل لكي يجيب العلم عنها، ينتظر الاكتشافات الجديدة وتطور التقنية والوسائل العلمية والمختبرية، حتى يجيب عنها، ولكن هناك أسئلة حتى مع تقدُّم العلم وتطوره لا يمكنه أن يجيب عنها، والسبب ببساطة أنها لا تقع تحت متناول يده، وخارجة عن سلطانه، يقول برتراند رسل: إن معظم الأسئلة المهمة تقع خارج

(١) المصدر السابق، ص١١٦.

اختصاص العلم، هل العالم ينقسم إلى عقل ومادة؟ وإن كان كذلك، فما هو العقل، وما هي المادة؟ وهل العقل خاضع للمادة، أم أنه يتمتع بقوى مستقلة؟ هل في الكون أي وحدة أو غرض؟ هل يتجه نحو غاية ما؟ هل هناك بالفعل قوانين للطبيعة، أم أننا نؤمن بوجود قوانين نظراً لميلنا الفطري للنظام؟ هل الإنسان هو ما يبدو لعالم الفلك، كتلة صغيرة من الكربون غير النقي والماء يزحف ضعيفاً على كوكب صغير ضئيل القيمة؟ أم أنه كما يراه هاملت؟ هل هناك أسلوب حياة نبيل آخر دنيء أم أن كل أساليب الحياة باطلة؟. . . هذه الأسئلة ليست لها إجابات في المعمل.

يشير السير بيتر مداوار الحائز على جائزة نوبل إلى هذه الفكرة في كتابه الرائع (نصائح لعالم شاب) يقول: أسرع وسيلة يسيء بها العالِم إلى سمعته ومهنته أن يصرح بكل جرأة، وخاصةً عندما لا يكون هناك ما يتطلب هذا التصريح، أن العلم يعرف أو سيعرف قريباً إجابات كل الأسئلة التي تستحق أن تُسأل، وأن الأسئلة التي لا تعترف بالإجابة العلمية إما ليست أسئلة أو أسئلة زائفة لا يطرحها سوى السذج ولا يحاول الإجابة عنها سوى البلهاء. . . إلا أن محدودية العلم تتضح في عجزه عن إجابة الأسئلة البدائية الطفولية التي تتعلق بالأشياء الأولى والأخيرة، مثل، كيف بدأ كل شيء؟ ما غرض وجودنا؟ ما مغزى الحياة؟ ويضيف قائلاً: إننا إذا أردنا إجابات عن مثل هذه الأسئلة، علينا أن نلجأ للأدب الخيالي وللدين.

ويؤكد هذه الفكرة فرانسيس كولينز، مدير مشروع الجينوم بقوله:

العلم عاجز عن إجابة بعض الأسئلة مثل، لماذا أتى الكون إلى الوجود؟ ما معنى الوجود البشري؟ ماذا يحدث بعد الموت[١]؟

والسرُّ في عدم إجابة العلم عن قسم كبير من الأسئلة هو أن ذلك النوع من الأسئلة يستفهم عن أمور ليست هي في داخل العالم المادي، بل هي خارجه، فالسؤال بـ (لماذا) هو سؤال عن العلة سواء أكانت علة فاعلية أم علة غائية - حسب تعبير الفلسفة المدرسية - فالعلل تقسم إلى قسمين علل داخلية وهي المادة والصورة، وعلل خارجية، وهي الفاعل والغاية، وميدان العلوم الطبيعية، هو العلل الداخلية، والتي غالباً ما يكون السؤال عنها بـ (كيف) فأنت بإمكانك أن تتناول كل آلة صناعية، ويتفحص الخبراء كل مكوناتها وقوانين عملها، ويجيبون عن كل الأسئلة المتعلقة بالمكونات والقوانين، ولكن لا يمكنهم أن يعرفوا الفاعل وصفاته وخواصه، ولا يعرفون ما هو الداعي الذي دعاه إلى صنع هذه الآلة، وما الغاية منها، ولماذا بهذه الكيفية؟ وكثير من العلماء يلتفتون إلى هذا الأمر كما تقدم في كلمات بعضهم، والبعض الآخر يسفه السؤال بلماذا لأنه لا ينسجم مع عقيدته، وسأذكر لكم كلمات بعضهم.

يقول الفيزيائي الحائز على جائزة نوبل ستيفن واينبرغ: إن كلمة (لماذا) تنطوي على مزالق كثيرة. ويقول الفيلسوف والعالم الإدراكي والمهتم بفلسفة العلوم والعقل دانيال دينيت: لمئات السنين كانت

(١) لينوكس، جون، العلم ووجود الله، ترجمة ماريانا كتكوت تقديم الطبعة العربية د. ماهر صموئيل، الناشر خدمة Credologos سنة ٢٠١٥، ص٧٣.

أسئلة (لماذا) معضلة عند الفلاسفة والعلماء. ويقول العالم الفيزيائي لورانس كراوس: يجب أن نكون حذرين على وجه الخصوص من أسئلة (لماذا)[١].

العلم وسيلة بحث لا فلسفة شاملة

كلُّ تخصص من تخصصات العلم له مجاله البحثي، قد تنتظم النتائج في نسق واحد في ذلك المجال، وقد يكون بينها بعض المشتركات التي ترتكز عليها، من قوانين ونظريات مضافاً إلى المنهج الواحد الذي أنتجها، كما في علم الفيزياء مثلاً، فمسائل هذا العلم تنتظم من خلال المنهج الفيزيائي الذي يتناول كل مفردة من مفردات ذلك العلم، وتشترك كثير من تلك المفردات ببعض القوانين الفيزيائية العامة، ولكن ليس بالضرورة أن تشكل تلك المسائل والمفردات لوحة متكاملة فيزيائية، بحيث كل مفردة تأخذ موقعها من تلك اللوحة. وهكذا بالنسبة إلى باقي العلوم التجريبية.

فهي لا تعطي رؤية كونية شاملة من البدء إلى المنتهى، وليس ذلك من وظيفة العلم ولا من مهامه، وإنما تناط تلك المهمة بالفلسفة، فالأنساق والمذاهب والمدارس الفلسفية هي التي تحاول أن ترسم مشهداً متكاملاً عن الوجود، وهي التي تجيب عن أسئلة تقع خارج اختصاص العلم.

(١) حامد، حسام الدين، الإلحاد وثوقية التوهم وخواء العدم، مصدر سابق، ص٣٠٣.

يقول أوستن فارر: كل علم يتخير جانباً واحداً في العالم ويشرحه وكل ما يقع خارج هذا المجال يقع خارج نطاق ذلك العلم، وبما أن الله ليس جزءاً من العالم وبالتالي ليس أحد جوانبه فكل ما يقال عنه مهما كانت صحته يستحيل أن ينتمي لأي علم[١].

إذن دعوى العلمية في الإجابة عن تلك الأسئلة هي دعوى عارية من الصحة، يحاول البعض أن يموه على مستمعيه ومتابعيه بأن موقف العلم هو هذا، والحال أنه موقف العالم وليس موقف العلم.

فالعلم الطبيعي يبحث عن قضايا معينة يريد أن ينتفع منها انتفاعاً مباشراً سواء كان على المستوى الاقتصادي أو الصحي أو السياسي أو العسكري، هذه أهم دوافع البحث العلمي والتكنولوجي، فهو لا يعني ببناء منظومة تصور له الواقع، وتحدد له رؤيته الكونية.

نعم يمكن أن تكون للعلماء فلسفة ولكنها تكون داخل نطاق العلم، كما في الإبستمولوجيا، التي هي فلسفة العلم.

يقول وقيدي: قد تميزت الإبستمولوجيا المعاصرة بأن المساهمة الأساسية فيها ترجع إلى العلماء المتخصصين في الميادين المختلفة للبحث العلمي، ويمكن نذكر من بين الأسماء البارزة في هذه المرحلة ماكس بلانك، آنشتاين، ولويس دوبروي، وهايزنبرغ، وغيرهم. لقد ساهم هؤلاء جميعاً في الاكتشاف العلمي بقدر ما ساهموا في الوقت ذاته، في البحث في الدلالات الفلسفية للاكتشافات العلمية الجديدة. ومعنى هذا كله أن العلماء لا يظلون خارج الفهم الفلسفي للنتائج

(١) لينوكس، جون، العلم ووجود الله، مصدر سابق، ص٧٤.

العلمية، بل إنهم ومن خلال هذا الفهم الفلسفي يتأثرون بالتيارات الفلسفية السائدة في زمنهم وبالصراعات التي تدور بين هذه التيارات الفلسفية. لذلك فإننا حين نؤكد بأن للعلم فلسفته الضمنية التلقائية التي يمكن أن نكتشف مقولاتها الأساسية من تتبع الاكتشافات العلمية ومن ملاحظة تطور المنهج العلمي، فإننا نستطيع أن نؤكد في الوقت ذاته ومنذ الآن، وفي اتفاق مع ألتوسير، أن هناك إلى جانب هذه الفلسفة التلقائية لتطور العلم في مساره الموضوعي الفلسفة التلقائية للعلماء. والتي قد تبدو أقرب الفلسفات إلى الواقع الموضوعي للعلم، ولكنها مع ذلك، لا تطابق تمام المطابقة هذا الواقع. وذلك لأنه عبر تأثرهم بالتيارات الفلسفية السائدة تنفذ إلى آراء العلماء كثير من التأويلات الفلسفية التي تذهب بالنتائج العلمية غير مذهبها الصحيح وتخرج بها عند التأويل عن حقيقة واقعها[١].

علاقة العلم بالأيديولوجيا

قد يقال إن من مهام الإبستمولوجيا إضافة إلى أنها فكر نقدي للعلوم، هي تخليص العلم من الأيديولوجيا، لا لمصلحة أيديولوجيا بديلة، بل لمصلحة العلم ذاته.

«ولكن المشكلة التي تطرحها الإبستمولوجيا هي، هل تمثل الأيديولوجية عقبة أمام تطور المعرفة العلمية أم هي حافز من حوافز تطورها؟

(١) وقيدي، محمد، ما هي الإبستمولوجيا؟ مصدر سابق، ص٦٦.

إن العلم ممتزج بالممارسة الأيديولوجية وذلك حين يستعير القول الأيديولوجي ضماناته من النظريات العلمية، أو حين يتكون العلم في حقل الممارسة الأيديولوجية.

وهذا يعني أن الأيديولوجية تقوم بتوجيه النظر العلمي في اتجاه ما، فتتحول إلى محرض لحركة العلم.

وليس هذا فحسب، فإن الأيديولوجية قد تقوم بدور الكابح لتطور بعض العلوم. إذا ما ناقضت نتائج هذه العلوم الترسيمات الأيديولوجية المغلقة.

وهل يفقد العلم موضوعيته ما دام متسماً بسمة أيديولوجية، وما دامت الأيديولوجية عامل إفساد للموضوعية؟»[١].

نحتاج إلى أن نقف على اصطلاح الأيديولوجيا من حيث تاريخه والمعاني التي تواردت عليه، حتى يتضح للقارئ ماذا نقصد من الأيديولوجية.

الأيديولوجية

الأيديولوجية مصطلح حديث نسبياً ابتكره في مايو ١٧٩٦ لأول مرة المفكر الفرنسي (ديتوت دي تراسي. ١٧٥٤-١٨٣٦م) وذلك في محاولة للدلالة على ما أسماه علم الأفكار، تمييزاً له عن الميتافيزيقا[٢].

(١) الموسوعة العربية السورية، إبستيمولوجيا، أحمد برقاوي، مصدر سابق.
(٢) علي، حسين، العلم والأيديولوجيا بين الإطلاق والنسبية، مصدر سابق. ص١٠٢.

ثم لم يلبث المصطلح أن تغير معناه قليلاً، بحيث يطلق على مجموعة الأفكار والمعتقدات، التي يبثها مجتمع ما، في نفوس أفراده، لترسم لهم أفضل الطرق، التي يسلكونها في حياتهم العلمية والنظرية، ليحققوا للمجتمع أهدافه، ومع ذلك فإن أولي الأمر في مجتمع ما، يحددون لأعضاء ذلك المجتمع، الإطار الفكري، وخصوصاً فيما يتعلق بالأمور السياسية، وهو الإطار الذي لا يجوز لأحد أن يخرج على حدوده، ثم تكون له الحرية كلها في أن يفكر كيف يشاء، داخل حدود ذلك الإطار. وجاء ماركس وإنجلز، فاستخدما كلمة (أيديولوجيا) بمعنى ينحرف انحرافاً يسيراً عن المعنى السابق، إذ يعني فقط مجموعة الأفكار القائمة على أوهام، لا على حقائق الواقع. وقد كانت المجتمعات - في رأيهما - تتعمد أن تبث في نفوس الناس، مثل هذه الأفكار التي لا تُقام على واقع، حتى تتحدد لهم بهذا رؤية خاصة بهم لما يجري في العالم الخارجي، وكان الذي يقابل كلمة أيديولوجيا - مأخوذة بهذا المعنى - عند ماركس وإنجلز، هو النظر العلمي للواقع، ثم اتخذ المصطلح معنى واسعاً بعد ذلك، بحيث أصبح معناه: الفكرة التي تستبد بصاحبها، ويحاول أن يفسر بها الوجود كله، والنظم الاجتماعية كلها، وبناءً على ذلك، يكون الوجود كله، كأنما هو كتلة واحدة متماسكة، مشتملة على كل أجزائها، بحيث لا تستطيع أن تمس جزءاً يتغير، إلا ويتغير النظام كله، وأصحاب هذه النزعة يتخذون حيال أفكارهم المستبدة بعقولهم، وقفة مغلقة، فإما أن تقبلها كلها، وتقبل النظام الذي يترتب عليها كله،

وإما أن ترفضها كلها وترفض أيضاً النظام الذي يترتب عليها، أي أنهم لا يسمحون بالنقد الجزئي، الذي يحاول أن يصلح جزءاً دون جزء آخر، أو فكرة من البناء الشامل دون فكرة[١].

وينقل مجدي وهبة عن مصطفى رجائي من (معجم تاريخ الأفكار) الذي صدر بالإنجليزية سنة ١٩٧٣ في نيويورك، حيث قال: إن الأيديولوجيا نظام أو منظومة تتألف من معتقدات وقيم تنقلها الوجدانات وتغرقها الخرافات الأسطورية وتستلزم الأفعال الإيجابية، وكلها تدور حول مفهومات الإنسان والمجتمع والمشروعية والسلطة، وقد اكتسب المرء هذه المعتقدات والقيم عن طريق العادة الرتيبة المتكررة في وعيه. فإن خرافات الأيديولوجيا وقيمها تنتقل من وعي إلى وعي من خلال الرموز بطريقة مبسطة وفعالة واقتصادية للغاية. أما المعتقدات الأيديولوجية فهي مترابطة بعضها ببعض وتستطيع أن تعبّر عن نفسها إلى حدٍّ ما، كما أنها تنفتح بين الحين والآخر على جانب قوي من القدرة على تجنيد جهود الجماهير وعلى تسيير إرادتها والتحكم فيها، وهذا ما يدعو إلى القول بأن الأيديولوجيات ما هي إلا نظم منهجية مجندة للمعتقدات[٢].

كثير من التعريفات ذكرت للأيديولوجيا بحيث تجعل معناها غير منضبط، والسبب في ذلك هو ما يذكر مانهايم في اعتراضه على نظرية الماركسيين: أنها لا تميز بين الأيديولوجيا الخاصة بالفرد، التي ترى

---

(١) د. زكي نجيب محمود، الأيديولوجيا ومكانها من الحياة الثقافية، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الرابع، ١٩٨٥، ص٢٧.

(٢) مجدي وهبة، مجلة فصول، المصدر سابق ص٣٥.

أن كل الأفكار التي تختلف عنها مجرد أوهام أو أباطيل، والأيديولوجيا الشاملة الخاصة بزمن ما، أو جماعة ما، وهذا المعنى الذي يدخل في مفهوم روح العصر. على أن النوعين من الأيديولوجيا يشتركان - في رأيه - في كونهما رهن الظروف الاجتماعية لكل فرد ولكل جماعة، الأمر الذي يجعل من الصعب تحديد مضمون الأيديولوجيا في وقت معين من الزمن[١].

وأما من حيث موقع الأيديولوجيا فهي موضوع يقع ضمن اختصاص علم الاجتماع وعلم السياسة.

وقد يقال إن هناك قاسماً مشتركاً من كل التعريفات التي طرحت - في جانب المعنى السلبي للمصطلح - وهذا القاسم المشترك يمكن أن يعبّر عنه بأنه: علاقة مركبة بين الواقع والأيديولوجية فهي تمسك الواقع لتوجهه لوجهة خاصة. فهي قد تُستعمل من قبل المستضعفين والمضطهدين للدفاع عن أنفسهم، وقد تُستعمل من قبل المتسلطين والحكام، لأجل أن يحافظوا على سلطتهم، فالمستضعفون يستعملون الأيديولوجية إما لتبرير وضعهم المزري أو بسبيل كسر السلطة الحاكمة، فالأيديولوجية هي وسيلة لكل من الطرفين، بسبب أنها تتضمن الجانب النفسي والعاطفي، وفيها جانب محرك للسلوك الخارجي. فوظيفتها أنها تقوم بدور الوسيط - بما أنها نسق ونظام يضم أبعاداً فكرية وفلسفية وثقافية ونفسية وعاطفية - بين الواقع المراد تبريره أو تغييره وبين رموز اجتماعية أو سياسية أو دينية.

---

(١) علي، حسين، العلم والايديولوجيا بين الاطلاق والنسبية. ص١١٣.

فقدرة الأيديولوجية تكمن في الإحاطة بالحقائق الاجتماعية وصياغتها صياغة جديدة تتلاءم معها، وتسعى لتقيم نسق يضم عناصر نفسية واجتماعية ودينية مماثلة للواقع الذي تدعو له الأيديولوجية.

حسب ويلارد مولنز فإن الخصائص الأساسية الواجب وجودها في الأيديولوجيا لكي تدعى بالتالي أيديولوجيا هي:

- يجب أن تكون لها سلطة على الإدراك.
- يجب أن تكون قادرة على توجيه عمليات التقييم لدى المرء.
- يجب أن توفر التوجية تجاه العمل.
- يجب أن تكون متماسكة منطقياً[١].

فحينما نقول يجب أن تكون لها سلطة على الإدراك. بمعنى أنها بإمكانها أن تؤثر على إدراك الآخرين، من حيث الاقتناع وعدمه.

ومعنى أنه يجب أن تكون قادرة على توجيه عمليات التقييم لدى المرء. أي أنها تجعل موازين التقييم لدى الأفراد تصب في صالحها، فكل ما يقرّب من تلك الأيديولوجيا فهو حق، وما يبعّد منها فهو باطل. فهي تتحكم بتقييمات المرء.

وقوله: يجب أن توفر التوجيه تجاه العمل. أي أنها لا تريد أن تعطيك نظرية علمية، وإنما تريد أن توجه سلوكك نحو عمل مخصوص.

أما قوله: يجب أن تكون متماسكة منطقياً. أي لا بدّ أن تتكون

(١) https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D9%8A%D8%AF%D9%8A%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7

من منظومة من الأفكار يعضد بعضها بعضاً وأن تكون متماسكة من الناحية المنطقية، حتى يكون لها السلطة على الإدراك وتعطي معايير التقييم لصالحها وتوجه سلوك الأفراد نحو تحقيق قضاياها وأفكارها.

إن التمييز بين الأنصار والخصوم، وبين الأصدقاء والأعداء، أي آلية تمجيد الذات وإضفاء صبغة مثالية على الأنا والنحن، وفي الوقت نفسه الحط من قيمة الآخر وإضفاء صبغة شيطانية عليه. هذه الآلية الثنائية، التي تنسب الخير كله والفضل كله للذات، والشرّ كله والسوء كله للغير، آلية دارجة في كل الأيديولوجيات إن لم تكن هي العمود الفقري للتفكير الأيديولوجي. وسواء تعلق الأمر بأيديولوجيات ذات صبغة دينية أو علمانية، أو ثقافية أو أخرى سياسية، أو أيديولوجيات كبرى أو أخرى مشتقة، فإن هناك دوماً في كل من هذه الأيديولوجيات ميلاً إلى إضفاء صبغة مثالية على الذات إلى صبغة شيطانية على الآخر(١).

فالمهمة الأساسية للعلم هي اكتشاف الكون وقهر الطبيعة، من أجل أن يعيش الإنسان في رفاه وكرامة من العيش، فكلما استطاع أن يكتشف قوانين الطبيعية ويسخرها لصالحه يحصل على الرفاه ولا يكون مغلوباً على أمره، فبسبب العلم أصبح الإنسان يعيش بهذا الشكل والمستوى من العيش يختلف عن كل العصور السابقة.

فالوظيفة الأساسية للعلم هو اكتشاف الطبيعة، أما بالنسبة إلى

(١) علي، حسين، العلم والأيديولوجيا بين الإطلاق والنسبية، مصدر سابق. ص١١٥-١١٦.

الأيديولوجية فمهمتها الأساسية هي تحديد موقف الإنسان إزاء الأحداث والظواهر التي تحصل، لأجل توجيه سلوكه.

إذن وظيفة العلم هي اكتشاف الكون فهو يأخذ الجانب النظري، وأما الأيديولوجية فهي تتخذ الجانب العملي، فهي وإن كانت تحدد رؤية معرفية للكون والمجتمع وتلك المعرفة تُبلور في صياغات وأُطر تمنح ذاتها ومواقف وإدراكات يفترض فيها أن تقرب الملتزمين بها من طموحهم.

فاتضح مما سبق أن هذا المصطلح مرّ بمراحل عدة، فتارة استعمل وأريد منه دلالته الإيجابية وتارة أخرى دلالته السلبية، فحينما يقال هذا رأي ايديولوجي فإنه يراد منه الانتقاص من هذا الرأي، لأنه ليس بعلمي فليس له أي اعتبارفي التحكم وأنه نابع من العواطف والاعتقادات والخلفيات السيكولوجية والأُطر الثقافية، فيكون الرأي متأثراً بأيديولوجية الشخص وليس رأياً علمياً وموضوعياً، ونحن هنا حينما نريد أن نتحدث عن علاقة الايديولوجيا بالعلم، نريد أن نقول: إن العلم يتأثر بأيديولوجية الباحثين، ويمكن أن يتأثر بالخلفيات السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية، سواء من حيث تحديد وجهة البحث أو توظيف نتائجه لوجهة خاصة.

فالإبستمولوجيا بوصفها الدراسة النقدية للعلم، تريد أن تفحص جهات الخلل، في خطواته أو في مناهجه أو في نتائجه، من أجل أن تدفع به نحو التقدم والموضوعية، ولكن مهما حاول العلماء في جعل النتائج موضوعية فإنه أمر عسير جداً، إن لم نقل إنه متعذر، لأن الذي ينتج النظرية العلمية، لا يأتي من خارج التاريخ، ومن خارج الزمان،

من أجل أن يكون مجرداً من كل الأُطُر والخلفيات، البيئية والثقافية والدينية والاجتماعية وغير ذلك، فهو يحمل كل هذه التراكمات التي نشأ فيها، فيمكن أن تؤثر على البحث سواء كان في أوله أو في منتصفه أو في آخره، في أوله كاختيار موضوع ينسجم مع نفسيته أو مع تنشئته أو معتقده أو مع وجهة نظره أو أي شيء آخر، ومن ثم بمسيرة البحث كذلك تؤثر رؤاه وخلفياته الفكرية والعلمية، عليه إلى أن نصل إلى النتائج، وتوظف النتائج في كثير من الأحيان لصالح رؤى وأيديولوجيات معينة، هو يحملها أو يحملها غيره، وكيفما كان فإن التجرد أمر صعب جداً.

لكن قلنا فيما سبق حينما نرجع إلى التاريخ نجد أن الإيديولوجيا والإبستمولوجيا بينهما تفاعل جدلي، فقد ذكرنا أن الوظيفة الأساسية للإبستمولوجيا هي تقويم العلم من خلال نقده، وذكرنا أن العلم غايته هي اكتشاف هذا الكون وتسخيره والاستفادة منه، أما بالنسبة للأيديولوجيا فهي تحديد الموقف، من خلال نسق من الرؤى التي توجه المواقف نحو فعل أو ترك أو موقف معين. لذا نجد أن العلماء على مرّ التاريخ يقومون بكلا الوظيفتين، يكتشفون العالم من أجل أن يتخذوا مواقف إزاءه فتتداخل الإبستمولوجيا مع الأيديولوجيا، فلا يكون العالم في كثير من الأحيان حيادياً بل دائماً.

يقول هنا بوبر وهو كبير فلاسفة العلم: يرى البعض أنّ افتقار العلماء إلى الموضوعيّة، قد لا يكون له أثر يذكر في العلوم الطبيعيّة، حيث لا يوجد ما يثير انفعالهم، أمّا في العلوم الاجتماعية، الّتي لا تنجو أبحاثها من الأهواء الاجتماعيّة، والتحيّز الطَّبقي، والمصالح

الشخصيّة، فقد يكون لهذا الافتقار إلى الموضوعيّة أثر فتاك. وهذا الرأي، يغفل تماماً عما للمعرفة العلمية من طابع اجتماعي، أو نُظمي، لأنّه يرتكز على القول الساذج بأن الموضوعية معتمدة على سيكولوجية الأفراد من العلماء، وهو لا يرى أن جفاف موضوع البحث في العلوم الطبيعية، أو بعده عن الأمور الشخصية، لا يمنعان التحزب، والمصلحة الذاتيّة، من التسلل إلى معتقدات العالم، والحقّ أنّنا لو اعتمدنا كل الاعتماد على نزاهة العالم عن الهوى، لاستحال العلم تماماً، بما في ذلك علم الطبيعة. إن ما غفلت عنه (النظرية الاجتماعية في المعرفة) هو عين الصفة الاجتماعية للمعرفة، أعني ما للعلم من طابع اجتماعي أو عام، إذ إنها أهملت قيام العلم على قدرة الأفراد على اختباره، واستخدامه للنظم في نشر الأفكار الجديدة ومناقشتها، وهذان الأمران، هما اللذان يصونان الموضوعية العلمية، وهما أيضاً، اللذان يفرضان على ذهن العالم، نوعاً من النظام، يلتزم به[1].

ويقول أيضاً: إذاً يخطئ من يعتقد أن العلماء أكثر موضوعية من سواهم من البشر، إنها ليست موضوعية أو تجرد العالم كفرد، بل العلم ذاته هو الذي يتجه نحو الموضوعية التي يجوز أن نطلق عليها تعاون الأصدقاء اللدودين بين العلماء، أي الاستعداد للنقد المتبادل.

فالعالم لا يمكن أن يتجرد من الموضوعية، مستحيل إلا أن تخرجه من إنسانيته وتجعله كالروبوت أو كالكومبيوتر حتى يكون محايداً جداً في البحوث العلمية لكن العلم يتجه نحو الموضوعية لا العالم.

