الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

جامعة وهران 2 محمد بن احمد

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة

لـــــــنيـــــــل شهـــــادة الدكتوراه ل م د

في الفلسفة – تخصص : منطق وفلسفة العلوم

إشكالية التأسيس للمعرفة الموضوعية إنطلاقا من التحليل النفسي
- باشلار أنموذجا -

إعداد الطالب :عناني نورالدين

الأستاذ المشرف: أ.د بوشيبة محمد

تشكيل لجنة المناقشة:

إسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
دراس شهرزاد	أستاذة التعليم العالي	رئيســـــا	جامعة وهران (2)
بوشيبة محمد	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران (2)
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران (2)
صاري رشيدة	أستاذة محاضرة –أ–	مناقشا	جامعة وهران (2)
مونيس بخضرة	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة تلمسان
بوصالحيح حمدان	أستاذ محاضر–أ–	مناقشا	جامعة الجلفة

الموسم الجامعي : 2019-202

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

شكر إلى:

يسرني أن أوجه شكري إلى كل من أرشدني، وجهني وساهم معي في إعداد هذا العمل ، وأخص بالذكر رئيسة مشروع منطق وفلسفة علوم الأستاذة دراس شهرزاد والأستاذ المشرف بوشيبة محمد الذي لم يبخل علي بالنصائح منذ بداية العمل ، كما لا أنسى فضل الأستاذ بوعرفة عبد القدر وكل أساتذة قسم الفلسفة الذين يرجع لهم الفضل فيما وصلت إليه.

والأساتذة الناقشون : الأستاذ سواريت، الأستاذة صاري، الأستاذ بلبولة والأستاذ بخضرة على تحملهم عناء قراءة هذا العمل المتواضع.

كما لا يفوتني توجيه الشكر إلى كل من الأستاذة محمدي رياحي، الأستاذ كبير، الأستاذ صابر، الأستاذ مقايز، وكذا أصدقائي مزراق، فارس، حاج دولا ، أوسعيد ، عدار، زويش، مقبل ورفيقي الدائم لطروش .وكل من يلم سعني المقام لذكرهم.

يقول عماد الدين الأصفهاني:

إنّي رأيت أنـــــــه لا يكـــــتب أحد كتابا في يومه، إلا وقال في غده:

لو غُيّر هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يستحسن، ولو قُدم هذا لكان أفضل، ولو تُرك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جُملة البشر.

إهداء

إهداء إلى:

من لا أجد كلمات يمكن أن تمنحها حقها.....أمي الفاضلة.

من علمني أن أعيش بكرامة وشموخ قبل أن يرحل.....أبي رحمه الله.

أفراد عائلتي.

الأستاذ خالد الذكر .....بوخاري حمانة.

مقدمة

مقدمة:

تعتبر المعرفة إحدى أهم الإشكاليات التي واجهت الإنسان منذ القديم، فمنذ وجوده لم يبقى مكتوف الأيدي أمام الظواهر الطبيعية التي كانت تحدث أمامه، فقد حاول مرارا معرفتها وتفسير حدوثها، حتى أصبحت المعرفة والفهم والبحث عن الحقيقة من النشاطات اللازمة للإنسان.

ظهرت المعرفة بعد بداية العلاقة بين الإنسان والطبيعة، حيث بسبب القدرة التي اكتشف أنه يملكها وهي التساؤل، ورغبته في اكتساب المعرفة، تمكن في الأخير من الخروج من حياة الجهل التي كانت تسجنه، وبدأ يتطور عندما أصبح قادرا على الاقتراب أكثر من الحقيقة، ورغم أنه في الكثير من المرات لم يستطع إشباع فضوله إلاّ أنه فتح أبوابا أمامه لإيجاد حلول عندما بدأ يوجّه تفكيره.

وسط تساؤلاته بدأ يبحث عن موقعه داخل هذا الوجود ودوره فيه، هذا البحث دفعه لمحاولة تفسير تصرفاته، فخرج من محاولة معرفة الواقع إلى معرفة الإنسان وتفسير سلوكه، وحتى وإن كانت الأجوبة التي يعطيها، غالبا ما تكون ذات طبيعة خرافية، إلا أنها تمثل أولى محاولات دراسة البنية النفسية للإنسان والتي انطلق منها علم النفس.

بعد أن اكتشف الإنسان قدرته على إدراك الأشياء تحول إلى التساؤل حول الوسيلة التي بواسطتها يمكنه ذلك، فانقسمت المذاهب وظهرت النظريات. فظهر في البداية أول مذهب وهو المذهب الشكّي الذي قال باستحالة معرفة حقيقة الأشياء بمعزل عن الذات العارفة، وكل ما يمكن أن يدركه الإنسان من معرفة لا تتعدى المعرفة النسبية، لأنها متغيّرة حسب تغيّر الذات العارفة، ألغوا بهذا صفة الموضوعية عن المعرفة.

أما أنصار المذهب العقلي والتجريبي، فقد اتّفقا على إمكان المعرفة عند الإنسان، غير أنهم اختلفوا في الكيفية، ففي الوقت الذي قال فيه العقليون أن العقل هو مصدر المعرفة التي تمثل مبادئ عقلية تتولد عليها مبادئ علمية كاملة ومطلقة، يرى فيه التجريبيون أن مصدر المعرفة

الحواس لا غير، إذا توفّرت كل الظروف أمام الحواس. تلعب الحواس دور النوافذ التي تنقل معطيات الواقع إلى العقل ليقوم هو بتأويلها.

وسط هذا الصراع ظهرت نزعة أخذت على عاتقها مهمة التوفيق بين الطرحين، وأكدت أن المعرفة لا يمكن التوصل إليها إلاّ إذا اتّحدت الخبرة الحسية بالمبادئ العقلية.

ارتبطت بعدها المعرفة بالعلم لدرجة أنه في البداية كان يقع الخلط بين المفهومين، وتباينت آراء التيارات الفكرية حول ضبط مفهوم العلم، لأنه يتحقق بصور مختلفة حسب اختلاف المدارس والمذاهب التي عالجت المفهوم من زوايا متعددة.

رغم أن فلسفة العلوم الكلاسيكية، تمكنت من السيطرة على الساحة العلمية لعدّة قرون، لم يتطرق إليها الشكّ طول هذه المدة، وكانت دائما مثالا للوضوح واليقين، إلا أن بداية فلسفة العلوم المعاصرة كانت بمثابة الثورة على فلسفة العلوم التقليدية، وحاول الرياضيون في مختلف العصور مناقشة مبادئ الهندسة الإقليدية، وعرض مبادئها للنقد والشك، بدأت معها تظهر أولى آثار أزمة اليقين في الرياضيات، ولقيت هذه القضية اهتماما كبيرا في القرن العشرين بعدما لاحظ مجموعة من الرياضيين أنه لا حرج من إعادة النظر في المبادئ الرياضية، فلم تعد هندسة إقليدس توصف بالكمال المطلق، ولا تمثل اليقين الفكري الذي لا يمكن نقضه، فظهرت مع بداية القرن العشرين أفكار رياضية جديدة تختلف عن رياضيات إقليدس، وتغيّرت معها المفاهيم العامة التي كانت تعتمدها الرياضيات الكلاسيكية لتحل محلها مفاهيم جديدة مع لوباتشفسكي وريمان، امتدت هذه الثورة إلى الفيزياء فيما بعد، قبل أن تستلهم باقي العلوم من هذه الثورة طمعا في التطور.

هكذا في ظرف قصير حقّقت فلسفة العلوم طفرة كبيرة لم تشهدها من قبل، ساعدها في ذلك تغيّر تصوّر المكان الهندسي، ظهور المنهج التجريبي، واكتشاف الآلات، و لم تقتصر هذه النهضة على العلوم المادية فقط، بل حتى العلوم الإنسانية أخذت نفس المنحى.

مع أواخر القرن العشرين ظهرت إشكاليات جديدة، فحين ركّزت الوضعية المنطقية على التحليل المنطقي للغة العلم واتخذت مبدأ القابلية للتحقيق كمعيار للتمييز بين العلم

واللاعلم من أجل استبعاد القضايا الميتافيزيقية عن العلم، فإن كارل بوبر اعتمد معيار القابلية للتكذيب من أجل أن يثبت بأن المعرفة العلمية تتطور بعد الكشف المستمر للأخطاء التي تحملها، وغير بعيد عن ذلك وفي نفس السياق اعتبر لاكاتوش أن مفهوم المنهجية المعاصر لم يعد ذلك المفهوم الذي يعني الخطوات التي يجب على أي باحث الالتزام بها، بل هي قواعد يعتمدها الباحثين داخل نظريات علمية قائمة، أو برامج البحث العلمي، وتطور العلم يأتي من تنافس هذه البرامج، غير أن فيرابند اعتبر أن التطور يحدث بطريقة فوضوية على الطريقة السياسية، فالمعرفة العلمية، حسية مشبّعة بأفكار أسطورية وميتافيزيقية ووحدها الفوضوية قادرة على القضاء على الأيديولوجية والدوغمائية من النظريات العلمية، وعدم التقيّد بمنهج واحد لأن كل المناهج حسنة.

مع تكاثر المناهج، أصبح الحديث أكثر عن عقلانية العلوم، حيث لم يعد الواقع المادي هو ذلك الواقع الذي نعرفه فقط من خلال التجريب بعد إعادة إحياء العلاقة بين الذات والموضوع، فلم يعد ينظر إلى الذات من ناحية بعدها الفيزيولوجي فقط بل من خلال بعدها النفسي أيضا، فأصبحت الذات رقما مهما في معادلة العلم، وبدأ معها طرح إشكالية لم تكن تطرح من قبل هي إشكالية الموضوعية العلمية، ويعود الفضل إلى ظهور منهج التحليل النفسي في ربط الموضوعية المعرفية بصفة عامة والعلمية بصفة خاصة بنية الذات العارفة نفسيا، ويعدّ اكتشاف حالة اللاشعور عند الباحث قبل البحث عن المعرفة وتأثير هذه الحالة في العلاقة التي تربط بين الباحث والموضوع، وكيف تتدخل العوامل الذاتية والنفسية في إدراك العالم الخارجي، والتعامل مع الواقع، وكيف انطلاقا من التحليل النفسي يمكننا الوصول إلى المعرفة الموضوعية.

اهتم باشلار بدراسة الثورات العلمية المعاصرة، مع ردها إلى تاريخيتها من أجل المقارنة بين ما وصل إليه العلم وما كان على حالته في السابق، من أجل الوقوف على مجموع القيم التي تتحكم في العلم في كل مرحلة من مراحله التاريخية، حيث يعتبر أحد أبرز الوجوه في فلسفة القرن العشرين الذين أبرزوا الطابع الثوري للتقدم العلمي، يرى باشلار بأن التقدّم العلمي يتوقف على مدى قدرة العقل على إزالة العوائق الإبستيمولوجية التي تحول دون تقدّمه، ويتم

هذا التقدّم من خلال الصراع بين المعرفة القديمة والمعرفة الجديدة ولا يمكن للمعرفة العلمية أن تتطور إلاّ من خلال عملية التطهير المتواصل لهذه الأخطاء.

يشترط باشلار على الفلاسفة أن يكون لديهم وعي بانسجام الأفكار، حيث يرى بأن الفلسفة يجب أن تكون غائية، ومن هذه الغائية الروحية يبدأ التساؤل الفلسفي من أجل التصحيح والبدء من جديد، لأن الفلسفة هي علم الأصول، فلم تعد تفسيرية فقط بل أصبحت فعلا، وكل مشاكل الفلسفة تقع في المعرفة، وتتمثل فلسفة باشلار في رفضها كل الأنساق الفلسفية، وتأخذ فلسفة باشلار منطقة الوسط بين العقلانية المثالية والتجريبية، هذا الموقع الذي يطلق عليه باشلار "العقلانية التطبيقية" التي تقوم على الحوار بين العقل والتجربة، أما مهمة فلسفة العلوم فهي الدراسة النقدية للمفاهيم العلمية وإعادة توظيفها في سياقها الخاص.

يتعرض باشلار إلى إشكالية تكوين وتطور الفكر، ويستوحي سيرورة الفكر من قانون الحالات الثلاث لأوغيست كونت من أجل إيجاد منهج جديد للعلوم، فينطلق الفكر من الواقعية الساذجة أي مرحلة الفكر قبل العلمي، ثم مرحلة العقلانية أو مرحلة الفكر العلمي، ليصل إلى مرحلة العقلانية الجدلية أو مرحلة الفكر العلمي الجديد، ويعارض مع هذا مفهوم الوضعية لاستمرارية تاريخ العلوم. هذه السيرورة التاريخية هي تاريخ انفصال بين مرحلة ومرحلة وتميّز كل مرحلة التغلب على عوائق أمامها من أجل الانتقال إلى المرحلة القادمة، لهذا تمثل فكرة القطيعة الإبستيمولوجية أحد المفاهيم المركزية في فلسفة باشلار، لأنه يعتبر أن المعرفة العلمية لا تنشأ من التراكم المعرفي وإنما على أنقاض معرفة لا علمية، ويضرب بذلك عدة أمثلة بفيزياء لا نيوتن التي جاءت على أنقاض فيزياء نيوتن، ولا يعني القطيعة مواجهة التناقض، بل هو تجاوز مرحلة جديدة بمرحلة سابقة عليها وتلعب المرحلة الأولى دورا هاما لوجود المرحلة التالية، فلولا هندسة إقليدس ما وجدت هندسة لا إقليدية، وما على المرحلة الثانية إلاّ احتواء المرحلة التي سبقتها لتصبح حالة خاصة داخلها. ومن أجل تجاوز هذه العوائق يحمل باشلار الإبستيمولوجية مهمة أساسية هي القيام بتحليل نفسي للمعرفة الموضوعية، وينطلق من فرضية أن داخل العلم جانب مهم خارج الوعي، يعادل منطقة اللاشعور الذي يقاسم الشعور البنية النفسية للإنسان.

يرى باشلار أن العوائق منبثقة من صميم المعرفة العلمية وليست عوائق تقع في الخارج أو عوامل الإنسان الخارجية كالحواس أو الفكر، وهذا ما يفسّر اهتمام باشلار بالتحليل النفسي لدرجة أننا نكاد نصادف هذا المفهوم في كل أعماله أو على الأقل كتلميح له، وقد حاول باشلار تطبيق مفاهيم التحليل النفسي على العلم من أجل إبراز العقد النفسية التي تحول دون تقدّم العلم، حيث اكتشف أن حالة الجمود التي مرّ بها العلم في مرحلة سابقة كان سببه جملة من القيم اللاشعورية، التي يهدف التحليل النفسي الكشف عنها، لمعالجة ركود الفكر وبالتالي دفعه نحو التقدم والإبداع.

وقد تأثّر باشلار بنظرية اللاشعور الجمعي لغوستاف يونغ، لهذا فهو يرى أن التأسيس للموضوعية العلمية لا يكون إلاّ من خلال تحليل نفسي اجتماعي، مادام العلم يتأسس أوّلا من السلوك الاجتماعي داخل "مدن علمية" التي يتم فيها التصحيح المستمر للأخطاء والتغلب على العوائق، وبما أن الموضوعية هو نتيجة عمل تعليمي، والتنشئة الاجتماعية للعلم، أولى باشلار عناية خاصة بالجانب البيداغوجي في عملية المعرفة، فأفضل مكان للتأسيس للموضوعية العلمية هو المدرسة، حيث يساهم التحليل النفسي في إزالة المعتقدات القديمة، للمعلم وزعزعة تمثله بأنه وحده من يملك معرفة، ولا تتأسس المعرفة الموضوعية إلا من خلال القضاء على الطرق القديمة للتدريس التي تعتمد على التلقين، فتقتل روح الإبداع عند المتعلم، وتصبح عملية التعليم بمثابة عملية متعبة والمؤسسات التعليمية مؤسسة عقابية. والأصح أن تكون عملية التعليم تبادلية بين المعلم والمتعلم.

إشكالية البحث:

ولكي نقف على المشروع الباشلاري من داخل خطابه الإبستيمولوجي، ومنه تحديد الآليات المتحكمة في نشأة العلوم وتطورها، ومدى أهمية العوائق الإبستيمولوجية في مسار هذه الحركة ارتأينا أن تكون إشكالية بحثنا تتمحور خصوصا على أهمية التحليل النفسي في الكشف عن تلك العقد التي سبّبت جمود العلم واستخراج قيمها اللاشعورية من أجل إعطائه دفع إلى الأمام من أجل الوصول إلى المعرفة الموضوعية المنشودة.

وتنطلق هذه الدراسة من جملة فرضيات وتساؤلات جزئية هي:

- ما الذي يميّز المعرفة عن العلم؟
- ما هي أهم المحطّات التي شكّلت العلم المعاصر؟
- كيف أدّى اكتشاف التحليل النفسي إلى إعادة النظر في علاقة الباحث بالواقع؟
- ما هي أهم الإرهاصات التي شكّلت باشلار الفيلسوف؟
- كيف ينظر باشلار إلى فلسفة العلوم؟
- ما هي المفاهيم الجديدة التي نحتها باشلار بالاعتماد على التحليل النفسي؟
- كيف طبّق منهج التحليل النفسي على العلم؟

خطة البحث:

الفصل الأول: من المعرفة الى التحليل النفسي.

المبحث الأول: **أركيولوجية المفاهيم**

المبحث الثاني: **محطات من فلسفة العلوم المعاصرة**

المبحث الثالث: **ظهور التحليل النفسي**

الفصل الثاني: باشلار والتحليل النفسي للمعرفة.

المبحث الأول: **إرهاصات باشلار الفلسفية والابستمولوجية**

المبحث الثاني: **مفاهيم باشلار الفلسفية والابستمولوجية**

المبحث الثالث: **التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية**

الفصل الثالث: نقد، تطبيق واستشراف.

المبحث الأول: **في نقد التحليل النفسي**

المبحث الثاني: **تطبيق منهج التحليل النفسي على فرويد**

المبحث الثالث: **الموضوعية في القراءات المتعددة للتراث**

مضمون البحث:

وللإجابة على هذه التساؤلات، أنجزنا هذا البحث وفق منهجية تضمّنت على مقدمة، ثلاث فصول وخاتمة، وقد كانت خطّتنا مبنية أساسا على التسلسل التاريخي والترابط الفكري لفلسفة العلوم عامة وفلسفة باشلار خاصة، فكان مضمون الخطة كالآتي:

الفصل الأول: وقد قسّمنا هذا الفصل إلى ثلاث مباحث حيث تطرّقنا في المبحث الأول إلى إشكاليات المعرفة والعلم، تيقّنا منا بأن المفهومين سيكونان حاضرين بقوة خلال هذا البحث ارتأينا أن نحيطهما بضبط مفاهيمي ثم تنقلنا في المبحث الثاني إلى عرض أهم النماذج التي برزت في فلسفة العلوم المعاصرة، من أجل أن نوضّح المناخ الفكري الفلسفي الذي سيطر على الساحة العلمية خلال القرن العشرين ثم رأينا أنه من الضروري أن نخصص بحثا منفصلا للتحليل النفسي وعرضنا فيه كيف نشأ وركّزنا على أهم المفاهيم التي استخدمت في منهج التحليل النفسي التي استعارها باشلار خدمة لمشروعه الإبستيمولوجي.

الفصل الثاني: وهو أيضا يحتوي على ثلاث مباحث، خصّصنا في المبحث الأول أهم الأزمات التي عرفها العلم قبل باشلار وشكّلت إرهاصات لفلسفته ثم عرضنا موقع فلسفة باشلار ضمن الفلسفات المثالية بفروعها، ومن أجل أن نقف عند مفهوم باشلار لفلسفة العلوم، ارتأينا أن نقدّم قبل ذلك لمحة عن مفهوم الإبستيمولوجية وعلاقتها بالعلوم الأخرى، أما في المبحث الثاني، فخصصناه لإعطاء صورة عامة عن أهم المفاهيم الباشلارية والتي تتميّز عن غيره من الفلاسفة.

وفي الفصل الثالث فخصصناه إلى تطبيق منهج التحليل النفسي على العقل وعلى العلم وكيف اكتشف باشلار أن العلم من تنشئة اجتماعية ويستلزم تحليل نفسي اجتماعي من أجل الوصول إلى الموضوعية العلمية، داخل المؤسسات التربوية وأثناء عملية التدريس.

الفصل الثالث: بدوره قسمناه إلى ثلاث مباحث، خصصنا المبحث الأول لنقد منهج التحليل النفسي وذلك من خلال نقد المنهج كمنهج علمي واستندنا في ذلك على كارل بوبر ومبدأه القابلية للتكذيب الذي يوصف من خلاله على أن التحليل النفسي مجرد علم زائف ثم انتقلنا إلى نقد أهم المفاهيم التي اعتمدها فرويد ولماذا بنى كل منهجه على مفهوم الجنس والغريزة الجنسية، أما في المبحث الثاني والذي أردنا أن يكون تطبيقيا، فقد رأينا أنه من الأفضل أن نطبّقه على صاحبه فحاولنا ذلك من خلال قراءة سيرته الذاتية وقراءة نفسية لبعض مفاهيمه وعلاقتها بحياته الشخصية والعائلية، أما في المبحث الثالث والذي كان استشرافيا فخصصناه لمحاولة الوصول إلى القراءة الموضوعية للتراث العربي الإسلامي وهذا بدافع انتماءنا لهذا العالم.

المنهجية المتبعة:

أول منهج استعنّا به هو المنهج الأركيولوجي لأننا قمنا باستحضار المفاهيم العلمية من أصلها الأول، ثم استخدمنا المنهج التحليلي من أجل تحليل تاريخي لتطور العلم وقد حتّمت علينا دراسة باشلار أن نستعين بمنهجه الجدلي من أجل عرض أهم أفكاره،كما كان لمنهج المقارنة نصيب في عملنا هذا من خلال مقارنة فلسفة باشلار بالفلسفات المثالية الأخرى وفلسفة العلوم كما يراها بفلسفة العلوم السابقة، دون أن ننسى المنهج النقدي الذي استخدمناه خاصة لنقد منهج التحليل النفسي.

دواعي اختيار البحث:

أما عن دواعي اختيار البحث فقد كان مشروعا بعد مرحلة الماستر حيث كان آنذاك عنوان مذكرة التخرج التحليل النفسي في فلسفة باشلار وانطلاقا من الملاحظات التي قدّمت إلينا من لجنة المناقشة قرّرت أن أستمر في العمل على أن تكون مذكرة الماستر مقدّمة لأطروحة دكتوراه.

العوائق والصعوبات:

أهم الصعوبات التي تلقيناها متعلقة بالأساس بقلة المراجع التي تكملت عن باشلار وفلسفته، وخاصة التي ركّزت على التحليل النفسي في فلسفته، وكذلك المراجع التي انتقدت التحليل النفسي،كما وجدنا صعوبة منهجية في تطبيق التحليل النفسي على سيجموند فرويد وذلك راجع بالدرجة الأولى إلى التكوين وثانيا إلى قلة المراجع أيضا التي طبّقت منهج التحليل النفسي، ورغم هذا فقد استعنا بتحميل بعض المراجع من النت، وطبّقنا التوجيهات المنهجية للأستاذ المشرف الدكتور "محمد بوشيبة" له كل الشكر.

الفصل الأول:

المبحث الأول: **أركيولوجية المفاهيم**

المبحث الثاني: **محطات من فلسفة العلوم المعاصرة**

المبحث الثالث: **ظهور التحليل النفسي**

المبحث الأول: **أركيولوجية المفاهيم.**

تمهيد:

1- تعريف المعرفة: ماذا يعني أنني أعرف؟

2- مشكلة غيتير Gettier: هل الاعتقاد الصادق والمبرر معرفة؟

3- مصادر المعرفة:

أ- المذهب الشكي: التحدي.

ب- المذهب التجريبي: كل معرفة مصدرها الحواس.

ج- المذهب العقلي: لا وجود لمعرفة خارج العقل.

د- المذهب النقدي: مشروع التوفيق بين المذاهب.

4- تعريف العلم: هل العلم بحاجة إلى تعريف؟

5- تعريف الإبستيمولوجيا.

تمهيد:

من الإشكاليات الكبرى التي طرحت على طاولة النقاش لدى الإنسان كان حول ضبط مفهوم المعرفة، حيث تعتبر إشكالية المعرفة بحثا قديما قدم البحث الفلسفي، لكونها مرتبطة مباشرة مع الإنسان ككائن عاقل يبحث دوما عن الحقيقة، وسمح له هذا البحث من تكوين منظومة معرفية ساهمت في بقاءه.

ومع تطوّر المعرفة لدى الإنسان انتقل التساؤل من طبيعة المعرفة إلى مصادرها وحدودها، فانقسمت الاتّجاهات إلى مذهب عقلي يرجع كل معرفة إلى العقل تمجيدا للملكة الفطرية التي يميّزه عن سائر الكائنات، فيذهب أنصار هذا الاتجاه إلى القول بأن لا وجود لمعرفة خارج العقل، أما أنصار المذهب الحسي فقللوا من قيمة العقل على أساس أنه يبقى قاصرا أما المفهوم الواسع للمعرفة ولولا الحواس لما تمكّن الإنسان والعقل من اكتساب كل تلك المعارف لأن الحواس حسبهم تبقى النافذة التي تنقل كل ما يجري في العالم الخارجي.

وسط هذا التضارب يظهر مذهب توفيقي يعطي للاتجاهين الحق، فلا يمكن الحديث عن معرفة خارج العقل ولا معرفة دون حواس وما الملكتين العقلية والحسية إلا مكملتين لبعضهما ويسقط معه ادّعاءات الشكاك حول إمكانية الإنسان إدراك المعرفة.

وتباينت أيضا أراء التيارات الفكرية حول مفهوم العلم، وتقسيم العلوم، هل العلم أصلا بحاجة لأن يعرف، وهل هناك فرق بين المعرفة العلمية والمعرفة بصفة عامة؟.

1- تعريف المعرفة: ماذا يعني أنني أعرف؟

حاول الإنسان عبر التاريخ ومنذ العصور الأولى إيجاد أجوبة لأسئلة عديدة شغلت باله، أسئلة تتعلق بنفسه أولا وتكوينه النفسي والبيولوجي، وأخرى حول حقيقة ما يدور من حوله، وسمحت هذه المحاولات لكل إنسان من اكتساب مقدار معين من المعرفة عنه وعن عناصر بيئته الخارجية، ليتمكن من الكشف عن الكثير من أسرار عالمه الخارجي، وعلى أساس المفاهيم والتصورات وكذا الأحكام التي تكونت لديه شيد الإنسان منظومة معرفية ساعدته في القضاء على بعض المشكلات التي اعترضت سبيل حياته.

لم يكن غرض الإنسان من البحث عن المعرفة حسب الدراسات الأنطولوجية هو إشباع الفضول وفقط، بل هدفها الأول كان الحفاظ على البقاء، حيث استطاع الإنسان البدائي بفضل هذه المعرفة، أن يكوّن مجتمعات انطلاقا من ضبط سلوكات البشر، وتحديد القوانين التي تسير عليها هذه المجتمعات، وقد تبع تطور المعرفة الإنسانية، تطور هذه المجتمعات، ليتمكن الإنسان في الأخير من الخروج من الحياة البدائية إلى مجتمعات أكثر تطورا.

وعلى هذا كان تحليل المعرفة أهم مشكلة شغلت بال الفلاسفة، بل أهم ما تناولوه عبر التاريخ، و لم يقتصر هذا الاهتمام على رفع الإبهام عن المفهوم وفقط بل تعداه إلى البحث في نشأتها، عوامل نهوضها، وكيفية تطورها، ما يفسر تضارب الآراء حول طبيعة مفهوم المعرفة، حيث تعدّدت التعريفات، وتشعّبت المدارس المهتمة بالبحث حولها، لأن كل طرف نظر إلى المسألة من زاوية مختلفة، لذا نجد أن تعريف المعرفة لم يتحقق إلا بصور مختلفة تعكس اختلاف الفلاسفة حول طبيعتها، مصادرها، وحدودها، وسنجد أنفسنا حتما في مفترق الطرق عند طرحنا أسئلة مثل ما هي المعرفة؟ أو بالأحرى ماذا يعني أنني أعرف؟.

إن المعرفة هي: "الوعي وفهم الحقائق أو اكتساب المعلومة عن طريق التجربة أو من خلال تأمل النفس، المعرفة مرتبطة بالبديهية واكتشاف المجهول وتطور الذات"[1].

[1] مصطفى، حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، دط، دت، ص:602.

غير أن "هناك من يرى أن مفهوم المعرفة بديهي ولا يحتاج إلى تعريف فقط بل لا يمكن إطلاقا تعريفه، لأننا حين نبحث عن تعريف وتحديد لشيء ما فنحن نبحث عن موضح بواسطته ونعرف، ذلك الشيء المطلوب، إذن نحن على علم مسبق بمعنى المعرفة، أي أنها معروفة لدينا من قبل"[1]، فكل تصور يعبّر عن مفهوم المعرفة ما هو إلاّ شرح لفظي يعبر عن الرأي الشخصي لصاحب التعريف حول مسائل البحث.

تبرز أثناء حديثنا عن المعرفة أمامنا عدة تساؤلات مثل ما طبيعة المعرفة؟ ما هي مصادرها؟ مناهجها؟ ما هي أنواعها؟ وقد يجدر بنا أولا الاهتمام بمشكلة تعريف المعرفة، وهل المعرفة أصلا بحاجة إلى تعريف؟ عندها متى يمكننا القول أننا نعرف شيئا ما؟

إن مصدر المعرفة من عرف يعرف وقول ابن منظور: "عارف يعرف الأمور ولا ينكر أحد رآه مرة، وعرفه الأمر: أعلمه إياه، وعرفه بيته: أعلمه بمكانه، وربما وضعوا اعترف موضع عرف كما وضعوا عرف موضع اعترف، وقد تعارف القوم أي عرف بعضهم بعضا"[2]، وهي أيضا "تقال للإدراك مطلقا، تصورا كان أو تصديقا، ولهذا قيل كل معرفة وعلم إما تصورا أو تصديقا، غير أنهم فرقوا بين المعرفة والعلم، فالمعرفة تقال لإدراك البسيط، سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا بأحوالها"[3]. وكلمة معرفة تطلق على كل ما وصل الى إدراك الإنسان من تصورات عن طريق كل مصادر المعرفة المختلفة، ويقول جميل صليبا: "عرف الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها، ولها عند القدماء عدة معاني منها إدراك الأشياء بإحدى الحواس ومنها العلم مطلقا تصورا كان أو تصديقا بأحوالها ومنها إدراك الجزئي سواء كان مفهوما جزئيا أو حكما جزئيا"[4].

وقد ميز لالاند فعل المعرفة وظاهرة المعرفة وهي العلاقة التي تربط الذات الفاعلة بالموضوع المقابل والشيء المعلوم الذي يكون نتيجة هذه العملية حيث المعرفة: "تصبح مثول

---

[1] جعفر عباس، حاجي، نظرية المعرفة في الإسلام، مكتبة الألفين، الكويت، ط:1، 1986، ص:81.

[2] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، المجلد التاسع، ص ص:236، 237.

[3] عبد المنعم، حنفي، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط:3، 2000، ص:814.

[4] جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982، ص:392.

فكري معيّن وحقيقي أو واقعي أمام العقل، هذا الموضوع يمكنه أن يكون شيئا آخر غير العقل أو العقل ذاته (أو إحدى خواصه أو أحد أفعاله) لكن شرط أن ينظر إلى هذا الموضوع الفكري بصفته معروفا معلوما وبوصفه متمايزا شكليا على الأقل من الفكر الذي يعرفه"[1] ويبدو هنا جليا أن عملية المعرفة لا تقام بمعنى ذاتي محض بل بناءا على علاقة الفاعل وبالمقابل هي تمثل مثول موضوع فكري محدد في الفكر لكن بطبيعته وخواصه لا بصفته كمعطى أي هي الفعل العقلي الذي يدرك الصفات الموضوعية للظاهرة وكنتيجة لهذه العملية تحصل الظاهرة في الفكر.