(١) بوبر، كارل، عقم المذهب التاريخي، مرجع سابق، ص١٨٥.

وهابرماس أيضاً من مدرسة فرانك فورت، من الجيل الثاني كما يعبّر عنه، وهو من كبار علماء الاجتماع، له آراؤه في فلسفة العلم، وهو هنا أيضاً ينفي وجود حيادٍ أو براءة أو صفاء علمي، فالعلم في سياق العقلانية التقنية، تحايثه حسابات السياسة، أي إرادة القوة بالمعنى النيتشوي، ينبغي إخراجها إلى واضحة النهار، وهو أمر يتطلب نقد الوضعانية والتيارات المعجبة بالعلم والنزعة التقنية. فهذه جميعاً تعبيرات متنوعة للأيديولوجيا المكونة للحداثة التقنية(١).

فالوضعانية والتيارات المعجبة بالعلم والنزعة التقنية هي تعبيرات متنوعة للأيديولوجيا وليس للعلم. فالأيديولوجيا تريد من الآخرين أن يتخذوا موقفاً كمواقف هؤلاء، نحن قلنا سابقاً إن وظيفة الأيديولوجيا هي تحديد الموقف من خلال نسق من الرؤى التي توجه المواقف نحو فعل أو ترك أو موقف معين. فهؤلاء يريدون أن يسوقوا منظوماتهم القيمية لتحديد المواقف عند الآخرين كما هي عندهم ويتعاملون بها.

ويرى هابرماس أنه منذ أن تحول العلم إلى قوة منتجة ذات وظائف اجتماعية، بات قوة أيديولوجية باعتباره يلعب دوراً أساسياً في منح المشروعية للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث المؤسس على العقلانية التقنية(٢).

إن السؤال الذي ينبغي طرحه باستمرار، فيما يتعلق بموضوع الحقيقة العلمية، هو: هل تنفلت القوانين العلمية والكشوف،

(١) يفوت، سالم، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي - دار الطليعة - بيروت - ١٩٩٩. ص٩١.
(٢) نفس المصدر ص٩٢.

والموضوعية التي ينطوي عليها العلم، من الشروط التاريخية والاجتماعية والسيكولوجية الماثلة زمن ظهورها، أم أنها تظل سجينة تلك الشروط؟ لقد بيَّن فلاسفة العلم أمثال (كارل بوبر) و(توماس كون) (وإميري لاكاتوش) أن ثمَّة مسلّمات غير مبررة - أي غير مبرهنة - تنطوي عليها النظريات العلمية، بل الأدهى من ذلك، أن هناك أفكاراً قبلية تحرك ذهن العلماء كالحتمية عند آينشتاني، واللاحتمية عند نيلز بور، ولقد كشف كون النقاب عن وجود مبادئ خفية تتحكم في المعرفة وتسمح بتنظيمها، أما كارل بوبر فيرى أن العلماء العظماء شأنهم شأن الشعراء، كثيراً ما يستلهمون حدوساً غير عقلانية، ويؤكد أن كل الملاحظات ملقحة بنظرة، ولا توجد ملاحظة صافية نزيهة متحررة من النظرية. ويقول بوبر: لقد كان فرنسيس بيكون على حق إذ ساوره القلق من أن تجعل ملاحظاتنا متحيزة[١].

وعندما تكون هناك مسلمات ليس عليها دليل تكون ضمن النظريات العلمية فهل هذه النظريات العلمية تكون محايدة لا تحمل أيديولوجيا؟! ولماذا قُبلت هذه المسلمات من دون أن يكون هناك أي دليل عليها؟! إلا أنها وافقت رؤى الباحث ونظرياته واتجاهاته وتوجهاته وقناعاته.

يقول ستيفن روز: من الأسهل نسبياً أن ننظر إلى العوامل الاجتماعية التي تحدد العلم، وأن نظهر القوى التي تدفع بمشكلات معينة إلى المقدمة، وتؤخر مشكلات أخرى، باعتبار ذلك يعبّر عن

(١) علي، حسين، العلم والإيديولوجيا بين الإطلاق والنسبية، مصدر سابق، ص٣٧-٣٨.

الاحتياجات الاجتماعية كما تدركها الطبقة المسيطرة. أما ما هو أقل وضوحاً، فهو الطريقة التي يُبني بها العالم الاجتماعي طبيعة المعرفة العلمية نفسها، ومع ذلك فإن هذا النوع من التناظر لا بدّ من أن يكون موجوداً. وإذ ينظر المرء للكون ويستخلص مبادئ تفسيرية وقروضاً موحدة من هذا الزخم المضطرب من الظواهر والعمليات فإن عليه أن يستخدم أدوات للتنسيق مستقاة من الخبرة بالعالم الاجتماعي، ومن زملاء المرء في دراسة العالم الطبيعي. ومن هذه النقطة يصبح لمفهوم الأيديولوجية أهمية قصوى في الكشف عن الطرائق التي ينعكس بها الفهم البشري من النظام الاجتماعي الذي نشأ فيه هذا الفهم[١].

لنذكر بعض الأمثلة لتوظيف النتائج العلمية، في أغراض أخرى خارجة عن علوم الطبيعة، كما في نظرية التطور الداروينى في البيولوجيا، يذكر عبد الوهاب المسيري: ذهب دعاة الداروينية الاجتماعية إلى أن فرضية داروين نظرية وحقيقة علمية، ثم نقلوا هذه الفرضية من عالم الطبيعة إلي عالم الإنسان، وقرروا أن العلاقة بين الكائنات الحية في الطبيعة لا تختلف عن العلاقات بين الأفراد داخل المجتمعات الإنسانية، ولا عن العلاقات بين المجتمعات والدول. وعلى هذا، تم استخدام النموذج الداروينى لا لتفسير الطبيعة/ المادة وحسب، وإنما لتفسير حياة الإنسان الفرد في المجتمعات، وفي تفسير العلاقات بين الدول والمجتمعات على المستوي الدولي. وقد وظفت

(١) روز، ستيفن، علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية، ترجمة د. مصطفى إبراهيم، مراجعة د. محمد عصفور، عالم المعرفة، أبريل ١٩٩٠، ص٥٨.

الداروينية الاجتماعية في تبرير التفاوت بين الطبقات داخل المجتمع الواحد، وفي الدفاع عن حق الدولة العلمانية المطلقة، وفي تبرير المشروع الإمبريالي الغربي على صعيد العالم بأسره. فالفقراء في المجتمعات الغربية وشعوب آسيا وإفريقية (والضعفاء على وجه العموم) هم الذين اثبتوا أن مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة، ولذا فهم يستحقون الفناء أو على الأقل الخضوع للأثرياء ولشعوب أوروبا الأقوى والأصلح[١].

ويقول: الداروينية ترجمة لكلمة داروينيزم Darwinism الإنجليزية، ويقال لها أيضاً: الداروينية الاجتماعية. وهي كلمة منسوبة إلى تشارلز داروين (١٧٣١-١٨٢٠ م). وهي فلسفات علمانية شاملة، واحدية عقلانية مادية كمونية، تنكر أية مرجعية غير مادية، وتستبعد الخالق من المنظومة المعرفية والأخلاقية، وترد العالم بأسره إلى مبدأ مادي واحد كامن في المادة وتدور في نطاق الصورة المجازية العضوية والآلية للكون. والآلية الكبرى للحركة هي الصراع والتقدم اللانهائي وهو صفة من صفات الوجود الإنساني. وقد حققت الداروينية الاجتماعية ذيوعاً في أواخر القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي اتسع فيها التشكيل الإمبريالي الغربي ليقتسم العالم بأسره. ويمكن القول بأن الداروينية هي النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة، إن لم يكن كلها[٢].

---

(١) المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق سورية، الطبعة الرابعة سنة، ٢٠١٠ ص٩٨-٩٩.

(٢) نفس المصدر، ص٩٧.

يذكر هابرماس نقد ماركوزه لماكس فيبر يصل إلى الاستخلاص: ربما كان مفهوم العقل التقني ذاته أيديولوجيا. وليس استخدام التقنية بدءاً، إنما التقنية ذاتها سيطرة، على الطبيعة وعلى الإنسان، سيطرة منهجية، علمية، محسوبة وحاسبة. وليست الأهداف المتعينة للسيطرة ومصالحها لاحقة وتملي إرادتها من خارج التقنية، بل تدخل في تكوين الآلة التقنية ذاتها، التقنية هي على الدوام مشروع اجتماعي تاريخي، يسقط مشروعه فيها، ما يريد المجتمع والمصالح المتحكمة فيه ما فعله بالناس وبالأشياء. مثل هذا الهدف من السيطرة مادي وينتمي إلى حدٍّ ما إلى صورة العقل التقني ذاته[١].

تعتبر الوضعانية، في نظر هابرماس، تعبيراً عن ذلك الجنوح إلى تحنيط العلم لدرجة يتحوّل معها إلى إيمان جديد، واثقٍ من قدرته الهائلة على تقديم أجوبة لكل الأسئلة المطروحة واقتراح حلول ناجعة لكل القضايا. أما النزعة التقنية، فهي الجنوح إلى اعتبار التطبيق العملي للمعرفة العلمية هو وحده الكفيل بتقدم المجتمع. بل إنها تنظر إلى التقنية نظرة أداتية، محيلة إياها إلى وسائل محايدة قوامها التوظيف العملي للمعرفة العلمية، متناسية أن التقنية تحول الإنسان نفسه إلى وسائل وأدوات، فتقمع طاقاته الإبداعية والتحررية. وبهذا المعنى فهي أيديولوجيا ينبغي انتقادها من خلال نقد الحداثة والمجتمع الحديث الذي يجمع بين العلم والتقنية والصناعة ويحوّل العلم إلى قوة منتجة

(١) هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجية، ترجمة حسن صقر، كولونيا - ألمانيا، منشورات الجمل، ط١، ص٤٥.

ذات وظائف اجتماعية، بات قوة أيديولوجية باعتباره يلعب دوراً أساسياً في منح المشروعية للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث المؤسّس على العقلانية التقنية[١].

العلوم الاجتماعية والأيديولوجيا

في العلوم الاجتماعية يتحد الذاتي بالموضوعي، والعارف والمعروف، ويصعب عزل موضع البحث عن الباحث، لكون نفس الباحث هو جزء من موضوع البحث، فلا يستطيع أن يكون موضوعياً في بحثه، والنتائج نفسها التي يتوصل إليها من خلال بحثه والتي هي نفسها متأثرة بواقع الباحث الاجتماعي والنفسي، تعود وتؤثر بالمجتمع تأثيراً عكسياً، ويشير بوبر إلى هذه المشكلة بقوله: نحن في العلوم الاجتماعية بإزاء تفاعل شامل معقد بين المشاهِد والمشاهَد، وبين الذات والموضوع. ومن المحتمل أن يكون لوعينا بوجود الاتجاهات التي قد تسبب في المستقبل حادثاً معيناً، ولإدراكنا أيضاً أن التنبؤ يؤثر هو نفسه في الحوادث المتنبأ بها، من المحتمل أن تكون لكل ذلك آثاره في مضمون التنبؤ، وقد يكون من شأن هذه الآثار أن تخل بموضوعية التنبؤات وغيرها من نتائج البحث في العلوم الاجتماعية. إن التنبؤ حادث اجتماعي قد يتأثر بغيره من الحوادث الاجتماعية

(١) سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مصدر سابق، ص٩١-٩٢.

ويؤثر فيها، ومن بين هذه الحوادث الحادث المتنبأ به، وقد يساعد التنبؤ على الإسراع بوقوع هذا الحادث، ولكن من السهل أن نرى أنه قد يؤثر فيه على أنحاء أخرى، فقد يتطرف التنبؤ إلى حدِّ خلق الحادث الذي تنبأ به، بمعنى أن الحادث ما كان ليقع أصلاً لو لم يحدث التنبؤ. وقد يتطرف التنبؤ في الجهة المضادة فيسبب في منع وقوع الحادث الذي يقول بأنه آتٍ لا محالة[١].

وهذا الذي ذكره بوبر يتعلق بموضوعية البحوث الاجتماعية، والمشكلة في هذه العلوم بخصوصها تتعدى الانزياح عن الموضوعية، إلى السقوط في توظيف البحوث برمتها لأجندات وأيديولوجيات خاصة، فنحن مرّ علينا فيما سبق الأدلجة والتوظيف السيّئ ضمن العلوم الطبيعية، وأما في العلوم الاجتماعية فالنتائج أكبر بكثير من ذلك، فهناك تصريحات من علماء الاجتماع نفسهم تدل على التحيز ومجانية الموضوعية والحياد العلمي في بحوثهم التي كانوا يجرونها في الدول النامية. فمثلاً، يقول عالم الاجتماع الأمريكي أرنولد جرين: إذا كانت حكومة الولايات المتحدة ترغب في إقامة روابط اقتصادية وسياسية وثيقة مع بلدان شعوب العالم بأسره، فإن علينا نحن (علماء الاجتماع) أن نعرف أكثر ما نعرفه عن هذه البلدان وعن شعوبها، ما هي ثقافتهم، وما هي اتجاهاتهم السائدة نحو الولايات المتحدة ونحو النمو التكنولوجي؟ ما هي معتقداتهم وانحيازاتهم التي يمكن التعرف عليها والإفادة منها لجذبهم إلى فلك نفوذنا؟ وما هي

(١) بوبر، كارل، بؤس الأيديولوجيا نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبرا، دار الساقي، ط١ سنة ١٩٩٢، ص٢٦.

المعتقدات والانحيازات التي يجب أن نعدلها أو نتقبلها قبل أن نتمكن من تحقيق ذلك؟ وما هي الأبنية الطبقية السائدة ومراكز القيادة، ومن هؤلاء الذين نحتاج تعاونهم أشد الاحتياج قبل الشروع في تنفيذ مختلف البرامج وبعد البدء في هذه البرامج؟ لذا يتعين علينا أن نواصل جميع الإجابات على الأسئلة جميعها بحرص والتأكد منها. وهذا النص كاف لتوضيح مدى التزام علماء الاجتماع بخدمة الأهداف الاحتكارية للدول العظمى. وهو أمر يذهب بعلم الاجتماع بعيداً عن خدمة القضايا العلمية ويفقده الكثير من الموضوعية التي يدعيها[١].

وأما تبريرات علم الاجتماع العنصرية الغربية، فقد كان علم الاجتماع انعكاساً لنظرة الرجل الغربي إلى غيره من الأجناس، وظهرت النزعة العنصرية التي تعلي من شأن القيم الغربية وتعمل على تمجيد ثقافته كنسيج حضاري نموذجي واضحة في التراث السوسيولوجي، وجسدتها أعمال كل من جوبينو وبوج ومارسيل موس وماكس فيبر. . . ، ولعل جوبينو من الشخصيات التي ارتبط اسمها بالنزعة العنصرية وعمل على ترسيخ النزعة العرقية وإعطائها صبغة علمية. لقد ميزت هذه النزعة أعماله الاجتماعية واعتبر الجنس عاملاً فعالاً في كل تغيّر يحدث في المجتمعات الإنسانية. . . لقد عمل جوبينو على إعطاء صبغة علمية لتصوراته ليعطي تبريراً معقولاً لإيمانه بتفوق الجنس الأبيض صانع الحضارة، ومن ثم بضرورة الحفاظ على

(١) امزيان، محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الموضوعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤ سنة ٢٠٠٨، ص١٢٤.

صفاء هذا الجنس وعدم اختلاطه بغيره من الأجناس المتدنية لأن ذلك يهدد العقلية الخلاقة للجنس الأبيض الذي تدين له الحضارة المعاصرة بوجودها. وهذه الفكرة هي نفسها التي نجدها عند لابوج الذي أعطى للجنس الآري كل الصلاحيات، يتصرف كيف يشاء، فالأرض كلها أرضه، والعالم كله وطنه. ومن جهته نجد ماكس فيبر - عالم الاجتماع الشهير - لا يتردد في تزكية هذا التفرد النموذجي للحضارة الغربية والنمط الثقافي الغربي، إن العلم في نظره لم ينم إلا في الغرب، والغرب وحده الذي صاغ تاريخاً علمياً، وهو وحده الذي يتمتع بنظم سياسية وقانونية واقتصادية مبنية على أسس عقلية متينة، بل لقد انتهى به الأمر إلى التساؤل عن إمكانية عزو هذه الأصالة إلى صفات وراثية نظراً لما نصادفه في الغرب وحده دون انقطاع من تعقيل أنموذجي إلى حدٍّ بعيد. وبالمثل يقرر مارسيل موس أن الشعب الأوروبي وحده الذي استحق أن يسمى أمة من بين شعوب العالم[١].

ويمكن أن نتساءل، في النتيجة ألا يمكن التخلص من هذه الأيديولوجيا؟ وهل تسقط الأيديولوجيا موضوعية العلم؟

أما الجواب عن السؤال الأول، فنأخذه من فيلسوف العلم كارل بوبر حيث يقول: ويمكن القول إن الإنسان لا يبدو حيواناً عاقلاً أكثر منه حيواناً أيديولوجياً[٢].

---

(١) امزيان، محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الموضوعية والمعيارية، مصدر سابق، ص١٢١-١٢٢.

(٢) بوبر، كارل، أسطورة الإطار في الدفاع عن العلم والعقلانية، تحرير مارك أ. نوترنو، ترجمة أ.د. يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، ط أبريل ٢٠٠٣، ص١٠٩.

فإذا كان الإنسان حيواناً أيديولوجياً، فالأيديولوجيا ضرورية له ليس من الناحية المعرفية، «لان الأيديولوجية ليست معرفة خاطئة لأنها، قبل كل شيء ليست معرفة، ولأن وظيفتها العملية المجتمعية تفوق أهمية وظيفتها النظرية المعرفية. ثم إن العلم لا يعد أن يكون ممارسة نظرية في حين أن الأيديولوجيا تشكل مستوى من مستويات كل تشكيلة اجتماعية، هذا ما رمينا إليه عندما قلنا بأنها ليست علماً وهمياً، وإنما هي العالم الواقعي الذي يتحقق فيه الوهم. يقول ألتوسير: في كل مجتمع يوجد نشاط اقتصادي في الأساس وتنظيم سياسي وأشكال أيديولوجية وبهذا تشكل الأيديولوجية جزءاً عضوياً في كل وحدة مجتمعية... ليست الأيديولوجيا إذن ضلالاً، وليست شيئاً زائداً عرضياً بل هي بنية ضرورية للحياة التاريخية. ومعنى ذلك أننا عند تحليلنا للواقع الاجتماعي يجب أن نأخذ في اعتبارنا الأيديولوجي كأحد مركبات هذا الواقع. فالأيديولوجية ليست شيئاً ينضاف إلى الواقع بل إنها من شروط العيش الضرورية. والتمثل الأيديولوجي له قيمته الفعلية فهو تمثّل فعال وليس ضرباً من الخيال يمكن إهماله، إن الناس لا يعكسون في الأيديولوجية الواقع الاجتماعي وإنما الكيفية التي يحيون بها ذلك الواقع»[١].

ثم إذا كانت الأيديولوجيا أمراً لازماً ولا بد منه، ولا يمكن التخلص منه، فكيف يمكننا تخليص العلم منها؟ حتى تكون النتائج علمية خالصة ومحايدة، لا تحمل الأُطر الفكرية والثقافية لأصحابها، ولا تتستر تلك الأيديولوجيات بالمعطيات العلمية للترويج لها.

(١) علي، حسين، العلم والأيديولوجيا بين الإطلاق والنسبية، مرجع سابق، ص١١٩.

وللفرز بين الأيديولوجيا والمعطيات العلمية يقول باشلار: ليس العلم هو الذي ينعت الماضي قبل العلمي بأنه ماض أيديولوجي، إن المعرفة العلمية تكتفي بوصف ذلك الماضي بالضلال والخطأ. ولفضح هذا الماضي الخاطئ وكشف غلافه الأيديولوجي لا بدّ من تدخل طرف ثالث بين العلم والأيديولوجيا، ذلك الطرف هو الممارسة الفلسفية. فهذه الممارسة هي التي تبيّن أن أخطاء الماضي كانت تمثلات أيديولوجية تدّعي الحقيقة، فعندما يتكون الفكر العلمي كعلم فإنه يكشف أن المعارف السابقة كانت معارف خاطئة لا أيديولوجية، ميتافيزيقية عند كونت، وأيديولوجية عند ماركس، وتحليلية عند باشلار، ووضعية جديدة عن ألتوسير. إن التفكير الفلسفي النقدي الذي ينصب حول الفكر العلمي هو الذي يكشف العلاقات الجدلية لهذا الفكر مع الأيديولوجية دون أن يفكر فيها كحواجز إبستمولوجية. وهكذا فالتأمل الفلسفي هو نافذة ثالثة نستطيع من خلالها وحدها أن نميط اللثام عن العلاقات الجدلية بين العلم والأيديولوجيا[١].

في المحصلة النهائية بالنسبة للقضايا العلمية، والنظريات والحقائق العلمية، ما هو الإجراء الذي من خلاله يتبيّن لنا دقة المعرفة العلمية وصوابها؟

ذكرنا فيما سبق أن هناك عدة معايير لفحص النظريات العلمية، كمعيار التحقق الذي تبنته حلقة فينيا، ومعيار قابلية التكذيب لكارل بوبر، وتعدد الاختبار، فهذه المعايير تجعل المعطى العلمي معتبراً، حتى يتم الكشف عن خطئه فترفع اليد عنه.

(١) نفس المصدر، ص١٢٣.

والأمر المهم جداً الذي طرحه كارل بوبر في قضية موضوعية العلم حيث قال: إنه خطأ كبير تردت فيه الإبستمولوجيا التقليدية منذ أرسطو وديكارت وهوبز وبراكلي وهيوم حتى كانط وصولاً إلى رسل وفريجيه، حينما اعتبروا الإبستمولوجيا بحوثاً في المعرفة التي تؤول إلى علاقة تربط عقولنا الذاتية بموضوع المعرفة[١].

أي أنهم اعتبروا أن الإبستمولوجيا تريد أن تبحث العلاقة بين العالم والموضوع، بين الذات الباحثة والموضوع، فالإبستمولوجيا كانت تعالج هذه العلاقة وهذا خطأ استراتيجي، والمفروض أن الإبستمولوجيا توجه نظرها إلى جهة أخرى، وهي جهة الموضوع.

ويكشف بوبر جهوده ليستأصل هذا الخطأ، ويؤكد أن الإبستمولوجيا لا شأن لها البتّة بالذات العارفة، فلا بدّ أن نخرج العلماء من هذا الحساب، وأن ينصب النظر على النظريات العلمية، فلو أدخلنا الذات الباحثة في الحساب لا يمكننا أن نحصل على الموضوعية، إنما الموضوعية تحصل فيما إذا طرح نتاج العلماء في الساحة العلمية ويصبح في معرض نقد العلماء، لذلك من الممكن أن تتمحص النظرية تمحيصاً تاماً حتى نستطيع أن نكتشف وجه الخلل الموجود فيها ومن أي جانب من جوانبها؟.

إذن يرى بوبر أن موضوع الإبستمولوجيا هي النتائج العلمية المتراكمة الموضوعة في الكتب والنشرات العلمية والمجلات

(١) الخولي، يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين الأصول الحصاد الآفاق المستقبلية، مؤسسة هنداوي - القاهرة، سنة ٢٠١٢ ص٣٢٨.

المحكّمة الموجودة ومراكز البحوث، وليس لنا علاقه بالنظرية التي يحملها العالم والتي هي في ذهنه، نعم إذا وضعها على الورق ورتب عليها نتائج ووضعها في معرض النقد في أوساط العلماء، هذه هي التي تكون موضوع الإبستمولوجيا.

نظرية المعرفة

المحور الثاني من محور الكتاب

في بداية البحث قلنا إننا نريد أن نتعرض لقضايا متعددة في العصر نجعلها كمدخل لبحوث أخرى في فلسفة الدين، وكان بداية المدخل هو البحث عن الإبستمولوجيا، التي هي الدراسة النقدية للعلوم الطبيعية، وكان البحث منصباً حول هم مسائلها. وذكرنا هناك الأقوال في النسبة بينها وبين نظرية المعرفة، وقلنا إن البعض ذهب إلى أنهما متطابقان، والبعض الآخر ذهب إلى أن النسبة بينهما عموم وخصوص، أي أن نظرية المعرفة أعم من الإبستمولوجيا، وآخرون ذهبوا إلى أن لكلٍّ منهما مجاله الخاص، وأنهما متباينان.

ونحن تحدثنا عن الإبستمولوجيا وأنها تختص بالدراسة النقدية للمعرفة العلمية، وأما بالنسبة لنظرية المعرفة فهي أعم من الإبستمولوجيا وهي مختصة فقط بالمعرفة العلمية، ومجال المعرفة يتعلق بكثير من المفاصل الموجودة للإدراك الإنساني، من معرفة تاريخية ومعرفة سياسية ومعرفة نفسية ومعرفة اجتماعية ومعرفة علمية ومعرفة فلسفية ومعرفة دينية وما شاكل ذلك، فهذه المعارف تدخل ضمن المعرفة، وقبل الدخول في بيان تعريفها ومجالها وموضوعها وما هو الهدف منها، نريد أن نقف على هاتين المفردتين، وهي مفردة النظرية، ومفردة المعرفة، وإن كان الوقوف عند مفردة النظرية أهم من المفردة الأخرى، لأنها مفردة واضحة.

النظرية والفرضية

هناك نقاش في بعض الأوساط الثقافية حول النظرية، وفرقها عن الفرضية وعن الحقيقة العلمية، فهذه المفردة تستعمل في المعرفة العلمية، وتستعمل في غير المعرفة العلمية، فيقال في المعرفة العلمية، النظرية النسبية، ونظرية الكوانتم، ونظرية الأوتار الفائقة مثلاً، وفي البيولوجيا يقال نظرية التطور، وهكذا. فتارة تطلق النظرية بمعنى عام وتارة بمعنى خاص.

المعنى اللغوي للنظر، فالنظر هو بداية أو مقدمة للرؤيا البصرية، أي إنك تنظر لشيء حتى تراه. وقد يكون النظر أيضاً بداية للمعرفة الفكرية، بمعنى أنا أنظر فيما قلتَه، لكي أقيمه وأصل منه إلى نتيجة، فهذا ليس نظراً بصرياً، وإنما نظراً فكرياً وعقلياً. لذا ورد في المنجد في اللغة والأعلام: نظر إليه: أبصره وتأمله بعينه، ونظر في الأمر: تدبره وفكر فيه، يقدره ويقيسه. فهذا من حيث المعنى اللغوي للنظر.

وأما النظرية بحسب الاصطلاح فلها عدة أطلاقات كما ورد في المعجم الفلسفي:

النظرية: - théorie - theory - theoria

النظرية قضية تثبت ببرهان، وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي، مؤلف من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ.

١ - فإذا أطلقت النظرية على ما يقابل الممارسة العملية في مجال الواقع، دلت على المعرفة الخالية من الغرض المتجردة من التطبيقات العملية.

٢ - وإذا أطلقت على ما يقابل العمل في المجال المعياري، دلت على ما يتقوم به معنى الحق المحض أو الخير المثالي، المتميز عن الإلزامات التي يعترف بها جمهور الناس.

٣ - وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة العامية، دلت على ما هو موضوع تصور منهجي منظم ومتناسق تابع في صورته لبعض المواضعات العلمية التي يجهلها عامة الناس.

٤ - وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة اليقينية دلت على أحد العلماء أو الفلاسفة في بعض المسائل الخلافية، مثال ذلك «نظرية الخطأ عند ديكارت».

٥ - وإذا أطلقت على ما يقابل الحقائق العلمية الجزئية، دلت على تركيب عقلي واسع يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر، ويقبله أكثر العلماء في وقته من جهة ما هو فرضية قريبة من الحقيقة، مثال ذلك «نظرية الذرة»[١].

فالبعض حينما يسمع أن هذه نظرية، يتصور أنها ليس لها اعتبار علمي، وليست لها قيمة علمية، لكونه يحسبها فرضية لم يقم عليها دليل، فهو لا يفرق بين الفرضية والنظرية.

والفرضية كما في المعجم الفلسفي: أما في العلوم التجريبية فالفرضية تفسير مؤقت لحوادث الطبيعة، ينقلب بعد الاختبار التجريبي إلى تفسير نهائي. وهي خطوة تمهيدية للقانون العلمي، توضع في

(١) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، ط ١٩٩٤، ج٢ ص٤٧٧.

البداية على سبيل الظن والتخمين، فإن أيدتها الملاحظة أو التجربة انقلبت إلى قانون، وإن كذبتها حاول العالم استبدال غيرها بها، وهكذا دواليك، حتى يصل إلى فرضية تفسر الواقع تفسيراً صحيحاً[١].

فالفرضية هي فرض يفرضه العالم لتفسير ظاهرة، وهو يبقى في حيز التخمين، حتى تؤيده الملاحظة والتجربة والاختبار، فيصبح نظرية، فالنظرية هي فرضية أيدتها التجارب والاختبارات، فتكون معتبرة في المجال العلمي المختصة به، حتى تنقض بشواهد فتسقطها عن الاعتبار. ولا يمكن لنظرية علمية أن تصل إلى مرحلة من اليقين بحيث إنها لا تختبر مستقبلاً، لأنها بناء - على رأي كارل بوبر - تخرج عن المعرفة العلمية، لأن المعرفة العلمية هي التي تقبل النقض والتفنيد، بمعنى أن كل نظرية من النظريات تبقى تحت الاختبار على مدار الزمن، فيمكن أن يأتي ما ينقضها مستقبلاً.

فالنظرية هي التفسير الأفضل للظاهرة المؤيدة بالتجربة والاختبار من بين فروض أخرى جميعها لم تصمد ولم تؤيدها التجربة. فالنظرية هي تفسير أفضل لحقيقة علمية أو ظاهرة علمية، هي تفسير أفضل للحقائق التي نراها حولنا في الطبيعة سقوط الأجسام مثلاً هي حقيقة، لكن النظرية التي تفسر لنا سقوطها هي نظرية الجاذبية. ولكن ما حقيقة هذه الجاذبية، هل هي قوة الجذب كما يقول نيوتن؟ أم هي بسبب الانحناء الزمكاني كما في نسبية آينشتاين؟

---

(١) المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج٢ ص١٤٤.

فالنظرية إذن دائماً تنتج من افتراض، بل هي الافتراض نفسه، الذي ضم إليه شواهد ونقداً مستمراً لتمحيصه وثبوت صلاحيته للتفسير والتنبؤ، وحينئذ سيكون نظرية وليس افتراضاً، لأن الافتراض يعطى في بادئ الأمر كتفسير، فحينما يفترض العالم فرضية ليس من حق أحد أن يطالبه بالدليل، لكون الفرضية هي مسلمة يتخذها لتفسير ظاهرة ومن ثم يتحقق منها.

يقول كلود برنار: إن النظرية هي الفَرَضية المُحقّقة، بعدما جرى إخضاعها لرقابة المحكمة العقلية والنقد الاختباري... لكن على أية نظرية، لكي تظل صالحة، أن تتطور دائماً مع تقدم العلم وأن تبقى خاضعة باستمرار للتحقق ولنقد الوقائع الجديدة التي تظهر. وإذا اعتُبرت نظرية ما على أنها كاملة وجرى التوقف عن التحقق منها بالاختبار العلمي، أصبحت مذهباً[١].

إذاً تبيّن لنا معنى النظرية العلمية وفرقها عن الفرضية، نأتي إلى النظرية في الفلسفة فهي عندهم كما مرّ في المعجم الفلسفي: تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ والإجابة عن مشكلات فلسفية.

والنظرية الفلسفية تشكل وحدة من وحدات النسق، والأنساق الفلسفية هي التي تشكل المذهب الفلسفي. فالمذهب الفلسفي الذي يتكون من أنساق والأنساق من نظريات والنظريات من قضايا والقضايا

(١) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٢، سنة ٢٠٠١، ص١٤٥٥.

من مبادئ وتصورات، فهذه كلها تنتظم وفق نظام معين فتكّون مذهباً فلسفياً معيناً.

المعرفة والإدراك

وأما بالنسبة إلى المعرفة فقد ذكر صليبا في معجمه: عرف الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها، ولها عند القدماء عدة معانٍ:

١ - منها إدراك الشيء بإحدى الحواس.

٢ - ومنها العلم مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً.

٣ - ومنها إدراك البسيط، سواء كان تصوراً للماهية، أو تصديقاً بأحوالها.

٤ - ومنها إدراك الجزئي سواءً كان مفهوماً جزئياً، أو حكماً جزئياً.

٥ - ومنها إدراك الجزئي عن دليل.

٦ - ومنها الإدراك الذي هو بعد الجهل[١].

كل هذه التعاريف عدا الثاني تعرف المعرفة بالإدراك، فالإدراك نفسه هو معرفة إذن، والإدراك بعض يراه عملية عقلية وبعض يراه عملية نفسية وقد تكون كلا العمليتين تشتركان به، لذا يذكر في علم النفس المعرفي أن الإدراك هو: عمليةٌ عقليةٌ نفسيةٌ، تساعد الإنسان

(١) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مرجع سابق. ج٢ ص٣٩٢.

على معرفة عالمه الخارجي، والوصول إلى معاني ودلالات الأشياء، وذلك عن طريق تنظيم المثيرات الحسية، لتفسيرها وصياغتها في كليات ذات معنى.

والإدراك يقسم إلى حسي وعقلي، وتتمّ عمليّة الإدراك الحسيّ نتيجةً لاستثارة وتحفيز الأعضاء الحسية، عن طريق المنبهات الخارجية؛ بحيث تعمل على ترجمة وتفسير الإحساسات الخارجية إلى مدركات من خلال الخبرات السابقة، أي أنّ تفسير وإدراك الانطباعات الحسية يكون اعتماداً على الخبرات والمعارف المخزنة في الذاكرة سابقاً. ويمكن القول إنّ عملية الإدراك الحسي هي عمليةٌ عقليةٌ حسيةٌ انفعاليةٌ بالغة التعقيد؛ حيث إنّها تتداخل مع الشعور، وعمليات التذكر، والتخيل، والانتباه، والوعي، واللغة. ويرى البعض الإدراك الحسي على أنه الإحساس والشعور بالأشياء كالمنبهات المادية، وقد يشمل إدراك الأشياء المادية بمسمياتها وأبرز مهامها الجوهرية، وقد يشمل المعاني المختلفة وأشكال العلاقات التي تحكم بعض المثيرات المادية.

وإما الإدراك العقليّ فهو إدراك المفاهيم، والمسلّمات، والحقائق، والمعاني الكلية العامة، فهو من أبرز ما يميّز الإنسان عن باقي الكائنات الحية، كما أن الإدراك العقليّ هو من أعمال العقل والدماغ، والذي يعتبر هو المسؤول عن تكوين المفاهيم العامّة المجردة والبعيدة عن المحسوسات المادية.

فالمعرفة تبدأ من مستوى الإدراك الحسي، حتى تصل إلى إدراك العلاقات القائمة بين الظواهر وأسبابها القريبة والبعيدة.

فالإدراك هو الجسر الذي يربط الذات المدرِكة بالموضوع المدرَك، فالإدراك - الذي هو المعرفة - يمثل العلاقة بين العارف والموضوع، وهي علاقة متشابكة، علاقة تأثير وتأثر.

نظرية المعرفة

وبعد أن اتضح لنا معنى النظرية ومعنى المعرفة، نأتي إلى المراد من نظرية المعرفة، وهي كما يذكرها صليبا:

نظرية المعرفة هي البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها، وحدودها. وهي غير السيكولوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية، وتمييزها بعضها من بعض، دون الفحص عن صحتها أو فسادها. وغير المنطق الذي يقتصر على صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادئ العامة دون البحث في أصلها وقيمتها. وقيل: إن نظرية المعرفة قسم من علم النفس النظري الذي يصعب فيه الاستغناء عن علم ما بعد الطبيعة لأن غرضه البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر متقدمة على الفكر نفسه. ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف. وأقدم صور هذه النظرية بحث الفلاسفة عن درجة التشابه بين التصور الذهني والشيء الخارجي لمعرفة حقيقة المطابقة بينهما. وأحدث صورها تلك التي تبحث في طبيعة الذات المدركة لمعرفة الأثر الذي تتركه هذه الذات في تصور الشيء الخارجي، ولكن هذه الصورة الحديثة ترجع

كالصورة القديمة إلى البحث في قيمة العلم، أي قيمة التصور والتصديق. لذلك قال (ري): إن نظرية المعرفة هي البحث في قيمة المعرفة وحدودها. والأولى أن يسمَّى هذا البحث نقد المعرفة لا نظرية المعرفة[١].

أما بالنسبة إلى تأسيس هذا البحث بشكل مستقل وواضح الحدود والمعالم، يرجع إلى القرن السابع عشر على يد جون لوك فهو طرحه بشكل علمي ومنظم، يذكر ذلك كولبه في مدخله حيث يقول: لا بدّ من اعتبار الفيلسوف الإنجليزي جون لوك المؤسس الحقيقي لنظرية المعرفة، لأنه هو الذي وضع البحث في صورة العلم المستقل. ويحتوي مؤلفه الجليل مقالة في التفكير الإنساني الذي نشر سنة ١٦٩٠ أول بحث علمي منظم في أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها[٢].

وهناك رأي يذهب إلى أن نظرية المعرفة هي مجرد مغالطة، أو هي ليست سوى وهم ليس إلا، وليس لها قيمة، ومبرره في ذلك يبنيه، لالاند حيث يقول: من الممكن جداً ألّا تكون فكرة (نظرية المعرفة) سوى مغالطة، إننا ننتقد بحق، طبيعة وقيمة هذا النوع المعرفي أو ذاك (المعرفة التاريخية، مثلاً، أو الاختبارية)، وننسى أننا لا ننتقدها إلّا من خلال تعارضها مع معرفة أخرى تُعَدُّ معرفةً يقينية بذاتها، فنظن أن في إمكاننا جعل هذا النقد يشمل المعرفة عموماً،

(١) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج٢ ص٤٧٨-٤٧٩.
(٢) كولبه، أرفلد، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبي العلا العفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٢، ص٣٨.

وهذا ما لا يعود له معنى. ويقول: يعتبر عدَّة فلاسفة أن مفهوم (نظرية المعرفة) هو مفهوم وهمي[١].

تبيّن لنا معنى نظرية المعرفة، وفرقها عن السيكولوجيا، وعن المنطق، وأنه قد يقال إنها قسم من علم النفس النظري، لكونها تبحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، ثم ذكرنا أن هناك بعض الفلاسفة يذهب إلى أن مفهوم نظرية المعرفة فيه مغالطة وأنه وهمي.

وقبل الدخول في بحث طبيعة المعرفة، لابدّ من حسم قضية إمكان المعرفة، فلو قال قائل: إن المعرفة غير ممكنة، فلا يكون هناك مبرر للبحث في طبيعة المعرفة، لأن البحث حينئذٍ يكون عن أمر مستحيل.

في بحث إمكان المعرفة هناك اتجاهان، اتجاه الشك، وهو المنكر لإمكان المعرفة، ويسمى بالنزعة الشكية، والاتجاه الآخر هو النزعة التوكيدية الإيقانية. والاتجاه الأول فيه مذاهب وكذلك الثاني.

الشك مطلق ومنهجي

هناك فرق بين الشك الاعتيادي ومذهب الشك الفلسفي وهو فرق مهم. مذهب الشك الاعتيادي يميز بين مصادر المعرفة التي يوثق بها (مثل العلم الجديد) وتلك التي لا يوثق بها (مثل المنجمين في الصحف) أما مذهب الشك الفلسفي، من جهة أخرى، فيضع موضع

(١) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص١٤٥٦.

شك مصداقية نظامنا المعرفي بصورة عامة. بهذه الصورة لا يميز مذهب الشك الفلسفي بين معرفة ومعرفة تماماً[١].

«الشك - كنظرية في المعرفة - يراد به التوقف عن إصدار حكم ما، استناداً إلى أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة، وأن أدوات المعرفة من عقل أو حواس أو غير ذلك لا تتكفل اليقين، وقد اتخذ الشك صوراً شتى[٢].

فالشك الإبستمولوجي موضوعه المعرفة الصحيحة، فهو تردُّد يجعل صاحبه عاجزاً عن إدراك حقيقة ما، غير مطمئن إلى وجود أداة تمكّن صاحبها من اكتساب علم صحيح، أما الإنكار - وهو الإلحاد بمعناه الديني - فموضوعه المعتقدات المسلم بها بين الناس، وقد يتجاوز اللاأدرية والتردد الذي يبدو في تعليق الحكم إلى مرتبة الإنكار الذي يقوم على سلب الاعتقاد في أمر أو نفي القول بصحته، ومن هنا تضمن الإنكار إصدار أحكام سلبية. وقد ترتب على هذا الخلاف إمكان الجمع بين الشك الإبستمولوجي والاعتقاد بالأديان والعرف القائم وغيره من مطالب الحياة العملية، ومن الطريف أن تاريخ الشك الإبستمولوجي يشهد بأن دعاته كانوا جميعاً - قدماء ومحدثين - مؤمنين بالدين السائد في عصرهم والعرف الشائع في بلادهم، وأصدق شاهد على هذا إماما الشك القديم والحديث: بيرون - ٢٧٥ ق.م، ومونتاني - ١٥٩٢م[٣].

(١) باجيني، جوليان، الفلسفة موضوعات مفتاحية، ترجمة أديب يوسف شيش، دار التكوين، دمشق، ط١، سنة ٢٠١٠، ص٥٥.
(٢) الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، ص٢٢٨.
(٣) الطويل، توفيق المرجع السابق، ص٢٣٠.

والشك نوعان: حقيقي أو مطلق، ومنهجي أو علمي. والشك الحقيقي صاحبه يبدأ شاكاً وينتهي شاكاً... ويكون غاية وليس وسيلة إلى غاية أخرى يهدف إلى تحقيقها، كاليقين أو المعرفة الصادقة، إنه نتيجة ووجدان معاً... وأما الشك المنهجي فهو منهج يفرضه صاحبه بإرادته رغبة منه في امتحان معلوماته واختبار معرفته وتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأضاليل، وهو يمكّن صاحبه من البدء بدراسة موضوعية... إنه خطوة تُسلم إلى اليقين أو تؤدي إلى المعرفة الصادقة، فهو وسيلة وليس غاية في ذاته(١).

وأصحاب الشك الحقيقي على امتداد الزمان، على اختلاف أسباب الشك عندهم، هم نسبيون، باعتبار أنهم يجعلون أنفسهم هي مقياس المعرفة، يقول عنهم زكي نجيب: جوهر مذهب الشكاك جميعاً، هو أن المعرفة نسبية لا مطلقة، أي تكون صواباً أو خطأً بالنسبة للشخص العارف، ويستحيل أن أجد غير الإنسان نفسه ليقيس الرأي من حيث صوابه أو خطئه، وهذه النسبية في المعرفة تكون ظاهرة في الآراء الأخلاقية بوجه خاص، فالخير خير بالنسبة للشخص الذي يقول عنه إنه خير، ولا يمنع أن يكون هذا الخير نفسه شراً بالنسبة لشخص آخر ومن وجهة نظر أخرى(٢).

لم يبق من يقول بمذهب الشك، نعم النسبية في المعرفة موجودة، خصوصاً بعد ما وجد لها أساس علمي كنسبية آينشتاني، وارتياب

(١) توفيق الطويل مرجع سابق، ص٢٣٩.
(٢) محمود، زكي نجيب، نظرية المعرفة، وزارة الإرشاد القومي، سنة ١٩٥٦، ص١٠٩.

هايزنبرغ، يقول كولبه: هكذا قضي على مذهب الشك تماماً من حيث هو نظرية من نظريات المعرفة[١].

مبدأ الارتياب لهايزنبرغ

وفي الحديث عن الشك، لا بدّ أن من الإشارة إلى المبدأ المهم، الذي وضعه الفيزيائي هايزنبرغ، وهو يعتمد على نظرية الكم، فعلى أساس البناء عليه، لا يمكن لأي عالم أن يصل إلى يقين بالنتيجة التي توصل إليها، وهذا الأمر يكون واضحاً بناءً على ما ذكرناه سابقاً أن كل النظريات العلمية لا يمكن أن يتوقف فحصها واختبارها إلا أن تخرج من دائرة العلم وتصبح مذهباً فلسفياً، كما بيّناه فيما سبق، فالنظرية العلمية مهما اكتسبت من قوة في التفسير والتنبؤ، تبقى عرضة للنقض في أي لحظة من اللحظات.

«يعتبر مبدأ عدم التحديد أو مبدأ عدم التأكد أو مبدأ الريبة أو مبدأ اللايقين أو مبدأ الشك من أهم المبادئ في نظرية الكم بعد أن صاغه العالم الألماني هايزنبرغ عام ١٩٢٧ وينص هذا المبدأ على أنه لا يمكن تحديد خاصيتين مقاستين من خواص جملة كمومية إلا ضمن حدود معينة من الدقة، أي أن تحديد أحد الخاصيتين بدقة متناهية (ذات عدم تأكد ضئيل) يستتبع عدم تأكد كبير في قياس الخاصية الأخرى، ويشيع تطبيق هذا المبدأ بكثرة على خاصيتي تحديد الموضع والسرعة لجسيم أولي. فهذا المبدأ معناه أن الإنسان ليس قادراً على

(١) كولبه، المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص٢٨٥.

معرفة كل شيء بدقة ١٠٠٪. ولا يمكنه قياس كل شيء بدقة ١٠٠٪، إنما هناك قدر لا يعرفه ولا يستطيع قياسه. ونتائج هذا المبدأ شيء هائل حقاً، فإذا كانت القوانين الأساسية للفيزياء تمنع أي عالم مهما كانت له ظروف مثالية للحصول على معلومات مؤكدة تماماً. فما يقوم بقياسه يحتوي طبيعياً على قدر من عدم الدقة لا يستطيع تخطيه، لأنه قانون طبيعي. فهذا هو منطق مبدأ عدم التأكد. ومعنى ذلك أنه لا يستطيع أن يتنبأ بحركة الأشياء مستقبلاً بدقة متناهية، بل تظل هناك نسبة ولو صغيرة من عدم التأكد. ومعنى هذا المبدأ أنه مهما كان الإحكام وتطوير وسائلنا في القياس فلن يمكننا ذلك من التوصل إلى معرفة كاملة للطبيعة من حولنا»[١].

(١) موقع الموسوعة الحرة.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%A8%D8%AF%D8%A3_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%8A%D8%A8%D8%A9

الاعتقاديون

ذكرنا أن دعاة اليقين يرون أن قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة اليقينية لا تقف عند حدّ، وأن في وسعه أن يتوصل إلى تعريفات للمعاني العقلية المجردة لا تقل في مراتب اليقين عن المعرفة التي تكتسب بالتجربة، وقد شاعت هذه النزعة في فلسفة العقليين في القرنين السابع عشر والثامن عشر ولم تَخلُ منها فلسفة التجريبيين حتى قدر للمذهب النقدي عند (كانت) أن يقوض هذا الادعاء[١].

وأصحاب هذا الاتجاه لا يتصور أنهم من العقليين فقط بل عقليون وتجريبيون، لذا يقول زكي نجيب: أما (الاعتقاديون) فهم بصفة عامة أصحاب المذهبين العقلي والتجريبي على السواء. لأن كلًّا من هذين المذهبين قبل (كانت) كان يعتقد في مصدر المعرفة الذي يأخذ منه. ثم لا يرى بعد ذلك أي مانع يمنع الإنسان من أن يستقي من ذلك المصدر علماً بكل شيء، فإذا قال العقليون: إن العقل هو مصدر المعرفة، أي أننا نبدأ شوط المعرفة من مبادئ عقلية غير مكسوبة من خبرة الحواس، ثم نستطيع بعد ذلك أن نستولد هذه المبادئ علماً كاملاً بكل ما في الوجود من حق. إذا قال العقليون

(١) الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص٢٤٤.

ذلك. تضمن قولهم هذا أن ليس خارج العقل شيء يمكن أن يقف عقبة في سبيل تحصيله المعرفة كاملة. وكذلك إذا قال التجريبيون: إن التجربة الحسية هي مصدر المعرفة تضمن قولهم أن ليس هنالك ما يحد من المعرفة إذا هيئت الظروف المناسبة للحواس أن تتصل بما يراد معرفته.

غير أن العقليين والتجريبيين على السواء لم يطرأ ببالهم أن هذا المصدر أو ذاك مما اتخذه كل منهم أساساً للمعرفة، هو في ذاته بحاجة إلى تحليل، أي أن نقطة الابتداء ليست في الحقيقة نقطة ابتداء، بل لها ما وراءها مما قد يظهره التحليل، و(الاعتقادية) كلمة تطلق لتعني هذا الموقف الذي يتخذ فيه الإنسان لعلمه نقطة ابتداء يسير بعدها دون أن يتناولها هي نفسها بالتحليل والنقد، وعلى هذا الاعتبار يكون (العلماء) من الاعتقاديين بهذا المعنى، لأن العالم في علمه يفرض نقطة ابتداء يبني عليها بناءه العلمي، لكنه لا يحفر تحتها ليرى ماذا في الأساس؟ حتى الرياضة تبدأ بما تسميه تعريفات وبديهيات ثم تشتق من هذه البداية نظرياتها، فنظرياتها صحيحة إذا كانت مستدلة استدلالاً سليماً من تلك المسلمات الأولى، لكن الرياضي لا يجعل جزءاً من عمله الرياضي تحليل المسلمات نفسها، وكذلك الأمر في علوم الطبيعة حين يبدأ العلم بافتراض أشياء أو مبادئ، كالمادة والمكان والزمان والسببية وما إلى ذلك، دون أن يجعل جزءاً من عمله - باعتباره عالماً - تحليل تلك الأشياء. نقول: إن العلماء في علومهم المختلفة (اعتقاديون) بهذا المعنى الذي أسلفناه، غير أن الكلمة

تنصرف - إذا قيلت - أول ما تنصرف إلى المذاهب الفلسفية التي لا تناقش فروضها الأولى[١].

واليقين كمذهب فلسفي غربي انتهى عصره ولم يبق له أثر كما يقول كولبه: قد اختفى مذهب اليقين من الفلسفة تقريباً منذ تناوله (كنت) بالنقد والتفنيد من جميع نواحيه. فإذا شاءَ فيلسوف حديث اليوم أن يضع مذهباً فلسفياً، ربما ادعى لنفسه الحق في أن ينحو في فلسفته نحو أصحاب اليقين (فيضع مبادئ مذهبه ويعرف حدوده كما يريد)، ولكنه لن ينسى أو يتناسى أن تعريفات الأمور العقلية المجردة لا يمكن أن تبلغ مبلغ اليقين الذي وصلت إليه قضايا العلوم الجزئية. ولهذا يحق لنا أن نقول: إن مذهب اليقين، من حيث يشبه أن يكون مذهباً في المعرفة، لم يبق له سوى قيمة تاريخية[٢].

في النتيجة هل المعرفة ممكنة أم غير ممكنة؟ نعم بلا شك، وتختلف اتجاهات إثبات إمكانها من أرسطو إلى ديكارت، حتى وقتنا الحاضر، إذ قد يستغرب أغلب الناس حينما يسمع أن المعرفة غير ممكنة، فكيف يمكنه العيش يا ترى من يرى أنها مستحيلة؟!

«أثبت أرسطو إمكان المعرفة، واعتبر الماهية أو الوجود في ذاته موضوعاً، والحواس تدرك النسبي وتترك إدراك المطلق للعقل، فالعقل يدرك الماهية وهي الصورة الكلية، والحس يقف عند إدراك العوارض التي تتقوّم بها الماهية الجزئية. . . ويقول ديكارت: إنه حين يشك

(١) محمود، زكي نجيب، نظرية المعرفة، مصدر سابق ص١٠٥-١٠٦.
(٢) كولبه، المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص٢٨١.

يفكر، ولا يمكن أن يقوم تفكير وشك بغير علة، هي ذات تفكر، وكلما أسرفنا في الشك والتفكير هدانا هذا الإسراف إلى الاعتراف بوجود ذات تقوم بالشك والتفكير، ومن هنا انتهى إلى المبدأ اليقيني الأول الذي تحرّى أن يقيم على أساسه كل فلسفته وهو أنا أفكر إذن أنا موجود، هذه هي أولى القضايا التي تعرض لمن يقود أفكاره بنظام أكثر يقيناً»[١].

طبيعة المعرفة

بعد أن ثبتت إمكانية المعرفة يمكن الدخول إلى البحث حول طبيعة المعرفة، فهل هي واقعية أو مثالية أو نفعية براغماتية أو غير ذلك؟

المذهب الواقعي

معنى «الواقع الحاصل، والواقعة ما حدث ووجد بالفعل، وهي مرادفة للحادث. والواقعي المنسوب للواقع، ويرادفه الوجودي، والحقيقي، والفعلي، ويقابله الخيالي، والوهمي. تقول: الرجل واقعي، أي الرجل الذي يرى الأشياء كما هي عليه في الواقع، ويتخذ إزاءها ما يناسبها من التدابير، دون التأثر بالأوهام أو الأحلام.

(١) الطويل، توفيق، مرجع سابق، ص٢٤٦.

وتطلق الواقعية من جهة ما هي مذهب فلسفي على كل نظرية تحقق المثال، أي تعده شيئاً واقعياً، أو تقدم الواقع على المثال.