2- مشكلة "غيتير Gettier": هل الاعتقاد الصادق المبرر معرفة؟

يعتبر السوفسطائيون وأفلاطون رواد البحث في المعرفة ويعتبر أفلاطون من الأوائل الذين فتحوا نقاشات فلسفية حول مفهوم المعرفة وسباقا لإعطاء تعريف لها، و"يطرح أفلاطون في محاوره "تيوتيس" السؤال التالي: ما الفرق بين المعرفة والرأي الصحيح أو الصائب؟ بعد ذلك يضطلع بمهمة (حصر أنواع المعرفة المختلفة في تعريف واحد)"[2]. يعرف أفلاطون المعرفة بأنها: "الاعتقاد الصادق المبرر"، وبهذه الصيغة تفرض المعرفة وجود ثلاث شروط هي: أن المعرفة ليست فقط مرتبطة بالحقيقة، لكن الموضوع المقابل القابل للمعرفة يجب أن يكون أيضا صادقا والشرط الثاني هو أن الشخص الذي يدعي المعرفة يعتقد في القضية ويقبلها أما الشرط الثالث هو أن يملك هذا الشخص الأدلة اللازمة التي تثبت صدق القضية، ويبرز أفلاطون من خلال هذا التعريف أهمية هذه الشروط الثلاث "الاعتقاد، الصدق والتبرير" لأنه لا يمكن لأي شخص أن يعرف شيئا دون أن يؤمن به، كما يجب أن تكون هذه المعرفة صادقة لأنها تعبر عن الواقع وإلا أصبحت عبارة عن خيال، وتتميّز أيضا بحاجتها للتبرير.

---

[1] أندري، لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، تعر، خليل أحمد خليل، ط:2، 2001، ص:207.

[2] رودرك، م. تشيزهولم، نظرية المعرفة، تعر، نجيب الحصادي، الدار الدولية للنش والتوزيع، مصر، دط، دت، ص:15.

* إدموند غيتير Edmund. L. Gettier: ولد سنة 1927 في بالتيمور Baltimor، فيلسوف أمريكي، وأستاذ مبرز بجامعة ماساتشوست Massachussettes، تعود شهرته لمقال مؤلف من 03 صفحات، نشره سنة 1963 والمعنون " Is justified true belief knowledge".

وفي مقالته الشهيرة والمعنونة "هل الاعتقاد الصادق والمبرر معرفة؟" يكتشف "غيتير Gettier"* عن وجود حالات يمكن فيها الاعتقاد أن يكون صادقا ومبررا في نفس الوقت ومع هذا لا يمثل معرفة، وأراد القول في هذا المقال أن التحليل التقليدي يعرض الشروط الأساسية للمعرفة، غير أن هذه الشروط غير كافية ومن أجل أن نوضح موقف غيتير ننطلق من مقالته"[1].

في السنوات القليلة الماضية، حاول عديد الكتاب إيضاح الشروط الضرورية والكافية لمعرفة أي شخص بمسألة معينة، يمكن في الغالب عرض هذه المحاولات في الصيغة التالية:

أ- الشخص (S) يعرف مسلة (P) إذا وفقط إذا:

1- P صادقة.

2- S يعتقد بـــــ P.

3- اعتقاد S بـــــــــــ P مبرر.

وعلى سبيل المثال شيشولم Chisholm اعتمد بأن الشروط الضرورية والكافية للمعرفة هي معطيات كالتالي:

ب- الشخص (S) يعرف مسألة (P) إذا وفقط إذا:

1- S يقبل P.

2- S لديه أدلة كافية حول P.

3- P صادقة.

بينما قام آير Ayer بإيضاح الشروط الضرورية والكافية للمعرفة كما يلي:

ج- الشخص (S) يعرف مسألة (P) إذا وفق إذا:

1- P صادقة.

2- S متأكد أن P صادقة.

3- S لديه الحق من أن يكون متأكدا بأن P صادقة.

[1] Https://fr.wikipidia-org/wiki/Edmund.Gettier

سأدعم بأن (أ) خاطئة من ناحية الشروط المذكورة فيها والتي لا تمثل شروط كافية لحقيقة الجملة (S يعرف P)، نفس الحجة ستظهر أن (ب) و(ج) ستفشلان إذا بدلنا (اعتقاد S بـــــ P مبرر) بـــــ(S لديه أدلة كافية حول P) و(S لديه الحق من أن يكون متأكدا بأن P صادقة) على التوالي:

سأبد بالإشارة إلى نقطتين، أولا في معنى "التبرير" والذي من خلاله يكون الاعتقاد المبرر شرطا ضروريا للمعرفة، ومن الممكن أن يعتقد شخصا بمسألة ما اعتقادا مبررا ومع ذلك تكون المسألة خاطئة، أما النقطة الثانية، فإن أي مسألة كانت، إذا كان الشخص مبررا في اعتقاده بها، وإذا كانت المسألة مشتركة بمسألة أخرى، وكان الشخص قد استنتج المسألة الثانية من الأولى، وقبل بالأولى نتيجة هذا الاستنتاج، إذن الشخص يصبح اعتقاده بالمسألة الثانية مبررا.

ننتقل الآن إلى عرض حالة من "الاعتقاد الصادق المبرر" ولا تعتبر معرفة.

الحالة الأولى:

نفترض أن سميث Smith وجونز Jones تقدما لوظيفة، ونفترض أن لدى سميث دليل قوي على المسألة التالية:

جونز هو من سيحصل على الوظيفة وأن لدى جونز عشر قطع نقدية.

دليل سميث على الاعتقاد بهذه المسألة أن رئيس الشركة أكّد له أن جونز هو من سيحصل على الوظيفة، وفي نفس الوقت قام سميث بعدّ القطع النقدية التي بحوزة جونز. نستنتج من هذا أن الذي سيحصل على وظيفة لديه عشرة قطع نقدية في جيبه وبالتالي لدى جونز دليل قوي، ومن الواضح أن اعتقاده مبرر بأن استنتاجه صادق. لكن لنتخيّل بأنه خلافا لما يعتقده سميث، فإنه هو من سيحصل على الوظيفة وأيضا في نفس الوقت لا يدرك أن بحوزته عشرة قطع نقدية في جيبه، في هذه الحالة الاستنتاج (الذي سيحصل على الوظيفة لديه عشرة قطع نقدية) صادق رغم أن المسألة التي استنتج منها خاطئة.

في هذا المثال نلاحظ أن جميع المسائل صحيحة: استنتاج سميث صادق، سميث يعتقد بأن استنتاجه صادق، واعتقاد سميث بأن استنتاجه صادق مبرر. لكن من الواضح بأن سميث لا يعرف بأن استنتاجه صادق، لأنه سيكون كذلك فقط موازاة مع عدد القطع التي بحوزته والتي لا يعلم عددها، وقد بنى اعتقاده على عدد القطع النقدية التي بحوزة جونز الذي اعتقد سميث خاطئا أنه هو من سيحصل على الوظيفة.

الحالة الثانية:

لدى سميث دليل قوي على المسألة التالية وهي أن جونز يمتلك سيارة من نوع فورد. دليل سميث مبني على أساس أن على مدار معرفته بجونز أن هذا الأخير قد امتلك سيارة وتلك السيارة كانت من نوع فورد، بالإضافة إلى أنه قد عرض عليه إيصاله بينما كان يقود سيارة فورد.

دعونا نتخيل أن لدى سميث صديقا يدعى براون Brown والذي ليست لدى سميث أي فكرة عن مكان إقامته الآن، وقام سميث باختبار ثلاث أماكن بشكل عشوائي أنشأ من خلالها العبارات التالية:

- إما جونز يمتلك سيارة فورد أو أن براون يتواجد في بوسطن.
- إما جونز يمتلك سيارة فورد أو أن براون يتواجد في برشلونة.
- إما جونز يمتلك سيارة فورد أو أن براون يتواجد في برست اللتوانية.

الملاحظ من كل هذه العبارات مرتبطة مباشرة بعبارة جونز يمتلك سيارة من نوع فورد ما يجعل اعتقاد سميث بتلك العبارات "مبررا" تبريرا كاملا على الرغم من أن ليس لديه فكرة عن مقر إقامة براون.

لنتخيل أن جونز لا يملك سيارة من نوع فورد وإنما يقود سيارة مستأجرة، وبمحض الصدفة براون يتواجد في برشلونة الآن، دون علم سميث، إذا تحققت هذه الحالتان فإن سميث لا يعلم بصدق العبارة رغم أنها صادقة، وسميث يعتقد أنها صادقة واعتقاده بأنها صادقة مبرر.

هذان المثالان يوضحان بأن التعريف السابق لا يحتوي على الشروط الكافية "معرفة" الشخص لمسألة معينة[1].

يعرض غيتير في هذا المقال أمثلة نقيضة للأطروحة التقليدية والتي حسبها شروط "الاعتقاد الصادق المبرر" مهمة وكافية من أن تجعل من هذا الاعتقاد معرفة وحتى تقرب وجهة نظر غيتير إليكم هذين المثالين.

في مسرحية "أوسكار ويلد Oscar Wilde": – أهمية أن تكون كونستون L'importance d'être constant – جاك Jack كذب على غوندولان Gwendolen عندما أخبرها بأن إسمه كونستون، رغم أن جاك كان يجهل بأن اسمه الحقيقي فعلا هو كونستون. هل يمكننا القول هنا بأن غوندولان تحصلت على معرفة عندما اعتقدت بأن جاك اسمه كونستون، لقد كانت على حق عندما اعتقدت ذلك لأن جاك هو من أخبرها وهي الطريقة المثلى لمعرفة اسم أي شخص، أي نحن أمام حقيقة لكن عندما كذب جاك أخبرها بالحقيقة دون أن يدري وعليه المعرفة التي اكتسبتها غوندولان عبارة عن صدفة محضة.

الحالة الثانية أثارها برتراند راسل Bertrand Russel: توقفت الساعة وبعد 24 ساعة أنظر إليها مع جهلي أنها لا تعمل فتعطيني الوقت بدقة لأنني نظرت إليها 24 ساعة من قبل بالضبط، هذه معرفة بمحض الصدفة[2].

يعتبر الثلاثي: الصدق، الاعتقاد، التبرير الشروط الأساسية والكافية لجعل أي معرفة، ومن أجل ذلك لا يمكن الاستغناء عن أحدها، فلا يمكن أن نتحدث عن مسألة إذا كانت هذه المسألة كاذبة.

فإذا اعتقدت بمسألة خاطئة، يصبح اعتقادي بها ليس معرفة بل خطأ، وإذا كانت المسألة صادقة وأنا لا أعتقد بها، لم أكن حينها أيضا قد اكتسبت معرفة.

---

[1] Edmund. L. Gettier, *Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ?* (Is justified true belief knowledge ?), Analysis (23, 1963), Traid. J Dutant, 2003.

[2] Https://fr.wikibooks.org/wiki/philosophie/théorie de la connaissance/ le problème de Gettier -wikilivres.31/05/2017.

وقد أعتقد بأن أي مسألة صادقة، لكن يتعذر علي تبرير اعتقادي بها لأنه مبني على أسس خاطئة يصبح بموجبه اعتباطيا أو بمحض الصدفة حتى ولو كانت المسألة التي أعتقد بها صادقة.

ومنه ولكي يكون اعتقادي مبرر وجب أولا شرح لماذا المسألة صادقة.

يرفض غيتير بطرحه هذه المشكلة التصور التقليدي للمعرفة، هذا التصور يبدو غير كافي لأنه مرتبط أساسا بمحاولة تبريرنا بما يعتقد به، ومن بين الحلول المقدمة لحل هذه المشكلة هو إضافة شرط رابع، يجعل الشروط كافية من أجل معرفة حقيقية "نقول أنه للحصول على المعرفة يتوجب أن يكون الرأي الصحيح بينا، غير أنه يتعيّن علينا ألا نفترض أن طرح مثل هذا المصطلح كاف في حد ذاته لإلقاء الضوء على مشكلتنا"[1]، لكن إذا كانت هذه الشروط دقيقة فستقصي الكثير من المعارف وإذا كانت هشة فإن مشكلة غيتير ستتواصل.

3- مصادر المعرفة:

أ- المذهب الشكي: التحدي

أول سؤال شغل بال الإنسان، هو مدى قدرته على إدراك حقيقة الأشياء. وإذا أمكنه ذلك فبأي وسيلة يستطيع ذلك؟ وحتى وإن افترضنا أن للإنسان القدرة على الوصول إلى المعرفة، فإلى أي مدى يمكن لهذه القدرة أن تمتد؟ وهل لها حدود؟

يعتقد أصحاب المذهبين العقلي والحسي بإمكان المعرفة عند الإنسان، حيث قال العقليون أن العقل هو مصدر المعرفة، وما المعرفة إلاّ مبادئ عقلية تتولّد عليها مبادئ علمية كاملة تشمل كل الوجود وبالتالي لا وجود لشيء خارج العقل يمكنه أن يحد من المعرفة الكاملة للإنسان، أما التجريبيون فيرون أن الحواس هي مصدر المعرفة، وإذا توفرت كل الظروف للحواس فلن يوجد شيء يمكنه أن يعيق الإنسان من تحصيل المعرفة.

[1] رودرك، م. تشيزهولم، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص:23.

نلاحظ أن كلا المذهبين اتفقا على إمكانية الحصول على المعرفة رغم أنهما اختلفا في المصدر، ومع هذا أهمل كلاهما جانبا مهما في هذه المعادلة ألا وهي المصدر الذي يحتاج بدوره إلى مناقشة سواء العقل أو الحواس.

على العكس من ذلك يقول أنصار المذهب الشكي باستحالة معرفة حقائق الأشياء بمعزل عن الذات العارفة "وحتى لو فرضنا أن في وسع الإنسان أن يعرف شيئا ما كما هو في حقيقته الموضوعية، فليس في وسعه أن ينقل معرفته هذه إلى سواه، لأنها ستصبح جزءا من ذاته"[1].

عرف تاريخ الفلسفة جدلا ونقاشا حادا حول قيمة المعرفة أدى إلى انقسامات هامة بين المهتمين بها، غير أن أكثر من أثرى ساحة الجدال المدرسة السوفسطائية بإنكارها الواقع الخارجي، فلا وجود حسبهم لواقع موضوعي خارج ذهن الإنسان ولا وجود لها خارج الفكر.

أول من طرق باب الشك المطلق في المعرفة، هم رواد المدرسة السوفسطائية برتاغوراس وجيورجياس، اللذان انطلقا من الاختلافات التي حصلت في وقتهما بين الفلاسفة حول ماهية الوجود: هل هي الهواء أو الماء أو النار أو التراب أو كلها مجتمعة. فشل هؤلاء الفلاسفة أدى ببروتاغوراس إلى استنتاج استحالة الوصول إلى معرفة موضوعية وذلك ما نقرأه في مقولته الشهيرة "الإنسان مقياس كل شيء" والتي من خلالها أراد أن يترع صفة الموضوعية عن المعرفة ويلبسها بالمقابل ثوب النسبية، فالمعرفة تصبح متغيرة نسبية لتغير الشخص العارف، فكل واحد من البشر هو مقياس للأشياء جميعا ولا وجود لحقيقة مطلقة تمكن الحكم من خلالها على صحة أو خطأ أي ما آراء الأشخاص.

تمثل المعرفة النسبية جهر فلسفة المذهب السوفسطائي "لكن هناك تفسيرا آخر لقول بروتاغوراس وهو أن المقصود بالإنسان هو الإنسان كنوع وليس كفرد، أي أن الإنسان هو مقياس الحقائق، أو أن الحقائق من وضع عقولنا، وأما الموجودات في الخارج مستقلة عنا،

[1] زكي، نجيب محمود، نظرية المعرفة، مطابع وزارة الإرشاد القومي ، 1956 ، ص:108.

فماهيتها فوق قدرات عقول الناس"[1]، و لم يبتعد جورجياس عن زميله بروتاغوراس، بل كان أكثر تطرفا وأنكر كليا قدرة الإنسان معرفة أي شيء مادام لا يوجد شيء، وحتى وإن سلمنا بوجوده فهو غير قابل للمعرفة، وإن تمكنا من معرفته، لا يمكن نقله للآخرين، بهذه الثلاثية لخص جورجياس بإتقان نظرية المعرفة عند السوفسطائيين.

بلغ الشك ذروته في المرحلة التي ظهر فيها بيرون، فبعدما خفت حجج المنكرين الأوائل لإمكانية إدراك المعرفة لعدم وجود واقع وحقائق قد تدرك بعد ظهور أرسطو الذي وضع منطق يعصم الذهن من الوقوع في الزلل، ظهرت في هذه المرحلة سفسطة من نوع آخر، انتقل فيها الشك من وجود وقائع كموضوعات للإدراك، أي التشكيك في وسائل المعرفة المسؤولة عن إدراك الواقع، لأن الواقع الخارجي موجود حقا "إن الطرق التي اتخذها الإنسان لنفسه للوصول إلى الواقع، لا تعطيه يقينا واطمئنانا، إذ الحس والعقل خاطئان في إدراكهما –بلا شك- في موارد شتى وإن المنطق الأرسطي لا يعصم فكر الإنسان عن الخطأ"[2].

ولتبرير موقفهم، قدم الشكاك مجموعة من الحجج تبرز قصور كل من العقل والحواس في الحكم على وجود شيء في الواقع من عدمه، وإثبات أن الوصول إلى وقائع معرفية موضوعية مستحيل، فانطلقوا من أخطاء الحواس وتناقضاتها كأن ترى الأقلام منكسرة في الماء مع أنها غير ذلك خارجه، وقطرة الأمطار التي تظهر وكأنها خطوط مع أنها قطرات. يمدنا هذا الإدراك بمعرفة احتمالية لا ترتقي إلى اليقين، كما تتناقض الحواس في الحكم على موضوع واحد ففي الوقت الذي نعبر عن راحتنا عند شم عطر منعش، نفسه يكون مقزز عند ذوقه، لأننا ندرك الأشياء بحواس مختلفة، فما ندركه بحاسة تختلف في صفته عند إدراكه بحاسة مختلفة، تتدخّل أيضا عوامل خارجية على الذات فحاسة الشم والذوق تنقص أثناء المرض، والرؤية تتأثر بعامل السن يجعل مدركات الشيء الواحد لدى الشخص الواحد تغير بتغيّر حالة هذا الشخص ما

[1] محمود، زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المتنبي، الدمام، المملكة العربية السعودية، دط، 2012، ص:32.

[2] محمد مكي، العاملي، نظرية المعرفة المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، محاضرات الشيخ جعفر السحباني، مؤسسة الإمام الصادق، 1429ه، دط، ص:64.

يدفع إلى وضع كل الأحكام الصادرة في حق هذه لأشياء بين قوسين والاكتفاء بالأحكام النسبية عنها.

وبما أن عملية الإدراك تتوقف على بنية أعضاء الذات التي تحكم فإن هذه لأعضاء تختلف من إنسان إلى إنسان وهي تفرض على الإدراك أن يختلف أيضا حسب قوة وضعف الحواس لنفس الموضوعات.

ولم يكن يقصد من الشك في الحواس في عملها وإنما في قدرة نقل صورة صحيحة للموضوعات الخارجية "فالمثالي لا يشك في قدرة العين على إدراك شكل كروي أحمر اللون، ولكنه يشك في كون هذا الشكل الذي تنقله إلينا "تفاحة" يفترض أن لها وجودا خارج وجودنا"[1] فالحواس ناقل أمين للواقع لكن الاختلاف يصنع أفكار صادقة معا، مع تباين في درجة النفع والإقناع. ونستطيع أن نضرب مثال بمرض عمى الألوان، فأي شخص مصاب بهذا المرض سيرى كل شيء يبدو في عينه بلون أزرق في الوقت الذي يرى الإنسان السوي الأشياء نفسها في صورتها الحقيقية، وعلى الرغم من أن المريض الذي يرى الأشياء زرقاء اللون صادق في حكمه عليها، إلاّ أن الأقنع والأنفع هو الأخذ بالرأي الثاني أي رأي الإنسان السوي لأن حكمه يمثل حقيقة الواقع.

بعدما شك رواد المذهب الشكي في قدرة الحواس على تقديم معرفة نفسية انتقل شكهم إلى مصدر آخر وطعنوا أيضا في الأحكام العقلية وكيفية استعمالنا للعقل من أجل تحصيل معرفة يقينية عن العالم.

ينطلق الشكاك من أن مجمل معارفنا للواقع مبني على الاستقراء، غير أن التفكير الاستقرائي لا يضمن صدق النتائج، حيث ينطلق الاستقراء من وقائع حسية وبما أن هذه الأخيرة غير موجودة أصلا من وجهة نظر الشكاك فإن الحكم الذي يعتمد على الاستقراء المبني على شيء غير موجود فهو حكم باطل "وهذا يعني أننا لا نستطيع أبدا أن نكون على يقين من

[1] فؤاد، زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار مصر للطبيعة، 1991 ، ص:59.

أن الذي توصلنا إليه من نبذة من التفكير الاستقرائي هو صادق وبهذه الصورة نلقي مرة ثانية شكا على إمكان حصولنا على المعرفة"[1].

كما لم يسلم القياس الأرسطي الذي يمثل أصدق نموذج للبرهان العقلي من النقد، حيث اعتبره الشكاك عقيم لا يعلمنا شيء لأن النتيجة متضمنة في المقدمات وهو ليس إلا تحصيل حاصل كما أنه يتضمن دورا فاسدا لأنه يفرض علينا أن نسلم مقدما بما سيبرهن عليه، فصحة النتيجة مرتبطة بصحة المقدمات "والأمر نفسه ينطبق حين نريد أن نبرهن على قيمة العقل: فالشكاك يقولون إن البرهنة على قيمة العقل لا تكون إلا بالعقل. فكأننا نبرهن على صدق الشيء بما لا يصدق إلا إذا صدق هذا الشيء نفسه وهذا هو الدور الفاسد"[2] وطال النقد أيضا البديهيات حيث اعتبرها الشكاك أنها ليست يقينية، فالبديهية مبنية على أساس عدم اجتماع النقيضين، والقول بأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في مكانين في آن واحد وهذا جمع بين النقيضين حيث يصدق على هذا الشيء أنه معدوم وموجود في آن واحد وبالتالي البديهية لا تصلح أن تكون أساسا للمعرفة.

تطور الشك في العصر اليوناني جعله يرمي بضلاله خارجا ومن أبرز الشكاك بعد المدرسة السوفسطائية نجد القديس أوغسطين (354-430) الذي عرفت حياته تحولا جذريا بعدما مر بمرحلة شك عميق نابع من تجربة عايشها غير أن شكه ظرفي يمثل فترة من الانقلاب الروحي في حياته ولحظة تطوره ونقطة انطلاق البحث عن الحقيقة.

ومع بداية النهضة الأوروبية والتي عرفت اكتشافات علمية باهرة وبزوغ نجوم علمية في سماء أوروبا كانت تحت سيطرة اللاهوت مثل كوبرنيكوس وغاليلو ظهرت نظريات وحقائق علمية جديدة مقابل أخرى كانت موجودة خدمة لمصالح الكنيسة المسيطرة، قبل تلك الفترة على الساحة الفكرية الأوروبية وبسبب هذه السيطرة والقمع، ولد تيّار من الشكاك ضد جميع

[1] جوليان، باجيني، الفلسفة موضوعات مفتاحية، ترجمة، أديب يوسف شيش، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط:1، 2010، ص:56.

[2] عبد الرحمن، بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط:1 ، 1975 ، ص:120.

العلوم "فانطلاقا من انكشاف بطلان وزيف أهم النظريات العلمية والإنسانية، أوجد شك عارم في بقية المعارف والحقائق الأخرى"[1].

ب- المذهب التجريبي: كل معرفة مصدرها الحواس.

إن مصدر المعرفة حسب أنصار النزعة التجريبية هو الخبرة الحسية، أي الحواس هي الوسيلة الوحيدة لإدراك العالم الخارجي، وما المعرفة إلا مجموع المدركات الحسية، فكلما فقد شخص حاسة ما فقد جانبا من المعرفة، وبذلك رفض الفلاسفة التجريبيون الفكرة التي تجعل من العقل وحده كفيل بفهم الواقع.

المتتبع لتاريخ الفكر الإنساني سيلاحظ حتما أن بناء المعرفة على المصدر الحسي يضرب بجبوره عمقا في اهتمام الفلاسفة الأوائل بأهمية الحواس في المعرفة، ويعد السوفسطائيين من رواد المذاهب التي اعتبرت أن الحواس هي الممون الوحيد للمعرفة عندما نادوا بالفردية في المعرفة، كما نجد أن الرواقيون والأبيقوريون أيضا شيدوا نظرياتهم المعرفية على الحواس كمنبع وحيد للمدركات الإنسانية.

مع أواخر عصر النهضة الذي عرف بانتقاده المنطق الأرسطي، كان "فرانسيس بيكون" من أقوى المتمردين على التقاليد الأفلاطونية والأرسطية وحاول أن يحيي فلسفة مادية جديدة، على ضوء ذلك قام بيكون بتقديم المنهج التجريبي الاستقرائي كبديل عن المنهج العقلي البرهاني المبني أساسا على الفكر الأرسطي والفكر الميتافيزيقي، زاعما أن المنطق الأرسطي عقيم وغير مفيد ودعا إلى الاهتمام أكثر بالظواهر الحسية للأشياء بدل البحث عن عللها الأولى التي توقع عادة صاحبها في فلسفة شاملة عقيمة "مدعيا في ذلك أن الطريق القديم عقيم لا فائدة من وراءه وأنه قد أضاع واستنفذ الكثير من عمر البشرية في البحوث الغيبية الميتافيزيقية التي لا طائل من وراءها"[2].

---

[1] جعفر، عباس حاجي، نظرية المعرفة في الإسلام، مرجع سابق، ص:133.

[2] أيمن، المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 2012، ص:89.

أقوى الضربات التي تلقتها النظرية القائلة بأن العقل مزود فطريا ببعض الأفكار والمفاهيم قادها جون لوك الذي كان أكثر تطرفا من سابقيه في نقده للمنطق الأرسطي، وأبدى معارضة شديدة لديكارت، وفي عمله "مقالة عن الفهم عند الإنسان" حاول انتقاد فرضية وجود أفكار موروثة عند الولادة وبالمقابل إثبات أن العقل ما هو إلا "صفحة بيضاء" تنقش فيه الحواس الخمسة ما تشاء، وبإمكان الإنسان تفسير هذه الأفكار بواسطة الخبرة "وتعتمد حجة لوك على مبدأ يدعى موس أوكهام Rasoir d'Ockham الذي ينص على أنه إذا وجد المرء تعليلين متناقضين فعليه عندئذ، إذا تساوت الأمور الأخرى، أن يفضل التعليل الأبسط"[1].

يرى لوك من خلال استناده على أوكام إثبات أن كل المعارف المتحصل عليها عن طريق التجربة يمكن تعليلها لأننا نعرف آلياتها عكس ما يدعيه أنصار المذهب العقلي الذي تجهل آليات اكتساب الأفكار الموروثة، وهذا الجهل يقف عائق أمام امتحان التعليل. يصنف لوك الأفكار إلى نوعين: أفكار بسيطة كمعطى يستقبله العقل بعد انتباه الحواس للأشياء وحتى إن كان لا يخلقها إلا أنه يحتفظ بالقدرة على تكرارها أو المقارنة بينها وممكن للفكرة البسيطة أن تصدر من حس واحد أما الأفكار المركبة فهي مؤلفة من أفكار بسيطة زائد ما يضيف إليها الخيال من أفكار أخرى فمثلا حين رأيت لون البرتقالة، وذقت طعمها وشممت رائحتها ولمست سطحها فعرفت شكلها المستدير تشكّلت لديّ معرفة البرتقالة من خلال تركيب هذه الإدراكات الحسية جميعا وكلما غابت عنا حاسة امتنعت عنا جانبا من المعرفة، بهذا يثبت لوك أن مصدر الصور الذهنية هما الحواس والفكرة.

لم يتبنى أنصار المذهب الحسي فكرة أن العقل "صفحة بيضاء" بمفهومها الصارم، حيث يرى دافيد هيوم أن العقل مهيأ قبليا بصور من أجل فهم المحيط الخارجي عن طريق استخدام ملكاته المختلفة "فهاأنذا أشخص ببصري إلى المكتب الذي أمامي، فأتلقى صورة لونية، لكنني إذا ما أقفلت عيني فإنني سأظل محتفظا بهذه الصورة اللونية التي كنت تلقيتها وأنا شاخص ببصري"[2] يسمي هيوم الصورة الأولى "الأثر الحسي" والصورة الثانية "الفكرة"، وعلى ضوء هذا

[1] جوليان، باجيني، الفلسفة موضوعات مفتوحة، مرجع سابق. ص:36.

[2] زكي، نجيب محمود، نظرية المعرفة، مرجع سابق. ص:53.

يجعل هيوم من مدركاتنا الحسية جانبين "الآثار الحسية" و"أفكار"، غير أن الأفكار تكون أقل وضوحا من الآثار الحسية، رغم احتفاظها ببعض التفاصيل وهذا بسبب غياب العوامل التي صنعتها أول مرة، فلا وجود لأفكار في العقل دون أن يقابلها في الواقع آثار حسية، وصحة هذه الأفكار مبنية على صحة القاعدة التي بنيت عليها ألا وهي الحواس "والمسألة هي أن هذه الشروط التي تتوقف عليها تجربة العارف ذاته، إذ أن هذا لا يعرف في أي وقت شاء بل يعرف كلما توافرت هذه الشروط"[1].

الهجوم على العقلانيين بلغ ذروته مع هيوم ويضرب لنا مثال عن العمليات الحسابية والتي يعتبرها حقائق يتم اكتشافها عن طريق التفكير، إلا أنها تعبر عن العلاقات الداخلية لمفهوماتنا فالقول أن ضعف العشرة يساوي عشرون ما هو إلا عقد صلة المساواة بين مفهوم ضعف العشرة ومفهوم العشرين، وحتى إذا كان من المستحيل إنكار هذه القضايا إلا أنها تغدو أن تكون مجرد "تحصيل حاصل" لا تمثل أي وجود فعلي في الواقع رغم تمتعها بدرجات عالية من اليقين.

لم تكن التجريبية في بدايتها دائمة الاتساق، فقد اقتصر جون لوك التأكيد أن جميع التصورات بما فيها الرياضيات والمنطق تصل أذهاننا من التجربة، موقف لم يعرف التوسع وتم اعتبار أن الاستدلال الاستقرائي هو أداة المعرفة التجريبية دون عرضه للنقد ودون الشك في مشروعيته.

هيوم كان أكثر وضوحا من سابقيه في نظرته إلى المذهب التجريبي فبدأ بالشك في الأسس التي يقوم عليها الاستقراء ولفت الأنظار إلى هذه المشكلة التي عرفت باسمه "مشكلة هيوم"، كما أشار إلى إمكانية تصور نتائج مخالفة للنتائج الاستقرائية "مثال ذلك أنه على الرغم من أن كل الغربان التي لوحظت حتى الآن سوداء، ففي استطاعتنا أن نتصور على الأقل أن

[1] فؤاد، زكريا، نظرية المعرفة، مرجع سابق. ص:102.

الغراب الذي سنراه سيكون أبيض، ونحن لا نؤمن بأنه سيكون أبيض ما دمنا نركز إلى الاستدلال الاستقرائي"[1].

يقول هيوم أنه يستحيل تبرير الاستدلال الاستقرائي بالرجوع إلى التجربة وكل تبرير للاستقراء باستدلال هو استدلال استقرائي في حد ذاته وكل محاولة في هذا المجال توقع صاحبها في الدور، وإذا افترضنا أن هيوم كان مصحا في طرحه لهذه لقضية فإننا سنقع في مشكلة أكثر خطورة ما دام الاستقراء هو أداة للتنبؤ فإن هذه الأداة ستنهار أمام ما طرحه هيوم فالقول أن الشمس ستشرق غدا هو اعتقاد لا أساس له ومع ذلك فالغد ستشرق الشمس ولا يمكن تصور غد دون أن تشرق فيه الشمس حتى نبطل صحة الاستقراء، ونحن هنا نبرر الاستقراء بالاستدلال الاستقرائي وهي المغالطة التي أثارها هيوم وهي استحالة تبرير الاستقراء رغم تكراره.

"هذا المأزق الذي يقع فيه صاحب النزعة التجريبية، فأما أن يكون تجريبيا كاملا، ولا يقبل من النتائج سوى القضايا التحليلية أو القضايا المستمدة من التجربة —وعندئذ لا يستطيع القيام باستقراء، ويتعيّن عليه أن يرفض أي قضية عن المستقبل، وأما أن يقبل الاستدلال الاستقرائي —عندئذ يكون قد قبل مبدأ غير تحليلي لا يمكن استخلاصه من التجربة وبذلك يكون قد تخلى عن التجريبية"[2].

النتيجة التي وصلت إليها تجريبية هيوم هو استحالة معرفة المستقبل لكن تعذر عليه إعطاء تفسير الطبيعة التنبؤية للمعرفة، المبدأ الذي تنتقل فيه المعرفة من الماضي إلى المستقبل بل أنكر كل معرفة بالمستقبل ما دام كل معرفة تبدأ بالملاحظة وهي بهذا تقتصر على الماضي والحاضر ولا تخص المستقبل، وبما أنه لم يكن ممكنا تأكيد الملاحظات على القضايا المستقبلية فإنه يستحيل تبرير هذه القضايا وعلى وقع هذه المشكلة التي وصل إليها استنتاج هيوم وهي استحالة معرفة المستقبل انتهت الفترة الكلاسيكية للتجريبية.

---

[1] هانز، رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، تر، فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 2004، ص:86.

[2] المرجع نفسه، ص:87.

من وسط المذهب التجريبي ظهرت نزعة تجريبية أخرى، هذه المرة ذات طبيعة مثالية قائدها باركلي الذي عمق البعد التجريبي لفلسفة لوك، وجعل من تنقية فلسفته من العناصر غير التجريبية مشروعه الأساسي الذي يقوم على أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة التي تقتصر على ما يدرك بالحواس أما ما عداه فهو مجرد وهم وعلى هذا يرفض باركلي الاعتراف بوجود معاني مجردة وهو يعارض بذلك لوك من جديد حيث يتساءل عن الفائدة من وضع مادة يستحيل إدراكها فالموجود هو إما أن يُدرِك أو أن يُدرَك، والمدرك هو المعنى أما غير المدرك فلا وجود له وهو رد على الفلاسفة القائلين بالمادة والذي يعترفون بأنفسهم أنهم لا يدركونها وخطورة الاعتقاد بالمادة يكمن في كون أن كل الأشياء ترد إلى وحدة الوجود الذي هو معنى مجرد رغم أن هذه الأشياء نفسها هي تصورات.

"وإلى التدليل على أننا لا ندرك المادة قصد باركلي في رسالته "نظرية جديدة للرؤية": يبين أن البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافتها"[1] فكل ما يستطيع البصر إدراكه هو صفات للمسافات لأن الكيفيات الأولية لا تدرك إلا عن طريق اللمس وبإعادة التجارب نستطيع أن نقارن بين مدركات اللمس ومدركات البصر ومن خلال هذه التجارب أيضا نستطيع تقدير مسافة ووضعية الأشياء دون أن نشعر بذلك غير "أن إنكار المادة لا يعني إنكار الأشياء: إننا ندرك المحسوسات ولا نستطيع الشك في وجودها وندركها في الأماكن التي تبدو فيها"[2] فإدراك الأشياء هي مجرد صور ذاتية خاصة بمدركها ولا يمكن تصور أشياء مدركة مستقلة عن عقل صاحبها، وتتسم المعرفة عند باركلي وسط النزعة التجريبية "أن المعرفة حسية لديه ومثاليته لا تؤمن إلا بالحواس كوسيلة للمعرفة، وهي بذلك تخالف جميع المثاليات العقلية التي اتفقت في أنها تسند إلى العقل دورا رئيسيا يقوم على تنظيم الآثار الحسية لا بل هي تخالف التيار التجريبي"[3].

---

[1] يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط:5، 1986، ص:168.

[2] المرجع نفسه، ص:169.

[3] عبد الله، إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 1997، ص:70.

إن داخل المعرفة التي كانت تدور بين نظريات المعرفة حول مصدر هذه الأخيرة كان يبدو من الوهلة الأولى أن الخصم الأول للمذهب التجريبي هو المذهب العقلي غير أن داخل المذهب التجريبي نفسه لم يكن من منأى من الاختلاف بين رواده ومع هذا إلا أن الاتفاق بينهم كان حول المصدر النهائي للمعرفة ليس إلا التجربة ومع أن غالبيتهم لا ينكر أهمية العمليات العقلية كوسيلة توسيع مجال المعرفة إلا أنها لا يمكنها ذلك دون العودة إلى التجربة، يظهر ذلك جديا عند تتبع خطوات المنهج التجريبي، أين يبدأ العالم بملاحظة المعطيات حسيا، ثم يفترض حلا مؤقتا للظاهرة، ويعود إلى التجربة الحسية من أجل تأكيد أو عدمه لفرضه العقلي، لتتموقع العمليات العقلية في الوسط بين الملاحظة والتجربة أي أن المنهج التجريبي هو عملية تبدأ بالإحساس وتنتهي به.

ج- المذهب العقلي: لا وجود لمعارف خارج العقل.

ساد الاعتقاد عند قدماء الفلاسفة العقليين أن العقل ليس أداة المعرفة فقط، بل أكثر من هذا، حيث يعتبر ملكة سامية أرفع من الحواس وبعيدة عن عالم الحس والتجربة، ملكة مرتبطة بالمطلق الفطري، وما دامت الحقيقة تكمن في الجواهر الثابتة للأشياء، وهذه الأخيرة لا تدرك إلا بواسطة العقل، المعرفة بموجبها تصبح الوحيدة التي يتطابق فيها الذات بالموضوع.

يرتبط المذهب العقلي عادة بفلاسفة القرن السابع عشر من أمثال ديكارت، ليبنتز، وسبينوزا، لكن لا يمكن تجاهل مساهمات كثير من المفكرين قبل هذا التاريخ. أول ما بدأ اليونانيون التفكير فيه هو خصوصية المادة الأولى التي نشأ منها الكون، ولم يكن يومها وجود لقيمة المعرفة ولم تطرح علامة استفهام حول قدرة العقل البشري على إشفاء غليل المتسائلين، فلم تكن الفلسفة سوى حالة عامة مثلها مثل الفكر العامي الذي يفتقد القدرة على إعطاء شرح تفصيلي للكون، ومع ظهور الفلاسفة الماديون من أمثال هيراقليطس وبارمنيدس، بدأ التمييز بين ما هو حسي وما هو عقلي.

يمثل سقراط حدا فاصلا بين مرحلتين من التطور الفكري، حيث كان محورا لتقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية، فنقول مرحلة ما قبل سقراط ومرحلة ما بعد سقراط، وجاء معارضا

من سبقه الذين ادعوا أن الحقيقة تتأسس على الحس خاصة السوفسطائيين منهم، وقال أن المعرفة تتم من خلال المفاهيم والعقل، وقد كان يهدف من خلال جدله إلى محاولة تحديد المفاهيم التي تعبر عن جوهر الأشياء.

على هذا الأساس شيد أفلاطون نظريته المشهورة والمثيرة للجدل "نظرية المثل" التي قسم فيها الوجود إلى عالمين، عالم المثل الذي يحتوي على المفاهيم الكلية والمطلقة للأشياء وعالم الحواس الذي يعتبر أشياءه وموجوداته نسخة لما هو موجود في عالم المثل، ومعرفة الإنسان في عالم الحواس هي عملية تذكر لما عرفه في عالم المثل، "لقد جعل أفلاطون الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي، وكل ما عداه ليس وجودا حقيقيا، ولما كانت التجربة الإنسانية في تصوره تستند إلى مصدرين هما: الحس والعقل وأن الإدراك الحسي موضوعه عالم الحس، فقد أصبح موضوع العقل هو المثل التي هي وجود عقلي محض"[1].

إذا كان التجريبيون يدعون أن الحواس هي مصدر معارفنا بحجة أن العقل لا يولد بأفكار فطرية، بل يولد كصفيحة شمعية بيضاء والحواس هي التي ترسم عليها خطوط المعرفة، يرد أنصار المذهب العقلي على هذا الادعاء موجهين بدورهم نقدا لاذعا للحواس بسبب أنها كثيرا ما تخدعنا، وإذا اعتبرناها مصدرا وحيدا للمعرفة، فهو لا يؤتمن به لأنه يحتمل الخطأ والصواب.

عند قيامنا بمقارنة التجريبيين والعقليين نلمس مقالات موقف التجريبيين عندما ينكرون كل معرفة ما لم يكن مصدرها الحس، وكل فكرة هي كذلك، إلا إذا أمكن ردها إلى عناصرها الأولى التي تمثلها الانطباعات الحسية، نجد العقليون لا يقفون موقف متطرف تجاه المعرفة التي تأتينا من الحواس، فهم لم ينكروها بل شكوا في يقينها، وصدقها يرتكز على مصدر آخر هو العقل، وأصدق نموذج يتخذه العقليون كمثال للمعرفة الصادقة هو الرياضيات، فقضايا مثل 1+1=2 أو مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين هي قضايا صادقة وصدقها لا يتغير مهما تغيرت الظروف "ولما كان التفكير في الرياضة يسير على منهج استنباطي، وهو

[1] المرجع نفسه، ص:177.

المنهج الذي يبدأ شوطه بمقدمات مسلم بصحتها ثم ينتزع منها نتائجها، ومن النتائج نتائجها، وهكذا، بحيث يتحتم أن تصدق هذه النتائج جميعا ما دامت المقدمات مسلما بصحتها"[1].

لقد كان هدف العقليون جعل المنهج الاستنباطي منهجا للتفكير تسير عليه كل العلوم بغية الوصول إلى اليقين مثلما وصلت إليه العلوم الرياضية، فالحقائق العقلية هي حقائق كلية مطلقة لا تتوقف على لحظة أو تقف عند مكان، بل هي صادقة في كل زمن ومكان وما يصدق مرة يصدق أبدا.

"وبظهور تلك الأفكار والمبادئ المرتبطة بالعقل ودوره وماهيته على يد أفلاطون وأرسطو، أخذت القضايا والأمور والمسائل العقلية المرتبطة بالمذهب العقلي في الفلسفة تتبلور وتنكشف كثير من جوانبها الغامضة"[2].

لقد انتشرت أفكار المذهب العقل وسط كثير من الفلاسفة والمفكرين عبر مرور العصور غير أن أشهر من ارتبط المذهب العقلي باسمه كان "رونيه ديكارت". تبنى ديكارت في بداية بناء فسلفته منهجا مؤسسا على الشك، الذي لقب فيما بعد باسمه، والفرق بينه وبين الشك في الفلسفات الأخرى هي أن "الشك الديكارتي" هو شك منهجي مبني على احتمال أن يكون ما يعتقده صحيحا باطلا واحتمال أن يخدع جراء تأثير قوة كبرى "كان ديكارت بفطرته مولعا بالرياضيات لأنه وجد فيها من اليقين ما لم يجده في سائر العلوم، ثم إنه بعدما بلغ مبلغا عظيما في الفلسفة والمنطق والرياضيات، طرأ عليه الشك في كثير مما اتخذه أصولا موضوعية"[3]، هذا التردد دفع به إلى الشك حتى في صدق ما كان قد حصل عليه من معارف ما دام الشك فيها مبرر، و لم يستثني ديكارت أي علم من شكه مهما بلغ درجة من اليقين، لسبب وجود قوة خفية قادرة أن تضلله حتى فيما يراه يقينا، يسمي ديكارت هذه الإرادة المضللة "الشيطان الشرير" الذي يملك القدرة على أن يجعل ما يراه صوابا مجرد أوهام باطلة.

---

[1] زكي، نجيب محمود، نظرية المعرفة، مرجع سابق. ص:66.

[2] جعفر، عباس حاجي، نظرية المعرفة الإسلامية، مرجع سابق. ص:200.

[3] محمد مكي، العاملي، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص:92.

بقي ديكارت حبيس حالة الشك هذه إلى أن اصطدم بقضية لم يستطع أن ينفيها هي وجوده، فاحتمال وجود شيطان ضال يثبت وجود شيء يضله وهنا لا يقصد ديكارت وجوده البدني، لأنه وهما بل الوجود الفكري الذي يشك ومهما شك في الأشياء لا يمكنه أن يشك في شكه "ثم صار وجود التفكير نواة لقضية يقينية أخرى وهي أنه موجود، لأنه بدا له أن التفكير يحتاج إلى مفكر ولا ينفك عنه فقال "أنا أفكر، لكن ما هو الشيء الذي يفكر، إنه شيء يشك، ويفهم، ويتصدر، ويقرر، وينفي، ويريد، ويحس" ثم استنتج من ذلك أنه إلا ذاته ونفسه وطبيعته"[1]، نتيجة لهذا قال ديكارت عبارته الشهيرة "أنا أفكر إذن أنا موجود"، التي كانت نقطة انطلاق فلسفة ديكارت وهي معرفة الذات بوجودها.

بعدما برهن ديكارت عن وجود الذات، انتقل إلى البحث عن ماهيتها، ومادام يعترف مسبقا بأنه يشك في وجود الأشياء الخارجية فإنه يشك حتما في وجوده ككائن مادي وعليه يبقى أمامه فقط الصفات العقلية التي تجعل منه كائنا مفكرا لا يستطيع أن ينكرها ومنه يستنتج أنه "كيان طبيعته أو ماهيته التفكير ولا تقتضي وجوده مكانا ولا يعتمد على شيء مادي وتبدأ إعادة ديكارت لبناء المعرفة تقلع الآن"[2]، فهو متيقن الآن بوجوده ويعرف أنه كائن مفكر أساسا، والحقيقة الواضحة المتمثلة أمامه في أن الوجود والفكر متحدان لا ينفصلان فالشك في حقيقة الأشياء يصبح مفتاح المنهج مثلما كانت الرياضيات مفتاح المذهب العقلي، لأن الرياضيات تقدم النموذج الأمثل الذي لا يمكن للعقل أن يشك في نتائجه.

المتمعن في فلسفة ديكارت سيكتشف حتما رغبته في إبعاد العقل عن الحواس من أجل الوصول إلى معرفة حقيقية مادامت كل معرفة نابعة من الحواس لا تمثل مصدرا موثوق به بسبب أنها عرضة للأخطاء "لأن ديكارت حتى بعد أن يترك منهج الشك وراءه سيستمر في الإلحاح أن حواسنا حتى وهي في نظام عملها الكامل، تظل مخبرات فطرية لا يعول عليها بشأن

[1] المرجع نفسه، ص:94.

[2] جون، كوتنغهام، العقلانية، ترجمة، محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط:1، 1997 ، ص:49.

الطبيعة الحقيقية للواقع"[1]، المعرفة إذن أصلها العقل الذي نستطيع أن ندركه مباشرة أما الأشياء المادية التي ندركها بحواسنا فلا تمثل إلا صورة ذهنية لهذه الأشياء وليست الأشياء في حقيقتها وهي موجودة في كل الحواس رغم أن الحواس مختلفة. ويضرب لنا ديكارت مثالا عن قطعة شمع العسل، التي تحمل صفات يمكن للحواس المختلفة من إدراكها سواء شكلها، طعمها أو رائحتها، لكن عند وضع هذه القطعة أمام النار فإن هذه الصفات ستتغير رغم أن قطعة الشمع تبقى هي هي، هذا دليل على أن الصفات التي أدركتها الحواس لم تكن صفات الشمع الحقيقية، لأن حقيقته تقوم على خصائص لا يمكن أن تدرك إلا بواسطة العقل.

ينتقل ديكارت من الشك في وجود عالم خارجي إلى محاولة إيجاد وسيلة لإثبات وجوده بعد أن تأكد من وجود الله، فهو لم يقتنع بوجود هذا العالم الخارجي فقط لأنه حقيقة مدركة، بل وجوده يفرض وجود برهان على هذا الوجود ويرتكز هذا البرهان على فكرة الكوجيطو ليجعل الوجود مقيد بوجود برهان على شكل معادلة رياضية تبدأ من الشك لتنتقل إلى الكوجيطو إلى وجود الله إلى وجود العالم.

يعود إلى الذكر دائما الحديث عن موضوع العلاقة بين العقل والواقع الخارجي كلما أثارت الفلسفة إشكالية إدراك العالم الخارجي، ويعتقد أنصار المذهب العقلي أن المنهج المثالي لتحصيل المعرفة هو ذلك الذي يعتمد على المنطق والعقل، على مبادئ قبلية سابقة عن التجربة، صادقة في ذاتها ولا تحتاج أن يبررها العالم الخارجي وبهذه المقاربة الفلسفية يؤكدون أن الفكر وحده قادر على اكتشاف حقيقة الواقع دون حتى أن يحتاج للعودة إلى هذا العالم، ومع هذا يؤكد العقليون على أن العقل لا يمكنه التفكير دون سابق معرفة حسية ولكن هو قادر على ذلك دون الرجوع إلى الخبرة "والتفكير القبلي من هذا القبيل ينطلق من مبادئ أولى من دليل الخبرة"[2].

د- المذهب النقدي: مشروع التوفيق بين المذاهب.

[1] المرجع نفسه، ص:50.

[2] جوليان، باجيني، الفلسفة موضوعات مفتاحية، مرجع سابق، ص:51.

عندما نقرأ للتجريبيين ونلاحظ مغالاتهم في اعتبار أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ثم نعود إلى حجج العقليين المتطرفين في جعل العقل وحده ولا شيء خارجه قادر على تحصيل المعارف، يبدو لنا أول الأمر وكأننا أمام موقف اختيار واحدة من الوسيلتين دون غيرها لدرجة يتخيّل لنا أيضا وكأنهما لا يمكن أن تجتمعا معا.

لم يكن كانط بمذهبه النقدي ينظر إلى المعرفة عبر واحدة من هذه الزوايا الضيّقة كسابقيه، بل أقرّ أن المعرفة لا يمكن التوصل إليها إلاّ إذا اتّحدت الخبرة الحسية بالمبادئ العقلية.

يجمع مؤرّخي الفكر الفلسفي على أن ديكارت هو أب الفلسفة الحديثة لأن معه شهد الفكر الأوروبي الانتقال من التفكير القديم إلى التفكير الحديث، غير أن كانط بدوره قسم الفلسفة الحديثة أيضا إلى قسمين، حيث قام بثورة في نظرية المعرفة انطلاقا من تأثّره بمن سبقوه كديكارت وروسو، ما جعل منه آخر العباقرة الذين هزوا العالم بفكرهم، ويعتبر دايفيد هيوم أكثر من كان له تأثير عليه، والذي يعود إليه الفضل في إيقاظه من سباته الدوغمائي عندما اعتبر أن مبدأ العلية ليس قضية تحليلية وأن المعلول ليس مرتبطا ارتباطا ضروريا بالعلة وهذه الضرورة تتكوّن من تكرار التجربة حتى تصبح عادة، لاحظ كانط أن العلم قائم على الضرورة، وهذه الضرورة لا تولّد من التجربة، وبما أن العلم صارم يهدف إلى اليقين ولا يكتفي بالتجربة فإنه يفرض على مبدأ العلية أن يكون مبدئا عقليا، وعليه وجب البحث عن كل المبادئ الأخرى الموجودة في العقل وتحديد مهمتها في المعرفة العلمية.

هذه الفكرة أصبحت القاعدة التي شيّد عليها كانط فلسفته النقدية لقد "رأى كانط أن المعرفة كانت تفسر بأن التصور العقلي يجب أن يتطابق مع الموضوعات"[1] وعليه فإن مصدر كل معرفة هو التجربة الحسية، ولو سلمنا بصحة هذه القضية، أي أن المعرفة مرتبطة بالتجربة، سيستعصي علينا تفسير المعرفة السابقة عن التجربة مثل القضايا الرياضية.

إن المعرفة المستمدة من التجربة هي معرفة "ظواهر" Phénomène الموضوعات التي تتجلى بعقولنا ووراء كل ظاهرة للأشياء يوجد "الشيء في ذاته" noumène أي تقتصر معرفتنا

[1] عبد الرحمن، بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مرجع سابق.ص:123.

للأشياء على ما تظهره لنا وليس كما هي في ذاتها، وفي هذا تمييز بين ما يسميه كانط "الظاهرة" و"المظهر" و"مذهب كانط في المعرفة يحول كل معرفة إلى ظاهرة لا إلى مظهر، والمعيار للموضوعية هو الكلية والضرورة"[1]، هذا التمييز يفصل بين عنصرين في المعرفة: "مادة" المعرفة التي تأتي من الأشياء و"صورة" المعرفة السابقة على التجربة التي تأتي من العقل الذي يفرض قوانينه على هذه الأشياء وربما أن الإنسان لا يستطيع معرفة "الأشياء في ذاتها" وتقتصر معرفته على "الظواهر" فإن معرفة الإنسان هي معرفة نسبية، وما دامت "الأشياء في ذاتها" تقع خارج نطاق قدرة الإنسان على معرفتها فعليه الميتافيزيقا التي تسعى إلى إدراك الأشياء في ذاتها قد أخفقت مقابل العلم الذي يقتصر على الظواهر.

خلاف للنظريات المتطرفة في المعرفة، يسلم كانط مثل الحسيين على أن "مادة" أفكارنا تزودنا بها التجربة و"صورتها" يهيئها لنا العقل، وتخرج بهذه النقدية من المعنى الضيّق للمذهبين العقلي والحسي وتصبح ترنسندنتالية Transcendantale تنظر من فوق لكشف أخطاء كلا المذهبين، وتصبح كل معرفة متعالية هي معرفة لا تهتم بالموضوعات بأكثر قدر من طريقة معرفة هذه الموضوعات وهي سابقة على التجربة، خالية من كل عناصر الإحساس، والمبدأ المتعالي يمثل قبليا الشروط الأساسية التي بها يمكن للأشياء أن تصبح موضوعات، وموضوعها الرئيسي هو الإجابة على سؤال كانط الجوهري: كيف يمكن للأحكام التركيبية القبلية أن توجد؟

بدأ كانط بترسيم موقف نقدي مزدوج عند ملاحظته الدقيقة لمبالغة كل من العقلانية والتجريبي في وضع نظرية معرفة هدف كل واحدة منها دحض الأخرى، فوقف عند تجاوز العقلانيون حدود العقل بقولهم بإمكان الوصول إلى معرفة لا يمكنها أن تكون موضوعا للتجربة، وكذلك إلغاء التجريبيون كل المبادئ والمدركات المتعالية ووسط هذا الصراع "اكتشف كانط وجود أحكام ليست تجريبية ولا تحليلية ودعاها باسم الأحكام التركيبية القبلية، وهي تركيبية لأن محمولاتها غير مضمنة في موضوعاتها وهي قبلية لأنها ليست مستمدة من التجربة"[2] وتكون هذه الأحكام التركيبية القبلية ممكنة إذا كانت المعرفة الإنسانية لا تعتمد في

[1] المرجع نفسه، ص:124.

[2] عبد الله، إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التمركز حول الذات، مرجع سابق. ص:92.

أصلها على تصورات تجريبية، وإنما تكون في الذهن الإنساني، ولا يعني بداية كل معرفة بالتجربة، إنها في الأصل تنشأ منها، لأن ما تقدّمه التجربة من معطيات تكون مختلطة، عبارة عن مزيج غامض غير متمايز والعقل هو الذي يقوم بتركيبها لتصبح تصورات لمواضيع واضحة.

بداية فلسفة كانط النقدية كانت عبارة عن محاولة كبرى لإثبات وجود قضايا تركيبية قبلية Apriori لأنه كان مقتنعا بوجودها، وسعى إلى تأسيس أحكام غير مبنية بعديا Posteriori على التجربة لأن هذه الأحكام التحليلية يكون فيها المحمول جزء من الموضوع ولا تزيد في معرفتنا شيء بل كل ما تحيّرنا به متضمن في الموضوع مادامت تتعامل مع الحقائق العارضة، أما الأحكام التركيبية فتضيف للموضوع خبرا جديدا ولمعرفتنا شيء آخر وتوسع معلوماتنا، وتعريف الموضوع لا يستلزم بالضرورة وجود هذا الخبر فهي تتعامل مع الجواهر، وعلى ضوء هذا يمكن اعتبار أن الأحكام التحليلية لم ترتقي إلى مصاف العلوم لأن قضاياها التي تعطي حقيقة عن العالم للتجريبيين بعديا بالملاحظة لا تغدو أن تكون حقائقها شاملة وضرورية أي يمكن أن تصبح هذه الحقيقة غير حقيقية في أي لحظة نظرا لأن التجربة متغيّرة دائما.

ويعارض كانط التجريبيين عندما أثبت أن هناك أحكام تركيبية قبلية حقيقية وحقيقتها شاملة وضرورية وحجة كانط في هذه قضايا الرياضيات: "ولكن أهم مثال لـــــ"كانط" على الحكم التجريبي القبلي بالنسبة إلى مقاصدنا، هو قانون السببية –"لكل حادثة سبب" أو كما يصوغه كانط "كل تغيير يحدث وفقا لقانون الرابط بين السبب والنتيجة"[1]، وهذا الحكم التركيبي القبلي من متضمنات العلم، فلا يمكن تصور علم بدون شمول وضرورة وهما معياري كل ما هو قبلي وفقط الذي يتحقق كمستقبل عن التجربة التي لا يمكنها تزويدنا بشيء شامل وضروري، وتصنع هذه القضايا القبلية لدينا تصورات قبلية نحكم بفضلها، وتمثل الشروط الأولية للمعرفة الحسية فمفهومين كالزمن والمكان يطبقان على الظواهر المحسوسة رغم أن الزمن والمكان هما حدسان قبليان بالذات و"إذا تخطينا ما هو معطى لنا في التجربة، فذلك بفضل مبادئ هي مبادئنا، مبادئ ذاتية بالضرورة، إن المعطى لا يمكن أن يشكل أساسا للعملية

[1] جون، كوتنغهام، العقلانية، مرجع سابق. ص:98.

التي تتخطى بها المعطى، بيد أنه لا يكفي أن تكون لدينا مبادئ يلزم أيضا أن تكون لدينا فرصة ممارستها"[1].

ويسلم كانط على تفعيل القدرة العقلية في معالجة وفهم المدركات الحسية ولا يتم هذا إلا بواسطة ما يسميه "مفاهيم الفهم" وبدون هذه المفاهيم، لا تغدو الإدراكات الحسية أن تكون مجرد حدوس، وتعتبر هذه المفاهيم في فلسفته من المقولات الأساسية التي تربط بين الذات والموضوع أي بين ما هو معطى للعيان في الواقع، وبين ما هو موجود في الذهن ومن أجل إيجاد صيغة توفيقية بين المذهب العقلي والمذهب الحسي جعل كانط "الفهم" حل وسط بين الإحساس والإدراك، يكمل بعضهما البعض، فلا يمكن تصور معرفة دون موضوع حسي ولا معرفة دون تأويل عقلي ويختصر كل ذلك في قوله "أن المفاهيم دون حدوس حسية جوفاء، والحدوس الحسية دون مفاهيم عقلية عمياء "وعملية المعرفة إنما هي وليدة اتّحاد المدركات الحسية والمدركات العقلية، ورغم أنه يؤكد على أن مقولات الفهم هي أفكار قبلية إلاّ أنه يسير عكس ديكارت الذي اعتبر أن الأفكار الفطرية مستقلة عن العالم الحسي بل أن التجربة هي من تفرضها مقدّما، ولكي تتمكّن من فهم العالم يجب أن يتطابق فهمنا مع هذه المقولات، وقد شبّه كانط مقاربته المعرفية هذه بالثورة "الكوبرنيكية" فمثلما فسّر كوبرنيكوس حركة الكواكب على اعتبار أن من يشاهد هذه الحركة فوق الأرض هو الذي يدور وليس الشمس والنجوم هي التي تدور، يعتبر كانط أن معرفة العالم تبدأ من الفهم وليس من خصائص الأشياء في ذاتها "إن الفكرة الأساسية لما يسميه كانط "ثورته الكوبرنيكية" تتمثل فيما يلي: استبدال فكرة الانسجام بين الذات والموضوع (اتفاق نهائي) بمبدأ خضوع من الموضوع للذات"[2].

يمثل مذهب كانط الى محاولة التوفيق بين المذهبين المتعارضين العقلي والتجريبي وعليه كان يرى أن أذهاننا هي التي تصنع الطبيعة لكن لا تصنعه من فراغ، فكل صور الواقع تمده

[1] جيل، دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعر، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 1997، ص:22.

[2] المرجع نفسه، ص:25.

الحواس لكن كمادة خام يقوم الذهن بتشكيل هذه الطبيعة وتنظيمها يصبح الواقع بعد هذه العملية المزدوجة تركيب مصنوع أكثر منه معطى جاهز.

4- تعريف العلم: هل العلم يحتاج إلى تعريف؟

تباينت آراء التيارات الفكرية حول ضبط مفهوم العلم، فهو يتحقق بصور مختلفة، تعكس اختلاف أفكار المدارس والمذاهب المطروحة للبحث، وبما أن العلم يمثل مدخل هذه المدارس، فإن كل منها عالج مفهوم العلم من زاوية مختلفة.

إن كلمة "علم" في لسان العرب لابن منظور "هي من صفات الله عزّ وجل والعالم والعلاّم، وهو الخلاّق العليم وقال عالم الغيب والشهادة وقال علام الغيوب... ويجوز أن يقال للإنسان الذي علّمه الله علما من العلوم عليم... وقال الله عزّ وجل: إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِن عِبَادِهِ العُلَمَاءُ، فأخبره عزّ وجل أن عباده من يخشاه وأنهم هم العلماء"[1].

ويعني العلم لغويا إدراك حقيقة الأشياء أما اصطلاحا فيقال علما على جميع النظريات والمناهج العلمية كما أنه يعرف بأنه "هو الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا يقينا كان أو غير يقيني، وقد يطلق على التعقّل أو على حصول صورة الشيء في الذهن... والعلم مرادف للمعرفة إلا أنه يتميّز عنها بكونه معارف متّصفة بالوحدة والتعميم"[2]، إذن يعتمد العلم على الإدراك، حيث يسعى الإنسان منذ وجوده إلى السيطرة والتأقلم مع عالمه الخارجي، ولا يتوخى له ذلك إلاّ إذا ما تمكن من فهم هذا العالم، هذا ما سمح لكل إنسان من تكوين نوع من المعرفة العامة حول الواقع لكن مقابل ذلك العلم بقي حكرا على أهل التخصص لأنه محدّد بمجالات وموضوعات معينة، وتتفرّع داخل العلم نفسه تخصصات كعلم الاجتماع، علم النفس، الفيزياء والكيمياء... وغيرها ومن كل تخصص تتفرع أيضا تخصصات جزئية مهمتها التركيز على جانب جزئي عن التخصص العام تشكل منظومة معرفية متناسقة تترابط فيها مجموعة من

[1] ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص:416.

[2] جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، ج2 ، مرجع سابق، ص:99.

المفاهيم تعتمد في إدراكها على منهج علمي بديل عن التفكير والتأمل الفلسفي بعد أن أعلن العلم انفصاله عن الفلسفة.

يعدّ تصنيف العلوم قديم في التاريخ حيث كان أوائل الفلاسفة من اهتم بمحاولة التمييز بين العلوم على أساس المنهج فوضعوا علوما تعتمد في بحثها على الاستقراء وتخص العلوم التي تتطلّب تفسيرا وأخرى تعتمد على الاستنباط وتخص العلوم التي قضاياها مجردة، صفة أخرى اعتمدها الفلاسفة في هذا التصنيف هي موضوع العلم ذاته، غير أن أكبر إشكالية واجهت المهتمين هي محاولة العلوم غير الإمبريقية تبني المنهج العلمي سعيا منها إلى تحقيق نفس النتائج الباهرة التي حققتها العلوم التجريبية بعد تبنيها المنهج لتجريبي "لكننا نلاحظ أن هذا المفهوم لا يضع تمييزات حاسمة بين فروع العلم التي ذكرت داخل المقولة الواحدة، ذلك لأننا إذا نظرنا في التصنيفات المتعدّدة للعلوم وجدنا أنها تندرج في ثلاث طوائف رئيسية، تندرج تحت كل طائفة منها مجموعة من العلوم المتميّزة تماما:

- الطائفة الأولى: طائفة العلوم الطبيعية تشمل الفيزياء والكيمياء.
- الطائفة الثانية: طائفة الدراسات الاجتماعية.
- الطائفة الثالثة: طائفة العلوم الصورية تشمل لرياضيات والمنطق"[1].

تمخض على هذا التصنيف قسمين من العلوم: قسم يهتم بدراسة المادة القابلة لأن تكون موضوعا للتجريب وقسم يهتم بدراسة الإنسان سواء بصفته كذات وهو موضوع علم النفس أو بصفته محورا رئيسيا داخل علاقات مع الآخرين وهو موضوع الأنتروبولوجيا، علم الاجتماع، التاريخ وحتى العلوم الاقتصادية والسياسية.