فالواقعية مذهب من يقول: إن الوجود مستقل عن معرفتنا الفعلية به، لأن الوجود غير الإدراك. والواقعية مذهب من يرى أن الوجود بطبيعته شيء آخر غير الفكر، فلا يمكن أن نستخرج الوجود من الفكر على سبيل التضمن، ولا أن نعبّر عن الوجود بحدود منطقية تامة ووافية»[١].

والواقعية ظهرت في لحظات التحول الاجتماعي والفكري في الفكر الغربي، بعد عصر النهضة، حصلت هذه التحولات ضمن حركة طرد واستبعاد للتصورات التي تحلل الحوادث والظواهر وتفسرها وفق منظور لاهوتي كنسي أو مثالي طوباوي، فظهرت هذه الواقعية ضمن سياق الطرد لهذه التصورات، وغدت هذه الواقعية مجموعة جديدة من القيم المعرفية والاجتماعية تقوم بمهام عدة، فالواقعية في سياق التحول في الفكر الغربي والتحول الاجتماعي تعمل على عدة أمور، إنها تريد تحرير الإنسان من القيود وإحلال الواقع المادي كمرجع وحيد للإنسان يستمد منه قيمه وتصوراته. أي أن الواقع المادي هو الذي يشكل التصورات ويشكل المفاهيم ويشكل المعرفة، وهو الذي يشكل القيم والمبادئ التي تحدد السلوك، فالمرجعية تكون مادية، أي الواقعية في الفكر الغربي أرادت أن تجعل المادة والواقع المادي هو المرجعية الفكرية والقيمية للإنسان. هذه من ضمن وظائف العقلانية كما يذكر البعض.

---

(١) صليبا، جميل، مرجع سابق، ج٢ص٥٥٢.

وأرادت أن تعيد الاعتبار للعقل الإنساني وتؤكد على أن الشرط الاجتماعي أساس لتكوين العقل الإنساني فهذا الشرط هو الذي يكوّن عقل الإنسان وهو الذي يزوده بكل المادة التي يجعلها معرفة ويجعلها فكراً ويجعلها مبادئ وقيم تعطيه سلوكاً معيناً، وأصبحت تمجد العقل وتجعله قيمة عليا أي أن العقل لا بدّ أن يعطى هذا الحيز والقيمة فيكون في القمة وفي الذروة للرجوع إليه، ولا يمكن أن تكون القيمة للمعارف اللاهوتية والمعارف الطوباوية والمثالية، وبذلك تجعل الإنسان هو الذي يصنع التاريخ وفق الآليات التي يستطيع من خلالها أن يحصل على المعارف من الواقع المادي.

وشاع هذا الاصطلاح وهو (الواقعية) في الاستعمال وأصبح يطلق على أفراد أو أفكار أو رؤى أو مذاهب. فيطلق على الفرد ويراد منه الذي يقبل أن يتعامل مع الواقع المادي كما هو لا يرفضه تبعاً لعقيدته أو تبعاً لمرجعيته الفكرية وإنما يتعامل مع الواقع ويتعاطى مع ذلك الواقع، لا أنه يرفضه بسبب ما يحمله من عقيدة أو أفكار أو مبادئ وقيم. فحينما يقال: هذا إنسان واقعي بمعنى أنه يتعامل مع الواقع المادي الذي حوله بهذا التعامل وهو تعامل عدم الرفض بل تعامل التعاطي مع هذا الواقع. هذه نبذة عن الواقعية بحسب اصطلاحاتها أو كحركة وقعت في التاريخ الغربي وكانت تشير إلى تلك النزعة التي حصلت عند الغربيين ثم أصبحت مذاهب في أكثر من مجال من مجالات المعرفة الإنسانية.

حينما نأتي إلى طبيعة المعرفة ونقول: إن في طبيعة المعرفة توجد مذاهب واقعية، كما أن هناك مذاهب واقعية في الآداب والفنون

فحينما نسمع أن هذا مذهب واقعي لا بدّ أن نراه في أي سياق جاء؟ هل جاء في سياق الفن؟ أو في سياق الرسم؟ أو في سياق المسرح؟ أو في السياق الفلسفي؟ فنحن كلامنا عن المذهب الواقعي في السياق المعرفي، فالمذاهب الواقعية تشترك في مسائل وتختلف فيما بينها ببعض الجزئيات وبعض التوجهات والمسالك. وإلّا فهي كمذاهب واقعية في قبال المذاهب المثالية، من الأمور التي تشترك فيها المذاهب الواقعية: إنها تعادي المثالية وتحاول أن توجه النقد إليها حتى تقضي عليها.

ومنها: هو أن للأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلاً عن العقل وتصوراته وأفكاره. أي هناك أشياء خارج ذاتها لها عينية ولها حقوق سواء كنت أنا موجوداً أو غير موجود سواء علمت بها أو لم أعلم بها هي متحققة وموجودة، ووظيفة العقل هو إدراك الخارج عن الذات الإنسانية.

ومنها: هو أن العقل حينما يتعرف على الأشياء التي خارج ذاته فهذه المعرفة إما تكون مطابقة أو مشابهة للواقع الخارجي. فالعلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف المستقل عن الذات هي إما علاقة مطابقة أو مشابهة. هذه هي النقاط التي تشترك بها المذاهب الواقعية.

«وخلافاً للمثالية التي تربط الوجود الموضوعي بالذات المدركة له تقر واقعية الفلسفة الحديثة بوجود موضوعي للأشياء مستقل عن المعرفة والذات العارفة؛ لأن المعرفة صورة مطابقة لحقائق الأشياء

في العالم الخارجي أو انعكاس لتلك الأشياء في العقل، وبخلاف الفينومنولوجية (الظاهراتية) Phenomenology أيضاً التي تنظر إلى الموجودات على أنها تجمعات حسية أو معطيات شعورية حقيقية أو محتملة. وقد تمثلت الواقعية مع بدايات القرن العشرين وتقدم العلوم في كلٍّ من بريطانيا وأمريكا في فلسفة وليم جيمس William James وجون ديوي John Dewey بطابعها «البراغماتي» pragmatic، فأيدها في بريطانيا لويد مورغان Lloyd Morgan ووايتهد Whitehead وبرود Broad ورسل Russell وجورج مور More وغيرهم، فعارضوا النظرة المثالية للوجود ولاسيما المثالية الذاتية بالشكل الذي صاغه بركلي Berkeley، وهاجموا نظرية العلاقات الداخلية التي تفترض أن الأشياء متضايفة بحكم العلاقات فيما بينها، فلا يمكن أن توجد الأشياء بما هي عليه إلا بعلاقاتها بالعقل الذي يفترض طبيعة هذا الوجود على النحو القائم. وعليه نقد فلاسفة الواقعية الجديدة مقولة الأنانية ego-centric، فأكدوا أن الأشياء والموجودات ليست عقلية وأن وجودها لا يتوقف على المعرفة بها، فمن الممكن أن توجد دون أن تدرك، فعدم الوعي بالأشياء لا يتضمن بالضرورة عدم وجودها»[١].

(١) موقع الموسوعة العربية، سوسان إلياس
http://www.arab-ency.com/_/detailsÁphp?full=1&nid=162679

الواقعية الساذجة

ويعبّر عنها بالساذجة لأنها تتفق مع ما يراها عامة الناس من أن أفكارنا صور مطابقة للأشياء في الخارج، والحال أن ليس كل الأمور التي يدركها الإنسان من خلال حواسه تكون كما هي عليه في الخارج، ولكن هناك الكثير من الأمور في الواقع هي على خلاف ما هو موجود عندنا في مدركنا، فكثيراً ما يشتبه الحس في نقل الصورة الحسية سواء كان عن طريق اللمس أو الذوق أو الشم أو البصر أو السمع، فكم ترى من أمور ينقلها لك الحس بحجم صغير وهي في الواقع لا يمكن تصور كبرها، وكذلك حينما تنظر لشيء أمامك من زوايا متعددة أو درجات قرب وبعد معينة ستختلف الصورة التي تنتقل إلى ذهنك من تلك الزوايا، فأي صورة من هذه الصور التي انتقلت إلى الذهن تمثل العالم الخارجي؟! كما أن الألوان لا وجود لها في الخارج، والصوت هو تموجات، فالأشياء في الخارج ليست هي كما تأتي إلينا ونعلم بها.

فحينما يقال إن طبيعة المعرفة واقعية، يراد منه، أن «المعرفة هي صورة لما يجري في العالم من وقائع وأحداث، فالحقائق الخارجية هي بمثابة الأصل، ومعرفتي إياها بمثابة الصورة... وعلى هذا الأساس في فهم الأشياء وما يحدث لها يقوم التفاهم في الحياة العملية. مما أدى ببعض الفلاسفة أنفسهم أن يفهموا المعرفة على الأساس نفسه. فيجعلونها تصويراً لما يقع بغير حذف أو إضافة»[١].

(١) محمود، زكي نجيب، مرجع سابق، ص١١-١٢.

ويترتب على هذا الرأي في (المعرفة) نتيجة، وهي أن العالم الخارجي موجود بغض النظر عن وجودي، إذ هو موجود مستقل عن معرفتي إياه. فلا يتوقف وجود الشيء على كوني أعرفه، وإن أحدثت هذه المعرفة تغيراً ما، فالتغير إنما يطرأ على الشخص العارف لا على الشيء المعروف، إذ يصبح ذلك الشخص بعد معرفته تلك عالماً بما كان يجهله قبلها... والنتيجة الثانية التي تترتب على هذا الرأي، هي أن العالم قوامه كثرة من أشياء، وليس هو بالحقيقة الواحدة التي تخلو من التعدد، فما دام العالم كما أعرفه مؤلفاً من كائنات شتى... ثم ما دام هذا الذي أعرفه عن العالم هو صورة له، إذن العالم في حقيقته هو هذه الكثرة في الأشياء والوقائع والحوادث التي قد تتصل حيناً وتنفصل حيناً، وإذا كانت هذه هي حقيقة الأمر فيه، كان خير سبيل إلى معرفته هو تحليله إلى مقوماته ومكوناته، فحلل الطبيعة إلى عناصرها وانظر إلى هذه العناصر كيف تختلف وكيف تأتلف؟ ينكشف لك الستر عن سرها الدفين، حللها تظهر لك الأشياء ذرات هي لب الحقيقة وصميمها، فكأنما نحن بهذا القول نقول: إن حقيقة العالم هي ما يظهر لنا منها، على شرط أن يكون الناظرون هم أولئك الذين زودوا أنفسهم بأدق آلات النظر، أي هم العلماء[١].

(١) محمود، زكي نجيب، مرجع سابق، ص١٤-١٥.

الواقعية النقدية

الواقعية النقدية اعترضت على الساذجة، بأنها تثق في مدركات الحس ثقة لا حدَّ لها، مع أن تجربتنا في كل يوم تزعزع ثقتنا في صحة أحكامها، فمعرفتنا ليست هي صورة مطابقة للشيء المعروف، بل الأمر يحتاج إلى تحليل، وليس هو بالبساطة التي أخذت بها الواقعية الساذجة.

فالمذهب الواقعي النقدي «هو الذي اعتمدته العلوم الطبيعية بعد إخضاعه للنقد العلمي، وخلاصته أن الحس يدرك حقائق الأشياء وهذه الحقائق تُمَحَّص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية، فالمادة في نظر هذه العلوم شيء حقيقي له وجود عيني خارجي ولكن الكيفيات التي تدركها الحواس ليست إلا من عمل الذهن»[١].

وأهم خصائص هذا المذهب هي:

- إن المادة هي شيء حقيقي له وجود عيني خارجي، ولكن الكيفيات التي تدركها الحواس ليست إلّا من الذهن.

- لا يقبل التسليم بالوجود الحقيقي لعالم المدركات الحسية بغير اختبار نقدي.

- يحاول أن يثبت الحقيقة بمناقشة الحجج المضادة ودحضها، فأضاف للعقل فاعلية خاصة، لأنه يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة إلى الكليات.

(١) الطويل، توفيق، مرجع سابق، ص٢٥٢.

الواقعية الجديدة

أما الواقعية الجديدة فقد ظهرت في أمريكا أوائل القرن العشرين على يد مجموعة من الفلاسفة، نشروا في عام ١٩١٠ دستور فلسفتهم، وضمنوه مبادئهم الواقعية، ثم وضعوا سنة ١٩١٢ كتاباً يحمل الاسم نفسه «الواقعية الجديدة، دراسات تعاونية في الفلسفة». وترأس هذه المجموعة رالف بارتون بيري Perry الذي عارض بكتاباته النقدية مثالية جوزيا رويس Josiah Royce تـ (١٨٨٥ - ١٩١٦)، فأقام واقعيته على نظرية «واحدية» في المعرفة لا يعزل فيها العارف عن المعروف، ولا الشعور عن الموضوع، بمعنى أن الأشياء ليست مشروطة بالذات العارفة لها، ثم اتخذت الحركة طابعاً أكثر تحديداً بمشاركة أعضائها الآخرين: هولت Holt وبيتكين Pitkin وسبولدينغ Spaulding ومارڤين Marvin ومونتاغ Montague، فصاغوا نظريات تقول: إن الميتافيزيقا مستقلة عن نظرية المعرفة، والتعددية أرجح من الواحدية، والتصورات مماثلة في حقيقتها للموجودات - واستبعدوا منطق «العلاقات الباطنية» - والوقائع غير المشروطة بما يُعرف. . .، وقد دافع عن هذه الواقعية في بريطانيا نَن Nunn ورسل ومور ومورغان، فأكدوا استقلالية الوعي وموضوعه لجهة تفوق الموضوع واستبعاد دور الذات في وجوده، ولكن سرعان ما برزت خلافات جدية بين أنصار الواقعية الجديدة في كل من أمريكا وبريطانيا حول طبيعة الوعي وموضوعه والعلاقة بينهما.

وتطورت في عام ١٩١٦ حركة نقدية جديدة في أعقاب الواقعية

الجديدة هي الواقعية النقدية المعاصرة contemporary critical realism على يد سبعة من الفلاسفة الأمريكان، وهم سيلارز Wilfrd Sellars ت (١٨٨٩ - ١٩١٢) وسانتايانا Santayana ت(١٨٦٣-١٩٥٢) وروجرز Rogers ولافجوي Lovejoy ودريك Drake وبرات Pratt وسترونغ Strong، اشتركوا في إصدار كتاب بعنوان «مقالات في الواقعية النقدية - دراسة تعاونية لمشكلة المعرفة» شرحوا فيه موقفهم من نظرية المعرفة ومشكلة الإدراك الحسي، فرفضوا موقف الواقعيين الجدد في نظراتهم «الواحدية» بضم العارف والمعروف، وقالوا بثنائية الشعور والموضوع (المدرِك والمدرَك)، وأضافوا عنصراً جديداً إلى عملية المعرفة هو المعطى datum إلى جانب الذات والموضوع، وهو ذو طبيعة عقلية يعكس مضمون الوعي، ولا يتماهى مع الحقيقة المادية للشيء، ويميز سانتايانا بين قطبي المعرفة الواقع المادي الفيزيائي وواقع المعطى، والواقع المادي له وجود مستقل في الزمان والمكان، ولكن إدراك الإنسان لا يكون إلا للصفات الظاهرة والممكنة التي يدعوها «بالماهيات الثابتة» المتميزة من وجود المادة ومن تدفق التجربة (الشعور)، وهي معطيات عقلية لا مادية تدخل على المدرك لحظة إدراكه ليتم عبرها رؤية الموضوعات الخارجية، على أن الاتصال بهذه الموضوعات المادية يتم بوساطة هذه الماهيات فإن وجودها لا يتأثر بها.

وقد ازدهرت الواقعية بصورة لافتة في أمريكا سنة ١٩٣٠ وما بعدها، ولكن وإن كان لها ثمة اتصال مع واقعية ١٩١٠ فإنها كانت نتاجاً مباشراً لأزمة ثقافية وفكرية شكلت انحرافاً لاهتمامات الحركة

الواقعية التقليدية في المعرفة والإدراك الحسي إلى مسائل جديدة كمشكلات المنطق والقانون الطبيعي والنزعة الإنسانية والأنطولوجية وغيرها[١].

المثالية

لنتكلم عن معناها وأهم مرتكزات المثالية في المعرفة، ويكفي أن نطلق عليها إطلالة موجزة، ونشير إلى مذاهبها، ونلقي الضوء على بعض افكارها.

يطلق اسم المثالية بوجه عام على النزعة الفلسفية التي تقوم على ردِّ كل الوجود إلى الفكر بأوسع معانيه. وهي بهذا المعنى مقابلة للواقعية الوجودية التي تقرر أن هناك وجوداً مستقلاً عن الفكر[٢].

وكما تطلق المثالية في مجال المعرفة ولها مذاهب، كذلك تطلق في مجال الأخلاق وفي مجال الفن وفي مجال الشعر والتصوير، كذلك الأمر بالنسبة إلى المثالية، فإن لها إطلاقات في نفس تلك المجالات.

فالمثالية في الفن والأدب تحاول أن تتجاوز الواقع، وترسم ما ينبغي أن يكون عليه فهي تريد أكثر مما هو موجود في الواقع وتتجاوزه لتصوير واقع يكون مثالياً، في سبيل أن ترتقي إليه المجتمعات.

---

(١) موقع الموسوعة العربية. سوسان إلياس، مرجع سابق.
(٢) صليبا، جميل، معجم فلسفي، مرجع سابق، ج٢ ص٣٣٧.

والمثالية في الأخلاق تقول بأن الأخلاق هي في ذاتها قيمة، لا إنها تكون وسيلة لغيرها، فالتمسك والالتزام بها لكونها أخلاقاً وقيماً ومُثلاً عليا ينبغي للإنسان أن يتخلق بها، لا لأنها توصل إلى السعادة أو تحقق المنفعة.

وأما المثالية في المعرفة، فالمثاليون بصورة عامة أنكروا الواقع الخارجي، فإنهم يقولون: نحن ليس عندنا وسيلة لمعرفة الواقع الخارجي، فإن الشيء الخارجي ومعرفتي به هما وجهان لشيءٍ واحد، فليس هناك اثنينية ذهن وخارج وبينهما انطباق، ومن الانطباق تحصل معرفة، فإنه لا يوجد في الخارج حتى نقول عنه إنه موجود، كل الذي عندي ما هو موجود في العقل، وكل الموجودات التي نزعم أنها موجودة، فإنها تتوقف على الإدراك، فما لم يتحقق الإدراك فلا وجود لشيء أصلاً، وليس بالضرورة أن تدركه أنت، يمكن أن يدركه غيرك، فإذا أدركه غيرك فإنه يكون موجوداً، فإن قلت: افترض أنه ليس هناك شخص يدرك الأشياء فهل يعني ذلك أنها لا تكون موجودة؟ افترض أنها في كوكب آخر أو في مجرة أخرى في مكان ما بعيد لا ندركه نحن هل يعني إنها غير موجودة؟ يجيب المثاليون أنه موجود، أما كيف ذلك؟ يقولون لأن الله يدركه، فالشيء يكون موجوداً ومتحققاً في الخارج إذا كان هناك من يدركه من الموجودات.

فطبيعة المعرفة من طبيعة الوجود، أي أن الشيء يتحقق وجوده من خلال المعرفة وما لا يكون معروفاً ليس له وجود في الواقع الخارجي، فهم يحتجون على المذهب الواقعي ويقولون لهم تعالوا فسروا لنا إدراككم للخارج، افترض أن أمامي مصباح وأنا أدركته،

فكيف تفسرون إدراكي له؟ سيقولون بأن هناك ضوءاً بتموج معين دخل إلى العين، وهذا التموج أثر في الشبكية وتلقته الخلايا الحسية ونقلته عن طريق العصب إلى الدماغ، فهذا الشيء الذي حصل في الدماغ نطلق عليه إنه مصباح. المثالي يقول له كل ما تعرفه عن المصباح هو ما حصل عندك في الدماغ، فإن قال: إن ما حصل عندي هو بسبب تأثير المؤثر الخارجي، فإنه هو الذي أحدث ذلك التأثير في العين وبالتالي في الدماغ. يجيب المثالي أن هذا استدلال تستدل به على الواقع الخارجي، فهذا ليس إدراكاً للواقع الخارجي كما تدعي، بل هو استدلال والاستدلال ممكن أن يصيب وممكن أن يخطئ، فمثلاً كنت تسير في صحراء والشمس لاهبة وترى أمامك بحيرات وواحات من المياه، لكن كلما تدنو منها تبتعد عنك فتعلم أنه سراب، فقد حصلت في ذهنك صورة للماء في الواقع الخارجي، ولكن لماذا لا تستدل من خلال صورة الماء في ذهنك على وجوده الخارجي من خلال التأثير؟! والحال أن المؤثر الخارجي غير موجود. فالاستدلال بالصور الذهنية لإثبات الخارج ليس بصحيح. فلا يستطيع أحد أن يخرج من جلده ليرى الواقع الخارجي، ويقول: إنني في الواقع الخارجي، ولا يمكن للأشياء الخارجية أن تتسلل إلى داخلك حتى تعلم بأنها جاءتك من الخارج، فهذا أيضاً لم يحصل فلا أنت تخرج من جلدك إلى الخارج وتقول: هذه الأشياء موجودة ولا الأشياء الخارجية ممكن أن تنفذ وتتسلل إليك من أجل أن تقول: نعم إن هناك واقعاً خارجياً.

إذن كل إنسان هو عالَمٌ بنفسه يختلف عن الآخرين، أي كل فرد له مدركاته وهي عالمه، وليس بقدرة أحد أن يعلم بالآخرين إلا من خلال صور عقلية. وكل جهاز إدراكي مستقل ومغلق عن الأجهزة الإدراكية الأخرى. فإن قلت: كيف للعقول أن تتوافق؟ فأنا حينما أشير للورقة وأقول: ما هذه؟ الكل يقول إنها ورقه: فكيف حصل توافق بين هذه المدركات؟ يجيبون بأن هذه العقول الموجودة عند الأفراد ليست هي عقول متشتتة مفردة وإنما هي أجزاء لعقل واحد، يشملها جميعاً ثم يتساوى إدراكها للأشياء الخارجية وتتوافق على وجودها.

«فأنكر المثاليون أن تكون المعرفة إدراكاً مطابقاً للموجودات المدرَكة وأن يكون لهذه الأعيان وجود مستقل عن العقل الذي يدركها، إذ ليس بين عملية الإدراك والأشياء تشابه أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صورة دقيقة للأشياء المدرَكة، إن وجود الموجودات يتوقف في نظر المثاليين على القوى التي تدركها وهي نفسها ليست إلا صوراً عقلية. . . وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن ديكارت هو مؤسس المثالية الحديثة. إذ كان ديكارت في الكوجيتو يفصل بين الفكر والوجود. . . ولكن من الباحثين من يرى - ورأيه حق - أن ديكارت وإن كان يبدأ بالتفكير إلا أنه يسير من التفكير إلى الوجود، والكوجيتو الديكارتي: (أنا أفكر فأنا إذن موجود) لا يراد بها القول بأن وجودي ناتج عن تفكيري، وإنما يراد بها القول بأن واقعة تفكيري تقيم البرهان على وجودي، وليس هذا هو تصور المثاليين بل لعل الأصح أن نلتمس نواة المثالية في الفلسفة الإنجليزية عند (هوبز وهيوم) لأنها

- مع اهتمامها بالتجربة الحسية - قد ألفت وجود الأشياء الواقعية وردته إلى التأثيرات الذاتية الحسية. على أن المذهب المثالي قد بدا واضحاً عند (باركلي) ١٧٥٣م، ثم عند أكبر ممثليه (كانط) ١٨٠٤م، و(هيجل) ١٨٣١م، وإذا كانت الواقعية تطلق على جميع المذاهب التي تؤكد وجود العالم الخارجي مستقلاً عن الذات العارفة، فإن المثالية تطلق على جميع المذاهب التي تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفاً على وجود القُوى التي تدركها، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي، بهذا تتوحد المعرفة والوجود، والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة، سيان أن تكون أنت أو غيرك من الناس. وتقتضي المثالية عند أهلها القول بأن الأفكار سابقة على المحسوسات التي تطابقها، والمعاني الكلية على الجزئيات، فإن أي كائن من الموجودات المحسوسة يعرف عن طريق الوقوف على ماهيته، خصائصه الذاتية التي يشترك فيها أفراده، وبهذا يتحتم أن تكون ماهيته سابقة على وجوده المشخص - على عكس ما يقوله اليوم الوجوديون - ووجود الأشياء معلق بوجود ذات عارفة، ومن هنا قام التطابق بين وجود الشيء ومعرفته، واستحال الوجود المحسوس بامتناع إدراكه»[١].

ويبدو الاتجاه المثالي في صور مختلفة أظهرها:

- المثالية الذاتية، ممثلة بباركلي.

- المثالية النقدية، وأبرز ممثليها كانط.

---

(١) الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، مرجع سابق ص٢٥٧-٢٥٨.

- المثالية المطلقة، التي قال بها هيجل، وأخذها عنه الانجليز أمثال برادلي، وبوزانكيت، ١٩٢٣.

- المثالية الموضوعية، وهي التي عرفت عند أفلاطون قديماً، وشليجل، ١٨٢٩.

- المثالية الجديدة، وهي التي دعا إليها في إيطاليا كروتشه، ١٩٥٣م، وجنتيلي، ١٨٧٥م، وبدأت في إنجلترا على يد كولريدج، ١٨٣٤م، وكارلايل، ١٨٨م، واميرسون، ١٨٨٢، ووليم هاملتون، ١٨٥٦، ونضجت في فلسفة جرين، ١٨٨٢، وسترلنج، ١٩٠٩، وادوارد كيرد، ١٩٠٨، وريتشي، ١٩٠٣، وموير هيد، المولود ١٨٥٥، وماكنزي، ١٩٣٥، ومن اليهم.

- المثالية الشخصية، عند سورلي، ١٩٣٥م، ورشدال، ١٩٢٤م. ومن إليهم.

وبين هذه الصور من المثالية فروق دقيقة لا مجال الآن لبيانها[١].

هيجل وهو من أبرز ممثلي المثالية المطلقة، له تأثير كبير في الفلسفة، يرى أن المهمة الرئيسية للمعرفة هي تفسير العالم، ومعنى التفسير نسبة الشيء المراد تفسيره إلى حقيقة أعم منه تشمله وتحتويه وهكذا نصل إلى مبدأ أول، هو أعم تلك المبادئ وأوضحها ويفسر نفسه بنفسه، فإذا استطعنا أن نصل إلى مثل هذا المبدأ في الكون نستطيع أن نفسر كل ما يحصل عندنا فيه.

(١) الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص٢٦٢.

فأنت تستطيع أن تفسر تصرفات الأفراد إذا كنت تعلم ما هي المبادئ التي تحركهم كحب المال أو الشهرة أو حب الخير.