ثاني إشكالية قابلت الباحثين هي تعامل العلم مع كائن حي ذو طابع مزاجي متغير وإمكانية تدخل أهواء هذا الإنسان في البحث العلمي أو تغليب المصلحة الشخصية على المصلحة العامة وهو ما يتعارض مع الطبيعة الموضوعية للعلم، فالنظريات والقوانين العلمية هي

[1] ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم، الميثودولوجيا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003، ص ص:32، 33.

نتيجة اتّفاق مجموعة العلماء بعد تكرار التجربة، ومعيار صدق هذه النتائج في مدى تطابقها مع الواقع.

يقول لالاند عن العلم أنه "مجموعة معارف وأبحاث على درجة كافية من الوحدة والعمومية ومن شأنها أن تقود البشر الذين يتكرسون لها إلى استنتاجات متناسقة لا تنجم عن مواضعات ارتجالية ولا عن أذواق أو اهتمامات فردية تكون مشتركة بينها، بل تنجم عن علاقات موضوعية نكتشفها بالتدرج ونؤكّدها بمناهج تحقق محدّدة"[1].

ومع تطور العلوم والركض الدائم وراء الحقائق الدقيقة أصبح العلم أكثر تخصّصا، فداخل التخصص الجزئي للتخصّص يوجد تخصص، وانعكس هذا على موضوع العلم ومنهجه الذات صار أكثر تحديدا، فأصبح كل تخصّص يهتمّ بموضوع معيّن وكل الظواهر الملتبسة مع هذا الموضوع تبقى خارج ميدان البحث، فكل علم ينظر إلى نفس الظاهرة من وجهة نظر خاصة و"العلم يهتم بالسؤال عن كيف يحدث الشيء لكي يتعرف على العمليات الداخلية التي يحدث كل شيء بمقتضاها"[2].

ويتميّز الخطاب العلمي بكونه خطاب شمولي حيث قابلية تحقيق القضايا العلمية على الواقع فرضت على الجميع، وكل قانون علمي يهدف إلى التعميم والتنبؤ وهو صالح لكل زمن ومكان ما لم يدحض بقانون علمي جديد، هذا التخطي القائم بين العلوم يرسم طريق تطور العلوم، ما يعود بالفائدة على الجميع، فلم يوجد العلم من أجل فئة معينة، بل موضوعيته تفرض عليه أن يكون ذو منفعة عامة فهو: "شكل للوعي الاجتماعي يمثل شقّا متطورا –تطورا تاريخيا– من المعرفة التي يصير التحقق من صدقها وتحديدها على نحو أكثر دقة خلال خبرة المجتمع العملية، وتكمن قوة المعرفة العلمية في طابعها العام وكليّتها وضرورتها وصدقها الموضوعي"[3].

---

[1] أندري، لالاند، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص:1249.

[2] الجميل، الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط:1، 2000، ص:356.

[3] م. روزنتال، ب. بودين، الموسوعة الفلسفية، تر، سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط:2، 2006، ص:200.

عديد التخصصات أصبحت اليوم مجتمعة تحت لواء الأصناف العلمية إلا أن عديد التخصصات يصعب تصنيفها في أي من الأصناف، لأن العلوم عادة تتطور بشكل أسرع من ترتيب هذه الأصناف وكلمة "علم" تمثل علامة جودة وقابلية للتصديق ويؤكد أن كل تخصص هو علم ويعطيها حكم إيجابي.

نتصور أن العلم عندما يوضع وسط شروط مواتية يستطيع تحت ضغط المنظومات الاجتماعية أن يمنح بإسراف، في هذه الحالة، لا يمثل "العلم" الخصوصيات الموضوعية للخطاب العلمي[1].

إن ما يميّز المعرفة العلمية عن المعرفة بصفة عامة هو اعتمادها على التفسير، فالمعرفة العلمية تنطلق من ملاحظة المعطيات المباشرة وتثير التساؤل ما يفرض إخراج حل مؤقت يفرض بدوره التحقق بواسطة التجريب المتكرر من أجل أبعاد فرضية الصدفة، تلعب هنا التجربة دور إثبات صحة الفرضية وتستلزم توفير كل الشروط الضرورية بنجاح مشروع القانون العلمي الذي هو نتيجة اتفاق بين مجموعة من العلماء ومبدأ بناء نظريات علمية مختلفة، فالعلم هو نتيجة تسلسل منطقي للأفكار التي قادت الإنسان عبر التاريخ اتجاه كشف حقيقة الوجود. و"يكمن تقدم العلم في انتقاله من وصف العلاقات العلمية المتتابعة البسيطة نسبيا والروابط الجوهرية إلى صياغة قوانين أكثر عمقا وأساسية للوجود"[2].

يبدو من البداية أن العلم يظهر على شكل نسق معرفي يهدف بدافع الفضول إلى تطوير الشروط المادية للوجود ولا يتمكن العلم من تحقيق أهدافه إلا بواسطة التغيير الذي يجيب على الأسئلة التي طرحها الإنسان الذي لم يكتفي بمعرفة وجود الأشياء بل حاول دائما معرفة لماذا توجد الأشياء لهذا سعى دائما لفهمها ما جعل العلم يظهر كساحة صراع بين الفكر والموجودات لأن الإنسان متيقّن من أن معرفة حقيقة الأشياء تسمح له باستغلالها بطريقة أفضل من الاكتفاء بمعرفة وجودها وفقط.

[1] Léna Soler, Introduction a l'épistémologie, Edition Ellipses, Paris, France, p:21.

[2] م. روزنتال، ب. بودين، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص:201.

5- تعريف الإبستمولوجيا.

تتميز الممارسات اليومية للناس بالحاجة الماسة لإيجاد أجوبة لأسئلة تشفي فضولهم سواء تعلق الأمر بالناس العاديين أو عند أهل الاختصاص، فلا تكاد حياتنا تخلو من الحديث عن التطورات الحديثة للعلم، أو النقاش حول قيمة هذه التطورات وأثرها على الإنسان، أو التساؤل عن حدود المعرفة الإنسانية في ظل تسارع الاكتشافات العلمية وتغير نظرة الإنسان المعاصر للكون والوجود، ومن العبث أن نزعم أن مثل هذه الأسئلة وغيرها تخص فئة معينة من الناس بل هي مشتركة ما بين أهل الاختصاص وغيرهم، وهي في أصلها أسئلة إبستمولوجية يمارسها الكثير دون أن يدري، لذا تبقى مصطلحا غير معروف بالدرجة التي يستخدم فيها فما هي الإبستمولوجيا؟.

يعتبر مفهوم الإبستمولوجيا مصطلح إشكالي آثار تاريخه اهتماما واختلافا بين الفلاسفة ليس فقط حول تعريفه بل امتد إلى غاية تحديد ميدانه وعلاقته بنظرية المعرفة، الميثودولوجيا، وفلسفة العلوم، وبسبب هذا وجب علينا أن نتوخى الحذر قبل التطرق إلى مفهوم الإبستمولوجيا، لأنه معنى المفهوم يتنوع ويشير إلى أفكار مختلفة.

يعود الفضل في بعث مفهوم الإبستمولوجيا إلى الميتافيزيقي الاسكتلندي جيمس فريديريك فيرير james frederick ferrier (1808-1864) وعلى صفحات المجلة الشهرية "مبادئ الميتافيزيقا" – institues of métaphysiques– التي صدرت سنة 1854 ظهر لأول مرة مصطلح الإبستمولوجيا (Épistémologie) وقد قام فيرير بتركيبه انطلاقا من اليونان كي يشير إلى الخطاب العقلاني (logos) للعلم (epistemé). هذا الخطاب الذي مثل المرحلة الأولى لنظامه المعرفي لم يلقى رواجا وعليه بقيت الإبستمولوجيا سنوات عدة كلمة إنجليزية تنتمي إلى لغة تقنية مساحة استغلالها ضيق جدا[1].

أما في اللغة الفرنسية فقد لفت النظر لأول مرة عند ترجمة أحد مؤلفات برتراند راسل Bertrand Russel (1872-1970) سنة 1901 -محاولة في أسس الهندسة l'essai sur les

[1] Dominique le court, la philosophie des sciences, que-sait :je ? pu 1'iere édition, février 2010 . p :24.

-fondements de la géométrie، ويبدو أنه قد تم التعود على المصطلح سريعا، حيث يمكننا أن نقرأ عبارة ابستمولوجيا في مقدمة كتاب "هوية وحقيقة" (identité et réalité) لإيميل مايرسون Emile Mayrson (1859-1933) بالمفهوم الشامل لـــــــــــ"فلسفة العلوم" وقد كانت الإبستمولوجيا تعرف بأنها: "ذلك العلم الذي وبامتداد نقض العقل الخالص وضعت نقد قيمة العلم ومن أهمية العلماء والفلاسفة الذين طبقوا تأملاتهم تأخذ مكانة متقدمة في دور الفكر الجدلي خلال الثلاثين سنة الأخيرة"[1].

أما أصل المفهوم: "هو لفظ ركب من لفظين: أحدهما إبستما (épistémè) وهو العلم، والآخر لوغوس (logos) وهو النظرية أو الدراسة فمعنى الإبستمولوجيا إذن نظرية العلوم أو فلسفة العلوم فالإبستمولوجيا تختلف إذن عن دراسة طرق العلوم من جهة، وعن دراسة تركيب القوانين العلمية من جهة ثانية، ونحن نفرق بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة Théorie de la connaissance ومع ذلك فإن اصطلاح الإبستمولوجيا في الإنجليزية مرادف لاصطلاح نظرية المعرفة، أما في اللغة الفرنسية فهو مختلف عنه لأن معظم الفلاسفة الفرنسيين لا يطلقونه إلا على فلسفة العلوم وتاريخها الفلسفي"[2].

إن الاختلاف الحاصل حول المفهوم يرجع إلى دلالة épistème، هل هي مرادف للكلمة knowledge بالإنجليزية التي تعني معرفة أو مرادف للكلمة science التي تعني علم بالمعنى الحديث.

يذهب معظم الفرنسيين إلى اعتبار أن مصطلح episteme يقابل مصطلح علم هو الميدان الحقيقي للإبستمولوجيا الذي يتسع لعلوم المادة كالفيزياء، والكيمياء المادة الحية، ويظهر أيضا العلوم الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع، كما تجدر الإشارة إلى أن كلمة science مشتقة من كلمة scientia اللاتينية والتي كانت تدل على كل المعارف قبل أن تقتصر اليوم على مبادئ خاصة، ولعل هذا التحول في دلالة المفهوم هو الذي دفع بالفرنسيين إلى نقل استعمال المصطلح من المعنى الواسع للمعرفة إلى المعنى الضيق للعلم. ولم يترتب على هذا الانتقال تغير

[1] Angel kremer marietti, la philosophie cognitive, l'harmattan, paris, 2001, p:05.

[2] جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982 .ص:33.

الحقل المعرفي فقط بل طال هذا التغير حتى موضوع الإبستمولوجيا، وأصبح خاصا بعلوم المادة التي تعتبر وحدها ممثلة للعلوم الحقيقية، نتيجة الانجازات الباهرة التي حققتها منذ مطلع القرن العشرين ما جعلها الأحق بالدراسة والاهتمام من الفلاسفة والمفكرين أما العلوم الإنسانية فلم ترتقي إلى هذه المرتبة وبقيت تحتل المرتبة الثانية.

ورغم تباين الرؤى إلا أن الاجماع كان على أن الإبستمولوجيا هي: " دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة، وفروضها، ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية"[1].

أما الأنجلو ساكسون فقد بقيوا أوفياء للمعنى القديم للمصطلح والمراد به "المعرفة" والذي يمثل منذ اليونان القدماء نظرية العلم أو نظرية المعرفة والتي على أساسها بنى السوفسطائيون فلسفتهم، وتوسع فيها أفلاطون في محاورة تيتاتوس (Théétète) واعتبروا أن كل معرفة هي إيمان صادق مبرر، وعليه يعتبر الأنجلوساكسون أن الإبستمولوجيا هي مرادف لنظرية المعرفةtheory of knowledge" من هنا يمكن أن نقرأ مبدئيا أن الأصل اليوناني للفظ إبستيمي يعطي الحق للإنجليز وأتباعهم ممن يجعلون من الإبستمولوجيا أمرا يتعلق بالمعرفة بصفة عامة، وذلك على حساب الفرنسيين، ومن حذا حذوهم باعتبار الشق الفرانكوفوني ربط الإبستمولوجيا بالعلم كما نفهمه اليوم".[2]

كان مفهومي العلم والمعرفة حاضران دائما بقوة عبر تاريخ الفلسفة، إلا أن الإبستمولوجيا كمبحث مستقل يهتم بالمعرفة العلمية نشأت نتيجة التقدم السريع للعلم، وما تبعه من محاولات متزايدة للتوجه نحو التخصص وتأثره بتغير المنظومة العلمية التي انتقلت من طرحها لإشكاليات ذات طابع تطبيقي إلى إشكاليات ذات طابع نظري أكثر، وفي هذه الحالة تصبح الإبستمولوجيا إما دراسة العلم أو دراسة المعرفة الانجلوفون يدعمون الحالة الثانية من الحالتين، يحملون في أغلب الأحيان الابستمولوجيا كمرادف لـــ "نظرية المعرفة"، الفرانكفون يفهمون الإبستمولوجيا بمعنى أكثر ضيقا، يحملونها فقط من أجل وصف التفكير حول المعرفة

[1] إبراهيم، مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983، ص:01.

[2] عبد القادر، بشتة، النسبية بين العلم والفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 2002، ص:11.

العلمية الخالصة، مخصصين بذلك عبارة "نظرية المعرفة" لدراسة المعرفة بصفة عامة (علمية وغير علمية)[1].

لقد تعددت التعريفات التي أعطيت للإبستمولوجيا حيث يعرفها لالاند Laland:"تدل هذه الكلمة على فلسفة العلوم، فهي ليست حقا دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع الطرائقية وتنتمي إلى المنطق كما أنها ليست توليفا أو إرهاصا فنيا بالقوانين العلمية وعلى منوال المذهب الوضعي (النشوئي)، جوهريا، المعلومية هي الدرس النقدي لمبادئ مختلفة العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي"[2].

أول ما يلفت انتباهنا من خلال تعريف لالاند هو حرصه على التمييز بين الإبستمولوجيا التي يعتبرها فلسفة العلوم والميثودولوجيا، و لم يذكر في تعريفه نظرية المعرفة لأنه يذهب في نفس المعنى الذي ذهب إليه الفرنسيون على اعتبار أن نظرية المعرفة تختلف عن الإبستمولوجيا.

ويبدو أن لالاند كان حريصا على التمييز بين الدراسات التي تهتم بالمعرفة البشرية لأنها متداخلة فيما بينها، كثيرا ما يتم الخلط بينها، فالميثودولوجية حسبه مهمتها دراسة المناهج، وهي جزء من المنطق، وبالعودة إلى التقسيم التقليدي للمنطق نجد جزء جوهري يهتم بالإطار العقلي ومنطق استقرائي تطبيقي مادي مهمته الدراسة الوصفية للمناهج العلمية، عكس الإبستمولوجيا التي تعتبر دراسة نقدية، يقع هنا لالاند في الخلط "وذلك عندما جعل الميثودولوجيا جزءا من المنطق، مسايرة منه للتقليد المدرسي الفرنسي الذي كان سائدا إلى عهد قريب، والذي كان المنطق يصنف بموجبه إلى صنفين: المنطق العام، والمقصود منه، المنطق الصوري الذي لا يهتم بمادة المعرفة بل صورتها فقط، والمنطق الخاص أو المنطق التطبيقي، الذي يدرس المناهج الخاص بكل علم"[3] أما الإبستمولوجيا فمهمتها الدراسة النقدية لمبادئ العلوم والأسس التي تقوم عليها،

[1] Léna Soler, Introduction a l'épistémologie, op. cit. p:14.

[2] أندري، لالاند، مرجع سابق، ص ص: 356، 357.

[3] محمد عابد، الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيوت، لبنان، ط:6، 2006، ص:19.

فروضها ونتائجها، من أجل إظهار صحة نتائجها وتماسكها مع الفرضيات التي انطلقت منها بالإضافة إلى موضوعيتها وقيمتها العلمية.

المبحث الثاني: محطات من فلسفة العلوم المعاصرة.

تمهيد:

1- الوضعية: تحرير العلم من الميتافيزيقا

2- الوضعية المنطقية: مبدأ القابلية للتحقيق

3- فيتجنشتين: اللفظ والمعنى

4- كارل بوبر: نقد الاستقراء

أ- معيار القابلية للتكذيب

ب- الموضوعية العلمية

5- إيمري لاكانوش: برامج البحث

أ- التكذيب وبرامج البحث

ب- المنهج العلمي لبرامج البحث

ج- إعادة البناء العقلاني لتاريخ العلم

6- توماس كوهن: وتاريخ العلم

أ- نظرية البراديغم في تقدم العلم

ب- العلم السوي والثورات العلمية

7- بول فيرانيد: الفوضوية والتعددية

أ- الفوضوية الإبستيمولوجية

ب- مفهوم اللامقايسة

ج- ضد المنهج أو التعددية المنهجية

تمهيد:

بعد التحولات الجذرية التي شهدها العلم المعاصر، عرفت فلسفة العلوم عناية لم تشهدها من قبل، وقد تزامن ميلادها مع التطوّر الكبير الذي حدث في الساحة العلمية، وتأثرا بهذا التطور، دعا بعض الفلاسفة المكونين علميا لضرورة فصل العلم عن باقي الحقول المعرفية الأخرى، وإذا أرادت فلسفة العلوم البقاء، عليها أن تحصر مهمتها في دراسة المعرفة العلمية فقط. وقد فرض تطور العلم، تطورا في كيفية التعامل معه، ومنه تغيّرت الإشكاليات الكبرى التي كانت تطرح حوله، فتحوّل التساؤل إلى أسس ومناهج العلم، وكيف يمكن تفسير تطور العلم وما علاقة المناهج بهذا التطور؟

كل هذه الأسئلة أدّت إلى ظهور تيارات جديدة ونظريات همها دراسة الظاهرة العلمية ليس فقط من الداخل كنظريات علمية ونتائج تجارب ولكن أيضا بالظروف المحيطة بها، ونتج عن هذا الصراع أن حاولت النظريات العلمية تجاوز الإشكاليات القديمة حول العلم والتساؤل حول طبيعة العلم ومن ثم رسم طريق لتطوره ولاكتشاف نظريات جديدة، وقد أثارت الفلسفة وسط كل هذا إشكالية موقعها داخل هذه المنظومة الجديدة، فتراوحت المواقف بين من اعتبر أنه لم يعد لها جدوى وبين من اعتبر العلم في حاجة دائمة إليها.

1- الوضعية المنطقية: تحرير العلم من الميتافيزيقا.

لقد ساد في فرنسا مناخ تاريخي وأيديولوجي مليء بالاضطرابات الاجتماعية والسياسية في الفترة التي أعقبت الثورة الفرنسية، حيث اشتد الصّراع بين الجماعة التي كانت تحاول فرض قوانين المجتمع القديم على المجتمع الجديد بهدف المحافظة عليه وبين القوى التي تولدت عن الثورة والداعية إلى التجديد رغم أن أفكارها كانت تتّسم بالغموض. فكان على النخبة الفرنسية أن تجد نوع من التآلف بين دعاة النظام وأنصار التقدّم بهدف المحافظة على كيان المجتمع وبالتالي القضاء على الفوضى السياسية و"في النصف الأول من القرن التاسع عشر ظهرت آراء الفيلسوف الفرنسي "أوجست كونت Auguste Comte" التي أراد من خلالها أن ينبّه العلماء إلى ضرورة التطور الخطير الذي يحدث في مسار العلم حين ينتقل التفكير من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية ثم أخيرا المرحلة "الوضعية Positivisme"ويرتبط اسم الوضعية بهذا المفكر الفرنسي الذي عاش الأوضاع التي أعقبت الثورة الفرنسية فتأثّر بالغ التأثّر بما أصاب المجتمع الفرنسي من فوضى نتيجة التنافر الذي حدث بين الأفكار فأخذ على عاتقه محاولة خلق الانسجام بين هذه الأفكار المتنافرة بسبب ابتعاد الإنسان عن الواقع وتكريس اهتمامه على البحث في جواهر وأسباب الأشياء الأولى ذات الطابع اللاهوتي لينقلها فيما بعد إلى حالة تجريدية ميتافيزيقية، بينما حين يصبّ اهتمامه على التركيز في البحث عن العلاقات التي تربط هذه الظواهر ويبتعد عن التأملات الفارغة فإنه سيرتقي بفكره فسيستفيد منها فكرا وعملا وهنا سيصل إلى الحالة الوضعية حالة الحقائق الواقعية.

"فهو يقرب الصيغة "فلسفات وضعية" من "الفلسفات الطبيعية" ومن "الفلسفات العلمية" ليبرهن في أي نقاط تبتعد عنهما. أولا، الصيغة "فلسفة وضعية" تحليل إلى معنى أوسع من فلسفة طبيعية بالمعنى الصارم، وذلك في نطاق ما تطبق ليس فقط، على ظاهرات الطبيعة، لكن كذلك على ظاهرات المجتمع، أي على ظاهرات إنسانية حقة "[1]. ولا يمكن للفلسفة الوضعية أن ترى النور إذا أغلق كل تخصّص الباب على نفسه، ولا يتطلّع كل مختص على ما

[1] بيار، ماشيري، كونت الفلسفة والعلم، تر، سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 1994، ص:13.

يجري في التخصص الآخر، هذه المغالاة في التخصص ستسمح للفيلسوف الميتافيزيقي بأن يؤوّل المعارف العلمية تأويلا ميتافيزيقيا خاصة تلك المعارف التي أهملها العلم بحجة أنها قضايا ميتافيزيقية لا فائدة ترجى منها، والحل الوحيد للوقوف في وجه أصحاب دعاة الميتافيزيقا هو إنشاء اختصاص علمي جديد يقوم بدراسة التعميمات العلمية.

ويستوجب هذا الاختصاص طبقة علمية مكوّنة تكوينا ملائما أي تكوين مفتوح على جميع الاختصاصات تقوم هذه المجموعة من العلماء بالإحاطة بجميع العلوم المتوفرة من أجل تحديد روحها والكشف عن العلاقات التي تجمع بينها، وتحديد المبادئ الخاصة لكل علم والمبادئ العامة المشتركة بين العلوم، تصبح هكذا فلسفة العلوم في نظر "أوجست كونت" هي بديل علمي وضعي للفلسفة الميتافيزيقية مادام عقل الإنسان غير قادر على إدراك جوهر الأشياء فعليه الاهتمام على ما يتركب من هذه الجواهر أو القوانين، وتعبر فكرة الوضعية عند كونت عن محاولة تحرير العلم من قيود الفلسفة الميتافيزيقية وتأملاتها و"لقد كان يريد لفلسفته الوضعية تحقيق غرضين: الأول فلسفي وهو تقييم تصوراتنا العلمية، والآخر سياسي وهو تقنين فن الحياة الاجتماعية"[1].

حيث يدعو إلى رفض أي نظرية علمية تدعي أن بإمكانها معرفة الظاهرة، لأن العلم لا يهتم بالبحث في ماهية الأشياء ويكتفي بوصف الظاهرة كما يراها في الخارج لأن ما يهم العلم هو الطريقة التي تحدث بها الظاهرة وعلاقتها بالظواهر الأخرى أما عن طريقة تحديد كيفية حدوث الظاهرة فلا تخرج عن مجال الوصف المبني على خبرات حسية تتأسّس على مشاهدة مجموعة معيّنة من حوادث متشابهة، هذا التفسير لحدوث هذه الظواهر الغاية منه أولا الوصول إلى قانون علمي يمكن من التنبّؤ بحدوث الظاهرة مستقبلا حتى قبل حدوثها، ويختلف مفهوم القانون عن مفهوم العلّية عند كانط.

حيث يرفض "كونت" مبدأ العلّية ويربطها بالميتافيزيقا التي تهتم بالبحث في ماهية الظواهر أما القانون فهو مثالي يمثل الحالات الثلاث لتطور المعرفة الإنسانية، الحالة اللاهوتية أو

[1] ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية، الجزء الثاني، دار النهضة العربية ،بيروت، لبنان، 1984، ص:20.

الثيولوجية، الحالة الميتافيزيقية أو التجريدية ثم الحالة الوضعية أو العلمية، هذه هي الحالات الثلاث التي مرّ بها الوعي الإنساني على مر التاريخ هذه الحالات الثلاث التي تمثل مراحل تطور الفكر البشري لا يمكن ملاحظتها تجريبيا وقف القانون العلمي بالمعنى الضيّق ولا يمكن تفسيرها وشرح كيفية وأسباب حدوثها، ولهذا وضع "كونت" مصطلح "الوضعية" حتى يشير إلى عدم قدرة العقل البشري إدراك الظواهر إدراكا كاملا "ولكن هناك ميزة أخرى للقوانين التي يريد "كونت" أن يتوصل إليها وهو بصدد الظواهر أنه ينبغي على العلم في رأي "كونت" أن يضع القوانين في أقل عدد ممكن وذلك حتى يمكن إجراء التنبؤ الدقيق الذي يتعلق بالظاهرة مستقبلا"[1].

وفي المرحلة الوضعية، الذهن الإنساني يقف أمام استحالة إدراك مفاهيم مطلقة ما يدفعه إلى التوقف عن البحث في أصل العالم والأسباب الأولى للظاهرات فيكتفي لمحاولة اكتشاف القوانين الفاعلة للظاهرات وعلاقاتها التي تولد حالة التعاقب والتشابه، وتتميّز الفلسفة الوضعية بكونها ملاحظة الظواهر بصفتها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة والجهد المبذول فيها حول كيف يمكن تقليل عددها من أجل تقدّم العلم "وهكذا فالذات العارفة تعاد إلى حدود التجربة، وهذا لا يعني كما رأينا، أن تكون خاضعة لها وبتراجعه عن تفسير الظاهرات بواسطة علل مطلقة، من خارج التجربة، فهو يحاول تحديدها بواسطة قوانينها، وذلك بدراسة الأشكال الثابتة لرابطتها المتعاكسة"[2]. ولا توجد عقلنة وراء التجربة، كل ما يوجد هو تضايق هذه العقلنة مع الأشكال الداخلية للظواهر، هدفها معرفة قوانينها وليس كيفية إنتاجها وعرض الأسباب المكونة لها، تقوم العقلانية الوضعية بتحليل ظروف إنتاج الظواهر واختزال الواحد تلوى الأخرى بواسطة علاقات التعاقب والتشابه، وتعتبر المرحلة الوضعية هي الحالة النهائية التي يمكن للذات العارفة الوصول إليها أو أقصى ما يمكن أن تصل إليه الذات والتي تمثل نهاية جهود هذه الذات في البحث عن معرفة محدّدة ولا نهائية، "المرحلة الوضعية تكون إذن بالضرورة الطور النهائي

[1] ماهر عبد القادر، محمد علي، مشكلات الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص:101.

[2] بيار، ماشيري، كونت الفلسفة والعلم، مرجع سابق، ص:37.

لتطور الذات بعدها، ليس هناك من مرحلة أخرى أو نظام يمكن تصوره"[1]، فليس للذات إذن إمكانية مرحلة رابعة لأن لا سبب أن تخرج الذات من مرحلتها الوضعية.

2- الوضعية المنطقية: مبدأ القابلية للتحقيق.

بعدما تولى "أرنست ماخ Ernest Mach" (1838-1916) كرسي تدريس العلوم الاستقرائية في جامعة فيينا بدأ عهد التقريب بين الفلسفة والدراسات العلمية التجريبية، وكانت نقطة التحول في هذا التقريب الفلسفي العلمي هو ظهور "موريس شليك Maurice Schlick" (1882-1936) كأستاذ لفلسفة العلوم الاستقرائية بنفس الجامعة حيث أعلن عن ميلاد الفلسفة الوضعية المنطقية سنة 1922، وتعتبر امتدادا للفلسفة الوضعية التي أسسها "أوغست كونت" وصنعت لنفسها مكانا كتيار علمي جديد، وحين تكوّنت هذه الجماعة كانت تضم عدة علماء متعدّدي التخصصات مثل "هانز هان Hann Hanz" (1879-1934) الرياضي و"فليب فرانك Philip frank" (1903-1968) الفيزيائي و"أوثو نيورات Otto Neurath" (1882-1945) عالم الاجتماع و"رودولف كرناب Rudolf Carnap" (1891-1970) المنطقي الألماني و"فيكتور كرافت Victor Kraft" (1880-1975) المتخصص في اللغة العلمية.

وقد كانت تعرف بادئ ببدأ بـــــ"حلقة فيينا Cercle de Vienne" نسبة للمكان الذي انعقد فيه أول اجتماع، كما أطلقت على الفلسفة التي تبنتها الجماعة عدّة تسميات منها "التجريبية العلمية" و"التجريبية المنطقية" "الوضعية المنطقية" و"هي تضم نخبة ممتازة من المناطقة والرياضيين والفيزيائيين وبعض الفلاسفة الذين التفوا حول "موريس شليك" تحت تأثير الفهم الخاطئ لرسالة "فيتجنشتين" وأرادوا أن يخلّصوا العالم من قضايا الميتافيزيقا الجوفاء"[2].

ومنذ نشأة هذه الجماعة واجهت مشكلة العلاقة بين النظريات العلمية والتجربة أو أي المعايير يمكن اعتمادها للتحقيق من صدق القضايا العلمية ففيما يرى الاتجاه الأول أن النظريات

[1] المرجع نفسه، ص:38.

[2] ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية، مرجع سابق، ص:28.

العلمية يجب أن تختبر بالتجربة المباشرة بكل وقائعها، ويرتكز مبدأ التحقيق في دائرة "فيينا" القديمة على أن وقائع التجربة هي التي تقرّر صدق القضية من كذبها، فإذا وجد ما يقابل في العالم الخارجي من أشياء جزء من أجزاء القضية فإنها تكون صادقة وإذا لم تجد ما يقابلها تصبح كاذبة، "ويعد شليك أول من قام بصياغة هذا المبدأ –في إطار دائرة فيينا– بعد المناقشات الطويلة التي دارت بينه وبين فيتجينشتين"[1].

ويبدو أن شليك قد جانب الصواب بهذا المبدأ فقضية مثل "الحديد يتمدّد بالحرارة" إذا أردنا تطبيق مبدأ شليك عليها فنجد أن الحديد يمكن مطابقته للخبرة، أيضا الحرارة تقاس تجريبيا، أما لفظ التمدّد فلا وجود لما يقابله في الواقع التجريبي وبالتالي لا يمكن الحكم على صدق القضية من عدمه انطلاقا من مطابقتها للواقع الحسي و"إن ما يضفي على فكرة شليك وصفها بالفساد يتمثل في أن من بين المكوّنات اللغوية للقضايا العلمية أو النظريات، ألفاظا تشير إلى علاقات مما يقبل الفهم العقلي فحسب"[2]، فكثيرا ما تربط العلاقات العلمية ألفاظ لا تقابلها أشياء مادية في الواقع.

وتتّصف القضايا العلمية في نظر شليك بطابعها المؤقّت لأن قضايا الملاحظة معرّضة للخطأ نتيجة التغييرات التي تطرأ على الذاكرة أو الخطأ في الكتابة كما تتأثّر بعوامل أخرى، وهذا يعني أنه يستحيل الاستعانة بقضية أو نظرية علمية قديمة من أجل اختبار قضية جديدة، خوفا من أن يتسلّل الخطأ إليها، وهنا يلغي شليك صفة التراكم والتواصل في العلم، بينما اقتصر تفكير "نوراث" على عالم اللغة المجرد واعتبر أن عالم الواقع التجريبي هو عالم ميتافيزيقي لا يحمل أي معنى وكل قضية حتى تكون صادقة وجب أن تقارن بقضية مثيلتها لا بواقع حسي، موقف "نوراث" هذا يطرح العديد من التساؤلات فكل قضية علمية انما توصلنا إليها من التجربة فكيف يمكن أن تختبر هذه القضية خارج نطاقها العلمي؟، وإذا كانت الوقائع التجريبية ميتافيزيقية خالية من المعنى فكيف أمكننا من التوصل إلى قضايا علمية؟.

[1] ماهر عبد القادر، محمد علي، مشكلات الفلسفة، مرجع سابق، ص:111.

[2] ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية، مرجع سابق، ص:29.

إن فشل الوضعية المنطقية في إعطاء صورة واضحة المعالم للعلاقة التي تربط بين النظريات العلمية والتجربة دفع المدافعين عن التيار التجريبي والمعادين للمعرفة القبلية إلى محاولة إنقاذ الوضعية المنطقية وتصحيح مسارها فقد أعلن "أرنست ماخ" أن الخبرة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة وكل ما نملكه من أفكار حول الواقع يرجع إلى التجربة، ويبدو أن "ماخ" قد تبنى أفكار "هيوم" و"باركلي" لملء الفراغ الذي لا حظه في المثالية الكانطية، فـــــ"باركلي" يرفض فكرة المعرفة القبلية والفطرية، "إذ أن طريقة الإنسان في إدراك المادة أو العالم الخارجي هي حواسه، وهذا يبرهن على أن العالم ليس له وجود مستقل عن الإنسان بوصفه يدركه إدراكا ذاتيا، فالموجود هو المدرك والعالم الخارجي مجرد صورة ذهنية، والمعرفة العلمية بالظواهر الحسية"[1] وفي نفس المنحى يسير "آير Ayer" الذي يقول أن الوضعية الجديدة هي ذات نزعة تجريبية وإذا كانت كذلك فلرفضها كل أشكال الميتافيزيقا مادامت كل قضية واقعية لا يمكن إلا أن تقوم على التجربة الحسية، أما "كارناب" فيؤكّد "أننا لا نعرف إلا ما يمثل أمام حواسنا ولا نستطيع أن نعلم إلا الحقائق الحسية"[2].

3- فيتجينشتين: اللفظ والمعنى.

تبلورت فكرة الوضعية المنطقية بصورة واضحة في كتاب "رسالة منطقية فلسفية" "للودوفيغ فيتجينشتين Ludwig Wittgenstein" (1889-1951) الذي ألفه سن 1921 والذي كان يعتمد عليه أنصار التجريبية المنطقية كمثال لمبدأ التحقيق "من أجل أولا استبعاد الميتافيزيقا وأيضا التمييز بين العلم واللاعلم وقد تغذّت الوضعية المنطقية من المفاهيم الجديدة التي أفرزتها فلسفة العلم في القرن العشرين، بعدما شهدت الساحة العلمية ثورات أدّت إلى تغيير التصورات القديمة وحل محلها أفكار جديدة خاصة ثورة الكوانتم والنسبية، وهذا ما تجلّى في مذهب "الذرية المنطقية" الذي تبناه أولا "برتراند راسل Bertrand Russel" ومن بعده

[1] سالم، يفوت، فلسفة العلوم المعاصرة ومفهومها للواقع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط:1، 1986.ص:92.

[2] كارناب، رودلف، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة، السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط:1، 1993، ص:20.

"فيتجينشتين" والتي استلهمت من فكرة تصور "أينشتين" للعالم القائم على أن هذا العالم يتكون من أحداث تشغل حيزا في الزمن والمكان، وعلى هذا الأساس حلّل "راسل" و"فيتجينشتين" العالم إلى وقائع ذرية "وقد اتّخذت هذه الفلسفة التحليلية –قبل أن تتفرع إلى تيارات مختلفة– اسم فلسفة الذرية المنطقية، وقد تبنى "فيتجينشتين" هذه الفلسفة في الرسالة مقتفيا أثر "راسل" الذي كان الواضع الأول لهذه النظرية ولخطوطها العريضة، والتي يدلّ اسمها –بعض الشيء– على طبيعتها"[1].

تقوم الذرية المنطقية على تحليل الواقع إلى قضايا ذرية ثم مطابقة هذه القضايا الذرية مع القضايا الأولية التي تتكوّن منها اللغة، والقضية الأولية في اللغة هي قضية ذرية أيضا لا يمكن تبسيطها إلى أكثر مما هي عليه وهي التي تقابل القضية الذرية من الواقع. وقد اعتبر "فيتجينشتين" أن اللغة ليست فقط وسيلة للتواصل ولكن هي التي تعبّر أيضا عن الفكر وعن الواقع، وقد حلّل المشكلات الفلسفية التقليدية فوجدها مشكلات متعلقة باللغة و"إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فسلفية ليست كاذبة فحسب بل هي خالية من المعنى"،[2] وما الخلط والغموض الذي يكتنف المشكلات الفلسفية القديمة إلا نتيجة سوء فهمنا لمنطق لغتنا، لهذا اعتبرت نظرية المعنى أساس قيام فلسفة الوضعية المنطقية بسب أنها الوحيدة القادرة على القضاء على الميتافيزيقا من التفكير الفلسفي، وتقوم نظرية المعنى على تقسيم القضايا إلى ذات معنى وخالية من المعنى.

ورغم أن "فيتجينشتين" كان يتّفق مع "راسل" في فلسفته الأولى حيث أن الغموض الذي يكتنف فهمنا مردّه إلى سوء فهمنا لمنطق لغتنا إلا أنه سار عكس "راسل" في تحليله لهذا الغموض، حيث ربط المشكلات الزائفة في الفلسفة بمحاولة قول ما يمكن إظهاره فقط وكحل لهذه المشكلة رسم "فيتجينشتين" حدود كلية للغة تمثل العالم، وكل قول خارج هذه الحدود لا يعدو أن يكون سوى عبارات زائفة و"أن تكون الفلسفة تحليلا نقديا للغة، الهدف منه توضيح الطريق لأن نقول فقط ما يمكن قوله بطريقة ذات معنى، أي في نهاية المطاف نقول فقط قضايا

[1] جمال، حمود، فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ص:117.

[2] لودفيغ، فيتجينشتين، رسالة منطقية فسلفية، ترجمة، عزمي إسلام، المكتبة الأنجلو مصرية، ط:1، 1968، ص:4.

العلم الطبيعي".[1] وبناء على ما تقدّم، الفلسفة هي مجرد توضيح للأفكار عن طريق تحليل العبارات، فإن كانت تحمل دلالة إلى العالم أو لا تكون ذات صلة، هذا التحليل اللغوي لقضايا العلم الذي تقوم به الفلسفة هو ما يجعل من هذه القضايا ذات معنى أو كلام زائف، وما اللغة إلا تعبير عن وقائع العالم.

ويستند التحليل إلى نظرة ميتافيزيقية للعالم، فالعالم عند "فيتجينشتين" يتألف من وقائع تقبل أن تحلّل إلى وقائع بسيطة واللغة هي مجموعة من القضايا أيضا تقبل أن تصبح قضايا بسيطة وجزئية، وصورها المنطقية هي التي تدل على معنى الصور المنطقية للواقع، ويتّصف التحليل بهذه الطريقة بطابع ردي Réductionniste أي رد القضايا المركبة للواقع المركب إلى مكوناته البسيطة أي القضايا البسيطة حتى ينتهي إلى العلاقة المشتركة بين القضية البسيطة والواقعة البسيطة التي تقابلها. و"العالم يتألف من وقائع أولية واللغة مركبة أساسا من قضايا أولية تقابل تلك الوقائع الأولية والفكر المعبّر عنه بواسطة اللغة "يمثل" هذه الوقائع"[2].

ومن شروط المعنى أن يكون الخطاب متماسكا داخليا يسهل عملية الفهم وأي خلل في البنية الداخلية للخطاب يصبح دون معنى، وكل خطاب فاقد للمعنى هو خطاب لا منطقي، لهذا كل قضية ذات معنى هي قضية منطقية وكل قضية لا تحمل معنى قضية غير منطقية، وعلى هذا، التمييز بين المعنى واللامعنى يقوم على الصور المنطقية للقضية، فكل تفكير منطقي هو تفكير في مجال المعنى، ومجال اللامعنى يوجد خارج مجال المنطق، وقد جعل "فيتجينشتين" من قضية شروط المعنى مهمته الرئيسية من خلال الكشف عن العلاقة التي تربط معنى القضية ببنائها المنطقي، انطلاقا من هذه العلاقة يمكن التمييز بين ما يكن التفكير فيه وما لا يمكن التفكير فيه وقد وسع في هذه العلاقة في فلسفته الثانية حين أضاف البعد الاجتماعي لنظريته في المعنى.

ويذهب في رسالته إلى البعد الأنطولوجي لتصور العالم المؤلف من مجموعة أشياء لا يتم إدراكها إلا إذا حوّلت إلى أبسط عناصرها، وبما أن العالم يعبّر عنه بواسطة لغة، فاللغة أيضا

[1] جمال، حمود، (التحليل والميثالغة بين راسل وفيتجينشتين)، مجلة أنيس فضاء العقل والحرية، دار الأخيار للصحافة، العدد 4، السداسي الأول، 2011، ص:57.

[2] جمال حمود: فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين، مرجع سابق، ص:119.

تتحوّل إلى قضايا بسيطة أو ذرية تتوافق وعالم الأشياء، لكن هنا يميّز بين جوهر العالم البسيط ميتافيزيقيا ومكونات العالم البسيط منطقيا "فالعالم يتكون من كل الوقائع المتغيّرة سواء منها تلك التي توجد وجودا فعليا أو التي توجد على سبيل الإمكان، أما الوقائع الموجودة فعليا فهي ما يسميه "فيتجينشتين" "وقائع" دون أن يخصّها بصفة معيّنة، أما الوقائع الغير متحقّقة الوجود فهي ما يسميه "فيتجينشتين" "وقائع ممكنة""[1].

إن العالم حسب "فيتجينشتين" يتألف من وقائع وليس من أشياء والوقائع تنقسم إلى وقائع أولية أي بسيطة ووقائع مركبّة أي تتكون من أكثر من واقعة أولية تجمع بينها علاقات منطقية تعرف بالثوابت، وتعد هذه الوقائع هي ذرات العالم وليست الأشياء لأن التحليل المنطقي يقف عند الوقائع وليس عند ما يكون هذه الوقائع وهي الأشياء، وما دمنا ندرك الأشياء من خلال صفاتها والعلاقات التي تربط فيما بينها فإن القضية هي التي تقرّر الواقعة، أما الأسماء فتشير إلى أشياء العالم الخارجي وترابط هذه الأسماء يؤلف القضية الذرية التي تمثل ترابط الأشياء الذي يؤلف الواقعة، تصبح بموجبه اللغة وصف دقيق للواقع.

بهذا يحدّد "فيتجينشتين" القضايا الصادقة بأنها تلك القضايا التي تشير إلى أشياء حسية في الواقع، يمثل مجموع القضايا الحسية كل العلوم الطبيعية أما الفلسفة فمهمّتها التوضيح المنطقي للأفكار فهي التي تحدّد ما يمكن التفكير فيه، فإذا كانت القضايا تمثل الواقع فهي عاجزة عن تمثيل ما هو مشترك بين الوقائع والفلسفة الوحيدة التي يمكنها عرض هذه الصورة المنطقية بحكم أن الفلسفة لا تملك منهجا واحدا بل عدة مناهج.

إذن كل مجموعة معينة منطقية من العلامات تقابلها مجموعة معينة من المعاني تصدق عليها فتصبح وظيفة اللغة وصف وتمثيل الواقع، "أي أن اللغة لاتصف الخصائص المادية للواقع بل صورتها المنطقية. وتتكون اللغة التي تصف الواقع من كل القضايا البسيطة الحاملة للمعنى. لذلك كانت قضايا اللغة رسوما منطقية للواقع"،[2] أما قضايا الميتافيزيقا هي قضايا لا معنى لها،

[1] يسمينة، غضبان، (المنطق واللامعنى عند فيتجينشتاين)، مجلة أيس فضاء العقل والحرية، دار الأخبار للصحافة، العدد الرابع، السداسي الأول، 2011 ، ص:61.

[2] المرجع نفسه، ص62.

فهي لا صادقة ولا كاذبة، هي فقط لغو، لا يمكن تصديقها ولا تكذيبها مادامت معانيها المنطقية خارج التطبيق التجريبي، وقضايا المنطق لا تقول شيئا بل هي تحصيل حاصل لهذا هي قضايا خالية من المعنى.

وفي كتاباته المتأخرة التي يمثلها كتاب "تحقيقات فلسفية" لم تعد وظيفة اللغة محصورة في تصوير العالم الخارجي بل أصبح لها استعمالات أخرى، فحين يعطي معنى الكلمة استعمالها في اللغة، يتوقف معنى الاسم بطريقة استعماله ودلالاته تختلف حسب السياق الذي ترد فيه.

4- كارل بوبر: نقد الاستقراء.

ينطلق "كارل بوبر Karl Popper" (1902-1994) أحد الوجوه البارزة في فلسفة العلم المعاصر في تشييد فلسفة نقدية هدفها إعادة هيبة الفلسفة من نقد الوضعية المنطقية التي كانت مسيطرة بآراءها على الساحة العلمية آنذاك وعلى أساس هذه المواجهة التي أعلنها ضد أعضاء حلقة "فيينا" تحدّدت معالم فلسفته التي بدأها بمناقشة الاستقراء وانتهى بتفنيده من أجل الوصول إلى معرفة موضوعية.

حاول بوبر منذ البداية أن يميّز بين القضايا العلمية والقضايا غير العلمية وعلى أساس هذا الفصل بين العلم واللاعلم يتحدّد العلم الحقيقي من العلم الزائف في وقت كان سائدا فيه الاستقراء كمعيار للتمييز، ينتقل من قضايا جزئية إلى قضايا كلية عن طريق الملاحظة، وحسب بوبر فإن هذا الاستقراء هو استدلال غير مبرر مهما بحثنا عن تبرير نتائجه فمن غير المنطقي أن تنتقل من وقائع جزئية إلى استنتاج قانون عام "والآن فإننا نقوم بتبرير استدلال القضايا الكلية من القضايا الشخصية من وجهة النظر المنطقية، ذلك لأن أي نتيجة نحصل عليها بمقتضى هذه الطريقة قد تصبح كاذبة مثل مهما كان عدد حالات البجع الأبيض "التي سبق أن لاحظناها" فإن ذلك لا يبرّر النتيجة القائلة "كل البجع أبيض""[1].

نلاحظ معارضة بوبر لوجهة نظر العلوم التجريبية التي تتّخذ من الاستقراء منهجا لها فهذه العلوم تنطلق في استدلالها من قضايا جزئية تظهر بعد ملاحظات وتجارب تؤدي إلى قضايا

[1] كارل، بوبر، منطق الكشف العلمي، تر، ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ص،64.

كلية تمثل نظريات علمية، والتساؤل حول إمكانية تبرير هذه الاستدلالات الاستقرائية ووفق أي شروط يمكن ذلك هو ما يعرف بمشكلة الاستقراء.

"والواقع أن إجابة بوبر على مشكلة الاستقراء أصلا تعتمد على التمييز بين القضايا الشخصية والقضايا الكلية"[1]، فمهمة العلوم التجريبية هي اكتشاف القضية الكلية الصادقة في إطار عملية التعميم أي القضايا الكلية غير مرتبطة بالزمان والمكان عكس القضايا الجزئية المرتبطة بملاحظات محصورة زمانيا ومكانيا يصبح فيها التنبؤ مرتبط أيضا بما لاحظناه في هذا الزمن والمكان أما النظريات العلمية بصفتها نظريات وصفية فهي تمثل جميع الملاحظات الخارجة عن هذا الإطار المحدود، ومهما تعدّدت القضايا الجزئية فإنها لا تستطيع أن تغطي كل القضايا المطروحة في الطبيعة وبالتالي الاستدلال القائم على هذه القضايا الجزئية لا يصدق بشكل مطلق مهما بلغ عدد الحالات الملاحظة. فيكفي وجود "بجعة سوداء واحدة" أن يلغي نتيجة "كل البجع أبيض" مهما بلغت ملاحظات "البجع الأبيض" من عدد وتتحوّل القضية الجزئية "يوجد بجعة سوداء" من قضية تبرر صدق القضية الكلية إلى قضية جزئية تكذب القضية الكلية، وتعبّر أيضا مشكلة الاستقراء عن إمكانية تأسيس صدق القضايا الكلية المستندة على التجربة مادام أن الكثير يعتقد أن صدقها يعرف بالتجربة وكما سبق وأن لاحظنا أن نتيجة التجربة القائمة على الملاحظة هي قضية جزئية، والقول بأن صدق القضية الكلية يعرف بالتجربة هو قول يقصد منه أن صدقها يرد لصدق القضية الجزئية و"الآن فإن مبدأ الاستقراء هذا لا يمكن أن يكون صدقا منطقيا بحتا مثل تحصيل الحاصل أو القضية التحليلية، والواقع إذا كان هناك شيء مثل المبدأ المنطقي البحث للاستقراء فسوف لن تكون هناك مشكلة للاستقراء"[2].

لا تعد مشكلة الاستقراء من إنتاج بوبر فقد سبق إلى طرحها "دافيد هيوم" الذي توصل إلى أن الخبرة الحسية لا تمثل معيار تجريبي يمنح القوانين العلمية الصدق انطلاقا من ملاحظات جزئية، وتعاقب الأسباب والنتيجة لا يبرّر وجود علاقة ضرورة مادام يمكن إنكارها دون الوقوع في تناقض، ولهذا يصبح مبدأ الاستقراء قضية تأليفية نفيها ممكن منطقيا دون أن يتناقض

[1] ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية، مرجع سابق، ص:34.

[2] كارل، بوبر، منطق الكشف العلمي، المرجع نفسه، ص:65.

ذاتيا يمكن أن يؤدي إلى حالة اللااتّساق منطقي لأن مبدأ الاستقراء يصبح قضية كلية وكل محاولة لتبرير صدق هذا المبدأ تفرض وجود مبدأ استقرائي من مستوى أعلى وكل هذه المحاولات لن تنتهي لأنها ستقع في الدور.

والواقع أن بوبر كان حريصا على إيجاد حل لهذه المشكلة بدل الاكتفاء بنقدها بعدما قضى على مدار مشواره الطويل وعلى امتداد أبحاثه الغزيرة إلى تفنيد الاستقراء، وأكثر من هذا لم يعترف بوجوده أصلا واعتبره مجرّد خرافة، فأخذت قضية حل مشكلة الاستقراء نفس القسط المعتبر من التفكير مثل ما أخذته محاولة إنكاره، وكل انشغاله كان في البحث عن إيجاد معيار آخر للتمييز بين العلم واللاعلم، وهو في مضمونه رفض لمعيار القابلية للتحقيق الذي كانت تدعو إليه الوضعية المنطقية.

كان بوبر في كل مرة يبدي استغرابه بقاء الاستقراء في منأى عن أي مناقشة رغم كل ما تحتويه من مغالطات وأخطاء قبل مجيء "هيوم" وربما لهذا كان في كل مرة يرفض أن يزكي صدق الجزئي الكلي. ولم تتغيّر وجهة نظره تجاه الاستقراء طيلة أبحاثه، ويعترض بوبر على الاعتقاد الذي تتبناه النزعة الاستقرائية والذي يقوم على جمع الملاحظات والمعطيات من أجل أن يواصل العلم مسيرته وبناء على هذه المعطيات تتيح تنبؤات تصاغ على إثرها قوانين، كل هذا يتم بواسطة الاستقراء. يلخص بوبر اعتراضه بأنه لا يمكن ملاحظة الأشياء بدون خلفية نظرية رغم أن اعتراضه لم يكن يرقى للجميع، بل وصل البعض إلى استهجان إنكاره لمبدأ الاستقراء لأن مسيرة العلم الذي يبدأ من الملاحظة ويصل إلى نظريات ما تزال تحظى على نطاق شاسع بتأييد شديد "غير أن الاعتقاد بأنه يمكننا أن نبدأ من الملاحظات الخالصة وحدها، بمعزل عن أية نظرية، هو أمر محال"[1].

أ- معيار القابلية للتكذيب.

[1] دونالد، جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة ودراسة، حسين علي، مراجعة وتقديم، إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 2009، ص:153.

إن الحل الذي وصل إليه بوبر لمشكلة الاستقراء ورفضه المنطق الاستقرائي، دفعه إلى البحث عن معيار آخر للتمييز غير ذلك الذي أرادت فرضه الوضعية المنطقية الذي يتأسس على مبدأ التحقق وكل القضايا التي لا تخضع إلى هذا المبدأ فهي قضايا ميتافيزيقية خالية من المعنى، حيث يرى "بوبر" أنه يستحيل أن تكون نظرية علمية صادقة عن طريق ملاحظات عديد مؤيّدة بل ملاحظة واحدة فقط تكفي لأن تكذب هذه النظرية مهما بلغ عدد الملاحظات المؤيّدة، وحتى هذا المبدأ لا يمكن أن يطبّق على جميع القضايا وبالتالي لا يمكن أن يكون معيارا للتمييز بين العلوم، كما أن جعل كل القضايا التي لا تخضع لهذا المبدأ قضايا ميتافيزيقية خالية من المعنى سيحتّم علينا استبعاد الكثير من القضايا العلمية لمجرد عدم قابليتها للتحقيق التجريبي، و"إذا أردنا أن نتجنّب خطأ الوضعيين في حذف الأنساق النظرية للعلم الطبيعي، عن طريق معيارنا للتمييز، إذن فعلينا أن نختار معيارا يسمح لنا بأن نضيف القضايا التي لا يمكن تحقيقها إلى ميدان العلم الأمبريقي"[1].

فالعلوم تتقدّم عندما تتمكّن القضايا الجزئية من تكذيب القضايا الكلية يصبح بموجبها معيار القابلية للتكذيب هو المعيار للتمييز بين العلم والعلم المزيف واللاعلم، ودوره هو التمييز بين قضايا قابلة لهذا المبدأ وقضايا لا تخضع له ولكن لا نحكم عليها بأنها خالية من المعنى، لأن أي نظرية علمية تنطلق من تصور ميتافيزيقي وهو الذي يحدّد طبيعتها ويمثل قوانينها، ومفهوم القابلية للتكذيب يرتبط دائما بنحو المعرفة العلمية، وما دامت هذه الأخيرة في تطور دائم فهي في هذه الحالة في حاجة إلى نظريات قادرة على التطور أيضا ولا يكون هذا التطور إلا عبر الكشف عن ما تحمله من عناصر تقبل التكذيب، يصبح العلم بموجب هذا عملية تصحيح الأخطاء من أجل السير قدما نحو اكتساب مزيد من المعرفة، وكل نمو للمعرفة هو استبعاد نظريات قابلة للتكذيب لتحل مكانها نظريات أخرى تحتوي على معرفة أوسع وأقرب من الصدق. "إن النظرية العلمية السائدة هي نظرية قابلة للتكذيب، ولا يمكن تكذيبها إلا عن طريق البحث عن نقاط الضعف الموجودة فيها، ويبرز هذا الضعف عن طريق إخضاعها لاختبارات

[1] كارل، بوبر، منطق الكشف العلمي، مرجع سابق، ص:77.

قاسية فإن تجاوزتها تعزز صدقها، وإن فشلت فيمكن أن يكذب نسق من أنساقها أو تكذب بشكل نهائي"[1].

يميّز "بوبر" بين مصطلح القابلية للتكذيب الذي يمثل معيار للخاصية التجريبية نسق من القضايا ومصطلح التكذيب الذي يشير للقواعد الخاصة التي تحدّد تحت أي شرط يكذب هذا النسق، فكل نظرية تكذب فقط شرط وجود قضايا أساسية تناقضها ويرى "بوبر" أن هذا الشرط حتى وإذا كان ضروري فإنه غير كافي ويقترح كبديل "الفرض المكذب" وهو عبارة عن قضية تجريبية من المستوى الأدنى وضرورة تعزيزه تدل على مجموع الاختبارات التي يجب أن يجتازها وكل امتحان يجتازه هو دليل على تكذيب القضية القائمة ويسير هكذا إلى أن يحل محلها في النهاية، ويتميّز هذا "الفرض المكذب" بالإضافة إلى قابليته التجريبية للتكذيب بضرورة تعزيزه اختياريا و"المطلب القائل بضرورة أن يكون الفرض المكذب أمبريقي، وقابل للتكذيب يعني فحسب أن هذا الفرض لا بد وأن تكون له علاقة منطقية معينة بالنسبة للقضايا الأساسية الممكنة، وهكذا فإن المطلب يعني بالصور المنطقية للفرض فحسب، كما وأن الإشارة إلى ضرورة تعزيزه تشير إلى الاختبارات التي يجب أن يجتازها"[2] وعلى هذا يبرز الدور المزدوج للقضايا الأساسية، فمن جهة نسق كل القضايا الأساسية يساعد على الحصول على صورة القضايا التجريبية ومن جهة ثانية هذه القضايا الأساسية هي التي تعمل على تعزيز الفرض إذا كانت تناقض النظرية تصبح كأساس كافي لتكذيب النظرية إذا عزّزت في نفس الوقت الفرض المكذب.

إن العمود الفقري للتكذيب هو ذلك الصراع المستمر بين النظرية القائمة وما يمكن أن يستنتج منها كقضايا تكذبها لتحل محلها، وهو ما يعطي صورة حركية للعلم مقابل التصور الستاتيكي القديم لأن ما يميّز العلم التجريبي هو ما يتمتّع به من إمكانية المراجعة والنقد والتجاوز "وهنا تبرز فكرة التفتح كقيمة إبستيمولوجية بوبرية معاصرة، بدعوتها العلماء إلى ضرورة أن

[1] ماهر، اختبار، إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر في النظرية والتطبيق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، ط:1، 2010، ص:125.

[2] كارل، بوبر، منطق الكشف العلمي، مرجع سابق، ص:126.

يكونوا واعيين بأن اختيارهم لنظرية يجب أن يكون عرضة لنقد، وأن يسلموا باحتمال أن تعوض بأخرى من خلال نقاش نقدي مفتوح أيضا ومثمر"[1]. واعتبر أن العلم هو ثمرة سؤال حول كيف يتقدّم العلم؟ وتسائل حول نمو المعرفة العلمية، فكانت كل النقاشات التي أثارها مع الإبستيمولوجيين المعاصرين تدور حول المعرفة الموضوعية.

صوب "بوبر" الأنظار إلى خاصية أساسية من خصائص المعرفة العلمية ألا وهي التقدّم والنمو فميزة العلم أنه يتغيّر بعد كل ثورة أو قطيعة معرفية وكل نظرية تمثل ثورة قامت على تكذيب سابقتها وتبدأ هي حلقة جديدة قابلة للتكذيب بدورها فيأخذ مفهوم التقدّم صيغة سلسلة متواصلة من الثورات تفرض على العالم أن يميّز بين ما لديه من نظريات لاختيار أفضلها ونمو المعرفة ليس مرتبطا بتكرار الملاحظات والتجارب بل بتكرار التكذيب "وفكرة النمو عند "بوبر" تعني صورة من صور التقدم، وبالتالي يصبح "معيار التقدم Criterion of Process" هو ما يحدّد نمو العلم، فإذا كانت لدينا نظرية ما مرّت بمراحل الاختبار واجتازتها، فإن النظرية عندئذ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التي لم تخضع للاختبار"[2] فالهدف الأساسي يتمثل في الحصول على نظرية تتميّز بقوتها التفسيرية أكبر من أي نظرية أخرى والاختبار هو الانتقال من نظريات أقل قابلية للتكذيب الى نظريات أكثر قابلية للتكذيب، و"النظريات التي تتوفر على أكبر حظ من القابلية للتكذيب ينبغي تفضيلها على تلك التي حظها أقل، وينبغي بالتالي تفضيل تلك التي لم يقع تكذيبها، إن هذا التحفظ مهم في نظر صاحب النزعة التكذيبية والنظريات التي تم تكذيبها ينبغي إبعادها دون هوادة"[3].

إن العلم يتقدّم باستخلاص الدروس من الأخطاء والتكذيب هو العلامة الأساسية في عملية النمو، فالعلم يبدأ بمشاكل تفسير ظواهر طبيعية، ويقترح العالم فرضيات كحل مؤقت، هذه الفرضيات تكون قابلة للتكذيب بعد أن يجتاز القانون العلمي المبني عليها للاختبار وكلما

---

[1] لخضر، مذبوح، فلسفة كارل بوبر، دار الألمعية للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط:1، 2011، ص:51.

[2] ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم المنطق الاستقرائي، ج1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1984، ص:213.

[3] آلان، شالمرز، نظريات العلم، تر، الحسين سحيان وفؤاد الصفا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 1991، ص:52.

خضعت فرضية ما للتكذيب ستسمح لفرضية أخرى أخذ مكانها وهذا لا يعني أنها صادقة بل هي نظرية استطاعت أن تتجاوز الاختبارات التي كذبت التي سبقتها.

ب- المعرفة الموضوعية.

يحاول "كارل بوبر" دائما التأكيد على أن النظريات العلمية لا تشيد على الملاحظة، بل هي سابقة عنها وكل نظرية علمية تبنى على أساس تجاوز عراقيل اعترضت هذه النظريات، حيث إذا طلبنا من الحضور في القاعة تسجيل ما يلاحظونه: أكيد أن أكثرهم سيتساءل ماذا تلاحظ؟ فكل ملاحظة تتطلب مشكلة محدّدة، هذه المشكلة هي العراقيل التي تحول دون تطوّر النظريات العلمية، وملاحظتها سيعني تجاوزها من أجل تأسيس نظرية أخرى أصدق منها، ولهذا أخذ على عاتقه دراسة تطور المعرفة، فتوصل إلى قناعة أن تطور أي نظرية معرفية لا يتمّ إلا من خلال اكتشاف الخطأ واستبعاده، ومهمة الإبستيمولوجيا هي دراسة مشكلة نحو المعرفة ويقصد بالمعرفة العلمية وليس معرفة الحس المشترك، لذا كان المشروع الإبستيمولوجي لـــــ"بوبر" هو كيفية تحرير المعرفة العلمية من جميع التصورات والأحكام المسبقة وكذا من جميع الاعتقادات الذاتية التي تمثل عراقيل أمام تطور المعرفة العلمية التي وجب استبعادها، ومن ثم التمييز بين المعرفة العلمية الموضوعية عن المعرفة الذاتية الشخصية أي التمييز بين المعرفة وسيكولوجيا المعرفة.

ينطلق "بوبر" من الاعتراف بأن مصدر المعرفة هما العقل والتجربة، ولا يمكن تسبيق أحدهما عن الآخر، غير أنه ينتقد كلا النزعتين في ربطهما معيار صدق المعرفة بمصدرها، وعلى هذا يتجاوز "بوبر" التساؤل التقليدي حول مصدر المعرفة وينتقل إلى وضع هذه المعرفة أما الاختبار. "ولكنني أجد أن النظريات العلمية ليست أبدا مما يقبل التبرير أو التحقيق تماما، وإنما هي مما يقبل الاختبار. ومن ثم فإنني سوف أقول أن موضوعية القضايا العلمية تكمن في الحقيقة القائلة بأنه يمكن اختبارها على نحو ذاتي متبادل"[1].

[1] كارل، بوبر، منطق الكشف العلمي، مرجع سابق، ص:81.

ويسعى إلى الكشف عن البنية المنطقية للنظريات المعرفية عن طريق الاختبار الاستنباطي من خلال تحليلها داخليا ومن ثم الوقوف عند علاقاتها بالنظريات الأخرى ومدى ملائمتها للوقائع الملاحظة، هذه العلاقات سواء داخل النظرية الواحدة أو بين النظريات تصبح هي أيضا موضوعا للاختبار التجريبي، مادام هذا الاختبار الاستنباطي يعود دائما للواقع، وعليه فإن منطق المعرفة يهدف للكشف عن مدى ملائمة الأفكار للواقع بدل الاهتمام بمصدر هذه الأفكار.