وكذلك الحال إذا أردنا أن نفسر بعض الظواهر الاجتماعية فإنه حينما تعلم أن هنالك مبدأً يحكم ذلك المجتمع، فحينما ترى بعض الأفعال التي تصدر من هذا المجتمع ترجعها إلى ذلك المبدأ وتفسر تلك الأفعال من خلاله. فهيجل يريد أن يقول: إن الأجزاء في ذاتها لا تفسر نفسها بنفسها، ويتساءل ويقول: ما هو المبدأ العام الذي اقتضى وجوده وجود هذه الأشياء؟ ولماذا أصبح الشجر شجراً وأصبح الحجر حجراً؟ ولماذا امتاز هذا الشيء عن ذاك؟ يقول: نحن حينما نأتي إلى هذه الورقة البيضاء مثلاً، طولها كذا عرضها كذا وزنها كذا لونها كذا، نأتي إلى اللون أمر كلي، الحجم أمر كلي، الطول أمر كلي، العرض أمر كلي، المادة التي فيها أمر كلي، فهذه الكليات جميعاً اجتمعت وتركزت فكونت هذه الورقة. فإذا كانت هذه الأشياء مرجعها إلى تلك التصورات الكلية فإذن التصورات الكلية هي التي تحقق الأشياء فهي إذن سابقة على الأشياء، فالإدراك سابق للأشياء التي ندعي أنها أشياء خارجية، وهذه المدركات على نحوين نحو نحتاج فيه إلى الحواس لكي تتحقق عندنا مثل هذه المدركات، وهذه تحتاج إلى خبرة حتى تتحقق عندنا هذه الكليات. وهناك كليات أخرى لا تحتاج إلى خبرة بل هي سابقة على الخبرة، وهي التي تحقق لنا الأشياء الموجودة خارجياً، فالكليات إذا تركزت واجتمعت في شيء فيتحقق ذلك الشيء. فهذه هي طبيعة المعرفة عند المثاليين.

ومن المذاهب المثالية التي لها الأثر البالغ في الفكر الغربي هو مذهب الظواهر (الفينومينولوجي) الذي يبدو على صورتين:

أولاهما: تجزم بإنكار وجود حقيقة وراء الظواهر.

وثانيتهما: تؤكد حقيقة الأشياء في ذاتها، ولكنها تنكر إمكان العلم بها، وقال بهذا كانط، وكونت، وهربرت سبنسر.

وتزعم هوسيرل، ١٩٢٨. مدرسة حديثة في ألمانيا تقول بفلسفة الظواهر (الفينومينولوجي) أعجبته دقة الرياضيات واتفاق العقول على نتائجها مع اختلاف العقول على نظريات الفلسفة ومناهج بحثها، فأراد أن يقيم الفلسفة على أساس متين بحيث تصبح علماً برهانياً، فطالب بالتحرر من كل رأي سابق... ثم يدعو إلى الذهاب إلى الأشياء التي تظهر في الشعور في جلاء كاللون والصوت والحكم ونحوه من ماهيات ثابتة تدرك بالحدس. فأصبح هذا المذهب الجديد على يده نقداً جديداً للمعرفة يهدف إلى توخي الدقة بوصف الظواهر وترتيبها في إحكام، وشرح المعاني الإنسانية في العلوم حتى تبدو جلية واضحة فتقع المعرفة بهذا على ماهيات بخصائصها الثابتة، وبهذا تتكفل بإقامة علوم دقيقة كالرياضيات، وهكذا تتحول فلسفة الظواهر إلى منهج للتحرر من المثالية والواقعية[١].

في ختام البحث حول الواقعية والمثالية نذكر بعض الفوارق بين الاتجاهين في المعرفة التي قد تقدمت في طيّ الكلمات السابقة، ونختم فيه بذكر بعض النقد الموجه إلى هذا الاتجاه أو ذاك فنقول.

---

(١) الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص٢٦١.

إن المثالية تحاول أن تقيم مذهباً متماسكاً عن الكون ينتظم واحداً في كل، وتريد أن تفهم الكون من خلال ذلك النظام الموحد.

وأما الاتجاه الواقعي فبما أن الواقع عندهم هو أشياء كثيرة منفصلة بعضها عن بعض، فهو لا يريد أن ينظر للعالم وفق نظام واحد ويرجع إلى مبدأ واحد وتكون هناك رؤيا موحدة للعالم، بل لا يتناول كل ظاهرة من الظواهر حدة، ويخضعها للمنهج الذي يتبعه وفق هذا الاتجاه، ويدرس الظاهرة ويعطي أحكامه لها، وهو لا يريد أن يعطي حكماً عاماً لهذا الكون وينظمه وفق نظام واحد.

المثالية ترى أن الأشياء مجرد أفكار، أي أن الأشياء ليس لها وجود عيني في الخارج وإنما هي أفكار للذات المفكرة فإذن حقيقة الأشياء عند الاتجاه المثالي هي حقيقة عقلية وليست حقيقة عينية خارجية. بخلاف الاتجاه الواقعي فإنه يفرق بين العقل والذات من جهة والموضوع الخارجي من جهة أخرى، فالأشياء العينية الخارجية لا علاقة لوجودها بالإدراك أصلاً، أدركناها أو لم ندركها هي موجودة، وهي متقدمة على العقل. بل إن الفلسفة المادية تذهب إلى أن العقل هو مظهر من مظاهر المادة، وإنه ليس شيئاً وراء عالم المادة، فالمادة متقدمة على العقل في الوجود وفي الرتبة معاً، أي إنها هي تسبب وجود العقل، فالعقل مظهر من مظاهرها، فكيف يتوقف وجودها على العقل والحال أن العقل مظهر من مظاهرها، وهو ليس شيئاً منفصلاً عن المادة حتى يقال إن وجود الأشياء المادية متوقف على العقل.

وهذا الاتجاه من تبعية العقل للمادة كثير من الماديين الواقعيين لا

يقبلون به، ويرون أنه لا يوجد تبعية بين المادة والعقل، وأحدهما منفصل عن الآخر وليس بينهما تبعية كتبعية المعلول للعلة، وأن المادة هي علة للعقل، أو أن العقل علة لوجود المادة كما تذهب إليه المثالية.

فلا توجد هناك تبعية كتبعية المعلول لعلته أو تبعية الصفة لموصوفها، وإنما كل له عالمه الخاص.

من النقد الذي يوجه للمثالية، هي أنها ابتعدت عن دنيا الواقع واهتمت بالذات العارفة فقط، والوجود الواقعي كله صار ضمن حيز إدراك تلك الذات العارفة، فكل الوجود أغرق في الذات العارفة، فأصبح التركيز في المدارس المثالية على الذات العارفة فقط، أما عالم الواقع فهي بعيدة عنه كل البعد ونسيت الإنسان وأصبح كل تركيزها هو أن المعرفة كيف تكون في هذا العالم المثالي؟ ولم تفرق بين إنسان وإنسان وإنما أخذت الإنسانية بمعناها المجرد الكلي الذي لا يتقيد بزمان أو مكان أو بحالة من الأحوال وأعطته أحكاماً كلية، فلم تعالج المشكلات التي يعيشها الإنسان والموجودة في هذا المجتمع أو ذاك، فهذا السبب أوجب استفزاز كثير من الفلاسفة ومدارسهم على الاتجاه المثالي، حتى قيل: قد حصلت ثورة على المثالية من قبل الواقعيين والوجوديين والعقليين والبراجماتيين وغيرها من الفلسفات المعاصرة فكلها هاجمت هذه الفلسفة وهذا الاتجاه.

ومن النقد الموجه للواقعية في بعض مدارسها كالواقعية المادية بأنها صبت كل اهتمامها على الجانب المادي وأغفلت الجوانب المعنوية والروحية الموجودة في هذا العالم، فلذلك أصبحت نظرتها

أحادية، وأن العالم مادة فقط وأن ما يتحكم فيه هو القوانين المادية والطبيعية فقط، من دون الالتفات إلى عالم المعنى وعالم الروح.

والخلاصة أن الاتجاه المثالي والاتجاه الواقعي يعتبران في عصرنا من المذاهب المتضادة فيما بينها، ولكن الخلاف بين كلا الاتجاهين اختلف عما كان في السابق، فالمثالية كانت ترى أن مصدر المعرفة قائم بالذات فقط، والواقعية ترى أن مصدر المعرفة قائم بالموضوع فقط، أما في الزمن المتأخر فأصبح في الواقعية شيء من الذاتية كما دخل في المثالية شيء من الواقعية، فخفت بذلك الحدة.

والاتجاه المثالي لا زال هناك من يمثله في العالم الغربي، فهو لم ينته كما انتهى مذهب الشك وقضي عليه، أما المثالية فلا يزال لها ممثلون موجودون في العالم الغربي.

المذهب البراجماتي

الاتجاه الثالث من اتجاهات المعرفة هو الاتجاه البراجماتي «وكلمة البراجماتية في أصلها اللغوي مشتقة من كلمة يونانية تعني العمل النافع أو المزاولة المجدية، ويصبح المقصود منها هو (المذهب العملي) أو (المذهب النفعي)»[١].

وكانت كلمة براجماتية قليلة الاستعمال في اللغة الانجليزية، ولم

(١) محمد، سماح رافع، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي. ط١ سنة ١٩٧٣، ص٤٩.

تكن مستعملة على الإطلاق في سياق الحديث الفلسفي، حتى أدخلها الفيلسوف الأمريكي تش.س. بيرس في عام ١٨٧٨ على أنها اسم لقاعدة منطقية تقصد تحديد معنى الكلمات التي صاغها. ولقد وضع بيرس القاعدة في كلماته الخاصة فقال: انظر أي الآثار التي يمكن - تصوراً - أن تترتب على الشيء الذي هو موضوع إدراكنا، فعندئذٍ يكون إدراكنا عن هذه الآثار هو كل إدراكنا عن الشيء... على أنه من الأهمية بمكان أن نقرر أن بيرس قد أخذ كلمة (براجماتية) على أنها اسم لقاعدة خاصة بتوضيح معاني الكلمات ولم يتخذها على أنها موقف فلسفي كامل... إن بيرس لم يقدم قاعدته البراجماتية لأن تكون نظرية في الصدق بل في المعنى، وبدا له واضحاً أن الصدق إنما يكون في المطابقة بين الجملة من جهة والواقعة الخارجية من جهة أخرى. ولكن سرعان ما استعار فلاسفة آخرون كلمة (البراجماتية) وأعطوها معانٍ جديدة غامضة... وكان الفلاسفة الأول الذين استعاروا فكرة البراجماتية وشوهوها هم وليم جميس، ف.ك.س. شيلر، وجون ديوي، والجانب المشترك بين هؤلاء جميعاً هو أولاً وقبل كل شيء نظرية الصدق التي عدت منذ ذلك الحين جوهر البراجماتية، فلقد قال جميس في كتابه عن البراجماتية: إن الأفكار تصبح صادقة بمقدار ما تساعدنا في الوصول إلى علاقات مرضية مع أجزاء خبرتنا الأخرى، وإن الصادق اسم يطلق على أي شيء يتبين أنه صالح في مجال الاعتقاد[١].

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، راجعها وأشرف عليها، د. زكي نجيب محمود، دار القلم بيروت - لبنان، ص٤٠٩-٤١٠.

«البراجماتية أكدت على النواحي العملية في المعرفة حيث تتخذ الأفكار والقضايا معناها من خلال التطبيق العملي والاستخدام، ظهرت هذه الفلسفة وتبلورت في السبعينيات من القرن التاسع عشر في أمريكا ثم انتشرت في بلدان أوروبا الغربية، بدأت نهضتها في أمريكا بما يقرب من قرنين بعد أن استقلت عن بريطانيا. وعلى الرغم من أن للبراجماتية جذورها في تاريخ الفكر الفلسفي إلا أن صياغتها في أمريكا كانت على يد ثلاثة من مفكريها والتي بفضلهم أصبحت طابعاً مميزاً للفكر الأمريكي وهم: تشارلس بيرس، ووليم جميس، وجون ديوي[١].

أصبحت البراجماتية لفظة تتردد في الأوساط الثقافية في كل مكان في العالم، وأصبح مبدأ بير وما أدخله عليه جميس من تطوير وما أضافه عليه جون ديوي، ثالث أعلام البراجماتية يعبّر عن واحدة من أشهر الحركات الفلسفية في هذا العصر وأكثرها تأثيراً[٢].

«إن المعرفة على مذهب الواقعيين لا تتضمن سلوكاً معيناً يقوم به الشخص العارف، فما دام العقل عندهم مرآة تنطبع عليها آثار الأشياء الخارجية، وبمقدار ما يتزاحم في المرآة من صور، تزداد خبرات الشخص ومعارفه، إذن فأمر الشخص العارف كأمر المرآة التي تتلقى

(١) موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الفلسفة الغربية المعاصرة، إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، تقديم علي حرب، دار الأمان، الرباط، ط١ - ٢٠١٣، ج١. ص٣١.
(٢) النشار، مصطفى، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء القاهرة، ط١ سنة ١٩٩٨، ص١٦٣.

صور الأشياء فلا تحركها تلك الصور خطوة إلى يمين أو يسار، ومن هنا كان الفلاسفة يفرقون بين الفكر والعمل. . . وجاء المذهب البراجماتي - أو المذهب العملي - في عصرنا الحديث، فغير النظرة إلى طبيعة المعرفة بحيث لم يجعلها مجرد تصوير لعالم الواقع كما ظن الواقعيون، بل جعلها أداة للسلوك العملي، أي أن الفكرة من أفكارنا بمثابة خطة يمكن الاهتداء بها في القيام بعمل معين والفكرة التي لا تهدي إلى عمل يمكن أداؤه ليست فكرة، بل ليست شيئاً على الإطلاق، إلا أن تكون وهماً في رأس صاحبها»[١].

فطبيعة المعرفة عند البراجماتيين هي أن تكون المعرفة أداة منتجة للعمل، إننا حينما ننظر إلى ما هو موجود في الإنسان من الأعضاء والأجهزة، نجد أنها جميعاً تعمل لبقائه من أجل أن يكافح ويصارع لأجل البقاء، فكل أجهزته الداخلية والخارجية التي يحتويها البدن إنما وجدت فيه من أجل أن يحافظ على بقائه في الحياة، فلماذا يستثنى الجهاز الإدراكي من هذا الهدف وهو حفظ البقاء. إذن الجهاز الإدراكي الموجود عند الإنسان هو أداة إدراك الأجهزة، كما أن القلب هو أداة لضخ الدم لأجل إيصال الغذاء لخلايا الجسم، أو كالجهاز التنفسي الذي هو أداة من أجل أن يحصل تبادل غازي بين الدم وبين الرئة لنقل الأوكسجين إلى الجسم. فكل هذه الأجهزة تريد أن تحافظ على حياة الإنسان وبقائه، فالجهاز الإدراكي أيضاً يكون أداة من أجل أن يميز المعرفة التي تقتضي لك عملاً نافعاً وتقتضي

(١) محمود، زكي نجيب، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص٣٠.

النجاح في أمر معين، فيكون لهذه المعرفة اعتبار، وإذا لم تتوصل إلى ذلك فلا يكون لها اعتبار. فهذا الكم الهائل من المعلومات إذا لم يكن له أثر عملي في الخارج، فلا يدخل ضمن حيز المعرفة.

وهناك نقاط مهمة لا بدّ أن نقف عليها في نظرية المعرفة البراجماتية، منها أن المعرفة ذاتية، وهي أداة للعمل المنتج، أي أن هناك إنتاجاً في هذا العمل، وهي نسبية، وهذه المعرفة ممكن أن تكون حسية، وممكن أن تكون عقلية، فهي ليست عقلية فقط، ولا هي حسية فقط، فكل الأجهزة الإدراكية تخدم المعرفة، فتستقيها من منابعها وتضعها تحت تصرف الإنسان. أما كيف يحصل التوافق بين العقل والحواس؟ فنقول بأن الحواس تتلمس الأشياء والظواهر وتجعلها بين يدي العقل، ومن ثم يقوم العقل بمهمة التفكير، ويبحث في نتائج هذه الظواهر، ومن خلالها يستطيع الإنسان أن يغير الواقع الذي يعيش فيه، أو الذي يريد أن يغيره. فالحواس والعقل يتعاونان معاً من أجل أن يمنحا معرفة للإنسان، ومن خلال تلك المعرفة ينتج عمل معين في الخارج. فهناك تأثير وتأثر بين الواقع وبين الذات، ينتج عنه معرفة. فالمعرفة كما تقول البراجماتية هي علاقة نشطة بين الذات والموضوع.

فالبراجماتيون انصرف نظرهم عن المبادئ والأوليات إلى النتائج، فهم لا يبحثون عن أصل الفكرة وأدلتها، وما هي المبادئ التي قامت عليها، وما هي الأسباب التي أنتجتها؟ ولماذا أصبحت بهذا الشكل؟ هذا كله لا علاقة للبراجماتي به. وإنما يبحث عن الثمرة التي تترتب عليها، وبماذا تنفعنا بالعمل، وهل يمكن أن نستفيد منها

عملياً أو لا؟. فحصلت نقلة نوعية في المعرفة من النظر إلى مبادئ الأفكار والتصورات وأدلتها ونتائجها، إلى النظر للنتائج العملية المترتبة على تلك الأفكار.

إن قلت: كيف يمكن أن نعرف صحة الفكرة، إذا لم ننظر إلى مبادئها وأدلتها وكيفية حصولها؟

يقول: إن ميزان صدق الفكرة هو أن تكون نافعة، إذا كانت نافعة فهي صادقة وإذا لم تكن نافعة فهي ليست صادقة، وأما عن كيفية التحقق من المنفعة؟ فإن: الطريق الوحيد للتحقق منها هي النتيجة المترتبة على الفكرة، فهذه هي الطريقة الوحيدة لمعرفة أنها نافعة أو غير نافعة. وكيفية التحقق تكون من خلال المنهج التجريبي. لذا عُد المنهج التجريبي هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى المعرفة، فلا بدّ أن تخضع الأفكار للتجربة لمعرفة إذا كانت نافعة أو غير نافعة. فالبراجماتية تعترف بان هناك حقيقة وأن هناك صدقاً، وأن العقل يمكنه أن يصل إلى تلك الحقيقة وذلك الصدق، ولكن هناك تفريقاً بين أن تقول: أعلم أنني وصلت إلى الحقيقة، وبين أن تقول بإمكاني الوصول لمعرفة الحقيقة، فإنك حينما تصل إلى الحقيقة تنتهي المسيرة ويختم عليها، وتنتهي وتنقطع الحركة والسير، أما حينما تقول بأنه يمكن الوصول والاقتراب إلى الحقيقة فحينئذٍ السعي والسير يبقى مستمراً. فالبراجماتيون يقولون: نحن لا ندري دائماً هل وصلنا إلى الحقيقة أو لا، فما نعلمه هو أننا نسير في طريق الحقيقة ويمكن الوصول إليها، أما هل وصلنا أو لم نصل؟ فهذا لا يقع تحت قدرتنا. وعندهم التحليل العقلي للمعرفة غير نافع، لأنه لا مجال له. أما

مصادر المعرفة في البراجماتية فهي الفهم المشترك واستخدام تصورات ذهنية معينة، وإلى جانب هذا المصدر توجد مرحلتان مرحلة العلم ومرحلة النقد الفلسفي.

والفهم المشترك هو الأفكار والعقائد التي تفرض نفسها بقوة. أي أن هناك أفكاراً تفرض نفسها بقوة على المجتمع وعلى الأفراد وتستخدم تصورات معينة، وهذه الأفكار لا نستطيع أن نتحقق منها بالتجربة، كالاختلاف والتشابه والنوع والعقل والزمان والمكان والعلمية والمعلولية وما شاكل ذلك، فهذه كلها تكون ضمن مصادر المعرفة، ولكن نضم إلى هذا المصدر وهو الفهم المشترك والتصورات الذهنية مرحلتين وهي مرحلة العلم التجريبي ومرحلة النقد الفلسفي. فإن قلت: أي من هذه الثلاثة هي الأفضل؟ هل أن الفهم المشترك والتصورات هي مصدر مهم أو أن العلم هو المهم أو النقد الفلسفي؟ لا نقول: إن هذا مهم أو ذاك، فكل واحد من هذه الثلاثة له مجاله الذي يشتغل فيه ويعمل عليه، وله نتائج عملية في الواقع الخارجي، ويمكن للإنسان أن يستفيد منها. المعرفة عندهم لا تتحقق دفعة واحدة، وإنما هي أمر تدريجي، فإذا كانت المعرفة تدريجية، والتجربة هي المصدر الموثوق لتشخيص ما هو نافع وغير نافع، فلا بدّ ألا نهمل أي تجربة من التجارب التي يمكن أن تدعي أنها وصلت إلى هذه النظرية أو تلك. فهذه أهم الأفكار الموجودة في المعرفة عند البراجماتيين. وقد نذكر أموراً أخرى عند البحث حول الحقيقة إن شاء الله.

الخلاصة:

في ختام الحديث عن طبيعة المعرفة، نلخص الاتجاهات الثلاثة فيها، فالواقعية ذهبت إلى أن طبيعة المعرفة هي صورة لعالم الواقع، والمثالية قالت: إنها مدركات عقلية تكون هي الفكر وهي الأشياء في آنٍ معاً، وقالت البراجماتية: إنها طريقة للسلوك في دنيا الواقع.

مصادر المعرفة

بعد الحديث عن طبيعة المعرفة والاتجاهات فيها، نتحدث عن مصادرها ووسيلتها بنحو الإيجاز والاقتضاب ومن يريد التوسع يمكنه مراجعة المصادر التي نشير إليها ضمن البحث. وأهم المصادر هي: العقل والتجربة والحدس، وكل واحد منها فيه مسالك متعددة، واتفاق واختلاف كبير بين الفلاسفة.

المعرفة العقلية

تتمثل مصدرية العقل للمعرفة عند العقليين في صورتين:

الأولى: هي التي يستغني فيها العقل لتحصيل المعرفة عن أي شيء سواه، من خلال استنباط قضايا جديدة من قضايا سابقة معلومة، بقطع النظر عن الوجود الخارجي.

الثانية: هي التي تفسر مصدرية العقل للمعرفة برد الحكم على الأشياء إلى مبادئ العقل الفطرية، فمادة المعرفة تكون من الإدراكات الحسية، ولكنها لا تكون معرفة علمية إلا بالاحتكام إلى العقل الذي يجعلونه مصدراً لها، وهذه المعرفة تنقسم عندهم إلى معرفة بديهية أو ضرورية تضطر النفس إلى الإذعان لها والتسليم بها دون الحاجة إلى النظر والاستدلال، وإلى معرفة نظرية تحتاج إلى نظر واستدلال.

وقد اتفق العقليون على أن العقل قوة فطرية مشتركة بين الناس جميعاً، وتصوروا أن مبادئه لا بدّ أن تكون كلية ومشتركة بين جميع الأذهان، وضرورية صادقة على جميع الأشياء، وأولية سابقة على كل تجربة. فالمبادئ العقلية تتصف بأنها معارف قائمة بذاتها، سابقة للتجربة وليست نتيجة لها، تتصف بالضرورة أي لا تحتاج على برهان آخر لإثباتها، ولا تختلف هذه المعارف باختلاف الناس أو بتغير الأزمنة والأمكنة، لذلك فإن هذه المعارف هي معارف أولية قائمة بذاتها.

يقول توفيق الطويل: والعقليون على اتفاق في أن العقل قوة فطرية في الناس جميعاً، وعلى اعتقاد في صحة الاستدلالات التي تقوم على قوانين العقل، والإنسان عندهم لا يتلقى من الخارج علماً يقينياً، فالتجربة عندهم تزود الإنسان بمعلومات مفرقة لا ترقى باجتماع بعضها بالبعض حتى تصل إلى مرتبة العلم اليقيني الذي ينشده هؤلاء العقليون[١].

فالعقليون لا يرفضون ما تجيء به الحواس من معارف ومعلومات غاية ما في الأمر أنها معلومات لا يقطع بيقينها، حيث إن الحواس كثيراً ما تخدع، فأحياناً نرى شيئاً وهو خلاف ما نراه، فهي معارف تحتمل الخطأ.

فالمذهب العقلي يوضح أن الحجر الأساس للعلم هو المعلومات العقلية الأولية، وعلى ذلك الأساس يقوم البناء الفوقي للفكر

(١) الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص٢٦٧.

الإنساني، الذي يسمى بالمعلومات الثانوية، أي المعلومات الحسية التجريبية.

«والمعرفة الأولية - أو البديهية القبلية - يراد بها في هذا المجال الحقائق التي تكون فطرية في العقل وتكون واضحة بذاتها ومن ثم تكون صادقة بالضرورة، أو يراد بها مبادئ المعرفة التي لا تجيء اكتساباً، فلا تنشأ عن تجربة ولا تكون من صنع العقل في تعميماته، وهي موجودة في العقل بالقوة سابقة ومستقلة عن كل تجربة، وتقابلها المعرفة التجريبية البعدية التي لا تكون ممكنة إلا عن طريق التجربة»(١).

«ويرى أتباع المذهب العقلي أن اليقين الملحوظ في العلوم الصورية - كالرياضة والمنطق - هو المثل الأعلى لليقين الذي ينشدونه في كل فروع المعرفة البشرية، وهذا اليقين نفقده في المعرفة التي تقوم على معطيات الحس ونجده في المعرفة التي تصدر عن حاضرات العقل التي لا تقوم على التجربة الحسية ولا تحتاج إلى تأييدها، ومن هنا كان حرص العقليين على اصطناع المنهج الرياضي الاستنباطي في شتى فروع المعرفة البشرية، فذهب ديكارت واضع أساس المذهب العقلي إلى اصطناع منهج الاستنباط حتى في الأبحاث على الطبيعة، فلما استقلت العلوم الطبيعية بمناهجها التجريبية واصل العقليون اعتقادهم بضرورة استخدام المنهج الاستنباطي في العلوم الإنسانية والمعيارية عساهم بهذا أن يبلغوا بها إلى مثل اليقين الرياضي دقةً وضبطاً(٢).

(١) نفس المصدر، ص٢٦٨.
(٢) نفس المصدر، ص٢٧٠.

وفي ركب ديكارت سار الديكارتيون من أمثال سبينوزا ومالبرانش وليبنتز وغيرهم من أتباع المذهب العقلي في القرن السابع عشر بوجه خاص، بل استمر المذهب قائماً حتى كاد يطمس المذهب التجريبي آيته، إذ ساد التفكير الأوروبي والأمريكي في المرحلة الأخيرة من عصرنا الحديث، وكان يزكي غلبة الاتجاهات التجريبية النجاح الملحوظ الذي أصابته العلوم الطبيعية بالقياس إلى ما لقيته الفلسفة العقلية من تقدم محدود، وإن كان المذهب العقلي لم يلتزم الصورة التي كان عليها أيام ديكارت، إذ تطور إلى مذهب نقدي على يد كانط وأتباعه[١].

المعرفة التجريبية

التجريبية أو الحسية هي الاسم النوعي لكل المذاهب الفلسفية التي تنفي وجود معارف أولية بوصفها مبادئ معرفية.