ومنه فالمعرفة العلمية الموضوعية هي عبارة عن نظرية علمية في حال أمكن اختيارها تجريبيا من أجل إثبات كذبها، فالاختيار التجريبي هو محاولة تفنيد هذه النظرية وليس محاولة تأييدها، وكلما صمدت هذه النظرية أمام حملة التفنيدات كانت نظرية علمية وكل معرفة تأخذ منها هي معرفة علمية موضوعية مستقلة عن الحالة الذاتية لمن يتولى اختيار هذه النظري، فالمعرفة العلمية الموضوعية هي معرفة دون ذات عارفة و"بناء على هذا التمييز يمكننا أن نقول أنه يكفي أن يشير "بوبر" إلى أن المعرفة تكون موضوعية Objective إذا وجدت باستقلال تام عن الحالة الذاتية لعقل الفرد أو عقول الأفراد، ولهذا التركيب خصائص الموضوعية والمستقلة تماما عن الذات الإنسانية"[1]، فالمعرفة المبنية على اقتناعات شخصية وتجارب ذاتية لا تبرّر صدق نظرية علمية ولا ترتقي إلى مصاف معرفة علمية، وهذه الخبرة الذاتية لا تتعدى كونها موضوعا للبحث السيكولوجي في صورة فرضية سيكولوجية يمكن اختبارها على نحو ذاتي متبادل ومن هذا الشعور بالاقتناع يستنبط الباحث السيكولوجي تنبؤات سلوكية يمكن تأييدها وتفنيدها بالاختبارات التجريبية بناء على قوة أو ضعف هذا الشعور بالاقتناع والمصدر اليقين لهذا الشعور، إلا أن الإبستيمولوجيا لا تهتم بهذه الأمور التي ليس لها علاقة بكيفية تبرير القضايا العلمية، "فإذا كنا نطلب الموضوعية للقضايا العلمية الأخرى، فإن علينا أن نجرد أنفسنا من أي وسيلة منطقية يمكن أن نأمل بواسطتها رد صدق القضايا العلمية لخبراتنا"[2]، ويمكن أن ترد مثل هذه القضايا التي تصف هذه الخبرات في العلم على أنها قضايا سيكولوجية وفقط، أي فروض تخضع لمعايير الاختبار الذاتي المتبادل، وإذا كنا نبتغي من القضايا العلمية أن تكون موضوعية،

[1] ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية، مرجع سابق، ص:38.

[2] كارل، بوبر، منطق الكشف العلمي، مرجع سابق، ص:83.

فكل القضايا التي تنتمي للأساس التجريبي يجب أن تكون موضوعية أيضا بمعنى تكون قابلة للاختبار الذاتي المتبادل، وتستنبط من هذه القضايا قضايا أخرى قابلة للاختيار أيضا وهكذا إلى ما لا نهاية.

ويكون العلم موضوعيا عندما لا تعود أي نظرية إلى شعور أي فرد، بل تعرض كل نظرية جديدة للاختبار مقابل الأشياء الملاحظة فإما تبقى أو تكذب، ولا تعتمد هذه الاختبارات على الاعتقادات الذاتية، وبما أن هذه الاختبارات هي من تنفيذ فرد ما فممكن أن تتكرّر بواسطة أفراد آخرين في أزمنة وأمكنة أخرى، وإذا كان مطلبنا موضوعية النظرية العلمية فإن القضايا الشخصية التي تختبرها عليها أن تكون أيضا موضوعية، أي لا تعود هي أيضا إلى شعور أي فرد "ويضفي بوبر منتهى الموضوعية على المعرفة، حين يصر على أن مكانها ليس في الأذهان، بل أن مكانها العملي هو العالم الفيزيقي، ومكانها النظري هو الكتب "،[1] وترتبط هذه المعرفة وهذا المنهج عند "بوبر" بفكرة العالم الثالث وحتى يوضح مفهومه للمعرفة، ينطلق بوبر من التمييز بين ثلاث عوالم.

- العالم الأول: عالم موضوع المعرفة عالم الأشياء الفيزيائية.
- العالم الثاني: عالم حالات الوعي والاستعدادات والحالات الذهنية، والذي يمثل القابلية الذاتية لفهم العالم.
- العالم الثالث: علم المحتويات الموضوعية للفكر وخاصة الفكر العلمي والفكر الشعري والأعمال الفنية، ويمثل المقاربة الموضوعية لفهم العالم.

يحتوي العالم الثالث على مجموعة من النظريات، مشاكل وحجج نقدية وكل منتوجات العقل الإنساني كمحتويات الكتب والمكتبات.

والتمييز بين العالم الثاني والعالم الثالث هو تمييز بين صفتين من المعرفة: المعرفة الذاتية وهي معرفة العالم الثاني والمعرفة الموضوعية وهي معرفة العالم الثالث، فمعرفة العالم الثاني عبارة

[1] يمنى طريف، الخولي، فلسفة كارل بوبر، منهج العلم ... منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1989، ص:93.

عن معرفة الذات حول موضوع داخل إطار حالة من الوعي والشعور الذاتي أما معرفة العالم الثالث فهي تمثل المعرفة العلمية والفنية وتقوم على مشاكل، نظريات وحجج. هي معرفة غير ذاتية لا ترتكز على معرفة الأفراد، فهي معرفة دون عارف، دون ذات عارفة ولا يعني هنا الفعل الذاتي للتفكير بل إلى المحتوى الذاتي لهذه الفكرة، أما المعرفة الموضوعية فتكون عند استخدام الفكرة في المحتوى الموضوعي والمنطقي للنظرية العلمية "ولكي نسلك طريقا أقرب كقول إن المعرفة يتم التعامل معها من طرف صاحب هذه النزعة –النزعة الموضوعية- من حيث هي شيء خارجي عن عقل الأفراد أو دماغهم وليس من حيث هي شيء داخلي"[1].

يتميّز العالم الثالث، عالم المعرفة الموضوعية بكونه إنتاج إنساني خالص يعود إلى اللغة الإنسانية التي يختص بها الإنسان وحده، وهي الميزة الأكثر خصوصية التي تميز العالم الثالث سواء في وظيفتها الإعلامية أو وظيفتها التواصلية، لكن بالخصوص الوظيفة التفسيرية والنقدية التي تسمح ببروز أفكار جديدة، محتويات جديدة يوفر ميدان مثالي كتطور النقد العقلي هذا العقل يرتبط تطوره بتطور الوظائف اللغوية والحجج النقدية.

كما يتميّز العالم الثالث بكونه عالم مستقل من جهة هو منتوج إنساني، ومن جهة مقابلة يحتوي على نتائج لا يتخيّلها العقل الإنساني، وهذا الإنسان هو من يصنع مجال استقلاله، مجال إمكانياته وقدراته.

ومجال ممارسة الإبستيمولوجية هو هذا العالم الثالث فموضوعها المشاكل العلمية، النظريات العلمية، الحجج النقدية، المؤلفات العلمية وتطور التجارب، لأن دراسة العلاقة بين النظريات وحدها كفيلة بالكشف عن التطور العلمي والإبستيمولوجيا الموضوعية تستطيع أن تفتح للدراسة العالم الثاني عالم الوعي الذاتي خاصة سيرورة الفكر الذاتي للعلماء، هذه المفاهيم الذاتية تمثل الإبستيمولوجيا التقليدية، ويضعها "بوبر" كمقاربة العالم الثاني فهي لا تهتم بدراسة المعرفة العلمية التي هي موضوع العالم الثالث أما العالم الثاني فهو حلقة ربط بين العالم الأول والعالم الثالث وهذا ما يفسّر استحالة فهم الفكر الإنساني بعيدا عن العالم الثالث نظرا لعملية

[1] آلان، شالمرز، نظريات العلم، مرجع سابق، ص:117.

التأثير التي يقوم بها العالم الثاني والعالم الثالث على أفعالنا في العالم الأول، و"في كل مناسبة تتاح لـــــ"بوبر" للحديث عنه، يلح أن العالم الثالث مستقل بشكل واسع وأنه لا زال لحد الآن منتوجا إنسانيا نموذجيا، بحيث يمارس كثيرا سلطة مغذية مؤثرة على مبدعه، فمثلا لا يجب أن ننسى، عندما تدخل مشكلات جديدة عالم المعرفة الموضوعية فإن للعالم الثالث تأثيرا مغذيا على العالم الثاني، وذلك بحثه للفكر عن البحث عن حلول جديدة"[1].

5- "إيمري لاكاتوش" وبرامج البحث العلمي.

تأثر "لاكاتوش Imre Lakatos" (1922-1974) بالمحيط العام الذي كانت تشهده فلسفة العلوم في عصره، وعاش تلك التطورات التي كانت تشهدها الساحة العلمية مع ظهور أفكار الوضعية المنطقية، وردود فعل "كارل بوبر" منها خاصة الموقف النقدي الذي اتخذه ضد مبدأ التحقيق ومحاولته تكريس مبدأ التكذيب كبديل، كما كان لفكرة النموذج عند "توماس كوهن" وما تمثله من تصور جديد لإبستيمولوجيا العلم الأثر البالغ في تكوينه الفكري، لهذا يمكن أن نقول بأن فلسفة "لاكاتوش" العلمية، أخذت موقع وسط بين تكذيبة "بوبر" وانضباطية "كوهن"، وحتى وإن اعتبر أن "كوهن" لم يفهم إلا جانبا واحدا من التكذيبة البوبرية، ربما لأنه قرأ "منطق الكشف العلمي" بمنظاره هو لا بمنظار "بوبر، إلا أنه دعم موقفه في نقده للتكذيب الساذج، كما شدّته فكرتي الموضوعية والعقلانية البوبرية، وهذا ربما ما يفسّر إعجابه بفرضية العوالم الثلاث والذي اعتبر فيها فكرة العالم الثالث العالم المثالي لتحرير العلوم الطبيعية والرياضية من الصراع بين الذات العارفة والموضوع المدرك ومقابل هذا الإعجاب، نقرأ نوع من التحفظ تجاه رفض "بوبر" للاستقراء واعتبار معيار التكذيب والقابلية للتكذيب المعيار الوحيد للتمييز بين العلم واللاعلم، ويظهر جليا للعيان هذا التقاطع بين المشروع الإبستيمولوجي الذي أراد "لاكاتوش" وضعه والمقاربات العلمية السائدة في وقته، فلا عجب أن نقول أن المفاهيم والمصطلحات التي يقوم عليها هذا المشروع هي إما تجاوز لأفكار سابقة خاصة أفكار "كوهن" و"بوبر" أو امتداد لها، ويهدف من خلال مشروعه العلمي إعادة بناء مباحث العلم بناءا عقليا ما يفسّر اعتماده على التاريخ الداخلي للعلم من أجل تصفيته من كل

[1] لخضر، مذبوح، فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص:162.

سياج دوغمائي ومن كل إسقاط تاريخي وفلسفي يشوه معناه وكانت مفاهيم: النواة الصلبة، الحزام الواقي والكشافة الإيجابية والسلبية أهم المصطلحات التي بنى "لاكاتوش" عليها صرحه الإبستيمولوجي.

أ- التكذيب وبرامج البحث.

انطلق "لاكاتوش" في بناء فكرته عن البرامج من مبدأ القابلية للتكذيب وهذا لأن هذا المبدأ كان يعدّ بوابة تأريخ جديد لفلسفة العلوم في مرحلتها المعاصرة، وقد أخذت تكذيبية "بوبر" حيّزا مهما من الاهتمام عنده، فحاول منذ البداية تطوير منهجية "بوبر" عبر وضعها على طاولة التحليل والنقد، دون أن يهمل ما كان يدور من أفكار أخرى عند فلاسفة العلم الآخرين ولعل أبرز من تأثر أيضا بهم "توماس كوهن"، لدرجة يمكن القول أن "لاكاتوش" سار بفكره انطلاقا مما استنتجه من أفكار "بوبر" و"كوهن".

يرى "لاكاتوش" في "بوبر" الوحيد الذي أدرك معنى حقيقة المعرفة، عندما اعتبر أن كل نظرية علمية تحمل في طياتها أخطاء وجب إبعادها، وليس هناك إمكانية لوجود نظرية مطلقة الصدق، ويتفق "كوهن" أيضا مع "بوبر" في كون أن النظريات لا تتطور بالتراكم، وقد ميّز "لاكاتوش" بين ثلاث مستويات من التكذيب عند تعامله مع المعيار التكذيبي البوبري أثناء قراءته النقدية للمنظور التكذيبي.

- التكذيب الدوغمائي (الطبيعي).

يحدّد "لاكاتوش" التكذيب الدوغماطيقي بأنه يسلّم باحتمال الخطأ في كل النظريات العلمية مع الاحتفاظ بنوع من الأساس التجريبي غير قابل للخطأ وهذا ما كانت تمثله فلسفة "بوبر" في بدايتها، "بدأ بوبر كمكذب دوجماطيكي في العشرينيات".[1] أي بدأ بالتسليم مسبقا

[1] إيمري، لاكاتوش، فلسفة العلوم، برامج الأبحاث العلمية، ج6، تر، ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط:1، 1997، ص:197.

باحتواء جميع النظريات العلمية للأخطاء، والتكذيبات الدوغماطيكية تعتبر أن هذه النظريات مبينة على الاحتمال والسبيل الوحيد للحكم على أي نظرية هو الدليل التجريبي المضاد، ويتّسم هذا النوع من التكذيب بالاعتراف أن كل النظريات العلمية مبنية على تخمينات، لا يستطيع العلم أن يثبتها لكنه يستطيع أن يبطلها انطلاقا من وجود أساس تجريبي قوي يمكن تفنيد هذه النظريات، والأمانة العلمية تقتضي تحديد تجربة سلفا، تقصي النظرية العلمية وتستبعدها إذا ما تناقضت معها.

ولا يخشى الدوغماطيكيون هذا التناقض لكن عوض أن يطيحوا بالتجربة، هم يستبعدون النظرية ما دامت مبنية على تخمينات، أما القضايا غير القابلة للتكذيب فهي قضايا غير علمية ويضعونها في خانة الميتافيزيقا دون إفراغها من المعنى، وهو نفس ما ذهب إليه الوضعيون المناطقة. وينمو العلم حسب منطق التكذيب الدوغماطيكي بالاستبعاد المتكرر للنظريات بواسطة الوقائع الصلبة، وعلى هذا الأساس تم تكذيب فيزياء "ديكارت" وعوّضت بفيزياء "نيوتن Newton" التي نجحت في تفسير الوقائع أحسن من ما قدمه "ديكارت"، وفي فيزياء "نيوتن" وصلت إلى حدّها وفنّدها فيزياء "أينشتين"، ويسير العلم هكذا، بإقصاء بعض التأملات الجريئة التي لم تثبت صحتها بواسطة تفنيدات صلبة ويتم استبدالها بتأملات جديدة أكثر مقاومة على الأقل في بدايتها.

ويرى في هذا "لاكاتوش" أن التكذيب الدوغماطيكي لا يستند على قاعدة صحيحة بل يرتكز على افتراضين خاطئين، يتمثل الأول في افتراض وجود حد نفسي طبيعي بين القضايا النظرية من جهة والقضايا الواقعية الملاحظة من جهة ثانية، أما الافتراض الثاني فيتمثل في أنه إذا اجتازت أي قضية المعيار السيكولوجي بنجاح أثبتت أنها واقعية يمكن ملاحظتها فهي صادقة أي تمت برهنتها عن طريق التأكيد التجريبي، وهو ما يدعوه (عقيدة البرهان بالملاحظة أو التجربة)، وهذان الافتراضان يمنحان التكذيب الدوغماطيكي أساسا تجريبيا وينتهي "لاكاتوش" إلى أن علم النفس فنّد الافتراض الأول والمنطق كذّب الافتراض الثاني، ويستند في مناقشته على "غاليلي" الذي كان يصر بأنه يستطيع رؤية جبال على القمر ويقعا على الشمس، هذه الملاحظات فنّدت نظرية "أرسطو" التي سيطرت على الفيزياء لمدة طويلة التي كانت تعتبر

الأجرام السماوية كرات بلورية صافية وقد كانت ملاحظات "غاليلي" محل جدل لأنها لا تعبّر عن ملاحظات بالحواس بل هي نتيجة ملاحظات تيليسكوبية وهي تتعارض مع ملاحظات "أرسطو" أي الملاحظات غير النظرية هي التي دحضت نظرية "أرسطو"، هذا يوضّح أن القضايا النظرية تشتق من قضايا نظرية أخرى وليست واقعة أو معطى خام، وهكذا فالنظريات لا يمكن تأكيدها أو دحضها بواسطة الحوادث وقضايا العلم هي قضايا نظرية لا تسلم من الخطأ[1].

– التكذيب المنهجي أو الميثودولوجي.

تحيل التكذيبية الدوغماطيكية إلى نوع من النزعة الكلية، ومن أجل انقاد العلم منها، وجعل النقد العلمي يقوم بدور مهم في سير التقدم العلمي، وجب الاحتفاظ بمعيار التمييز بين العلم واللاعلم الذي أسسه "بوبر" والمبني على معيار قابلية التكذيب مع تعديل لصفته الدوغماطيكية، وهو ما يطلق عليه "لاكاتوش" "التكذيب الميثودولوجي أو المنهجي" وينسب هذا النوع إلى النزعة الاصطلاحية وهي بدورها تنقسم إلى صنفين: فئة تعتقد بأن العقل يولد بمبادئ أساسية تعطي للعالم وجود ويصفهم "لاكاتوش" بالإيجابيين المحافظين، وفئة تعتقد بأن التفكير يتطور من خلال استبدال الأفكار بأفكار أفضل منها ويسميهم بالإيجابيين الثوريين. واتخذ بعض الاصطلاحيين موقف وسط، حسبهم النظريات العلمية الثقيلة والتي حافظت على صدقها منذ مدة طويلة لا يمكن تكذيبها بأي تجارب ومادام العلم يتقدّم فإن هذه الأدلة التجريبية التي تعمل على تفنيدها تتراجع مع الوقت وكل الإنجازات العلمية عبر التاريخ إنما تفسر عن طريق ما اتّخذه العلماء من قرارات منهجية، هذا ما ذهب إليه "بوانكاري Pointcarré" والذي لم يرقى لنقاده حين اعتبروا أن مثل هذه القرارات مع الزمن تصبح سياجا لا يمكن تحطيمه، وهذا سيقف عائقا أما تطور العلم، في حين أيّد "دوهيم Duheim" ما ذهب إليه الاصطلاحيين فلا يمكن اعتبار التجارب دليلا لتفنيد أي نظرية علمية لكن حتى وإن أمكنها النجاة من التكذيب إلا أنها ممكن أن تنهار جراء المراجعة المتواصلة حتى تفقد بساطتها في هذا الوقت وجب استبدالها بأخرى أبسط منها، "ويمكن ملائمة أي تجربة متمردة،

[1] Imre Lakatos, Histoire et méthodologie des science, tra , Catherine Malamoud et Jean Fabien, SPITZ sous la Direction, Luce Girard, PUF, 1’ère édition, 1994, p:10.

بأي إعدادات للتقييم البديلة المتنوعة، في أجزاء مختارة متنوعة من النظام الكلي، بما في ذلك إمكانية إعادة تقييم التجربة المتمردة نفسها"[1].

حاول "بوبر" البحث عن مقياس أكثر شدّة ومنهجية أكثر صرامة، فوقع على مبدأ التكذيب المنهجي وهو أكثر صلابة لأنه تكفي تجربة واحدة معارضة من أن تقضي على نظرية علمية برمتها، وتكذيبية "بوبر" هي اصطلاحية وتكذيبية لكنه يختلف عند الاصطلاحيين المحافظين عندما اعتبر القضايا جاءت وليدة الاتفاق ليست كلية بل مفردة ويختلف عن المكذبين الدوغماطيكيين لأنه يعتقد أن صدق هذه القضايا لا يبرّر عن طريق التجارب.

– التكذيب الواعي.

يقدم "لاكاتوش" هذا النوع من التكذيب مقابل التكذيب المنهجي الذي أصبح ساذجا ويختلف التكذيب عن التكذيب المنهجي في كل آليات المقياس من معيار التمييز وقواعد التكذيب والاستبعاد ويرى "لاكاتوش" أن المكذب الساذج يجعل من كل نظرية قابلة للتكذيب تجريبيا نظرية علمية أما المكذّب الواعي فإن كل نظرية لا يمكنها أن تكون علمية إلا إذا عززت المحتوى الإمبريقي بصورة زائدة عن سابقتها أي لا تكون النظرية مقبولة سوى إذا أدت إلى اكتشاف نتائج علمية جديدة، ولا يمكن أن تكذب النظرية كاملة مادام هناك احتمال أن يجد العلماء حدوس أخرى تنقدها، وموازاة مع هذا الاختلاف الذي يعرضه "لاكاتوش" فإنه بينما عند المكذب الساذج النظرية تكذب بواسطة قضايا تجريبية فإنه في التكذيب الواعي النظرية (ن) لا تكذب إلا إذا اقترح نظرية (ن) يمكنها أن تتنبأ بنتائج جديدة، هذه النظرية (ن) لا تقطع الصلة تماما مع (ن) بل تحتوي نجاح النظرية الأولى (ن) غير أنها تحمل محتوى تجريبي زائد وبعض هذا المحتوى الزائد يكون معززا[2].

وكانت المشكلة الأولى التي اعترضت التكذيبيين هي كيفية التمييز بين المعايير العلمية والمعايير العلمية الزائفة، وكل الظروف المساعدة في إنقاذ أي نظرية إنما هي مرتبطة بتقدم أو

[1] إيمري، لاكاتوش، فلسفة العلوم، برامج الأبحاث العلمية، مرجع سابق، ص:203.

[2] Imre Lakatos, Histoire et méthodologie des science, op,cit. p:38.

تراجع العلم، فحسب "لاكاتوش" كل نظرية علمية إنقاذها بواسطة فروض مساعدة توافق شروط معيّنة تمثل تقدما علميا، وكل نظرية أيضا تم إنقاذها بفعل فروض مساعدة لا تستجيب لهذه الظروف تمثل تدهورا، هذه الظروف تمثل معطيات يتم فيها تقييم النظرية، معطيات تشمل أساسا الفروض المساعدة التي تختلف عن سابقاتها. وبعد ذلك ينتقل التقييم من تقييم لنظرية علمية إلى تقييم لسلسلة من النظريات فلا يمكن الحكم على نظرية مفردة أنها علمية أو لا علمية بل سلسلة النظريات هي التي تكون إما علمية أو لا علمية وهي أحد أهم الأعمدة للتكذيب الواعي فمفهوم سلسلة من النظريات جاء ليعوض مفهوم نظرية في الاكتشاف المنطقي، هذه النظريات تكون مترابطة داخل برامج البحث، وكل استمرارية في العلم لا تتم إلا في إطار منهج علمي أو "ميثودولوجيا برامج البحث العلمي" كما يسميه "لاكاتوش".

ب- المنهج العلمي لبرامج البحث.

إن تقدم النظريات العلمية لا يكون بصفة منعزلة حسب "لاكاتوش" وهو عكس ما ذهب إليه "بوبر" بل هو الذي يمنح نمو المعرفة العلمية صورتها الحقيقية، هذا التطور الذي تشهده النظريات العلمية هو انتقال من "برنامج بحث علمي" تدهور إلى برنامج آخر متقدم، وما النظريات العلمية إلا وحدات تشكل برنامج البحث العلمي الذي يتألف من مجموعات قواعد منهجية علمية ترشد صاحبها إلى مسارات البحث التي ينبغي تجنبها لأنها سلبية وأخرى إيجابية ينبغي اتباعها، كل هذا من أجل تعزيز النواة الصلبة، وخلافا دائما لـــــــ"بوبر" الذي اعتبر أن العلم ككل يعتبر برنامج للبحث، كان اهتمام "لاكاتوش" ببرامج البحث أكثر من العلم نفسه، فبرامج البحث تشير إلى مرحلة النضج في العلم التي ترسم الطريق الكشفي للجماعة العلمية، وتتهيكل هذه البرامج بفضل عناصر أساسية وقواعد إرشادية موجهة تأمل بفضلها أن تكون علمية، ولا يخرج هذا المنهج عن إطار منهج استكشافي.

- النواة الصلبة.

نقرأها في بعض الحالات "الجوهر الصلب" ويترجمها البعض إلى "القلب الصلد" لكن الترجمة الصحيحة كما استخدمها نفسه في نصه باللغة الإنجليزية "Hard Core" وتعني "النواة

الصلبة" أي "Noyau Dure" والتي بواسطتها يمكن التمييز بين برامج البحث، وتمثل القاعدة التي يتفق على تحديدها منهجيا وهي غير قابلة للتكذيب و"تتميز جميع برامج البحث العلمي بجوهرها الصلب"[1] الذي يمثل أصل كل برنامج بحث علمي وتتشكّل النواة الصلبة أطروحات ترسم المنهج الذي يسير فيه أفراد الجماعة العلمية وهذا المنهج يكمل النواة الصلبة في فهم ظواهر كانت مفهومة من قبل وانطلاقا منها التنبؤ بظواهر جديدة، كل هذا بواسطة فرضيات إضافية تشكل القاعدة التي منها البرنامج ينمو ويتطور، وكمثال تتكون النواة الصلبة في برنامج بحث "كوبرنيك" في علم الفلك من فرضيتين هي الأرض والكواكب تدور حول شمس مستقرة والأرض تدور حول نفسها، وفي الفيزياء النيوتونية من قوانين الحركة ومن الجاذبية الكونية في المادية التاريخية لـــــ"ماركس" في التغير الاجتماعي الذي يفسر في صراع الطبقات"[2].

وفي حالة ظهور حالات من الشذوذ تحول الأمثلة المضادة إلى أمثلة مثبتة وذلك برفض نظريات الملاحظة الأصلية التي أقامت هذه الأمثلة المضادة.

– الحزام الواقي.

يمثل حزام الأمان الذي يتشكّل حول النواة الصلبة، هدفه وقايتها وحمايتها من أي تكذيب وتستمد كل نواة صلبة قوتها ومقاومتها ضد كل أشكال التفنيد والدحض من شبكة الفروض المساعدة التي يدعوها "لاكاتوش" "الحزام الواقي" وهي قابلة للإبطال، يستطيع العالم أن يعدلها عندما تقتضي الضرورة وحتى أن يبتكر غيرها عند احتمال ظهور أي حالة من الشذوذ، والصورة المرنة لهذا الحزام تسمح بالحفاظ على النواة الصلبة، ويمثل حماية لبرنامج البحث مادام هو الذي يتلقى أولا محاولات التفنيد "فذهب "لاكاتوش" إلى أن العبقرية العلمية تلحق بالنواة الصلبة فروضا مساعدة هي بمنزلة الحزام الواقي لها Protective Belt الحزام الواقي هو الذي يصطلي بنار الاختبارات التجريبية التكذيبية، ويتحمل التفنيدات والتعديلات والتصويبات، بل حتى قد يستبدل به حزام واق آخر ليحمي ويصون النواة الصلبة لبرنامج

[1] إيمري، لاكاتوش، فلسفة العلوم، برامج الأبحاث العلمية، مرجع سابق، ص:116.

[2] آلان، شالمرز: نظريات العلم، مرجع سابق ص:86.

البحث الذي يزداد قوة وصلابة بفضل كل هذا"،[1] ويعمل الحزام الواقي كواقي صدمات لا يسمح لها بأن تصل إلى النواة الصلبة لدرجة يمكن فيها تعديل الفروض المساعدة أو استبدالها بفروض أخرى من أجل دفع برامج البحث إلى تحقيق النجاح ويمكن للنواة الصلبة أن تقصى تحت تأثير شروط معينة حين ينتهي دورها وينتهي برنامج البحث معها ويتم استبداله بآخر.

– الكشافة السلبية.

يتمثل برنامج البحث عند "لاكاتوش" في توجيه البحث بكيفية إيجابية وبكيفية سلبية وتقوم الكشافة السلبية بالدفاع عن النواة الصلبة ومنع توجيه سهام التكذيب ضدها و"(الموجه) السلبي الذي يدافع عن النواة الصلبة، إنه يؤدي إلى تكوين منظومة الفروض المساعدة التي تشكل الحزام الواقي ويحول دون تسرّب نظريات لا علمية أو ضعيفة أو متناقضة مع برنامج البحث المعمول به"[2]، وتدفع كذلك الباحثين إلى ابتكار فروض مساعدة تشكل حزام الأمان حول هذه النواة والكشافة السلبية لأي برنامج بحث مطالبة بالحفاظ على نواة البرنامج الصلبة ثابتة غير منقوصة خلال مرحلة نمو هذا البرنامج وتطوره، "وكل عالم يجري تعديلا في النواة الصلبة فإنه يختار الخروج عن برنامج البحث الذي يشتغل فيه"[3].

وما يميّز ميثودولوجيا "لاكاتوش" عن تكذيبية "بوبر" هو أنه في حين يدّعي "بوبر" أي نظرية علمية هي قابلة للتكذيب وتطور العلم مرتبط بالتكذيب المستمر للنظريات، يصر "لاكاتوش" على تحيين النواة الصلبة للنظريات العلمية وهي غير قابلة للتكذيب، وكل ما في الأمر أنه حين ينهار أي برنامج ذكرت فيه هذه النواة الصلبة يمكن تركها واتباع برنامج آخر ويضرب "لاكاتوش" مثالا يوضّح به فكرته هو اكتشاف كوكب "نيبتون"، فتلاميذ "نيوتن" لم يوجهوا نقدا إلى النواة الصلبة لبرنامج البحث النيوتوني بل حوّلت الملاحظات المعارضة إلى أدلة إثبات فتخيّل وجود كوكب مجهول سبب الاضطراب المشاهد، ورصد هذا الكوكب فيما بعد

[1] يمنى طريف، الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول – الاحصاد – الأفاق المستقبلية، دار المعارف ، الكويت، 2000. ص:412.

[2] المرجع نفسه، ص:413.

[3] آلان شالمرز: نظريات العلم، مرجع سابق، ص:87.

أدى إلى تعزيز البرنامج النيوتوني من خلال تشكيل وتعديل منظومة الفروض المساعدة التي تؤلف حزام الأمان ولا تسمح بتسرب نظريات لا علمية ومتعارضة مع برنامج البحث الساري دون أن تمس نواته الصلبة.

-الكشافة الإيجابية.

يتميّز برنامج البحث بالإضافة إلى الكشافة السلبية بالكشافة الإيجابية التي تشير إلى الكيفية التي بها يمكن تعزيز النواة الصلبة للبرنامج حتى تتمكن من تفسير الظواهر والتنبؤ بها، كما تقوم بتقوية الحزام الواقي القابل للتكذيب وهي واحدة من مظاهر برنامج البحث تفتح الطريق للمشتغلين بالعلم لتدلهم على ما ينبغي أن يفعلوه، وهي أشدّ غموضا من الكشافة السلبية "تقوم في سلسلة من القضايا المصاغة صياغة جزئية أو من الإشارات المتعلقة بكيفية إجراء التحويلات، وبكيفية تطوير الحزام الواقعي القابل للدحض"[1].

وإذا كان دور الكشافة السلبية يقتصر على إقصاء الشواذ التي تواجهها نظرية علمية وتعديل بعض الفروض المساعدة من أجل المحافظة على النواة الصلبة، فإن الكشافة الإيجابية لا تراعي الشواذ اهتماما كبيرا ولا تهتم بالأمثلة المضادة، بل تحمل على عاتقها محاولة تنمية نماذج تعزيز النواة الصلبة من أجل محاكاة الواقع بصورة أفضل وتقدم تعليمات للعالم تساعده في بناء نموذج علمي عندما تحدّد مسبقا المشكلات التي يسعى لاحقا العلماء إلى حلها وحتى الحالات الشاذة تسعى الكشافة الإيجابية إلى تحويلها من شذوذها إلى برامج مؤيّدة، وترتبط الكشافة الإيجابية باستراتيجية تقوم أيضا على عدم الاهتمام بالتكذيب الذي يمثل قاعدة كل برنامج ناشئ، ويرى "لاكاتوش" أن التحقيقات هي التي تضمن استمرارية البرامج وهنا صورة أخرى لاختلاف ميثودولوجية "لاكاتوش" مع "بوبر"، فحين يرى "بوبر" أنه لا يمكن تطور أي نظرية قد تم تكذيبها.

وكل نظرية مكذبة وجب استبدالها بنظرية جديدة، يذهب "لاكاتوش" إلى القول أن استمرارية البرنامج يقوم على تماسك قدرته التفسيرية وفق معايير وقواعد تجعل من تقدمه

[1] المرجع نفسه، ص:88.

النظري أسبق عن تقدّمه التجريبي، ويرتبط التقدّم العلمي بفضل التنافس بين برامج البحث المتنافسة، وأفضل برنامج هو ذلك الذي يحمل طابع تنافسي تقدمي أكثر من غيره، ويمكنه التنبؤ بأكثر دقة من منافسه، ويمكنه أيضا التنبؤ بأمور جديدة أيضا يلعب فيه الكشافة الإيجابية دورا استراتيجيا للتنبؤ والتمثل، وتعطي أكثر حرية للباحث وتوجهه إلى ما يجب أن يقوم به "ومما سبق نستخلص طريقتين لتقدير مزايا برنامج من برامج البحث العلمي، ينبغي أوّلا لبرنامج البحث أن يكون على درجة من التماسك تنتج له احتواء تحديد برنامج للبحث يتم إنجازه في المستقبل وينبغي ثانيا أن يؤدي اكتشاف ظواهر جديدة على الأقل عن طريق الصدفة"[1].