ويقوم المذهب التجريبي في المعرفة على أساس أن التجربة هي المصدر الأول لجميع المعارف الإنسانية، وأن الحواس وحدها هي أبواب المعرفة، فليس في العقل شيء لم يمر بالحس أولاً، وينكر التجريبيون أن يولد العقل مزوداً بأفكار فطرية كما يزعم العقليون.

تُبنى المعارف عند التجريبيين على الظواهر الحسية؛ لأنها المقياس الصحيح في بت الحكم. وليس هناك معرفة فطرية أولية سابقة على التجربة، وليس هناك ضرورة عقلية كما يسير عليه المذهب العقلي.

لم يرُق المذهب العقلي في نظر الحسيين والتجريبيين من

(١) نفس المصدر، ص٢٧٢.

الفلاسفة، فأخذوا يهاجمونه في أمنع معقله، رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة، والمبادئ العقلية البديهية، والقواعد الخلقية الأولية التي لا تجيء اكتساباً، وأنكروا هذا الحدس الذي يدرك الأوليات الرياضية والبديهيات المنطقية، وصرحوا بأن هناك حدوساً متعددة تختلف باختلاف أصحابها، وردوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة، مع خلاف بينهم في تفسيرها. . . وسرعان ما تطور المذهب التجريبي واتخذ صوراً شتّى كلها على اتفاق في رفض المعرفة الأولية السابقة على كل تجربة، وإنكار الفطرة مصدراً للعلم، بل غالى بعض أتباع هذه النزعة الحسية فأنكروا وجود عقل يفكر، وأسرفوا في تقدير الحس الخالص مصدراً للمعرفة، فالعقل يولد صفحة بيضاء ليس فيها نقش سابق على التجربة، إن التجربة هي التي تخط على هذه الصفحة سطورها، في هذا اتفق التجريبيون جميعاً، حتى هربرت سبنسر الذي رأى أن المبادئ العقلية تجيء إلى النوع اكتساباً ولكنها تنتقل بالوراثة من جيل إلى جيل حتى تصبح بالنسبة للفرد فطرية موروثة، وقد ترتب على هذا الرفض اعتبار المبادئ العقلية السالفة الذكر كلية أو ضرورية، والنظر إلى الأحكام العقلية في كل صورها على أساس أنها تتغير بتغير الزمان والمكان، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال، أما الضرورة التي يتحدث عنها العقليون فمرجعها إلى تداعي المعاني عند هيوم، وجون استيوارت ميل، وإلى استمرار تجارب النوع في الفرد عند هربرت سبنسر[١].

(١) نفس المصدر، ص٢٧٤.

ومن هنا نرى أن التجريبية القديمة والمعاصرة على السواء قد رفضت العلم الأوّلي السابق على التجربة، وردّت المعرفة الصادقة إلى التجربة والرياضة، وإذا كان العقليون ينشدون المعرفة اليقينية يشاطرهم في هذا بعض التجريبيين القدماء من أمثال لوك، فإن المعرفة التي ينشدها أتباع الوضعية المنطقية وبعض التجريبيين من أمثال (مل) هي معرفة ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين هذا مع استثناء المعرفة التي تُلتمس في العلوم الصورية من منطق ورياضة[١].

مرت التجريبية في انجلترا بثلاث مراحل، «بدت التجريبية التقليدية أو القديمة في القرن السابع عشر عند بيكون وهوبز ولوك وفي القرن الثامن عشر عند باركلي وهيوم الذي بلغت على يديه ذروتها، وفي القرن التاسع عشر ظهرت التجريبية الحديثة وتمثلت عند بنتام وجيمس مل وجون ستيوارت مل من النفعيين، ثم سبنسر وليسلي ستيفن من أنصار نظرية التطور، تميزت التجريبية التقليدية بالاهتمام بنظرية المعرفة، أما التجريبية الحديثة فتميزت بشعبيتها وتغلغلها في كل مجالات التفكير، من آداب وتشريع وسياسة وأخلاق وقانون ومعرفة. وفي القرن العشرين ظهرت التجريبية المنطقية أو العلمية، نشأت في النمسا في ظل جماعة فيينا وفشت في إنجلترا وهاجرت إلى أمريكا، وعلى يد هذه الوضعية المنطقية (العلمية) بعث الاهتمام الملحوظ بنظرية المعرفة من جديد. . . قيل منذ بضع عشرات من السنين إننا لا نجد اليوم فيلسوفاً ينتصر للمذهب العقلي في صورته

(١) نفس المصدر، ص٢٧٩.

المتطرفة التي ترد المعرفة إلى الذات صرفاً، أو يتشيع للمذهب التجريبي في صورته الجامدة التي ترجع المعرفة إلى خارج الذات. ولكن الواقع أن المذهب الحسي قد بُعث فتياً على يد الوضعية المنطقية التي أنكرت وجود العقل بالمعنى الذي نعرفه، وردت إلى الإحساس الثقة التي كان قد افتقدها على يد العقليين[١].

المذهب النقدي

يرى العقليون أن أصل العلم هو العقل المستقل عن التجربة، ويرجعه الحسيون إلى التجربة وحدها، في حين يرى أصحاب المذهب النقدي أن العقل والحس معاً مشتركان في أصل كل علم، ويحاولون تحديد القسط الذي يقوم به كل منهما في تحصيل العلم[٢].

والمقصود بكلمة (النقد) حين تستعمل في وصف فلسفة بأنها نقدية، هو تحليل الأحكام التي نطلقها على الأشياء أو إن شئت فقل هو تحليل المعرفة تحليلاً ينتهي بنا إلى استخراج الاصول الصورية التي لا بدّ من افتراضها لكي نطلق ما أطلقناه من أحكام أعني لابدّ من افتراضها لكي نعرف ما نعرف، فافرض مثلاً أني قلت هذه العبارة الآتية: ركبت القطار قبل قيامه بدقيقتين، فهل كان يمكن أن أقول قولاً كهذا وأن يكون له معنى مفهوم ما لم يكن قد سبق ذلك في ذهني

(١) نفس المصدر، ص٢٨٠.
(٢) كُولبه، المدخل إلى الفلسفة، مصدر سابق، ص١٥٢.

افتراض: هو أن الحوادث تتابع في الحدوث، أي أن هنالك تسلسلاً في اللحظات الزمنية؟ إنه بغير هذا الافتراض يكون محالاً أن أنسب حادثة إلى حادثة أخرى فأجعلها قبلها أو بعدها، ثم هل يمكن أن أفترض وجود اللحظات الزمنية متتابعة دون أن يسبق ذلك في الذهن أفتراض بأن العالم ليس حقيقة واحدة بل يتألف من كثرة من الحقائق تأتي متتابعة؟ إذن فعبارتي الأولى التي قلتها لأصف بها ما حدث هو أني ركبت القطار قبل قيامه، كانت تنطوي على أصل عقلي. أي أصل منطقي، هو الكثرة أو التعدد، ولولا تصوري للكثرة لما تصورت تسلسل الزمن، ثم لولا تصوري لتسلسل الزمن لما استطعت أن أقول عن ركوبي القطار إنه جاء قبل قيامه، هذه المحاولة وأمثالها التي نحاول بها أن نستخرج ما وراء أحكامنا من أصول عقلية هي التي تسمى في الفلسفة (بالنقد) أو (التحليل)، والفلسفة تكون نقدية إذا جعلت هدفها الأساسي تحليل أفكارنا لاستخراج الأصول المنطقية الكامنة وراءها، والتي لولاها لما استطعنا أن نكون تلك الأفكار. . . عمل الفيلسوف النقدي وهو يحلل حكماً من أحكامنا ليستخرج الإطار الذي صب فيه ذلك الحكم، هو أن يحلل الحكم ليفرز فيه أحد عنصريه عن الآخر، فيفصل القالب الصوري عن المضمون التجريبي الذي يملؤه، وقد كانت هذه هي التي قام بها (كانت) في كتابه المشهور (نقد العقل الخالص)، إذ أراد به أن يقيم البرهان على أنه على الرغم من أن معرفة الإنسان يستحيل أن تجاوز حدود خبرته الحسية إلا أن هذه الخبرة الحسية نفسها لا بدّ لها من إطارات أو

قوالب أو مقولات تكون فطرية في طبيعة العقل لتتشكل الخبرة الحسية على غرارها[١].

المعرفة الحدسية

لا تعطي معاجم اللغة العربية للحدس المعنى الذي تتناوله الفلسفة، فقد جاء في لسان العرب أن الحدس كناية عن التوهم في معاني الكلام والأمور، ومن جملة المعاني التي تعطى لهذه الكلمة أيضاً، مورد الظن والتخمين والتوجس ورجم الغيب. والفعل الثلاثي حدس يرد بمعنى الوجه المباشر للأمر والموضوع، وقد يكون هذا من أقرب المعاني لما سيلي تفصيله. أما الحدس بالمعنى الفلسفي الذي نريد فهو يعني ذلك النوع من المعرفة المباشرة التي لا تحتاج إلى برهان أو دليل، ولا تحتاج بالتالي إلى الطرق التي تستخدم في إقامة البراهين كالقياس بأشكاله والاستدلال والاستنباط أو ما شابه، إنها استنتاج مباشر، أو معرفة متكاملة مباشرة تضع العارف (الإنسان) إزاء موضوعه، أي موضوع المعرفة، أياً كان هذا الموضوع، كذلك لا يرتبط الحدس بطريقة المعرفة القائمة على تجريد الصور أو المفاهيم العقلية من الصور الحسية، إذ إن الحدس يتعدى الصور الحسية التي تحافظ على ارتباطها بشكل ما بالإحساس وبالإدراك الحسي. فالحدس يعني قدرة الذات على معرفة الموضوع قدرة عقلية مباشرة

(١) محمود، زكي نجيب، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص٧٧.

دون أن يكون للتجربة وللحواس أثر في ذلك، أي أنه تلك الوظيفة المعرفية التي تقوم بها الذات مباشرة دون اللجوء إلى الأدوات الموضوعة بتصرفها. من هنا يمكن القول إن المعرفة الحدسية هي نوع من الفهم المباشر أو من المعرفة الكلية التي لا مجال لردها أو تحليلها إلى عناصرها أو الأجزاء المكونة لها، إذ غالباً ما تتحقق هذه المعرفة دونما وعي للطريق الذي تسير فيه... فالحدس إما أن يكون مضمون المعرفة، الأداة التي توصل إليها. وقلما خلت الفلسفة أو خلا عصر من فلاسفة يجعلون الحدس في صلب نظريتهم. ولعل أقدم نموذج من الفلسفة التي تقوم على الحدس هو ما نجده في فلسفة أفلاطون، والأفلاطونية المحدثة بشكل خاص، أي تلك الفلسفات التي تماهي بين المعرفة وبين الفيض الإلهي وإمكانية الاتصال المباشر بعالم العقول المنفصل عن عالم الإنسان، ولعل أفضل تعبير عن هذا النمط من المعرفة الحدسية هو ما نجده عند الغزالي الذي يجعل المعرفة اليقينية نوعاً من النور الإلهي الذي يقذف في الصدر قذفاً. وقبل الغزالي أيضاً نجد أن ابن سينا قد جعل الحدس طريقاً إلى نوع من المعرفة يغاير تلك التي أخذها عن أرسطو والفلسفة المشائية... ولعل ابن سينا كان بمعرض شرح آرائه في النبوة مما حمله لإضافة هذا النمط من المعرفة الحدسية... أما الغزالي فقد أضاف لهذه المعرفة الحدسية بعداً صوفياً حين جعلها نوعاً من الإلهام الذي يمن به الله على الإنسان بعد ترقيه في معارج التصوف، فهي بذلك كشف وعرفان يربط الإنسان بالحقيقة دفعة واحدة. نشير هنا إلى أن معظم

مدارس التصوف، وفي كافة الأديان والمذاهب، قد جعلت للحدس قيمة تفوق ما يمكن التوصل إليه بطرق أخرى[١].

المتصوفة في رأيهم أن الحق المطلق - وهو الله - لا تكون الوسيلة إلى معرفته هي الحواس أو العقل أو الحواس والعقل معاً. بل تكون الوسيلة إلى معرفته هي (الحدس) أو العيان المباشر، أو البصيرة. فكل هذه ألفاظ تسمى بها وسيلة المعرفة حين يمتزج الشخص العارف بالشيء المعروف. بحيث لا تكون هنالك تفرقة بين الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى. وإن شئت مثالاً قريباً فانظر إلى نفسك، كيف تعرف أنك موجود؟ إنك لا تعرف ذلك بعين أو أذن أو أنف، لأنك لو أغلقت هذه الأبواب كلها فستعرف أنك موجود، وأنت كذلك لا تعرف نفسك بالبرهان تقيمه فتكون هنالك مقدمات تستنتج منها النتائج، أي أنك لا تعرف وجود نفسك بالعقل بل تعرفه بأن تدركه أدراكاً مباشراً، وهذا الضرب من الإدراك هو الذي يقال له في الفلسفة اصطلاحاً إدراك بالحدس، وهو هو بعينه طريقة الإدراك التي ندرك بها الله. والمتصوفة على اختلافهم يتفقون على نقطة هامة، حتى تعد هذه النقطة من أخص خصائص التصوف باعتباره طريقة للمعرفة، فهم فوق اتفاقهم جميعاً على أن الحدس هو وسيلة الإدراك التي يركن إليها، تراهم كذلك يتفقون على أن الحقيقة التي يدركها الإنسان بحدسه ليست مما يمكن التعبير عنه بكلمات،

(١) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٨.

لأنه في هذه الحالة يندمج في موضوع إدراكه اندماجاً يجعلهما شيئاً واحداً. وأما الكلمات فهي وصف يحوم حول الموضوع ولا يصل أبداً إلى قلبه ولبابه، وإن شئت فقارن بين حالتين: حالة قراءتك لكلمات تصف الحب بين عاشقين، وحالة شعورك أنت بالحب، فالمكابدة والمعاناة تجربة ذاتية تصل الإنسان بموضوعه وصلاً مباشراً. أما الألفاظ فمهما بلغت من دقة الوصف فهي شيء آخر غير الوجدان الذي يكابده صاحب التجربة النفسية ويعانيه. وكذلك هم يتفقون على أن ظواهر الكون ليست هي بحقيقته بل حقيقته كامنة وراء تلك الظواهر وتختلف عنها، فإن كانت الظواهر تدرك بالحواس، ويقارن العقل بينها ليصنفها في أنواع وأجناس ويستخرج قوانين اطرادها. فإن الحقيقة التي وراءها يستحيل إدراكها إلا بالحدس، وذلك بأن يروض الإنسان نفسه على الاتصال بها والاندماج فيها. وعندهم أن هذه الحقيقة المطلقة الكامنة وراء الظواهر هي واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد، نعم إنها تعبّر عن نفسها في هذه الظواهر الكثيرة المتعددة المتنوعة، لكنها هي واحدة، وما دام الأمر كذلك فكل ما يدل على الكثرة فهو باطل[١].

أما في الفلسفة الحديثة فقد أعطى ديكارت الحدس بعداً جديداً إذ جعله شرطاً ضرورياً لازماً في عملية المعرفة، والحدس برأيه هو الإدراك المباشر الذي يطلع الذهن على بعض الحقائق التي تذعن لها النفس. وقد عرفه ديكارت بقوله: إنه التصور الذي يقوم في ذهن

(١) محمود، زكي نجيب، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص٩٥-٩٦.

خالص منتبه بدرجة من السهولة والتميز لا يبقى معها مجال للريب، أو التصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده[١].

أما ممثل الحدسية الشهير والحائز على جائزة نوبل في الآداب وهو هنري برغسون فيعرف الحدس: إنه ذلك النوع من المشاركة الوجدانية الذي بواسطته ننفذ إلى باطن الشيء لنكون شيئاً واحداً مع ما فيه من أمر مُفرد نسيج وحده، وبالتالي غير قابل للتعبير عنه. إنه نوع من الغريزة الموسَّعة المصفَّاة، إنه الغريزة وقد صارت نزيهة، واعية لنفسها، قادرة على التأمل في موضوعها وتوسيعه إلى غير حدّ. ويرى أن العقل أداة العلم، أما الحدس أو الوجدان فهو أداة الفيلسوف. العقل لا يدرك إلا المادة، أما الوجدان فيضعنا فوراً في داخل الواقع ويجعلنا نشهد الصيرورة الخالقة. ولما كان العقل يتجه نحو الفعل، نحو ما هو مفيد عملياً، فإنه لا يعطينا غير معرفة عملية جزئية، أما الوجدان فينصرف عن كل ما هو مفيد عملياً، ويرى الأشياء من زاوية المدة، ويعطينا معرفة شاملة، إنه يدرك اللامتجانس، والتوالي الكيفي، والمتصل، والتداخل المتبادل، وما لا يمكن التنبؤ به، والممكن، والحياة، وبالجملة: الروح[٢].

هذا ما يمكن عرضه بنحو موجز فيما يخص المسالك أو الاتجاهات في مصادر المعرفة وأدواتها، وهي العقل، والتجربة،

---

(١) زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٨.

(٢) كامل، فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل - بيروت، ط١، سنة ١٩٩٣، ص١٣٢.

والعقل والتجربة معاً، والحدس. والمعرفة الإنسانية بصورة عامة في جميع مجالاتها تسلك هذه الطرق للوصول إلى غايتها.

الحقيقة

من أكثر اللحظات درامية - ومن أقربها قطعاً إلى الفلسفة - في قصة المسيح في العهد الجديد، تلك التي اقتيد فيها المسيح أمام بيلاطس، الحاكم الروماني لجوديا، لكي يحقق معه، ففي خلال المحادثة التي دارت بين المحقق وبين المتهم، يقول بيلاطس: (أملك أنت إذن؟) فيكون الرد هو تلك العبارة المشهورة: (إنما كانت الغاية التي من أجلها ولدت، والغرض الذي من أجله أتيت إلى العالم، هو أن أكون على الحقيقة شاهداً، وإن كل من كان من أهل الحقيقة ليصغي إلى ما أقول) أما رد بيلاطس فكان أشهر حتى من ذلك. فقد تساءل: (ما الحقيقة)، وبذلك كشف عن موقف فلسفي معين ما زال إلى اليوم قائماً كما كان منذ عشرين قرناً، بل ربما كان اليوم أكثر شيوعاً مما كان من قبل[١].

فمن المباحث المهمة أو لعلها أهم المباحث في الفلسفة عموماً، وفي نظرية المعرفة خصوصاً، هو البحث المتعلق بالحقيقة ومعاييرها، وكما أنه مهم جداً كذلك معقد جداً، وذلك بسبب التباس هذا

(١) ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط٢، سنة ١٩٧٥، ص١٥١.

المصطلح ومفهومه، وبسبب المصداق الذي ينطبق عليه ذلك المصطلح، وبسبب المعيار الذي يحدد الانطباق. فالمشكلة يمكن أن تتأتى من جهات ثلاث، من جهة الحقيقة نفسها، ما المقصود بها؟ وهل هي واحدة أو متعددة؟ ومن جهة الباحث عنها، كيف ينظر إليها؟ وهل ما يقصده بالحقيقة يتوافق مع فهم الآخرين لها أم لا؟ ومن جهة المعيار الذي من خلاله أستطيع التشخيص أن ما أقصده من الحقيقة كيف يحكي عن الواقع الموضوعي لها. ويمكن القول أن هذه الجهات الثلاث يمكن تضمينها في جهة الذات، لا جهة الموضوع، فالواقع الموضوعي إن لم يكن هناك من يبحث عنه، ويريد أن يميز بينه وبين ما هو وهم وسراب، فلا معنى بوصفه حقيقة أو ذا حقيقة، فالباحث عندما يجمع رأس ماله المعرفي، في أي مجال من مجالات المعرفة، يأتي ليتفحص ما يمتلكه من علم ومعرفة ليفرز ما هو حقيقة منها عما هو غير حقيقة. وعملية الفرز هذه تحتاج إلى أداة، وهذه الأداة هي المعيار، التي من خلالها نستطيع أن نقول عن شيء ما، إنه حقيقة، وهذا المعيار لا بدّ أن يكون له ما يثبت كفاءته في عملية الفرز، وإلا ليس بالإمكان فرض معيار كيفما كان.

ومشكلة الحقيقة هي في الواقع تدخل ضمن مشكلة أوسع منها بكثير، وهي مشكلة إمكان المعرفة، التي عرضنا لها فيما سبق، وهناك طرحنا السؤال هل المعرفة ممكنة أو غير ممكنة، وهذه المشكلة ممكن أن يعبّر عنها هكذا:

«لا يوجد شيء، وإن وجد شيء فإني لا أعرفه، وإن عرفته فمن المحال أن أوصله إلى الآخرين. على أنقاض هذا التحدي المثلث

الذي أطلقه جورجياس حاولت الفلسفة أن تقيم سستامها المتراص البنيان. لكن الشكَّاكين ما فتئوا يغيرون كالبدو، على حد تعبير كانط، على هذا الصرح فيحيلونه إلى أنقاض جديدة. ومع ذلك يستمر البناؤون بالتلويح براية الحقيقة، وإن كان طموحهم قد تضاءل وبنيانهم قد زم إلى مجرد محاولات بناء. وهكذا تكاد تكون قصة الفلسفة مع الحقيقة هي كل قصة الفلسفة»[١].

والحقيقة على المستوى اللغوي تعني الصواب أو الصدق في مقابل الخطأ أو الكذب وهو ما يحيل على مجالين مختلفين، مجال معرفي منطقي على الخصوص (الصواب، الخطأ) وهو مجال يمس الإنسان ككائن عاقل بغض النظر عن انتماءاته الفكرية والاجتماعية، ومجال أخلاقي (الصدق، الكذب) الذي له علاقة بمنظومة القيم التي توجه سلوك الأفراد داخل مجتمع بشري معين.

وأما المعيار فهو كل ما يقاس به غيره ويستوي وهو المرجع الذي تميز به وتصنف به الأشياء والمفاهيم وبه يحكم على قضية أنها صحيحة أو خاطئة.

وقبل أن نستعرض بعض المعايير التي ذكرت لتحديد الحقيقة. نشير إلى أن البحث في الحقيقة ومعاييرها هو بحث فلسفي تأملي وليس بحثاً علمياً، أي أن هذا البحث خارج عن مساحة بحث العلم التجريبي وليس من مختصاته، لذا يقول هنتر ميد: فمن المؤكد أننا عندما نتساءل جدياً، ما الحقيقة؟ نكون قد وضعنا أقدامنا في قطار

(١) زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ح١، ص٣٧٧.

الفكر النظري التأملي، وفي وسعنا أن نضيف إلى ذلك أننا جادون في هذا السؤال بحق، فلا بدّ أن نكون قد قضينا وقتاً معيناً في هذا القطار، ولكي نصل إلى نقطة نهاية تكون فيها محطة مريحة، فلن نجد الأمر نزهة ممتعة في عصر يوم من أيام الإجازة، أو سياحة عقلية مريحة هادئة، بل إننا سنجد الرحلة طويلة وشاقة[١].

فإذا كان البحث عن الحقيقة بحثاً فلسفياً، فليس من حق أحد أن ينسب الآخرين إلى الباطل والأوهام، ويرميهم بالخرافة، باعتبار أن ما عنده هو الحقيقة، كما يفعل كثير من علماء التجريب، فهم يتحدثون عن الحقيقة العلمية، وكلامهم وفق معيارهم هم، لا على معايير الآخرين، فحينما يكون البحث فلسفياً فلا بدّ من يدلي برأيه في مسألة فلسفية أن يتكلم وفق ما يقتضيه هذا اللون من المعرفة من منهج، ومنهج الفلسفة هو التأمل العقلي. فهذا البحث ضمن نظرية المعرفة التي هي ضمن المباحث الفلسفية.

معايير الحقيقة

الأول: البداهة، والمراد منه من الناحية الفلسفية هو الحقيقة التي تفرض على الفكر بشكل مباشر دون أن تكون هناك ضرورة للبرهنة عليه.

والموضوع الذي يتسم بالبداهة تارة يكون من طبيعة عقلية خالصة، وأخرى من طبيعة حسية تجريبية.

(١) هنتر ميد الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص١٥٢.

أما بالنسبة للبداهة العقلية فقد تحدث ديكارت (١٦٥٠-١٥٩٦) في كتابه «مقال في المنهج» حول مفهوم البداهة وعلاقتها بمعيار الحقيقة، معتمداً على منهج عقلي سماه الشك المنهجي والذي اعتبره مجرد عتبة انطلاق للوصول إلى الحقيقة، فهو شك مؤقت يمكننا من امتحان معارفنا وقوانا العارفة، فهو يرى أنه إذا أردنا أن نقرر شيئاً محققاً، فلا بدّ من الشروع في العمل من جديد، فنطرح كل ما دخل عقلنا من معارف وآراء ونشك فيها للتأكد من صحتها وصلابتها مثلنا في ذلك كمثل البناء الذي يرفع الأنقاض ويحفر الأرض حتى يصل إلى الصخر الذي يقيم عليه بناؤه. وهكذا ذهب الشك بديكارت إلى وضع العالم الخارجي والحقائق الرياضية والمعارف الفلسفية التي تلقاها سابقاً موضع تساؤل، لكنه وهو يمارس عملية الشك، انتبه إلى أن الشك هو في حقيقته تفكير. يقول بهذا الصدد: «أنا أفكر،إذن أنا موجود» فتفكيري هو دليل وجودي، وهذه حقيقة بديهية واضحة لا لبس فيها ولا غموض. لذلك يرى ديكارت أنه لكي نضفي على علم أو معرفة يقيناً لا مجال للشك فيه، يجب ألا نشتغل إلا بالمعاني الواضحة المتميزة، وأن نرتب أفكارنا في نسق خاص حيث يكون كل معنى منها مسبوقاً بجميع المعاني التي يستند إليها، وليكن شعارنا دائماً: البداهة والوضوح، وهما أمران يتطلبان منا أن نطرح جانباً جميع الأفكار الصادرة إلينا سواء كانت فلسفية أو اجتماعية أو سياسية[١].

(١) يلاحظ، رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضري، دار الكتاب العربي، ط٢، سنة، ١٩٦٨ ص١٤٤-١٤٩-١٥٤.

وقد كان موقف ديكارت موضع اهتمام مجموعة من الفلاسفة خاصة العقلانيين منهم كباروخ اسينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) الذي أكد على أهمية البداهة العقلية في تأسيس الحقيقة، وفي هذا الصدد يقول: «إن للحقيقة علامتها الخاصة وهي بهذا لا تحتاج للوصول إليها وامتلاكها المرور عبر عملية الشك - كما قال ديكارت - فالذي ملك فكرة حقيقية يعرف حق المعرفة أنه يمتلك هذه المعرفة ولا يشك فيها، إذ إن أية قاعدة للحقيقة هي من الوضوح واليقين كالفكرة الحقيقية ذاتها، وبالمثل، وكما إن النور ظهر بذاته، وظهرت معه حقيقة الظلام، فكذلك الحقيقة إنما هي معيار ذاتها ومعيار الخطأ».