ج – إعادة البناء العقلاني لتاريخ العلم:

يحتل تاريخ العلوم أهمية خاصة في فلسفة العلم عند "لاكاتوش"، وقد بيّن العلاقة بين تاريخ العلم وفلسفته عندما استعار المقولة الشهيرة لـــــــ"كانط" "فلسفة العلم من دون تاريخه خرساء، وتاريخ العلوم من دون فلسفته عمياء"، فلا معنى لأي تاريخ دون فلسفة ولا معنى لأي فلسفة علم أو ميثودولوجيا دون تاريخها، ويميّز "لاكاتوش" بين التاريخ الداخلي والتاريخ الخارجي للعلم، فالتاريخ الخارجي هو مجموعة العوامل الخارجية التي ساهمت في نشأته وتطوره أو تأخّره وتتعلّق بالمعطيات الاجتماعية، النفسية والدينية، أو التاريخ الداخلي يتمثل في مجموعة القواعد التي بواسطتها يتم تقسيم النظريات المصاغة.

ومهمة مؤرخ العلم لا تقتصر على تفسير صيرورة المعرفة العلمية بل يتعداه إلى قراءة موضوعية لمختلف مراحل التطور العلمي من أجل تنقيتها من أي تفكير لا عقلاني، ينظر "لاكاتوش" لتاريخ العلم الداخلي على أنه حركة داخلية لبرامج البحث وكل فلسفة للعلم مطالبة بإعادة بناء عقلاني لتاريخ العلم الداخلي، وهذا ما يفسّر اهتمامه بالعلاقة التبادلية بين تاريخ العلم وفلسفته وحاول أن يبيّن أن فلسفة العلم لم تعد مجرّد طرف تبرير للمعرفة العلمية كما كان يراها فلاسفة القرن 19 بل هي نظريات عقلانية ومعايير لتميز العلم لذلك كانت

[1] المرجع نفسه، ص89.

فلسفة العلم أو الميثودولوجية صياغة لعقلانية التقدم العلمي، و" لا يمكن ردها إلى تاريخ وسيكولوجية الاعتقادات الشخصية"[1].

وما دامت مهمة فلسفة العلوم هو التفسير العقلاني لنمو المعرفة الموضوعية العلمية، فهي أولا تضع تحت تصرف مشتغليها نظريات منهجية معيارية في شكل إطار نظري يستطيع داخله مؤرخ العلم أن يعيد بناء التاريخ الداخلي للعلم الذي يمثل تاريخ العقلانية، وقد استعرض "لاكاتوش" الميثودولوجيا الأربعة التي عرفتها فلسفة العلوم التي ترسم للمؤرخ المعالم التي يستوجب عليه الوقوف عندها لأهمية وجود أحداث فيها حيث يتحول التاريخ الداخلي للعلم عند أنصار النزعة الاستقرائية بما فيها التجريبية والوضعية المنطقية إلى وقائع تجريبية صلبة وتعميمات استقرائية وعند الاصطلاحيون يتحول إلى تشييد الأنساق المفتوحة، عندما تستبدل نظرية بنظرية أبسط منها.

وتعود أهمية التبسيط عند الاصطلاحيين إلى البعد الجمالي وهو أحد معاييرها حيث أن التفسير المفضل هو الذي يتفق مع الملاحظات والذي يمتلك القدرة على تبسيط الظواهر المعقدة، أما عند التكذيبيين فالتاريخ الداخلي العقلاني للعلم هو تاريخ الحدوس وتكذيبها، والتفنيد المستمر للنظريات والفروض، والتاريخ الداخلي "لميثودولوجيا برامج البحث العلمي" هو تاريخ المنافسة التجريبية والنظرية الطويلة بين برامج البحث العلمي والتحولات التقدمية والتدهورية[2]، وتقدّم كل ميثودولوجيا من هذه الميثودولوجيات شكلا من أشكال النمو والتطور العقلاني في المعرفة العلمية والذي تمثل التاريخ الداخلي ولا يكون هذا التاريخ كاملا دون تاريخ خارجي لأن العوامل الخارجة عن العقلانيات الذاتية لها تأثير في الأبحاث النظرية وترسيم تاريخ العلم، وكل ميثودولوجية تحتاج للتاريخ الخارجي للعلم من أجل إعادة بناءه العقلاني وهو التاريخ الذي يعني كل العوامل الخارجية الاجتماعية والنفسية للعلم أي السيكولوجية والتي لها تأثير فعلي وحاسم لكي تتكامل النظرة إلى العلم وكل دراسة تستغني عن هذا التاريخ ستكون دراسة

[1] امري، لاكاتوش، تاريخ العلوم وإعادة بناءاته العقلانية، في الثورات العلمية، تحرير، ايان هاكينج، ترجمة، السيد نفادي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996، ص:205.

[2] المرجع نفسه، ص:186.

مبثورة وناقصة ولا تؤدي إلى أي نتيجة، ويؤكد "لاكاتوش" على أن تاريخ العلم يمثل معيار التمييز بين منهجيات البحث ونظريات فلسفة العلوم .

6- "توماس كوهن" وتاريخ العلم:

لا يمكن فهم المقاربة الإبستيمولوجية لـــــ"توماس كوهن Thomas Kuhn" (1922-1996) خارج الصراع الذي عرفته فلسفة العلوم خلال المرحلة الأولى من القرن العشرين خاصة ذلك الذي حدث بين أنصار الاستقراء وخصومه حول إشكالية العلم وما تبعه من فشل التصورات الكلاسيكية في تفسير تطور المعارف العلمية، والتمييز بين العلم واللاعلم. وربما يعود فشل فلاسفة العلوم إلى إهمالهم جانب مهم في تطور العلم ألا وهو التاريخ الذي يمثل الخلفية المثالية لتفسير كيفية نمو العلم كنشاط مركب تتشابك فيه مجموعة من التفاصيل والظروف منها الفلسفية، العقائدية، الفنية، والسيكولوجية، وكل طموح للكشف عن هذه الخصائص العلمية، لا يمكن دون العودة إلى تاريخ هذا العلم، وهو ما حاول "كون" التأكيد عليه في قراءاته لسيرورة العلم منذ كتابه "الثورة الكوبرنيكية" إلى مؤلفه الكبير: "بنية الثورات العلمية" الذي صدر سنة 1962 والذي أحدث ثورة فعلية في مفهوم العلم وتطوره، فيرى "كون" أن التطور العلمي هو عبارة عن سيرورة من التغيرات وليس تراكم معرفي، وكل ثورة تحدث في العلم ما هي إلاّ انتقال من نموذج إلى نموذج وليست كما يرى "بوبر" وأنصاره هي نتيجة استبعاد وتصحيح الأخطاء وعبر عن ذلك علانية في محاضرة* ألقاها في لندن وكانت موجهة لنقد فلسفة "بوبر" مبرزا كيف تحدث النقلات داخل العلم. و"العلم حسب "كوهن" هو في الأساس نشاط حل الألغاز الذي يتطور في شكل مخطط من أربع مراحل: علم عادي (براديغم 1) ← أزمة ← علم ثوري ← ثورة علمية ← علم عادي (براديغم 2) أزمة..."[1].

يعدّ "كوهن" من الفلاسفة القلائل الذين تمكنوا من الجمع بين الثقافة العلمية المعاصرة والروح الفكري الفلسفي وربما لكونه فيزيائي في الأصل ومدرس تاريخ العلم فإنه استطاع أن يزاوج بين الثقافة التاريخية للعلم والثقافة الفلسفية، في صورة تسمح لفلسفة العلم بالتسلح

*المحاضرة ألقيت في المؤتمر الدولي لفلسفة العلم المتعقدة في لندن سنة 1965 تحت إشراف "لاكاتوش" و"آ. مسجراف" وعرفت حضور "بوبر"، كان موضوع "النقدية ونمو المعرفة" وقدّم فيها "كوهن" مداخلتين بعنوان "منطق للكشف أم سيكولوجية للبحث" و"تأملات حول انتقاداتي".

[1] Léna Soler, Introduction a l'épistémologie, op. cit.:171.

بالوعي التاريخي، ويقصد بالتاريخ المحتوى التاريخي للاكتشافات العلمية وليس التاريخ كمجرد سرد للأخبار الماضية.

لا يقتصر التاريخ على شرح النظريات العلمية وتحليلها بل يهدف إلى الكشف عن الاختلافات بين مبادئ العلم ومفاهيمه في فترة معينة مع نفس المبادئ والمفاهيم في فترة أخرى، ويظهر التاريخ تطور الفكر العام بتجاوز المفاهيم الكبرى لمفاهيم كانت قائمة من قبل وتنظيف مثل هذه الأنماط للتفكير في حقول عدة منها الحياة الشخصية للأفراد والجماعات ومنها المذاهب والمعتقدات، ونفس الأنماط يمكن أن تنطبق أيضا على العلم والتي تمثل مركز فلسفة العلم عنده، "إذا قام مؤرخ العلوم بفحص وثائق ماضي البحث من وجهة النظر التاريخية المعاصرة، فإنه سيغري لربما بكتابة أنه عندما تتغيّر البراديغمات فإن العالم نفسه سيتغيّر معها"[1].

فلا يجب أن يساء فهم تاريخ حركة تقدم العلوم واعتبارها أنها تنمو تراكميا مثلما يعتقد بعض من يفهمون التاريخ على أساس أنه لا يعدو أكثر من مجرد حكايات بل تغير رؤية العالم للعلم نتيجة تغير النماذج أو البراديغمات يؤكد الطابع اللاتراكمي للمعرفة بصفة عامة، ولا يمثل تاريخ العلوم مخطوطا للنجاحات التي ساهمت في تطور العلوم ولا في الإخفاقات التي كبحت نموه فقط بل تاريخ العلوم يقوم على تقييم كل مرحلة من مراحل العلم داخل السياق الذي وجدت فيه، وكل نظرية علمية حتى وإن تم تجاوزها بنظريات أخرى فهي لا تمثل تعارض مع العلم ولا تعتبر نظرية خاطئة، بل كل ما في الأمر أن تلك النظريات تأسست على مفاهيم علمية كانت قوية في وقتها وكل ما تغير هو طريقة الدراسة وإمكانيات البحث، وإلاّ كيف نفسّر مثلا سيطرة الهندسة الإقليدية لمدة قرون.

نفس الحال مع فيزياء "أرسطو" و"نيوتن"، وما يمثّل ثورة تاريخية في نظر "كوهن" في دراسة أي معرفة علمية هو الاهتمام بالعلاقات التي تربط بين النظريات العلمية الكلاسيكية والمعاصرة وليس الاكتفاء بالحكم على هذه النظريات انطلاقا من المفاهيم العلمية المعاصرة، فكل نظرية علمية جديدة هي امتداد لسابقتها وحتى وإن زاحمتها وأطاحت بها إلا أنها أكيد

[1] توماس، كوهن، بنية الثورات العلمية، تر، علي نعمة، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط:1، 1986، ص:185.

استفادت منها، فلا يمكن تصور هندسة لا إقليدية لو لم توجد من قبل الهندسة الإقليدية، وفيزياء "نيوتن" هي امتداد للفيزياء اليونانية، فقط معايير استخدام المفاهيم العلمية هو الذي تغيّر مع تغيّر طبيعة الاعتقادات العلمية، والاهتمام بتاريخ العلم يمكن من الوقوف على الاختلاف في استخدام هذه المفاهيم في كل مرحلة من مراحل المعرفة التي مر بها الإنسان "فهي من جانب تشير صراحة إلى أن رؤيتنا للأشياء تختلف، أو هي تتغيّر، حيث نكتشف علاقات جديدة بين الأشياء لم نكن نألفها من قبل"[1].

وهذه الرؤية المختلفة تسمح للعالم أن يفسّر ما قد شاهده وفسّره سابقا تفسيرا جديدا بناءا على نموذج جديد مقارنة بالنموذج القديم الذي فسر على أثره العلم سابقا، هذا التغير يمس الأفكار والنظريات، وحتى الأجهزة التقنية وهو ما يسميه "كوهن" "البراديغم Paradigme" أو "الجدر الأصلي"، ودراسة هذا البراديغم هو بالدرجة الأولى الغوص في أعماق تاريخ الاكتشافات العلمية والكشف على أن كل اكتشاف جديد يؤدي إلى أزمة داخل العلم يفرض البحث عن منظومة تفسيرية أخرى لأن العلم قبل التغير يختلف عن العلم بعده، وهو ما يفسر حدوث في كل مرة يجد العلم نفسه أمام أزمة ثورة علمية ليس فقط في العلم بل حتى في المفاهيم وبالتالي فإن تاريخ العلم هنا يصبح تاريخ ثورات وليس تاريخ تراكم.

أ- نظرية "البراديغم" في تقدم العلم:

يشكّل مفهوم "البراديغم" مركز فلسفة العلم عند "كوهن" ومن أهم الأفكار في تصور "كون" للتقدم العلمي، وهو على درجة عالية من الغموض ربما لأنه لم يحضى بتحديد واحد من صاحبه حيث استخدمه بعدة معاني.

و"البراديغم" هو موضوع اتفاق بين أعضاء المجتمع العلمي، يمثل ارتباط وتماسك النظريات العلمية المختلفة في مرحلة من المراحل، ويلتزم العلماء بهذا "البراديغم" خلال أبحاثهم العلمية، غير أن هناك إمكانية أن يقع اكتشاف علمي جديد مخالف للسائد وفي وجود هذا

[1] ماهر عبد القادر، محمد علي، نظرية المعرفة العلمية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985، ص:76.

البراديغم، فتتغيّر النظريات السائدة المبنية على "البراديغم" لتأخذ مكانها نظريات جديدة "ويبدأ العلم مسيرته مرة أخرى وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج جديد مخالف تماما للنموذج الذي ألفه العلماء فيما مضى"[1].

والبراديغم هو عبارة عن مجموعة فرضيات، وقوانين وتقنيات عندما يتبناها المجتمع العلمي يسود فيها ما يسميه "كوهن" "العلم السوي"، وأثناء اشتغالهم بهذا "البراديغم" في محاولة لتوسيعه ودمج عناصره في بنية متكاملة، يتلقى أعضاء هذا المجتمع جملة من العراقيل، وإذا لم يستطع التغلب عليها تنشأ حالة "أزمة" تنتهي حين يولد "براديغم" جديد يتبناه أعضاء هذا المجتمع العلمي ويحل محل "البراديغم" القديم، هذا التغير يشكّل "الثورة العلمية" وهي متواصلة كلما اعترض سبيل البراديغم السائد عوائق وصعوبات لم يستطع التغلب عليها فتتولد أزمة تفتح المجال لثورة علمية جديدة، والعلم الذي يولد بعد هذه الثورة هو ما يطلق عليه اسم "العلم الثوري" أو "العلم الشاذ" "وإني باختباره أريد أن أوحي بأن بعض الأمثلة المعترف بوصفها عملا علميا حقيقيا، الأمثلة تشمل القوانين والنظريات والتطبيقات والأجهزة التجريبية، إنما تقدم أنماطا تولد تقاليد خاصة ومتماسكة من البحث العلمي كتلك التي يقدّمها المؤرخون تحت عناوين "علم فلك بطليموس" و"علم فلك كوبرنيكوس" و"الديناميكية الأرسطية" و"الديناميكية النيوتونية" و"البصريات الذرية""[2].

يشير هنا "البراديغم" إلى مجموع النظريات التي ترصف بالتاريخية وتشترك هذه النظريات في مجموعة من الصفات، فكل هذه النظريات سافرت عبر التاريخ لأنها قدمت على شكل كتب ومؤلفات ثم اتّخذت شكل مقالات بمجلات علمية، وتنطلق أيضا من فرضيات وقوانين تؤسس لأبحاث علمية لاحقة طالما لا يحقق أي نموذج حلا ونجاحا تاما لكل المشاكل القائمة، فتاريخ العلوم يكشف أن الكثير من المجالات المعرفية استعصى عليها صناعة "براديغم" خاص بها رغم ما يبذله القائمون عليه من جهود، فكل أزمة تنتهي بثورة ما تكاد أن تخمد هذه الثورة حتى يؤسس براديغم جديد، يجتمع حوله العلماء كلما نجح في حل معضلة من معضلات العلم

[1] المرجع نفسه. ص:77.

[2] توماس، كوهن، بنية الثورات العلمية، مرجع سابق. ص:286.

ليخرج من حالة استقرار إلى حالة استقرار جديد أي تنتقل من علم سوي إلى علم سوي جديد ويظهر البراديغم هنا كمعيار للفصل بين العلم واللاعلم وهو موقف معارض لموقف الوضعية الذي يصرّ على أن معيار التمييز بين العلم واللاعلم هو مبدأ القابلية للتحقيق، وحتى وإن اقترب موقف "كوهن" من موقف "بوبر" إلا أنه يعارض أيضا مبدأ القابلية للتكذيب كمعيار للفصل بين العلم واللاعلم والعلم الزائف، لأن الفرق بين العلم واللاعلم هو هذا البراديغم العلمي الذي يحدّد معيار النشاط داخل الميدان العلمي الذي يحكمه "فإن وجود نموذج علمي قادر على دعم أو تأصيل علم سوي ما، هو الخاصية المميزة للعلم واللاعلم"[1].

وهو يعيب على "بوبر" تأسيس فكره على حوادث استثنائية فقط في تاريخ العلوم لأنه من النادر وضع المراحل النقدية والنظريات المسيطرة فيها أمام إمكانية التكذيب وعليه لا يمكن استنتاج مفهوم عام للنشاط العلمي انطلاقا من هذه المراحل الاستثنائية ولا يمكن للعلم أن يكون ثورة دائمة بل يتحول عبر ثورات تفصل بينها فترات من الاستقرار يمارس خلالها العلماء نشاطهم والتحول من مرحلة إلى مرحلة جديدة هي الانتقال من براديغم إلى براديغم جديد والتمييز بين مراحل العلم العادي ومراحل الأزمة ومراحل الثورة هو السمة البارزة للمشروع الإبستيمولوجي لـــــــــ"كوهن".

لم تكن فكرة "البراديغم" التي قدمها "كوهن" ابتكارا جديد فهي تعود في أصلها إلى أفلاطون واستخدمها من أجل تحديد الشكل الذي حول تنتظم العلوم العادية، غير أن هذا الاستخدام رغم النجاحات التي حقّقها إلا أن السمة التي كانت تغلب عليه هي سمة الغموض، جعلت منه موضوع كل الملاحظات والانتقادات التي وجهت إلى مؤلف "بنية الثورات العلمية" الذي يعد مركز تعلّمه وربما هذا لأن "كوهن" لم يقتصر في طرحه للفكرة على مفهوم واحد، ما أدى إلى الكثير من الخلط والإبهام في المفاهيم المتعدّدة، وقد اعترف بنفسه بأنه استعمل كلمة "براديغم" بمعنى غامض وهو ما دفعه إلى توضيح هذا المفهوم في التنبيه الذي أضافه في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه سنة 1969 ومنذ ذلك الحين أخذ يسميه "Matrice Disciplinaire" وأهم التعديلات التي أضافها وهي أربعة في مجملها.

[1] آلان، شارلز، نظريات العلم، مرجع سابق، ص:96.

التعميمات الرمزية: هي العبارات المقبولة دون شروط من طرف أعضاء المجتمع العلمي والتي تمثل نقطة الأسئلة حول البراهين المستخدمة في إطار "البراديغم" وهي تأخذ شكل معادلات مثل القانون الثاني لديناميكية نيوتن F=Ma أو قانون "أوم Onm": N=RI...الخ وما يمثل موضوع الاتفاق شكل التعميمات الرمزية وليس بالضرورة التأويلات الفيزيائية[1].

– الجانب الميتافيزيقي للبرديغم:

البراديغم الميتافيزيقي يحدّد أشكال وصور متداولة بين أعضاء المجتمع العلمي وهو أنطولوجي عندما تأخذ شكل فكرة وصفية لموضوع البحث، عندما نؤكد أن كل الظواهر هي بالضرورة نتيجة انتقال الذرات أو تأثير القوى على المادة، كما يأخذ شكل استكشافي عندما يعتبر وسيلة كشاف وتوجيه البحث مثل تشبيه كريات الغاز بكريات مطاطية دون تأكيد أن الغاز أيضا يتكون فعلا من كريات تشبه الكريات المطاطية الصغيرة "وبطبيعة الحال فإن اعتقادات العلماء أو المكونات الماورائية في بنية تفكيرهم متباينة أشدّ التباين"[2].

القيم: تتفق النظريات العلمية على أنه يجب على أغلبية العلماء أن ينطلقوا من تنبؤات صحيحة لا تحوي أي تناقضات داخليا، وتشهد هذه القيم على مثالية العلماء في الغالب يتقاسم العلماء هذه القيم أو بعضها مثلا يتفق العلماء على أن أحسن نظرية هي البسيطة لكن يختلف أكثرهم أي النظريتين المتنافستين أبسط، كما يمكن أن تتصارع القيم فيما بينها مثل تنافس بين نظريتين في الأخير واحدة تربح في اليقين والأخرى في الانسجام، لهذا كان الالتزام بهذه القيم متفاوت بين عالم وعالم.

الأمثلة المشتركة: تمثل جملة المشاكل والحلول التي تعترض طريق العالم طوال مشواره، سواء كامتحانات أو أعمال تطبيقية موجهة للطلبة على مدار سنوات التدريس أو في الجامعة: وهي ما كان يقصده "كوهن" عند حديثه في البداية عن "البراديغم" ولهذا خصّها باهتمام

[1] Léna Soler, Introduction a l'épistémologie, op. cit., p172.

[2] ماهر عبد القادر، محمد علي، نظرية المعرفة العلمية، مرجع سابق، ص:79.

استثنائي في الملحق لـــــ69 حين يجيب على عدد من الانتقادات وهي تلعب دورا محوريا في تكوين علماء أكفاء.

ونص قانون مجرد لوحده أو تعريف مفهوم نظري وحده أيضا سيكون عقيم إذا لم يحسن العالم استخدام هذه القوانين والمفاهيم في حالات مختلفة، وهذا التكوين المدرسي والجامعي رغم أهميته لا يمنع من دخول عناصر أخرى دائرة التأثير مثل العامل الاجتماعي والذي ينتج عنه كفاءة خاصة وخصبة من أجل تقدّم العلم. ويعود الفضل في هذا إلى "كوهن" الذي كان من الأوائل الذي أثاروا وجود وأهمية مثل هذه العناصر الاجتماعية في العلوم[1].

ب – العلم السوي والثورات العلمية:

تتمثل مهمة العلم السوي حسب "كوهن" في حل الألغاز بمساعدة "براديغم" قائم، واللغز هو المشكل الذي يعترض كل باحث بعد تبنيه "براديغم" ما، فمن جهة هذا يدل على وجود جل ومن جهة مقابلة يعبر عن أن هذه الحلول المقبولة تبقى محدودة، ويتأسس العلم السوي من الانتقال من "براديغم" قائم إلى "براديغم" جديد تحت تأثير ثورة علمية وهو "محاولة لإجبار الطبيعة على الجريان في العلبة المشكلة من قبل والجامدة التي قدّمها الجذر"[2].

يقوم العلم السوي على "براديغم" معين أي هو محكوم بالنظرية السائدة، وهذه النظرية تمثل مصدر موثوق به، لذلك لا يسعى أعضاء المجتمع العلمي إلى اكتشاف وقائع جديدة تتعارض مع هذا "البراديغم"، وفي حال حدوث مفارقات يسعى العلم السوي إلى إيجاد حلول وإجابات لهذه المشاكل والألغاز واستبعاد كل ما لايتلائم مع "البراديغم" وكل عضو من أعضاء المجتمع العلمي مطالب للدفاع عن العلم السوي والبرهنة على تفوقه ولا يهتم إلى إبداع نظريات جديدة انطلاقا من قناعة وجود حل لكل معضلة وكل اختبار يقام في العلم السوي هو اختبار للعالم وليس للنظرية، وكل نتيجة سلبية تمثل فشل العالم على إيجاد حل للمعضلة ولا تمثل فشل النظرية "وموقف المجرب في هذه الحالة أو مكانته العلمية تهبط نتيجة لإخفاقه في حل

[1] Léna Soler, Introduction a l'épistémologie, op. cit. p:174.

[2] توماس، كوهن، بنية الثورات العلمية، مرجع سابق، ص:53.

المعضلة ولكن مكانة النموذج وقدرته على العمل وتجانسه في هذه الحالة ومن خلال الإخفاقات المتتالية للمجرب هذه المكانة التي يحتلها النموذج سوف ترتفع بلا شك"[1].

من البداية "البراديغم" يفرض نفسه كأمل للنجاح، والعلم السوي هو طريق تحقيق هذا الأمل ويفرض مجموعة من الأوامر مع البقاء مفتوحا أمام عدد لا متناهي من التساؤلات والعلم السوي هو عمل يهتم بالعمق وعمل خاص بالتوجيه يقوم بتحديد قوانين "البراديغم" وميدان تطبيقه، لكشف الأحداث.

وتوضيح المفاهيم من أجل إيجاد حل للألغاز النظرية والتجريبية وهذا يعني أن العلم السوي يطرح مسبقا ألغازا ينبغي على العلماء إيجاد حلا لها، ويقصد "كوهن" بالألغاز تلك المشكلات النوعية التي تسمح لكل باحث إثبات براعته وكفاءته في إيجاد حلول داخل إطار "براديغم" معيّن معتمدا على قواعد لعبة الألغاز التي تعتبر مجرد لفظ بديل لكلمة مشاكل، ويصبح العلم السوي بموجب هذا نشاطا لحل هذه الألغاز، "وفي إطار العلم السوي الفشل في حل بعض الألغاز لا يفسد بالأساس ثقة رجال العلم نحو "البراديغم" بل الفشل يمثل نقائص تنسب للأفراد أو للإمكانيات المتاحة حاليا، ويتحصل على نظام الشواذ وليس التكذيب"[2].

وفي مرحلة العلم السوي يصنع العلماء نتائج تجريبية متوقعة في إطار نظري متماسك يشارك فيه المجتمع العلمي بشكل عام سواء كان العلم نظري أو تجريبي، وإذا تحقق شرط توقع استنتاج هذه النتائج مسبقا يطلق على هذا العلم، علم سوي أو ناضج وفي مرحلة العلم الناضج يتم إتباع منهج علمي معين للفهم، يتم فيها إجراء تجارب واكتشافات لكن الإعلان عن تحدّي "البراديغم" السائد الذي يطمح أن يكون أهلا يقاس عليه ويستمد صياغته من أنه ينجح دائما في إيجاد حلول كلما وقعت جماعة العلماء أمام مشاكل جوهرية ويقوم العلم السوي بإنجاز ما وعد به "البراديغم" في قدرته على حل هذه المشكلات العلمية ولا تكون هذه الحلول إلا من خلال محاولة إرغام الطبيعة بوضعها في قوالب جاهزة يصنعها "البراديغم"، ولا يسعى إلى إخراج

[1] ماهر عبد القادر، محمد علي: نظرية المعرفة العلمية، مرجع سابق، ص:84.

[2] Léna Soler, Introduction a l'épistémologie, op. cit. p:179.

ظواهر جديدة إلى الوجود التي ليست من أهدافه ولا يسعى العلماء إلى ابتكار نظريات جديدة بل إلى الدفاع عن تلك التي توجد فعلا.

ويكتفي العلم السوي بتعريف المعرفة بالظواهر والنظريات التي يقدّمها البراديغم سلفا، هذا لأن ميادين العلم السوي محصورة بثقته في "البراديغم" الذي يسترشد به العلم وهو الذي يحدّد معيار النشاط داخل الميدان العلمي الذي يرسمه وهو أيضا الذي يقوم بتوجيه العلماء نحو "حل الألغاز"، وقدرة كل "براديغم" على دعم أي علم سوي هو الذي يميّز بين العلم واللاعلم، ولا يتّخذ المهتم بالعلم السوي موقفا نقديا تجاه "البراديغم"، بل عليه أن يركّز عمله على صياغة تفاصيل "البراديغم" في جو من الاتفاق عكس اللاعلم الذي كان تسيطر عليه الخلافات حول الأسس التي تمثل صورة عوائق أمام العلماء يستحيل معها التركيز على الاختصاص و"يلح كوهن على كون النموذج يدل على أكثر مما يمكن التعبير عنه صراحة في شكل قواعد وتوجيهات، إنه يستدعي قول ما قاله فيتجينشتين عن فكرة "اللعب" في سبيل توضيح بعض أوجه النموذج التي ينكرها"[1].

"فيتجينشتين" يرى أن التصريح بالشروط الضرورية حتى يكون أي نشاط لعبا هو أمر مستحيل، فمن جهة كل محاولة لأجل ذلك تعطينا شروطا يمكن بها أن يتطابق فيها أي نشاط مع تعريف اللعب ونحن لا نريد أن يكون هذا النشاط لعبا ومن جهة ثانية يستبعد تعريف اللعب بعض الأنشطة ونحن نريده أن يكون لعبا، نفس ما يطبّق على نظرة "فيتجينشتين" للعب، يطبّق حسب "كوهن" على "البراديغم" فمحاولة إيجاد خاصية تميّز "البراديغم" سواء في العلم الماضي أو العلم الحاضر توقعنا عادة على عناصر داخل نفس "البراديغم" تتناقض مع هذه الخاصية، لكن دون أن تجعل منه مفهوما سيئا.

وحتى وإن لم تظهر هذه الخاصية فإن العالم يكتسب معرفته عن طريق تكوينه العلمي وإذا حاول حل مشاكل علمية وإجراء تجارب بناء على تكوينه العلمي وخبراته التي اكتسبها فإنه يبقى عاجزا عن إعطاء بيان صريح حول هذه المناهج والخبرات العلمية التي تفوقه خبرة

[1] آلان، شالمرز، نظريات العلم، مرجع سابق، ص:98.

ومهارة نتيجة عدم وعيه بـــــ"البراديغم" الذي يشتغل داخله، غير أنه قام على صياغة فرضيات متضمنة في نموذجه العلمي إذا كان هذا "البراديغم" مهدّدا من طرف "براديغم" علمي آخر منافس له، ومحاولة توضيح القوانين العام التي تحكم هذا "البراديغم" غرضه حمايته من خطر التعويض الذي ينادي به "البراديغم" المنافس.

يؤدّي العلماء عملهم داخل "البراديغم" السائد بكل طمأنينة، ويثق بالمناهج التي يقدّمها له على أنها السبيل إلى حل المشاكل وفي حال ما إذا اتهم هذا العالم "البراديغم" بأنه المسؤول عن الفشل في حل مشكلة ما فإن بوادر أزمة تلوح في الأفق.

عندما يجري العلماء تجربة تنقض "البراديغم" المقبول حاليا هذا البراديغم يبدأ في الانهيار، نخرج من حالة الاستقرار أي حالة حل الألغاز إلى حالة استثنائية تكون غير مستقرة، يحاول فيه العلماء إيجاد مجموعة جديدة من القوانين لإحراز التقدم.

وفي المرحلة النهائية يتم اكتشاف "براديغم" جديد ومجموعة جديدة من القوانين العلمية يبدأ حينها العلماء في تطوير تجاربهم وتنطلق معها الدورة الثانية يتعاقب فيها العلم السوي بالعلم الثوري أو الشاذ. ويثبت هذا أن تطور الاكتشافات العلمية لم يكن أبدا بطريقة متسلسلة بل عن طريق ثورات أحدثت تحولات كبرى في فهم العالم. عندما تهز الأزمة العلم الثوري، فسيشهد هذا العلم تكاثر التأويلات النظرية المختلفة، يصبح بموجبه "البراديغم" السابق أكثر فأكثر دون جدوى ما يدفع المشتغلين في إطاره على تجريب دليل جديد للكشف عن حلول للألغاز التي لا تشكل وحدها الأزمة، بل البراديغمات نفسها تحمل في طياتها استثناءات وحالات شاذة، وحتى وإن لم تسمح من فقدان الثقة في "البراديغم" إذا لم تتوفر بعض الشروط الخاصة إلاّ أنها تصبح أكثر خطورة إذا مسّت أهم القواعد والأسس "للبراديغم".