أما بالنسبة إلى البداهة الحسية فقد مثلها الفلاسفة التجريبيون الانجليز مثل جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) ودافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) واللذان اعتمدا على التجربة العلمية كمعيار لبناء الحقيقة واعتبرا العقل ومبادئه المنطقية (مبدأ الهوية - مبدأ عدم التناقض - الثالث المرفوع) مجرد تابع للتجربة، فالفكرة الحقيقية في نظرهما لا تكون كذلك إلا إذا جاء حكمها مطابقاً للواقع التجريبي مطابقة تامة، فعندما أقول: «إن الماء يتبخر بالحرارة» يكون حكمي صادقاً، لا بالنظر إلى بعض الاعتبارات المنطقية، بل لأن الواقع يؤكد ذلك بالملاحظة الحسية والتجربة. بل إن جون لوك ذهب في كتابه «مبحث في الفهم الإنساني» إلى أبعد من ذلك حين اعتبر العقل صفحة بيضاء ليس فيها شيء قبل التجربة، بل إن جميع أفكارنا مستقاة من التجربة التي وحدها تنقش في عقلنا المبادئ والأفكار البسيطة منها والمركبة، فالبداهة المطلوبة هنا حسب لوك هي بداهة الحواس وليست بداهة

الأفكار الواضحة والمتميزة كما يدعي ديكارت، فلكي أحكم على طعام أنه حلو أو مر ويكون حكمي صادقاً فما علي إلا أن أستعمل حاسة الذوق، ويمكن القياس على ذلك بخصوص جميع الحواس، فالحقيقة مقرونة بما تمدنا به انطباعاتنا الحسية(١).

وعليه فإن الحقيقة لا ترتكز على البداهة العقلية ووضوح الأفكار، قدر ما ترتكز على بداهة الحواس.

وقد حاول إعمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) بناء موقف وسط بين هذه المواقف في كتابه «نقد العقل المحض» وحاول البحث عن معيار كوني للحقيقة، فجعل البداهة تشمل كلًّا من العقل والتجربة، فانتقد ديكارت لإهماله دور التجربة في بناء الحقيقة، ذلك أن التجربة الحسية واقعية لا يجوز الشك فيها وهي موضوع إدراك حسي «بديهي»، فهي إذن مادة المعرفة، إلا أن هذه التجربة تبقى عمياء غامضة، لولا العقل الذي يتضمن الشروط أو المبادئ الضرورية التي تجعل من التجربة مادة معقولة، ويسميها كانط «مقولات». إلا أن هذه المقولات العقلية ليست ذات معنى من دون التجربة ١، إذ إنها ليست أفكاراً أو معانٍ فطرية، إنما مجرد روابط لتوحيد التجربة المشتتة، وهكذا نرى كانط قد جمع بين التجربة والعقل من خلال قولته المشهورة: «المفاهيم العقلية دون حدوس حسية قوالب جوفاء، والحدوس الحسية دون مفاهيم عقلية تظل عمياء». وهكذا تكتسي البداهة مع كانط طابعاً

(١) يلاحظ في ذلك، مقال، محمد فتحي الشنقيطي، مبحث في الفهم الإنساني، لجون لوك، تراث الإنسانية، سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية، ج٧، دار الرشاد الحديثة، ص٤٤١-٤٤٩.

خاصاً، فلا هي عقلية ولا هي تجريبية، وإنما هي مركبة منهما معاً[١].

الثاني: هو معيار التطابق، وهو أشهر المعايير، والذي كل منا يستعمله في حياته اليومية، فكل حكم أو قضية إذا طابقت الواقع فهي حقيقة، وإذا خالفته فهي باطل وكذب. فإذا كان الحكم يصف الواقع بأدق ما يكون فهذا أمثل طريق للحقيقة، فحينما يقال الكتاب على المنضدة في الغرفة المجاورة، فإذا ذهب شخص للغرفة المجاورة ووجد أن الأمر كذلك، فتكون الجملة حقيقة وصادقة.

ولكن الأمر ليس بهذه البساطة دائماً، البحث الفلسفي لا يكتفي بذلك، فكيف نعرف أن الجملة قد فعلت ذلك، أي إنها أخبرت عن الحقيقة؟ وما وسيلة اختبار العبارات للتأكد من ذلك؟ وكيف يمكننا معرفة التطابق إذا لم يكن لها واقع موضوعي؟ مثلاً في قضايا الرياضيات ومعادلاته التي ليس لها واقع موضوعي خارجي، كيف نصفها أنها حقيقة؟ وفي غير مجال الرياضيات أيضاً في المنطق والميتافيزيقيا؟ وكذلك في القضايا الباطنية والمشاعر ومواجيد الصوفية، وأيضاً كثير من الأشخاص عندهم انفصام فتحصل عندهم مدركات حسية يسمعون ويرون، ولكنها هلوسات بالنسبة لغيرهم، ولكنها حقيقة بالنسبة لهم. فما أكثر أخطاء الحواس التي تحدد لنا الواقع الحسي، فالألوان غير موجودة في الخارج، وإنما انعكاس محدد للضوء يفهمه الذهن على أنه لون، فجملة الورقة بيضاء، هل هي حقيقة أم لا؟

---

(١) يلاحظ كانط، عمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي - لبنان، ص١٠٥.

فالمشكلة الأساسية هي في تحديد الواقع الذي يدعي تطابق الجملة أو القضية معه، فكيف نحدد أن هذا واقع أو ليس واقعاً؟ وما هو المعيار؟ فهنا حتى لو كان الخصمان متفقين على أن المعيار للحقيقة هو التطابق فهذا لا يرفع الاختلاف فيما إذا وقع على تحديد الواقع. نعم إذا كانت القضية تحكي عن الواقع الحسي وتنطبق عليه فيمكن استعمال المعيار، ومع ذلك فكثيراً ما تخطئ الحواس، ومع أن قضايا العلم تصف الواقع المادي ولكن الحواس لا يمكنها أن تتحقق من مطابقة القضايا العلمية للواقع المادي الموضوعي. فليس متاحاً لكل أحد أن يتحقق من النظريات العلمية، فقط المختصون يمكنهم ذلك، وباقي الناس تقبل شهادتهم على ذلك الواقع الموضوعي للنظريات، وإلا فهم لا يمكنهم الاطلاع عليه حتى يشهدوا بالمطابقة، فغير المختص لا يستطيع أن يدعي أنه تحقق من صدق قضية علمية، نعم يمكنه أن ينقل شهادة خبير.

إذن هذا المعيار مع قبوله من الجميع ولكنه لا يكفي في كثير من المجالات.

«يتخذ المذهبان المثالي والطبيعي موقفين متعارضين من هذه المسألة... فالمثالي يرى أنه لولا عقلنا، الذي يتمكن من اختراق حاجز الإحساس المضطرب المختلط والنفاذ إلى الواقع الكامن من ورائه، لظللنا منعزلين أبدياً عن أية معرفة أو حقيقة نهائية. وظيفة الذهن الرئيسية هي تنظيم إحساساتنا، وغربلتها من أجل استخلاص ما فيها من قمع أنطولوجي، والانتقال من عملية التجريد هذه، عن طريق التعميم ووضع التصورات، إلى صياغة صورة حقيقية للواقع... ويرى

المذهب الطبيعي أن عكس هذا هو الصحيح، فالتجربة الحسية على الرغم من نواقصها المعترف بها، هي وسيلة للاتصال بالواقع أفضل بكثير من عمليات الذهن التجريدية التصورية، التي يبدي المثالي كل هذا الإعجاب بها، ومع ذلك فإن السذاجة لا تبلغ بأي واحد من أنصار المهب الطبيعي حدّ القول بأن الإحساس البحت يستطيع بذاته أن يعطينا قدراً كبيراً من المعرفة أو الحقيقة، فهو يعترف بأن الذهن ينبغي أن ينظم معطياته الحسية قبل أن يتسنى لها أن تصبح قابلة للفهم. . . ومع ذلك فإن القائل بالمذهب الطبيعي يظل في صميمه ذا نزعة تجريبية، بحيث يجعل من التجربة سلطة نهائية[١].

الثالث: معيار الاتساق

والمقصود منه هو أن العبارة أو القضية تكون صحيحة إذا كانت تنسجم مع حقائق أخرى ضمن معرفتنا ولا تتعارض معها، فتكون منسجمة ومتسقة ومترابطة مع الحقائق الأخرى، بمعنى أنها تؤيَّد من قبل الحقائق الأخرى، وهي تكمّل الحقائق الأخرى في إنتاج نتائج جديدة. ففي مجال الرياضيات في الهندسة الإقليدية، هناك أنساق منتظمة من بديهيات ومصادرات تعطي نتائج لازمة في سلسلة متوالية محكمة من الاستدلال.

إن محك الصدق في الأحكام يلتمس في اتساقها مع غيرها من أحكام، فالحكم الصادق هو الذي يكون مسايراً لمجموعة معارفنا أو متضمناً فيها، وهذا الاتساق هو الشاهد العدل على صدق الحكم،

(١) هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، مرجع سابق، ١٥٧-١٥٨.

فحكمنا على الأجسام المادية بأن بعضها يجذب بعضها الآخر صادق لأنه متفق مع معلوماتنا العامة عن الأجسام المادية، أما حكمنا على جميع الناس بأنهم أمناء، فباطل لأنه يتنافى مع ما نعرف عنهم في هذا الصدد[١].

ولكن هناك مشكلة في هذا المعيار، وهي أنك حينما تأخذ مسلمات معينة تبتدئ بها تشكيل النسق الذي تريده فحينئذٍ هناك قضايا معينة تنسجم مع هذا النسق وتكون صادقة، ولكن تلك القضايا نفسها حينما تكون في نسق آخر مبني على مسلمات أخرى ستكون كاذبة وباطلة، فالنتيجة تكون قضية واحدة يمكن أن يحكم عليها بالصدق والكذب في آن واحد.

«فالمؤمن بمذهب الألوهية يشيد مذهبه على مسلمات معينة، كوجود الله، وعلمه المحيط ومقدرته الشاملة، وخلود النفس، وحرية الإرادة، . . إلخ هذه المسلمات هي المقدمات التي يبدأ منها استدلاله، فهو يبدأ بها، ويصوغ منها بالاستنباط بناءً فكرياً ضخماً، يحتوي داخله كل التجربة البشرية، ومصير الفرد والجنس البشري معاً، أي أن هذا المذهب الألوهي يؤدي إلى نتائج معينة يبدو أنها تلزم منطقياً وحتمياً من المسلمات أو المقدمات التي بدأت بها السلسلة الاستدلالية. غير أن هذه النتائج لا تلزم منطقياً إلا من هذه المسلمات الأصلية بعينها. فلو بدأنا من مجموعة أخرى من المسلمات، مثل عدم وجود الله، وفناء النفس، والحتمية الكونية. .

(١) الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص٣٢٨.

الخ، فإننا سنصل بنفس الضرورة المنطقية المحتومة إلى مجموعة مختلفة تماماً من النتائج، وفي هذه الحالة تغدو كل من المجموعتين صائبة، ومرتبطة بالمقدمات، بل لازمة عنها، ولكن أيهما هي الحقيقة؟ وماذا يكون المقصود بالحقيقي في هذه الحالة؟ إذا كنا نفكر على أساس نظرية التطابق، فمن الواضح عندئذ أن مجموعة النتائج التي تعبّر عن واقع الوجود الموضوعي على أفضل نحو هي الاكثر حقيقة(١).

فالنتيجة أن هذا الاتساق بين القضايا ليس بالضرورة أن يكون له واقع موضوعي ينطبق عليه، فمن الأفضل أن يطلق على هذا المعيار أنه معيار للصواب وليس للحقيقة، لكون الحقائق لها واقع موضوعي، فالصواب صفة لجملة أو حكم ينتج أو ينسجم مع غيره من القضايا، وليس بالضرورة أن يكون له واقع موضوعي، بل حتى لو لم يكن له معنى أصلاً، كما في القضية الرياضية التي تقول: س = ص وبنفس القوت ص = ع فالنتيجة هي س = ع. فالنتيجة هنا متسقة مع المقدمات ومنسجمة معها وناتجة عنها، فهي صائبة، ولكن ليس لهذه الرموز أي معنى فضلاً أن يكون لها واقع موضوعي تنطبق عليه، فمن الأفضل أن يطلق على هذا الاتساق أنه صواب وليس حقيقة(٢).

الرابع: «إن معيار الحقيقة هو العمل المنتج لا مجرد التأمل النظري. يرى أن معيار صدق الآراء والأفكار إنما هو في قيمة عواقبها

(١) هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص١٦٠.
(٢) يلاحظ المرجع السابق ص١٦٠-١٦١.

عملاً، وإن المعرفة أداة لخدمة مطالب الحياة، وإن صدق قضية ما، هو كونها مفيدة»[١].

وهو ما تراه الفلسفة البراجماتية، ويفضل البعض تسميتها بالعَمَلانِيَّة بدل «البراغماتية» أو «الذرائعية»، لكونها فلسفة تهتم أساساً بالآثار العملية كما تجسدها النجاعة والفعالية على مستوى الممارسة العملية.

يذكر وليام جيمس وهو أحد الأعمدة الثلاثة في الراجماتية: أن أول من أدخل اللفظ في الفلسفة تشارلز بيرس في سنة ١٨٧٨ ففي مقال بعنوان «كيف نوضح أفكارنا؟» نشر - في عدد يناير من تلك السنة - لمجلة Popular Science Monthly ذكر بيرس - بعد أن أشار إلى أن عقائدنا هي في الواقع قواعد للعمل والأداء - أننا لكي ننشئ معنى فكرة، فكل ما نحتاج إليه فقط هو تحديد أي سلوك يصلح لإنتاجه، إن المسلك بالنسبة لنا هو مغزاها الوحيد الذي يعول عليه، وإن الحقيقة الملموسة البينة التي هي المنشأ الأصلي الجذري لكل تفرقاتنا بين الأفكار، مهما تكن خفية ومستورة، هي أنه لا توجد فكرة واحدة على سبيل الحصر تبلغ حداً من الدقة والرقة بحيث لا تتألف من شيء سوى فرق ممكن في المزاولة العملية... ذلك هو مبدأ بيرس، مبدأ البراجماتية. ولقد ظل هذا المبدأ مهملاً تماماً زهاء عشرين عاماً ولم يحفل به أحد، حتى قدر لي أن أبعثه من مرقده وأخرجه ثانية إلى حيز

(١) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط سنة ١٩٨٣ ص٣٢.

الوجود حين قدمته في حديث ألقيته أمام رابطة البروفسور هوويسون الفلسفية في جامعة كاليفورنيا وطبقته تطبيقاً خاصاً على الدين. وفي ذلك الوقت ١٨٩٨ يبدو أن العصر كان ناضجاً لتلقيه، ومن ثم انتشرت كلمة البراجماتية وهي الآن ترقش صفحات المجلات الفلسفية[١].

ويبيّن جيمس فرق المذهب البراجماتي عن المذهب العقلي في الحقيقة حيث يقول: إن الفرض الأكبر لأصحاب المذهب العقلي هو أن الحق يعني بالضرورة علاقة جامدة هامدة غير متحركة. فإذا ما حصلت على فكرتك الصحيحة أو الحقيقة عن أي شيء فقد قضي الأمر، وهذه هي نهاية المسألة. فأنت مالك وحائز، أنت تعرف، لقد حققت مصيرك التفكيري، أنت حيث ينبغي لك أن تكون عقلياً، وليس ثمة حاجة إلى مزيد يتبع تلك الذروة أو الغاية التي بلغها مصيرك العقلي. فمعرفياً، أنت في توازن واقف ثابت. أما البراجماتية، فتسأل السؤال المعتاد فتقول: إذا سلمنا بأن فكرة أو معتقداً صحيحاً، فما هو الفرق الملموس الذي يحدثه كونه صحيحاً في الحياة الواقعية لأي امرئ؟ كيف تتحقق الحقيقة؟ ما هي الخبرات التي ستكون مختلفة عن تلك التي تحدث إذا كان المعتقد زائفاً وباطلاً؟ وبالاختصار ما هي القيمة الفورية، للحق، اختبارياً وتجريبياً وممارسة؟ وفي اللحظة التي تسأل فيها البراجماتية هذا السؤال فإنها تجد الجواب: الأفكار الصحيحة هي تلك التي يتسنّى لنا أن نتمثلها وندفع بمشروعيتها

(١) جيمس، وليام، البراجماتية، ترجمة محمد علي العريان، تقديم زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة - القاهرة، سنة ٢٠٠٨، ص٦٥-٦٦.

وصدقها وصحتها ونعززها ونوثقها ونؤيدها ونحققها بأن نقيم عليها الدليل. والأفكار الباطلة هي تلك التي لا يتسنّى لنا ذلك بالنسبة لها. هذا هو الفرق العملي الذي تحدثه لنا حيازة أفكار صحيحة. وعلى ذلك، فذلك هو معنى الحقيقة (الصدق العملي) لأن ذلك كل ما تعرف به الحقيقة[١].

فالبراجماتي لا يرى أن هناك شيئاً اسمه الحقيقة المطلقة بوصفها كياناً له وجود مستقل مكتف بذاته. وإنما هي على الأصح شيء نصنعه. فنحن نصوغ أحكامنا من أنواع شتى لأننا نحتاج إلى عوامل ذهنية تساعدنا على التعامل مع تجربتنا. ولا تصبح هذه الأحكام حقائق إلا عندما نسلك على أساسها. وهكذا فإن أية عبارة هي بالنسبة إلى البراجماتي فرض ينبغي تحقيقه بالسلوك على أساسه وملاحظة النتائج.

وتلون هذه الفلسفة نظرة أتباعها إلى العالم، فإن العالم الذي نعيش فيه ليس نظرية من النظريات، بل هو شيء كائن، وهو في الحق مجموعة من أشياء كثيرة، وليس من شيء يقال له الحق دون سواه، إن الذي ندعوه بالحق إنما هو فرض عملي - أي أداة مؤقتة نستطيع بها أن نحيل قطعة من الخامات الأولية إلى قطعة من النظام. ويلزم من هذا التعريف للعالم، أنه خاضع للتحولات والتغيرات الدائمة ولا يستقر على حال، فما كان حقاً بالأمس - أي ما كان أداة صالحة أمس - قد لا يكون اليوم حقاً - ذلك بأن الحقائق القديمة، كالأسلحة القديمة - تتعرض للصدأ وتغدو عديمة النفع.

(١) وليام جيمس، نفس المصدر، ص١٣٦-٢٣٧.

هناك بعض «العوامل المساعدة التي تلجأ إليها البراجماتية في تحديد الحقيقة، يدرك معظم البراجماتيين أنه بينما النجاح العملي قد يكون أهم معيار للحقيقة، فمن الممكن الاستعانة بمعونة إضافية من مصادر أخرى، أول تلك العوامل المساعدة هو (الترابط) الذي عرفناه من قبل، فليس في وسعنا أن نحتفظ بحقائقنا ومعتقداتنا منعزلة وكأنها ذرات تنفصل كل منها عن الأخرى، بل لا بدّ أن تنسجم كلها. ولو سألنا في ذلك براجماتياً من الطراز القديم لقال على الأرجح إنه يفضل هذا الاتساق المنسجم على أساس أن حقائقنا ستحرز نجاحاً عملياً أكبر إذا كونت نسقاً مترابطاً. والعامل المساعد الثاني الذي تستعين به البراجماتية من آنٍ لآخر هو عامل مميز لهذه المدرسة، فعندما نعجز عن الاختيار بين عبارتين على أساس الأدلة التجريبية، أو الترابط، أو القيمة النقدية للنتائج المباشرة، فعندئذٍ يكون لنا الحق في تحديد أي القضيتين صحيحة، على أساس مقدار ما يمكن أن تسهم به كل منهما أي القيم العليا أو قيم الحياة. فمعتقداتنا، ولا سيما تلك التي تتعلق بتجربتنا ككل، تستطيع التأثير في موقفنا من الحياة والعالم الذي نعيش فيه. وهي تستطيع أن تجعل العالم يبدو عقيماً أو يبدو جديراً بأن نعيش فيه، وفي إمكانها أن تكسبنا استقراراً عاطفياً وطمأنينة النفس أو تؤدي إلى عكس ذلك. وعلى هذا، فعندما نريد أن نقرر ما هي العبارة الصحيحة من بين عبارتين متناقضتين مثل (النفس خالدة) و(النفس فانية) فمن الواضح أننا لن نجد عوناً كبيراً من معيار النجاح العملي أو الترابط، ولن نجد عوناً على الإطلاق من معيار التحقق الحسي. وإذن فمن الواجب أن نختار بين العبارتين على

أساس آخر. وفي مثل هذه الحالات، نجد أن المعيار الذي نحدد على أساسه أي القضيتين تؤدي إلى تحقيق (القيم العليا للحياة) على أفضل نحو هو معيار لا يصلح للتطبيق فحسب، بل ربما كان معياراً لا مفر منه»[١].

معايير أخرى

هناك عدة معايير لا تقل أهمية عن المعايير السابقة، وهي أكثر شيوعاً وتأثيراً واعتماداً بين الناس، وهذه المعايير يمكن أن تبحث هنا، كما يمكن أن يكون بحثها ضمن مصادر الحقيقة.

معيار السلطة

لغةً، تعني القهر، أما السلطان فهو الحجة والبرهان، أو هو الوالي والقاهر... وهي ترادف غالباً الهيبة والمرجعية والنفوذ والحكم، فيمكن بالتالي الحديث عن السلطة الأبوية والسلطة الدينية أو الزمنية، والسلطة السياسية أو القضائية أو التشريعية الخ.. كما يمكن الحديث عن السلطة بمعنى مجرد الاقتدار على الفعل أو على ضبط النفس أو على التأثير في الآخرين[٢].

بما أننا على مرّ الزمان نعتمد على اكتساب الحقائق في الغالب

(١) هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص١٦٤-١٦٥.
(٢) زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ج١. ص٤٨١.

على مصادر خارجة عنا، بمعنى أننا لم نختبر تلك الحقائق بأنفسنا، ولكن في الوقت الحالي أصبح الأمر أكثر بكثير مما كان عليه، بحيث أصبحت السلطات تغطي كل جوانب الحياة الفردية والاجتماعية، العلمية والفكرية والثقافية والدينية والسياسية والاقتصادية والتشريعية والقانونية وغيرها. وفي كل هذه المجالات تُسوّق كثير من القضايا ضمن خطابات على أنها حقائق من أجل التأثير على أكبر عدد من الجماهير حتى يتم بسط نفوذ تلك السلطات عليهم. ومع الالتفات إلى أن كل فرد لا يمكنه وليس في مقدوره أن يفحص ويختبر كل حقيقة بنفسه، لأنه لا يمكنه أن يتخصص في كل تلك المجالات، بل حتى في مجال تخصصه لا يمكنه أن يختبر كل القضايا التي درسها وتعلمها في المجال الذي تخصص فيه، فكلنا يعتمد تقريباً على هذا المصدر، وهو مصدر السلطة في استقاء حقائقنا. ويبقى الدور الأساس للخطاب الذي تُسوّق به تلك الحقائق والمستوى الذي يمتلكه من الإقناع والقبول.

«فارتفاع مستوى التعليم يعني ازدياد كمية المعرفة النظرية والتعليم غير المباشر، فالتلميذ في روضة الأطفال يتعلم إلى حدٍّ بعيد بالعمل، وبأداء أوجه نشاط شتى، أما طالب الكلية المتقدم فإن المصدر الأهم لتعليمه هو قراءة موجزات وتلخيصات لأعمال أناس آخرين. ولكن هذه الطريقة المتقدمة، مهما يكن من فاعليتها بوصفها طريقة للتعلم، فإنها تؤكد أهمية السلطة إلى حدِّ الإفراط. وما يصدق على التعليم الرسمي يصدق على كل الميادين. ففي مدنية تبلغ من التعقيد والتشعب الهائل ما بلغته مدنيتنا، يكاد كل شيء نقوم به يكون منطوياً على تجربة غير مباشرة. ومن أوضح الأمثلة على ذلك، مصادر

أنبائنا. كما أننا في ميادين كالطب والاقتصاد وما إلى ذلك نكاد نقف عاجزين إزاء مواكب السلطات التي تتفاوت أنواعها ودرجة إمكان الاعتماد عليها. وهكذا تصبح المشكلة هي مشكلة التمييز بين مختلف أنواع السلطة ودرجاتها، وفي بعض الأحيان بين الآراء المتعارضة للخبراء في الميدان الواحد(١).

ويقول ميشيل فوكو: «نحن ملزمون بإنتاج الحقيقة التي تقتضيها السلطة من أجل أن تعمل، علينا أن نقول الحقيقة، نحن مرغمون وملزمون بالاعتراف بالحقيقة وعلى إيجادها. إن السلطة لا تتوقف عن المساءلة، عن مساءلتنا، ولا تتوقف عن التحقق والتسجيل؛ إنها تـُمأسس البحث عن الحقيقة، وتجعله احترافياً وتمنحه مكافأة. علينا أن ننتج الحقيقة لكي نستطيع إنتاج الثروات أو الخبرات. نحن خاضعون للحقيقة من حيث إن الحقيقة هي القانون، وأن الخطاب الحقيقي هو الذي، في جزء منه، يقرر وينشر ويمرر آثار السلطة. وقبل كل شيء، فإننا نحاكم وندان ونصنف ونلزم بمهام وبنوع من الحياة والموت، تبعاً لخطاب الحقيقة الذي يحمل في ذاته آثار السلطة. إذن: قواعد قانونية، آليات السلطة، آثار الحقيقة، أو قواعد السلطة وسلطة خطابات الحقيقة»(٢).

تبقى المشكلة الأساسية هي أن السلطات المختلفة والمتنازعة

(١) هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص١٦٧.
(٢) فلسفة السلطة - ميشيل فوكو / ترجمة: الزواوي بغوره.
http://hekmah.org/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%B7%D8%A9-2-%D9%85%D9%8A%D8%B4%D9%8A%D9%84-%D9%81%D9%88%D9%83%D9%88

تحتاج إلى احتكام إلى معيار خارج تلك السلطات، والترجيح ليس دائماً يكون موضوعياً، وإنما في الغالب يكون خاضعاً لأيديولوجيات وأجندات لجهات تفرض رأياً معيناً وفق مصالحها في كل المجالات.

معيار النفوذ

وردت عدة تعريفات للنفوذ في علم الاجتماع: فهو سلطة تتضمن الإقناع، سلطة غير قسرية، سلطة غير مباشرة وغير بنيوية[١].

فممارسة النفوذ لا تحتاج بالضرورة لممارسة إكراه، عن طريق القوة أو التهديد، فهو نوع من أنواع التأثير غير المباشر، والتأثير مصطلح أكثر عمومية، في حين أن النفوذ هو ممارسة قصدية للتأثير على الغير.

«هذا المعيار ينطوي على مشكلة ضمنية هي رأي الخبراء، ما دام الخبير في أي ميدان هو ذلك الذي اكتسب بوسيلة ما، من النفوذ ما يكفي للنظر إليه على أنه سلطة أو حجة، ولعل هذا المعيار هو أقوى المعايير كلها تأثيراً، لأن كل ذهن يتأثر بالنفوذ أو الهيبة، مهما كان محصناً... إن الخطر الأكبر في هذا الصدد هو الميل الطبيعي إلى تحويل النفوذ من ميدان إلى آخر، وعلى حين أنه لا يوجد ميدان من ميادين الشؤون البشرية يظل بمنأى عن هذه الإعارة الفاسدة، فإن أوضح الحالات في أيامنا هذه تظهر عادة بالنسبة إلى العلوم، فسلطة

(١) الصالح، مصلح، الشامل، قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب، ط١ سنة ١٩٩٩، ص٢٧٥.

الخبير العلمي بين زملائه من العلماء وبين عامة الجمهور تبلغ من الضخامة حداً يجعلنا كلنا نتأثر على الأرجح بأي رأي يبديه في أي موضوع، وحتى لو كان ذلك الرأي في موضوع ليست للعالم معرفة خاصة به، فإن من العسير علينا أن ننقل الشهرة التي اكتسبها في ميدانه الخاص إلى مجال آخر معين. ولسنا في حاجة إلى القول أن أية سلطة مشروعة يمكن أن يكتسبها هذا الرأي، تتوقف على مدى وثوق الصلة بين الميدانين موضوع البحث. فإذا أصدر حجة في الفيزياء تصريحات في موضوع الكيمياء فالأرجح أن تكون هذه التصريحات جديرة بأن يصغى إليها باحترام، وإذا ما أعرب عن رأي في العلوم البيولوجية، كانت الصلة أقل وثوقاً، من ثم كانت السلطة أقل أهمية على الأرجح، أما إذا كان له رأي في العلوم الاجتماعية، فأغلب الظن أن يكون ذلك مجرد رأي، لا ينطوي في ذاته على أهمية بوصفه صادراً عن سلطة أو حجة. بل كثيراً ما يحدث أن يكون تعليم المرء وخبرته في ميدان معين عائقاً فعلياً في وجه قدرته على إصدار أحكام خبيرة في ميدان معين آخر[١].

والأمثلة كثيرة مع الأسف في هذا المجال نذكر بعضاً منها: يقول ستيفن هوكينج الذي يشغل الدرجة الأكاديمية التي شغلها السير إسحاق نيوتن في جامعة كامبريدج، وهو معروف بعدم تعاطفه مع الإيمان بالله الخالق: (من الصعب أن نناقش بداية الكون دون أن نذكر مفهوم الله. وأبحاثي في أصل الكون تقع على الحدود فيما بين العلم

(١) هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص١٨١.

والدين، ولكني أحاول أن أبقى في الجانب العلمي. ومن الوارد أن الله يعمل بطرق لا يمكن للقوانين العلمية وصفها)[١].

من الواضح أن كثيراً من علماء الطبيعة المختصين، وظفوا سلطتهم في غير مجال اختصاصهم، فكثير منهم تبنّى مواقف ليست هي من اختصاصهم، بل هي مسائل فلسفية بحتة، كما في قضية الإيمان، الإلحاد، فكثير منهم يروج لفكرة الإلحاد بزعم أن العلم يقول ذلك، ويخدعون الكثير من الناس بسبب سلطتهم ونفوذهم.

ويقول جورج كلاين عالم المناعة: أنا لست لا أدرياً. أنا ملحد. وموقفي لا يقوم على العلم، بل على الإيمان، فغياب الخالق وعدم وجود الله هو إيمان طفولتي وعقيدة رشدي، وهو موقف راسخ مقدس[٢].

ذكرنا في بحث الأيديولوجيا أن هناك توظيفاً لنتائج العلم لصالح الأيديولوجيا، وهذه النماذج منها لنأخذ بعض التصريحات من علماء كبار، يقول السير ماجراث: إن الفجوة المنطقية بين الداروينية والإلحاد كبيرة للغاية ويبدو أن دوكينز يفضل اللجوء للبلاغة، بدلاً من الأدلة لسدِّ هذه الفجوة.

وأما دِنِس ألجزاندر فيخطو خطوة أبعد عندما يقول: إن نظرية التطور الداروينية مهما تنوعت استخداماتها الأيديولوجية منذ ١٨٥٩، تخلو أساساً من أي معنى ديني أو أخلاقي، ومن يحاولون أن يشتقوا منها هذا المعنى مخطئون.

---

(١) لينوكس، جون العلم ووجود الله، مرجع سابق، ص١٠٩.
(٢) نفس المصدر، ص٦١.

ويقول ستيفن جاي جولد: إن العلم لا يمكنه بأساليبه المشروعة، أن يتخذ قرارات فاصلة في قضية وجود الله. فنحن لا نؤكدها ولا ننكرها. ولكن بصفتنا علماء لا يمكننا التعليق عليها أصلاً[١].

هناك من العلماء المختصين منصفون، يقفون عند حدود تخصصهم ولا يوظفون نفوذهم لخدمة أيديولوجيا معينة، وهناك فريق آخر بعكس أولئك، فنجد الحرب مستعرة بين العلماء من الاختصاص الواحد نفسه، ففي الفيزياء نجد علماء مؤمنين، وعلماء ملحدين، وكذلك في البيولوجيا، وبعضهم يخطئ الآخر، والحال أن كليهما انتقلوا من مجال تخصصهم إلى تخصص آخر، قولهم ليس حجة فيه، ولكن مع ذلك يخدعون كثيراً من الناس باعتبار مكانتهم العلمية المرموقة، ونفوذهم الواسع الذي لا يستطيع كثير من الطلبة الوقوف بوجهه.

وليس العلماء وحدهم من يستخدمون نفوذهم في غير مجال تخصصهم، فإن كبار الفنانين والأدباء والمشاهير كذلك، يقول هنتر ميد: وكان الأكثر انتشاراً، هو ذلك الاستغلال للنفوذ، المسمى بالإعلان عن طريق الشهادة، حيث يقوم نجوم الشاشة والإذاعة، وأبطال الرياضة، ومعبودو الجماهير في مختلف الميادين بالإعراب عن إعجابهم بأنواع من السجائر والصابون وعلب البقول، الخ، ففي كل الأحوال تقريباً لا تكون لهذا الحكم أية قيمة مشروعة، لأن العلاقة بين من يصدر الحكم وبين السلعة هي ذاتها العلاقة بين المستهلك العادي وبين هذه السلعة ذاتها[٢].

---

(١) نفس المصدر ص١٦٠.

(٢) هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص١٨٢.

معيار القِدَم

كثير من القضايا التي تقبل ويؤخذ بها، وتكون موثوقة ومسلماً بها، إذا كانت تتصف بالقدم، فغالباً ما يوصف القديم بالأصالة والحقانية، فالمصادر القديمة، والشخصيات، والمعتقدات، والمذاهب الفكرية والفلسفية، والعادات والتقاليد القديمة يكون لها اعتبار في أوساط الجماهير، فالرأي الجديد في أي مسألة من المسائل، يكون منفوراً منه، إلا أن يدّعم بشواهد تاريخية، تمنحه المقبولية والتأييد.

والحجة التي يمكن الاستناد إليها في حقانية القديم هي: أن هذا الأمر القديم قد مرّ على حقب الزمان وتم فحصه من قبل الأجيال السابقة، وبقي صامداً أمام كل الاختبارات، وبقي مقبولاً على مرّ الزمان، فهذا خير دليل على صحته وحقانيته وصلاحيته، وهذا المبرر قد يكون مرتكزاً في أذهان الكثيرين الذين يقبلون بهذا المعيار، وإن لم يلتفتوا إلى هذا التبرير، فالدعوة للتمسك بالقديم وما عليه الأسلاف من الفهم والعادات والمعتقدات والمذاهب، تستند إلى هذا المعيار.

وهذا المعيار يغفل كل الظروف والعوامل التي ساعدت في بقاء هذا القديم، ومجرد التقادم لا يمنح الباطل والزائف الحقانية، فالتاريخ حافل بالعادات والتقاليد والمعتقدات والآراء الزائفة، فلو كان مجرد القدم يلبسها ثوب اليقين والموثوقية، لكان كل ما هو قديم كذلك، والحال أن الأمر ليس بهذا النحو قطعاً.

معيار الكثرة

أو الاتفاق الاجتماعي وهو الاتفاق بين الأشخاص، الذين يهتمون بموضوع أو موقف مشترك، فما كان من القيم والمعتقدات والأفكار والاتجاهات التي يتفق عليها عدد كبير من الناس، فهذا دليل حقانيتها، فلا يعقل أن يكون جميع هؤلاء قد تواطؤوا على القبول بالباطل، أو أنهم جميعاً مخدوعون. ويمكن اقتباس بيتين من الشعر يبينان هذا المعيار بشكل طريف:

لما سألت عن الحقيقة قيل لي
الحق ما اتفق السواد عليه
فعجبت! كيف ذبحتُ ثوري في الضحى
والهند ساجدة هناك لديه

فالخلل في هذا المعيار واضح جداً، والمشكلة أن هناك من هم داخل الوسط العلمي في العلوم التجريبية يستعمل هذه الوسيلة لقبول رأيه ونظريته، مع أن هناك اطرافاً أخرى من التخصص نفسه يرفضون هذا الرأي والنظرية، لذا يلجأ ذلك البعض لتعضيد رأيه بدعوى الكثرة أو الإجماع، يقول الكاتب مايكل كريتون في محاضرة ألقاها في معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا: إنني أعد العلم الطبيعي المبني على الإجماع تطوراً في غاية الخُبث ينبغي أن يُجمّد مكانه، تاريخياً فإن دعوى الإجماع كانت الملاذ الأول للأوغاد لتجنّب النقاش بزعم أن الأمر محسوم، لنكن واضحين، ليس للعلم الطبيعي علاقة بالإجماع، الإجماع شأن السياسة، أما العلم الطبيعي فعلى العكس، لا يتطلب

أكثر من باحث واحد على صواب، بمعنى أن معه أو معها نتائج يمكن إثبات صحتها بالرجوع إلى العالم الواقعي[١].

ويقول فرنسيس بيكون في دعوى الإجماع على قبول فلسفة أرسطو: فالإجماع الحقيقي هو ذلك الذي ينطلق من أحكام حرة تلتقي جميعاً، بعد فحص المسألة، في نقطة واحدة، ولكن الغالبية العظمى من الذين قبلوا فلسفة أرسطو قد ارتهنوا أنفسهم لها من خلال الحكم المسبق وسلطة الآخرين، الأمر إذن أقرب إلى الاتِّباع والتحزُّب منه إلى الاتفاق. وحتى لو كان اتفاقاً حقيقياً وعريضاً فمن الخطأ الذريع أن نَعُدَّه تأييداً صادقاً وصلباً ذلك الاتفاق الذي يتضمن قرينة قوية إلى العكس. فبئس الدليلُ الإجماع في المسائل الفكرية (باستثناء الأمور الإلهية والسياسية حيث للاقتراع أن يقرر) فلا شيء أثلج لصدور الطّغام من ذلك الذي يفتن الخيال ويوثِق العقل في أغلال الآراء الشائعة، وما أجدرنا إذن أن نستعير قول فوشِيُون من مجال الأخلاقيات إلى مجال الفكر: إذا ما غَمَرَكَ الدهماءُ بالتأييد والإعجاب فتحسَّس أخطاءك[٢].

(١) حامد، حسام الدين، الإلحاد وثوقية التوهم وخواء العدم، مرجع سابق، ص٩٩.
(٢) بيكون، فرنسيس، الأورجانون الجديد إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط١، سنة ٢٠١٣ ص٦٩.

النسبية

في ختام البحث عن الحقيقة ينبغي ألا نتجاهل اتجاهاً مهماً في البحث، وهو القول بالنسبية. والنسبية تارة تطلق في مجال المعرفة، ويُراد منها أن كل معرفة نسبية. وأخرى في مجال الأخلاق ويراد منها أن فكرة الخير والشر تتغير بتغير الزمان والمكان، من غير أن يكون هذا التغير مصحوباً بتقدم معين.

وأما ما يخصنا هنا فهو البحث في نسبية المعرفة، فنسبية المعرفة، كما في المعجم الفلسفي: إن المعرفة الإنسانية نسبة الذات العارفة والموضوع المعروف، وإن العقل الإنساني لا يحيط بكل شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء صبَّها في قوالبه الخاصة... وما من فكرة في العقل إلا كان إدراكها تابعاً لمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها، لذلك كان من المحال إدراك المطلق، لأنه لا يتصور وجود شيء خارجه حتى يعارض به. وإذا كان العقل، كما يقول كانت، صائغاً، يكيف معطيات التجربة ويصوغها وفق قوالبه الخاصة، فلا تعجب لاختلاف صور المعرفة باختلاف قوالب الصائغ[١].

وتطلق النسبية باعتبارات متعددة، عرضت بشكل جيد تفصيلاً في الموسوعة الفلسفية، أوجز منها بعض التلخيص:

نحاول أن نفهم مرمى فكرة النسبية على صعيد الموضوع والحكم، ومن ثم إلى استجلاء فاعليتها في المضمار المعرفي:

---

(١) صليبا، جميل المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج٢ ص٢٦٧.

أولاً: على صعيد الموضوع، إننا نحكم على الأشياء ذهاباً من معيار ما، أو من معلم ما، مثلاً العربة التي تسير بسرعة ٥٠ كم بالساعة كانت تبدو في القرن الماضي سريعة جداً، أما بالنسبة إلى أحكام عصرنا فإنها تبدو بطيئة، ذلك أن معايير الحكم الخاصة بالحركة تبدلت بمرور الزمن، مثل آخر: إذا ذاق أحد الناس من سكان القطب الشمالي شراباً حرارته ١٠ درجات مئوية، حكم عليه بأنه ساخن، إلا أن الشراب نفسه يبدو بارداً بالنسبة لمحتسيه في البلدان الاستوائية، مثل هذه الأحكام نسبية لأن المعايير التي تستند إليها هي معايير مرتبطة بالواقع الموضوعي.

ثانياً: على صعيد الذات، الحكم نسبي أيضاً إلى الذات التي يصدر عنها، من حيث ارتباطه برغائب من يصدره أو بحاجاته، مثلاً يعتبر الطقس الممطر سيئاً بنظر المتنزهين، لكن المزارعين يحكمون بأنه شيء جيد. والحكم نسبي إلى الذات من حيث ارتباطه بأفكار من يصدره وبمستوى معرفته مثلاً، هذا الهيكل الحديدي الضخم السابح في الفضاء أمر مدهش ومستغرب لدى القبائل البدائية، لكنه شيء عادي بنظر تقنيي شركة إنتاج الطائرات. إن هذه الأحكام شأنها شأن أي حكم آخر، نسبية أي أنها في حقيقتها مقياس كفاءة الذات التي تصدر الحكم عنها.

في المضمار المعرفي تأخذ كلمة النسبية خمسة معان، من حيث دورها المعرفي:

١ - يمكن اعتبار المعرفة نسبية من حيث كونها علاقة بين طرفين هما الذات العارفة والموضوع المعروف، فالمعرفة لا تتحقق من هذه العلاقة بين الطرفين.

٢ - ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة، على صعيد التفكير أو الحكم، نسبية بمعنى أنها غير كاملة، أي تنطوي على قسط من الخطأ وعدم الصحة أو الغموض، وذلك نتيجة لنسبية المعايير أو المقاييس التي نعتمدها في إصدار الحكم. إذ إن المعايير والمقاييس المختلفة من شخص إلى آخر تؤدي إلى تناقضات. لئن كانت هذه التناقضات لا تمنع حصول توافق في العمق، إلا أنها على الأقل تبرز الجانب غير الكامل الماثل في المعرفة الإنسانية، تلك الثغرة التي تؤلف أحد أشكال نسبية المعرفة.

٣ - يمكن أيضاً اعتبار المعرفة نسبية من حيث ارتباطها بالتركيب الفيزيائي للإنسان العارف. فالمعرفة نسبية إلى التركيب الفيزيائي أي إلى أعضاء الحواس، وأهم الحواس فاعلية في عملية تكوين المعرفة هي حاسة البصر، فإذا كان الناس لا يختلفون عادة في تقرير شكل الأشياء وألوانها وأوزانها وأحجامها وأوضاعها فذلك لأن الناس الأسوياء لهم جهاز عصبي من نوع واحد، فالمعرفة نسبية إلى هذا الجهاز العصبي، أي أن مقولة النسبية متجذرة في هذه الوضعية البدنية الأولية. إذ لو كان للناس حواس النحل أو الكلاب لكان العالم يبدو مختلفاً عما يرونه الآن كبشر. فلا نعرف عن هذا العالم إلا ما هو بالنسبة إلينا، وليس بمقدورنا أن ندرك كنهه في ذاته. وهذه هي إحدى الحقائق التي تغطيها مقولة النسبية.

٤ - ويمكن اعتبار المعرفة نسبية من حيث كونها مشروطة بالتركيب الذهني للإنسان، أي بالنواميس الأساسية التي بموجبها يعمل الفكر. إن الإنسان بفضل ملكة الفكر التي له، لا يكتفي

بالمعطيات المباشرة التي تمده بها الحواس، إذ بواسطة عملية التجريد الذي يجريها على هذه المعطيات نشكل أفكاراً عامة، أو كليات نفسر بها الظهورات ونحاول الولوج إلى طبيعتها. علماً بأن المسألة التي تطرحها مقولة النسبية هي بتعيين قيمة هذه الكليات، بعد عملية التجريد تقودنا حاجة التفسير إلى تصور حيّز قائم ما وراء المعطى، لكن التفكير الذي يسعى إلى الانتقال من المعطى إلى ما وراء المعطى يرتكز على ما يسمى مبادئ عقلية، لا سيما مبدأ العلية الكافية. وهنا نطرح من جديد مسألة قيمة المبادئ العقلية، أي مسألة ما إذا كانت هذه المبادئ مطلقة أو نسبية.

٥ - ويمكن اعتبار المعرفة نسبية من حيث ارتباطها بالوسط الاجتماعي، فالإنسان كائن اجتماعي ينتمي إلى وسط اجتماعي معين. هذه الفكرة تصح بالأخص، حيال العامة التي من طبعها أن تفكر على طريقة القطيع، لكنها تصح أيضاً حيال الفلاسفة، فهؤلاء يأتلفون في مدارس حول أستاذ يقولب أذهانهم، وخلاصة القول أن جميع الناس محترفو الفكر منهم والعاديون يتأثرون بالأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي منها يستوحون مفاهيمهم عن الحياة[١].

(١) يلاحظ معن زيادة، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ج١ ص١١٠-١١٢.

قائمة المصادر

- امزيان، محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الموضوعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤ سنة ٢٠٠٨.
- باجيني، جوليان، الفلسفة موضوعات مفتاحية، ترجمة أديب يوسف شيش، دار التكوين، دمشق، ط١، سنة ٢٠١٠.
- بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، انتشارات مدين، طبعة ١ سنة ١٤٢٨هج.
- بوبر، كارل، أسطورة الإطار في الدفاع عن العلم والعقلانية، تحرير مارك أ. نوترنو، ترجمة أ.د. يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، ط أبريل ٢٠٠٣.
- بوبر، كارل، بؤس الأيديولوجيا نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبرا، دار الساقي، ط١ سنة ١٩٩٢.
- بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية - بيروت.
- بياجيه، جان، الإبستمولوجيا التكوينية، ترجمة وتقديم وتعليق د.السيد نفادي، دار التكوين - دمشق.
- بيكون، فرنسيس، الأورجانون الجديد إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط١، سنة ٢٠١٣.

- الجابري. محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٥، سنة ٢٠٠٢.
- جمس، وليام، البراجماتية، ترجمة محمد علي العريان، تقديم زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة - القاهرة، سنة ٢٠٠٨.
- حامد، حسام الدين، الإلحاد وثوقية التوهم وخواء العدم، مركز تفكر للبحوث والدراسات، ط١ سنة ٢٠١٥.
- الخولي، يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين الأصول الحصاد الآفاق المستقبلية، مؤسسة هنداوي - القاهرة، سنة٢٠١٢.
- روز، ستيفن، علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية، ترجمة د.مصطفى إبراهيم، مراجعة د. محمد عصفور، عالم المعرفة، أبريل ١٩٩٠.
- روزنبرج، أليكس، فلسفة العلم مقدمة معاصرة، ترجمة وتقديم أحمد عبد الله السماحي، فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة، ط١ سنة، ٢٠١١.
- رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضري، دار الكتاب العربي، ط٢، سنة ١٩٦٨.
- الزاهيد مصطفى. مقال في صحيفة الشرق الأوسط بتاريخ الخميس - ١٤ جمادى الآخرة ١٤٣٧ هـ - ٢٤ مارس ٢٠١٦ م.
- الصالح، مصلح، الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب، ط١ سنة ١٩٩٩.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، سنة ١٩٩٤.
- الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة.
- العقلانية العلمية المعاصرة وانتقاداتها - بول فييرآبند - نموذجاً أطروحة

مقدمة لنيل درجة الدكتوراه علوم الفلسفة، الطالب بوصالحيح حمدان، جامعة وهران - الجزائر، السنة ١٤/ ٢/ ٢٠١٣.

- علي، حسين، العلم والأيديولوجيا بين الإطلاق والنسبية، التنوير- بيروت، سنة٢٠١١.
- كامل، فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل- بيروت، ط١، سنة ١٩٩٣.
- كانط، عمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي - لبنان.
- كولبه، أرفلد، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبي العلا العفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٢.
- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٢، سنة ٢٠٠١.
- لينوكس، جون، العلم ووجود الله، ترجمة ماريانا كتكوت تقديم الطبعة العربية د. ماهر صموئيل، الناشر خدمة Credologos سنة ٢٠١٥.
- مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الرابع، ١٩٨٥.
- محمد، سماح رافع، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي. ط١ سنة ١٩٧٣.
- محمود، زكي نجيب، نظرية المعرفة، وزارة الإرشاد القومي، سنة ١٩٥٦.
- محمد فتحي الشنقيطي، مبحث في الفهم الإنساني، لجون لوك، تراث الإنسانية، سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية، ج٧، دار الرشاد الحديثة.
- المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق سورية، الطبعة الرابعة سنة، ٢٠١٠.

- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤن المطابع الاميرية، ط سنة ١٩٨٣.
- المعجم الوجيز، مجمع اللّغة العربية، تصدير أبراهيم مدكور، دار التحرير للطبع والنشر، سنة ١٩٨٩.
- موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الفلسفة الغربية المعاصرة، إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، ، تقديم علي حرب، دار الأمان، الرباط، ط١-٢٠١٣.
- موسوعة الفلسفة الغربية صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب تقديم علي حرب، دار الأمان الرباط، ط١ سنة ٢٠١٣.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، راجعها وأشرف عليها، د. زكي نجيب محمود، دار القلم بيروت - لبنان.
- ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط٢، سنة١٩٧٥.
- النشار، مصطفى، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء القاهرة، ط١ سنة ١٩٩٨.
- هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كأيديولوجية، ترجمة حسن صقر، كولونيا - ألمانيا، منشورات الجمل، ط١.
- وقيدي، محمد، ما هي الإبستمولوجيا، مكتبة المعارف الرباط، ط٢ سنة ١٩٨٧.
- يفوت، سالم، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي - دار الطليعة - بيروت - ط١، سنة ١٩٩٩.

- فلسفة السلطة - ميشيل فوكو / ترجمة: الزواوي بغوره.
http://hekmah.org/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%B7%D8%A9-2-%D9%85%D9%8A%D8%B4%D9%8A%D9%84-%D9%81%D9%88%D9%83%D9%88

- موقع الموسوعة العربية. الإبستمولوجيا، أحمد برقاوي:
http://www.arab-ency.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=1196

- مقال في مدونة أكاديمية بعنوان تصنيف العلوم
https://maarouf66.wordpress.com/tag/%D8%AA%D8%B5%D9%86%D9%8A%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85

- موقع ويكيبيديا العربي:
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D9%8A%D8%AF%D9%8A%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7

- موقع اليقين.
http://yaqenn.com/%D8%A3%D8%AF%D9%84%D8%AC%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D8%B5%D8%A7%D9%84%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%84%D8%AD%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84.

- ويكيبيديا الموسوعة الحرة
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85_%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥
تمهيد	٧
أهمية البحث	٧
مفردات العنوان	١١
الفكر	١٣
العوامل المؤثرة في الفكر	٢٤
الإبستمولوجيا	
التسمية وتاريخها	٢٤
موضعها في المعرفة	٢٥
تعريفها	٢٨
موضوع الإبستمولوجيا	٢٩
علاقة الإبستمولوجيا بنظرية المعرفة	٣٠
منهج الإبستمولوجيا	٣٦
الحاجة إلى الإبستمولوجيا	٤٢
العلم والعلمية	٥١
معايير العلمية	٥٦

التجربة والتجريب ٥٧
العلوم الإنسانية والاجتماعية ٦٢
تصنيف العلوم ٦٤
الإبستمولوجيا وبناء النظرية العلمية ٦٩
موضوعية المعرفة العلمية ٧٣
يقينية العلم ٨١
عجز العلم عن الإجابة عن بعض الأسئلة ٨٢
العلم وسيلة بحث لا فلسفة شاملة ٨٥
علاقة العلم بالأيديولوجيا ٨٧
الأيديولوجية ٨٨
العلوم الاجتماعية والأيديولوجيا ١٠٢

نظرية المعرفة

النظرية والفرضية ١١٤
المعرفة والإدراك ١١٨
نظرية المعرفة ١٢٠
الشك مطلق ومنهجي ١٢٢
مبدأ الارتياب لهايزنبرغ ١٢٥
الاعتقاديون ١٢٧
طبيعة المعرفة ١٣٠
المذهب الواقعي ١٣٠

الواقعية الساذجة ١٣٥
الواقعية النقدية ١٣٧
الواقعية الجديدة ١٣٨
المثالية ١٤٠
المذهب البراجماتي ١٥٠
الخلاصة ١٥٧
مصادر المعرفة ١٥٨
المعرفة العقلية ١٥٨
المعرفة التجريبية ١٦١
المذهب النقدي ١٦٤
المعرفة الحدسية ١٦٦
الحقيقة ١٧١
معايير الحقيقة ١٧٤
معايير أخرى ١٨٧
معيار السلطة ١٨٧
معيار النفوذ ١٩٠
معيار القِدَم ١٩٤
معيار الكثرة ١٩٥
النسبية ١٩٧
قائمة المصادر ٢٠١
الفهرس ٢٠٦