وتتعقد الأزمة أكثر فأكثر عندما يظهر منافس جديد في الساحة، هذه الأزمة ترافق العلم الثوري في اكتشافات جديدة "لأن العلماء غالبا ما يركزون على صعوبات "البراديغم" المهدّد والاستكشاف النظامي لمجموعة تعرف الشذوذ هدفه عادة اكتشاف ظواهر جديدة"[1] ويرى

[1] Léna Soler, Introduction a l'épistémologie, op. cit. p:180.

كل براديغم أن العالم مكونا من أشياء مختلفة لهذا فإن البراديغمات المختلفة تنظر أيضا في مسائل مختلفة وكل واحد منها يعتبر أن نوعا معيّنا من المسائل هو الأحق بالنظر، ويحدّد كل براديغم الكيفية التي يعالج فيها كل مسألة من مسائل العالم، يجعل البراديغمات المختلفة تعيش في عوالم مختلفة، ولا وجود لحجة منطقية تؤكد تفوّق براديغم على براديغم. كل ما في الأمر أن المشتغلين بالعلم ينجذبون إلى هذه البراديغمات لأسباب مختلفة أكثر ذاتية أي معايير الحكم عليها يكون وفق معايير ومبادئ خاصة.

7- "بول فيرابند": الفوضوية والتعددية.

سار "بول فيرابند Paul Feyrabend" (1924-1994) في بداياته في نفس الطريق الذي رسمته الوضعية المنطقية، لكنه لم يكن مقتنعا بالأساس الاستقرائي الذي اتخذته الوضعية في تبريرها للنظريات العلمية مقابل عدم اكتراثها بالمحتوى التاريخي وتأثير المعايير الإنسانية بأبعادها على هذه النظريات، وكان لفلسفة "بوبر" التأثير الكبير في إرساء هذه القناعة، ورغم أنه هو أيضا بدوره نال حضّه من النقد خاصة منهجه التكذيبي، إلاّ أن الفضل الكبير يعود لـــــ"بوبر" في تشكيل تصور "فيرابند" لفلسفة العلوم، وهو تصور يختلف عن ذلك الذي كان مسيطرا على الساحة العلمية آنذاك، فقد أعطى "فيرابند" رؤية جديدة للمفاهيم العقلانية العلمية والمنهج، من أجل إعطاء صورة أكثر وضوح للعقلانية العلمية، من أجل تحقيق أحسن تقدّم، عقلانية أرادها "فيرابند" مناهضة لفلسفات العلم القديمة والمعاصرة وناقدة لرغبة هذه العقلانيات في صناعة أنموذج قائم على مناهج وأسس ثابتة كانت بمثابة قيود تحد من قدرة تطور العقل العلمي، وقد أخذ على عاتقه تحرير العلم من هذا الأسر، ويقوم هذا المشروع في الفوضوية الإبستيمولوجية التي حسبه هي أحسن علاج ضد العوائق النظرية التي أرستها فلسفة العلوم الكلاسيكية.

أ- الفوضوية الإبستيمولوجية:

حمل "فيرابند" مصطلح "الفوضوية" وأخرجه من سياقه السياسي وحاول تطبيقه على فلسفة العلم المعاصرة، توظيف يتوافق مع الموقف المضاد الذي اتّخذه ضدّ العقلانيات العلمية الكلاسيكية والمعاصرة التي تبنّت الصرامة المنهجية هذه الصرامة سرعان ما تحوّلت إلى

إيديولوجيات تحكمت عليها كل إرادة، ويهدف مشروع "فيرابند" الفوضوي على عدم الاعتراف بأي سلطة يمكنها أن تحدّ من نشاط العلم، وما دام قد بدأ رفض فكرة المنهج الثابت في العلم فإن كل المناهج مقبولة و"كل شيء حسن"، وتقوم الفوضوية الإبستيمولوجية عند "فيرابند" على الحرية الفكرية ونقد كل العراقيل التي تحول دون تحقيقها. و" أن كل شيء مقبول، ليس المبدأ الواحد والوحيد لمنهجية حديثة انصح بها، وإنما هو الوسيلة الوحيدة التي نتعهد بها، وبشكل ثابت المعايير الكلية، والرغبة في أن نفهم التاريخ في حدودها "[1].

وهي دعوة يوجهها "فيرابند" للوقوف ضد أشكال التمذهب المتطرف في تقديس المناهج، وتختلف "الفوضوية الإبستيمولوجية" عن السياسة في كونها وجدت لتدافع عن أي فكرة مهما كانت ضعيفة وتنتقد أي فكرة أيضا مهما كانت شدة تأسيسها، فلا وجود لفكرة صالحة على الدوام بل الكل يصلح، ويرى "فيرابند" أن الميثودولوجيا القائمة لم تتمكن كلها من أن تقف عند ضبط مفهوم واحد للعلم، وفشلت في تزويد المشتغلين بالعلم بمعطيات يمكن أن تساهم في تطوير نشاطهم ولا يمكن أيضا أن نحصر العلم في بعض القواعد المنهجية البسيطة، لأن تاريخ العلم هو تاريخ مليء بالعلاقات بين الأحداث والصدق، ومحتواه غني لدرجة يستحيل لمؤرخ ميثودولوجي استيعابه، فالأخطاء، والانتقالات اللامنتظرة التي يعرفها تاريخ العلم، تمثل عقبات أمام التطور الإنساني وهذا الطابع المعقّد للتاريخ يفرض لدراسته إجراءات معقّدة أيضا غير تلك التحليلات التي تقوم على قواعد ثابتة لا تراعي التغير الدائم للتاريخ، ولا تترك الباب مفتوح أما اكتشاف عالم مجهول يحتمل وجود سبل عديدة لمعرفته، وعليه فإن الفوضوية الإبستيمولوجية تعارض كل ميثودولوجيا تأخذ حصانة تمنع عنها كل تغيير وتصنع مقابل ذلك جسر رابط بين الإبستيمولوجية والعلم وهي ربما ليست الفلسفة السياسية الأكثر جاذبية، لكنها مع ذلك تعتبر العلاج الفعال للإبستيمولوجيا ولفلسفة العلم[2].

[1] بول، فيرابند، العلم في مجتمع حر، ترجمة، السبد نفاذي، مراجعة سمير صادق، المشروع القومي للترجمة، العدد 233، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط:1، 2000، ص:54.

[2] Paul Feyrabend, Contre la méthode, esquisse d' une théorie anarchiste de la connaissance, trad, Baudoin Jurdant et Agnès Shlumbergerk, seuil, paris, 1979, P:13.

ومثلما لا تعني الفوضوية السياسية الفوضى، بل كل ما تعنيه هو عدم الامتثال الأعمى لقوانين الدولة السياسية والمعارضة الدائمة لمؤسسات الدولة القائمة سواء كانت سياسية أو دينية، كذلك لا تعني الفوضوية الفيرابندية العشوائية، بل هو مصطلح يدل على عدم التقيد بقوانين العقل والعقلانية والتي تساهم في إقصاء بدائل منهجية لا عقلانية لكنها مهمة، كالخيال والعاطفة. وفي الوقت الذي يكبح فيه النظام العلم، الفوضوية تمثل النموذج الأمثل لتحقيق التقدّم لأن نظرتها للإنسان أكثر جدّية مقارنة بالرؤية الساذجة التي تقوم على فكرة المنهج الثابت.

وترتبط رؤية "فيرابند" للفوضوية بشعار "كل شيء حسن" أو كل شيء في العلم مقبول وهي صورة يعطيها "فيرابند" للمعارضة التي أعلنها ضد كل من يدّعي الالتزام بقواعد منهج معيّن دون غيره، وتاريخ العلم شاهد على أن طيلة مسيرة تطور العلم لم يعرف بوجود قواعد ثابتة بل مجموعة معايير رسمت مسيرة العلم، و لم توجد نظرية علمية واحدة، بل تطور العلم كان نتيجة تصارع بين نظريات متعدّدة، وقد ساهم في هذا التطور كل هذه المناهج وكل هذه المعايير وكل هذه النظريات التي أثّرت بتأويلاتها فهم الإنسان للطبيعة "وإذا أردنا أن نفهم حقيقة العلم يجب علينا استعمال جميع الأفكار، جميع المناهج، وليس انتقاء البعض منها فقط"[1].

ولا يقدم "فيرابند" من خلال شعاره "كل شيء حسن" منهجا بديلا، بل كل ما يحاول تقديمه هو أن يجعل من هذا الشعار الوسيلة الوحيدة التي ترسم حدود لفهم التاريخ ويقصد تاريخ العلم، ويرفض بهذا السلطة المعرفية التي يمارسها المنهج الواحد ويدعو إلى عقلانية متفتحة ترفض أن يؤسس العلم على قواعد صارمة. وما الفوضوية إلا دعوة للتعدّدية المنهجية دون إقصاء أو اختزال للمعرفة العلمية أثناء عملية البحث العلمي، هذه التعدّدية تقوم بإنعاش الفكر الإنساني ومثلما تسمح التعدّدية في السياسة للجميع المشاركة أيضا التعدّدية المنهجية تسمح للجميع بالتعبير عن وجهات نظرهم المختلفة، وهذا الأسلوب يسمح بتقدّم العلم ويفتح "فيرابند" المجال واسعا للإنسان في الساحة العلمية، وهذا الإنسان يحتاج للحرية من أجل

[1] Ibid. p:346

استغلال كل عبقريته العقلانية واللاعقلانية، وما العلم إلا نتيجة هذه العبقرية بمستوييها الفكري والخيالي.

ب – مفهوم اللامقايسة:

هذا المفهوم مقتبس من المفهوم الرياضي والذي يعبّر عن عدم إمكانية قياس حجمين أو بعدين بنفس الوحدات، فقد برزت الهندسة والحساب بعدم تمكّنها من التعبير حسابيا على علاقة هندسية، ومع ظهور اختلافات في المصطلحات والمفاهيم المستعملة في النظريات العلمية على مدار تاريخ العلم، أخذ هذا القصور مكانة وبعدا في تاريخ العلم، وأصبح يحتل مكانة مركزية في فلسفة العلم المعاصرة المتأثرة بالتصورات النسبية، و"تعد فكرة اللامقايسة نتيجة لا محيد عنها عن رؤية فيرابند عن اعتماد الملاحضة على النظرية وتوقفها عليها، وأيضا تندرج من معارضته للشروط المنطقية التي تفرضها الميثودولوجية على النظريات العلمية"[1]. ويقترب تصور "فيرابند" للامقايسة من تصور "كوهن"، فتعدد الثقافات ينتج عنه عقلانيات مختلفة ويتضاعف الاختلاف عبر التاريخ ما يجعل استحالة قياس هذه النماذج وما يفسّر عجز العلماء التعبير عن العلم السابق لأنه لا يمكن النظر إليها بنفس المقياس، ورغم هذا التقارب بين وجهتي النظر "الكوهنية" و"الفيرابندية" إلا أن "فيرابند" يقر بأنه استخدم هذا المفهوم يشكل مختلف عن "كوهن"، فـــــ"كوهن" أراد من خلال اللامقايسة أن يبرّر الثورات العلمية وما ينتج عنها من تحوّلات، بينما استخدم "فيرابند" المفهوم للرد على أصحاب النزعة "الردّية Réductionnisme" التي سادت آنذاك بين فلاسفة العلم والتي تبنتها الوضعية المنطقية ونقد النزعة البوبرية و لم يهتم بالعلاقات التي تربط النظريات العلمية، "غير أنه بقدر ما يقول إن تصوره للمقايسة يختلف عن تصور "كون"، وبقدر ما يدّعي توضيح، فإنه لا يزيد إلا إبهاما في التعبير"[2].

[1] عادل، عوض، الإبستمولوجية، بين نسبية فيراباند وموضوعية شالمرز، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004، ص:54.

[2] المرجع نفسه، ص ص:51، 52.

يقدّم "فيرابند" تصورا فلسفيا جديدا للامقايسة يهدف إلى إثبات استحالة صياغة مبادئ نظرية علمية بمفاهيم نظرية علمية منافسة لها، فالنظريتان المتنافستان لا تتقاسمان نفس المفاهيم، وما دام لا يمكن المقارنة بينهما فهما غير متقايستين لعدم وجود مقياس مشترك. ويعود "فيرابند" للقول أن ما قاله أن بعض النظريات المتنافسة إذا أولت بطريقة محدّدة لا يمكن مقارنتها بسهولة، و لم يكن فيرابند الوحيد الذي اعترض على التمييز بين سياق الكشف وسياق التبرير غير أنه كان أول من عارض هذا التمييز بصورة واضحة، ويرى أن التمييز بين النظريات هو تمييز مصطنع وغير حقيقي لأن نتائج هذه النظريات العلمية ملتبس بالأحوال الشخصية والدوافع الذاتية للعلماء.

يظهر من خلال موقف "فيرابند" أنه كان أكثر تطرفا مقارنة بمن سبقوه، فمثلا "كوهن" يسلم بوجود عوامل خارجية غير منطقية تؤثّر في قبول أو رفض النظريات الجديدة أما "فيرابند" لا يؤمن بوجود محتوى مجرد يصبح قاعدة، "وعدم قابلية نظريتين متنافستين للمقايسة لا يعني أننا لا نستطيع بأي صورة من الصور مقارنتها. إحدى الوسائل الكفيلة بإجراء مثل هذه المقارنة هو مواجهة إحداهما بالأخرى في سلسلة من الأوضاع القابلة للملاحظة "[1] فمشكلات العلم تختلف باختلاف مراحل التاريخ وأي محاولة لقياس نجاحها ستبوء بالفشل لعدم وجود مقاييس مشتركة، مثلا لا يمكن مقارنة نظرية "نيوتن" ونظرية "أينشتين" لأن مصطلح الكتلة القاسم المشترك بينهما مختلف في النظريتين.

كما يربط "فيرابند" مفهوم اللامقايسة باللغة فغياب لغة واحدة لجميع النظريات أدى إلى فشل الترجمة من لغة إلى أخرى لأن كل نظرية مرتبطة بمرجعية فكرية وثقافية تأثر في اللغة المستعملة في كل نظرية منها، ولا تضيف إليها وقائع جديدة ولا تزيد من قدرة التنبؤ لأنها غير قادرة على التعبير عنها بشكل موضوعي لأنها تفقد المعاني الجديدة كوصلة بالمعاني القديمة، ويظهر أن الاختلاف الذي يقع بين كوهن وفيرابند فقط في اختيار العبارات لأنهما يتفقان في استحالة المقايسة رغم أن تصور فيرابند أكثر غموضا من تصور كوهن الذي يمكن اعتباره أكثر

[1] آلان، شالمرز، نظريات العلم، مرجع سابق، ص:138.

مرونة، يتفقان في كون كل عبارة منطوقة ستحيل في حال نقلها إلى دلالة مختلفة عن دلالة منطوقها في مظهرها الأول.

ولا يحصر فيرابند عائق اللغة في اللغة العلمية، بل يركز أيضا على لا مقايسة لغة الحس المشترك، ويعود ليستذكر في "ضد المنهج" إلى بعض النتائج التي تحتاج إلى أدلة تاريخية، فقد كان الأنتروبولوجيون القدامى يضنون أن ثراء اللغة كفيل بطرح الأفكار الأجنبية، لكن تبين أن كل الكتابات والترجمات تنقصها الدقة في عرض مفاهيم لغة لا ترتبط باللغة الأوروبية لأنها لا تتوافق مع النمط الغربي للتفكير، لأن تعلم أي لغة يفرض تعلمها من نقطة البداية. "إن الأنثربولوجي طالما يدرك عدم إمكان ترجمة ما تعلمه الى لغته الأصلية، فمن ثم يتوجب عليه تغيير لغته، وربما يتوجب عليه بناء لغة (لعبة) جديدة بالكلية تخرج عن حدود الألفاظ الانجليزية، وسوف يتمكن من طرح تفسيرات فقط بعد أن تكتسب هذه اللغة – اللعبة – قدرا مناسبا من التعقيد".[1]

وتقوم الحدود اللغوية للنظرية العلمية على حدود الملاحظة ما يجعل معناها ثابت، بينما الحدود العلمية فتتغير من نظرية لأخرى، ولكل علماء حدود لغوية مختلفة حسب اختلاف النظريات وكل حد يحمل معنى بناءا على الثقافة الفكرية التي نشأ فيها فمعنى حدود "الكتلة" ومفاهيم "المكان" و"الزمان" وغيرهما تختلف معانيها من "نيوتن" إلى "إنشتين"، نتيجة إختلاف النظرة العلمية لهذه المنطوقات والتي كانت تمثل موضوعات فيزيائية قابلة للملاحظة في الفيزياء الكلاسيكية أصبحت تمثل علاقات بين موضوعات داخل النظرة النسبية.

والقول بعد قابلية نظريتين للمقايسة لا يلغي إمكانية المقارنة بينهما ومن الطرق التي تسمح بإجراء هذه المقارنة هو عرض النظريتين أمام امتحان، وهو أوضاع قابلة للملاحظة ودراسة مدى توافق هذه النظريات مع هذه الأوضاع ومن ثم نسجل الفرق ونستخلص هل التماسك بينهما مؤكد أم جزئي بالتقريب، "وهنا نجد فيرابند تحت وطأة الانتقادات يخفض من سلطان المقايسة ويجعلها أمرا نادرا كأنه يسمح بوجود علاقة بين النظريات غير المتقايسة حتى

[1] عادل، عوض، الإبستمولوجية، بين نسبية فيراباند وموضوعية شالمرز، مرجع سابق، ص:60.

ولو كانت غامضة، إذا لم يكن ثمة إتساق بين النظريات، وأنها لا متقايسة، أو هي قابلة للقياس المتكافئ"[1].

فلا يمكن أن نبرر صحة النظريات دون الاستشهاد بنظريات أخرى تكون أكثر شمولا لكن كل محاولة مقارنة نظريات ببعضها تجر صاحبها حتما إلى نزعة فردية، فيتدخل كل ما هو ذاتي في تبني أي عالم نظرية بذاتها على حساب أخرى رغم أن هناك احتمال تدخل عوامل خارجية في هذا الاختيار سواء ما تعلق بالمادة العلمية أو ما تعلق بالمشروع العلمي كله، ومع هذا فإن هذه الأحكام الذاتية لا تكون بمنأى عن الحكم العقلي، حتى ولو كانت متشبعة بالرغبات الفردية، فحتى ولو كانت أدوات البشر باطنية ما يجعلها صعبة الكشف والوضع أمام الحجاج العقلي إلا أنها دائما وليدة سلطة عوامل خارجية عادة مادية تتحكم في صاحبها.

ج – ضد المنهج أو التعددية المنهجية:

يعد فيرابند من الفلاسفة الأوائل الذين نقلو التفكير من مجال البحث عن أي المناهج أكثر فعالية وموضوعية إلى البحث عن إمكانية أولا وجود فعلا منهجا ثابت جدير باتباعه، وقادر على توفير معايير تيسر فهم واقع معقد مثل الواقع العلمي وهو موقف جريء اتخذه ضد المنهج، غداه بانتقاده اللاذع ضد كل التقاليد العلمية التي عرفتها فلسفة العلوم من فرانسيس بيكون إلى الوضعية المنطقية، وعلى مدار هذه السنوات، كانت فلسفة العلوم تعيش تحت سيطرة المنهج التجريبي الذي فرض قواعد ثابتة دفعت المشتغلين بالعلم إلى التعامل مع العلم كوحدة وهو ما رفضه فيرابند، فكل النجاحات التي حققها العلم لا ترد في غالبيتها إلى منهج نموذجي، ولا وجود لمنهج ثابت، كامل يملك مجموعة قواعد تضمن له احتكار الحقيقة المطلقة وممنوع من النقد، وكل قول بمنهج مثالي سوف يعرقل سيرة العلم لأن كل التزام بقواعد منهجية صارمة سيلغي الخيال ويحد من الإبداع ويخنق كل قدرة عقلية، لأن الفكرة القائلة بأن العلم ينبغي أن ينتظم حسب قواعد ثابتة وكلية هي فكرة مثالية تحتوي تصورا شديد البساطة حول إمكانيات الإنسان وقدراته وهي أيضا خادعة لأنها تحاول فرض هذه القواعد على

[1] المرجع نفسه، ص:68.

حساب إنسانيتنا وهي مضرة بالعلم لأنها تهمل الشروط الفيزيائية والتاريخية المعقدة التي تؤثر في عملية التطور العلمي[1].

ويمثل العلم إحدى صور الفكر التي طورها الإنسان رغم أنها لا تمثل أحسن معرفة بالضرورة، ويحق لكل واحد أن يختار السبيل الذي يساعده لتحصيل المعرفة والوصول إلى الحقيقة، والالتزام بقواعد منهج وحيد مثلما كان في ميثودولوجيات فلسفة العلم الكلاسيكية والمعاصرة، هو طرح غير مؤسس لأنه ليس ثمة منهج علمي وإجراء وحيد وقواعد تشكل أساس نموذج بحث وتضمن علمية أي بحث، بل كل مشروع أو نظرية يخضع في الحكم عليه على معايير تتطابق مع العمليات التي يتم البحث فيها، "إذ أن فكرة منهج كلي راسخ والتي عد مقياسا ثابتا للوفاء بالمراد بل وحتى الفكرة التي تقول بعقلانية كلية راسخة هي فكرة غير واقعية مثلها في ذلك مثل الفكرة التي تقول بأداة قياس راسخة يمكنها أن تقيس أي كتلة دون اعتبار أي ظروف محيطة بها"[2]، وبالعودة إلى تاريخ العلم نكتشف أن تاريخ المنهج لا يؤكد لنا وجود منهج واحد لتحصيل المعرفة، لأن العلماء غالبا ما يعد لوم معاييرهم وإجراءاتهم، ولم يؤدي الاعتقاد في مجموعة وحيدة من المعايير إلى النجاح.

فبداية المعرفة كانت مبنية على التأمل قبل أن يعطيها أرسطو صبغة تجريبية، أصبحت مع ديكارت وغاليلي ذات طابع رياضي، وكل هذه المحاولات انطوت فيما بعد تحت النزعة التجريبية المتطرفة، غير أن كل هذه التدخلات التي عرفها المنهج لم تقم باستبعاده بل كل تلك المناهج كانت ضرورية في تطور العلم وكل منهج ساهم في نمو المعرفة، "الممارسة الحرة دون التقيد بقواعد صورية ليس فقط بحقيقة يبرزها تاريخ العلم، بل أيضا تتمتع بالمعقولية، كما أنها ضرورة مطلقة لنمو المعرفة، فيمكن للمرء أن يتبنى أن أي قاعدة مهما كانت أساسية تتمتع بالمعقولية فإنه دائما ما تتوفر الظروف التي تجعل من المنشود ليس فقط تجاهلها، بل السير وفق نقيضها"[3]

---

[1] Paul Feyrabend, Contre la méthode, op,cit. P:332.

[2] بول، فيرابند، العلم في مجتمع حر، مرجع سابق، ص:113.

[3] عادل، عوض، الابستمولوجيا بين نسبية فيرابند وموضوعية شالمرز، مرجع سابق.ص:76.

محاولات فيرابند من خلال المؤلف ضج المنهج كانت تصب في رغبته في تأسيس لابستمولوجيا فوضوية رغم أن الفكرة لم تزدهر كثيرا ولاقت عديد الانتقادات وكان فيرابند يحيل دائما منتقديه إلى العودة لتاريخ العلم نفسه لإيجاد المبرر على قوة فكرته.

فكل تطور للمعرفة إلا وكان مرتبطا بالتحرر من عقائد المنهج، ومن الثقة المفرطة في العلم وفي بعض المثاليات المسيطرة، هذه المثاليات التي أقصت بعض الأجزاء من النظريات القديمة البالية بسبب التحجر المنهجي، ويمكن انطلاقا من هذه الأجزاء أن نصل إلى نظريات جديدة والتي لا يمكن أن تظهر في وقت واحد بل تنتشر مع التطورات التي ترفض "الشوفية" في العلم، وكل نظرية تصطدم مع نقيضتها لا يعني أبدا أنها وصلت حدودها، وأصبحت دون معنى، وتحرر معظم العلماء من قيود المنهج وسلطته سمح بإنقاذ هذه النظريات، فجميع المناهج لها حدود والقاعدة الوحيدة التي تبقى هي "كل شيء حسن"، وهو ما أثار ضجة في فلسفة العلم في ذلك الوقت وأثار جدلا بين فلاسفة العلم نظرا لغموض موقف فيرابند المضاد للعقلانية ودفاعه عن الخصائص اللاعقلانية للإنسان والتي غالبا ما تكون حاسمة في اكتشافات علمية جديدة، أمور لاعقلانية كالسحر والشعوذة والخيال، يؤدي طرحها دائما للبلبلة عندما نكون نتحدث عن العلم، لأن الاعتماد السائد لدى الباحثين أن العلم هو صورة المعرفة الإنسانية في أرقى أشكالها.

ويمثل فيرابند الحلقة الأخيرة من المجموعة التي شقت عصى الطاعة على كل من ادعى بمطلقية المعرفة الإنسانية بما فيها المعرفة العلمية، وأكثر من تعرض للنقد كانت النزعة الوضعية بمبدأها القابل للتحقيق، وحتى كارل بوبر الذي يعد هو من أيقض فيرابند من سباته لم يسلم من النقد وحتى صديقه لاكاتوش.

المبحث الثالث: ظهور التحليل النفسي.

تمهيد

1 – حالة آنا Anna : اكتشاف منهج التحليل النفسي.

2 – التحليل النفسي: من المنهج إلى النظرية.

3- من التنويم المغناطيسي إلى التنفيس.

4- حالة دورا O/ Dora: تحليل حالة من الهستيريا.

أ – الحلم والغريزة الجنسية.

ب – الحلم الثاني.

5- نظرية فرويد الأول: الكبت بين قبل الشعور، اللاشعور والشعور.

6- نظرية فرويد الثانية: ميكانيزمات الشخصية: الهو، الأنا والأنا الأعلى.

7- عقدة أوديب: القلق من الإخصاء.

8- يونغ: اللاشعور الجمعي أو الثورة على الفرويدية.

تمهيد:

من الواضح أنه مع بداية لقرن التاسع عشر تكاثر الحديث عن عقلانية العلوم, و لم تعد تكفي أساليب الملاحظة والتجريب لتشير إلى الواقع الموضوعي بدقة، وبعد الثورات والطفرات التي حققها العلم جراء تطور مناهج البحث من جهة، وتطور الوسائل المادية لفهم الواقع من جهة مقابلة، تغيّرت الأسئلة العلمية مثل ما كانت في البداية حول العالم وكيف هو حولنا؟ وهل بالإمكان معرفة هذا العالم الخارجي؟ إلى أسئلة أكثر خصوصية حول إمكانية التوصل الدقيق لهذه الحقائق التي يزخر بها الواقع، وكيف يمكن إعادة تنظيمها في شكل نظريات، ومع دخول عامل جديد في معادلة العلاقة بين الذات والموضوع، هذا العامل هو الذات نفسها ولكن ليس ببعدها الفيزيولوجي والعقلي بل ببعدها النفسي، بدأت تطرح إشكالية الموضوعية العلمية والتي لم تُطرح من قبل؟

ويعود ربما لظهور منهج التحليل النفسي الأثر البالغ في ربط الموضوعية المعرفية بصفة عامة والعلمية بصفة خاصة ببنية الذات العارفة نفسيا. وحتى وإن بدأ التحليل النفسي متأخرا في تاريخ العلوم إلا أنه حاول جاهدا أن يضع له مكانا في نظرية المعرفة، وضعيته بين العلوم حتم عليه أن يتساءل باستمرار، واستجواب الطابع العلمي لهذه النظرية واحتمال وجود دراسة موضوعية لممارسة التحليل النفسي على العلم، لا تطعن في إثبات مركزية العلم من واقع الممارسة النفسية، والتحقق من صحة النظرية المتعلقة بهذه الممارسة وموضوعها المشترك والتي تنتمي مع غيرها من العلوم إلى حقل العقلانية.

وقد اشتد النقاش بين رواد التحليل النفسي والعلم، في الوقت الذي يعتمد فيه المحلل النفسي على مبدأ اللاشعور للتشكيك على صحة المنهج العلمي والمعرفة التي ينتجها، يعتمد فيه معارضي التحليل النفسي على إنكار وجود حالة اللاشعور كبداية البحث عن المعرفة.

وظهرت بعد هذا نقاشات أخرى حول المكانة الممنوحة لعلم النفس وسط العلوم وما إذا كان التحليل النفسي هو أولا العلم الذي يظهر في البداية، فما هي مساهمة التحليل النفسي في المعرفة العلمية الموضوعية؟

1- حالة آنا Anna : اكتشاف منهج التحليل النفسي.

يخلط الكثيرون في الاعتقاد أن التحليل لنفسي هو علم النفس بمفهومه الحديث، خاصة بعد أن بلغت نظريات "فرويد" أوجها، هذه الشهرة التي اكتسبها فرويد في مرحلة من المراحل جعلت اسمه مرتبط بعلم النفس، لدرجة دفعت بالكثيرين إلى محاولة التمييز بين علم النفس والتحليل النفسي.

ولا يمكن غض الطرف من دور "فرويد" في علم النفس الراهن: "فبفضل أبحاث فرويد أصبح علم النفس اليوم يختلف عنه من خمسين عاما اختلافا جوهريا يبرر لنا موازنته بعلم الأحياء قبل داروين وبعده، وقد أمكن لجهد فرويد أولا وقبل كل شيء أن يوضح لنا أن مجال علم العقل لا يمكن أن يقصر على دراسة الشعور"[1]، وقد أثبت "فرويد" أن الكثير من سلوكات الحياة النفسية تتجاوز مساحة الشعور، وكل واحد منا قد عرف في حياته عملية معقدة من التطور الانفعالي تعود إلى مراحل حياته الأولى.

والمتمعن في أفكار "فرويد" وما أحدثته من هزات في تاريخ الفكر الإنساني سيلمس حتما تلك الثورة التي أشعلتها بين مؤيديه من جهة ومعارضيه من جهة ثانية، ورغم أن مؤيدي الفكر الفرويدي اتّخذوا طابع التحفظ للتسليم الشمولي بها، وهذا ما يفسر رفع بعض من تلاميذته لعصى الطاعة، كما لم يغص المعارضين له في أعماق أفكاره لأن فرويد صنع لنفسه داخل هذه الأفكار جانبا مظلما يهرب إليه كلما استعصى عليه الرد على معارضيه، "هذه الطبيعة الخاصة والمميزة للتحليل النفسي، تعد هي نفسها الثورة الفكرية التي أشعلها فرويد أثناء حياته، وبعد وفاته. فأثناء حياته دخل فرويد أكثر صراع فكري وعملي، وبعد وفاته بقي الجدل حوله وحول آراءه قائما متجددا"[2].

ولم ترق أفكار"فرويد" لأنصار التيار الماركسي آنذاك، وقد اتهمه الماركسيون الاشتراكيون بكونه أراد أن يقيم علما برجوازيا يقوم على حصر مشكلة الإنسان في الجنس

[1] آ.ل.، زنجويل، مدخل إلى علم النفس الحديث، تر، عبد العزيز توفيق جاويد، دار النشر الإلكتروني، دط، دت، ص:139.

[2] أحمد، فائق، التحليل النفسي بين العلم والفلسفة، مجموعة الدراسات النفسية والاجتماعية، إشراف: مصطفى زبور، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ص:07.

وعلاجه لا يكون إلا فرديا، أما أكثر ما رفضه الماركسيون في فكر "فرويد" هو نظريته عن المجتمع أو الصراع النفسي مقابل صراع الطبقات رغم أنهم لم يعترضوا على النتائج المتوصل إليها إكلينيكيا عكس الوجوديون الذين لم يتقبلوا نتائج التحليل العيادي وكانت سهام النقد توجه خاصة للتفسير الميكانيكي للظاهرة الإنسانية وإهمال حياتها المعيشية.

وقد ظهر التحليل النفسي في أواخر القرن 19، كما ساهمت الظروف التي كانت تعرفها هذه الفترة وحتى قبلها ميلاد هذا النوع من العلاج، والعودة الكرونولوجية لظهور هذا التحليل النفسي يحتم علينا أن نقف أمام حالة مريضة لننطلق منها هي "حالة آنا (Anna)" والتي كانت تعالج عند الطبيب "Dr Joseph Breur" وقد كانت المريضة مصابة بالهستيريا وتبلغ من العمر 21 عاما وتمتاز بذكاء كبير، وتمثلت حالتها في تقلص الأطراف واضطراب نصفي في الرؤية، كما كانت تجد صعوبة في إبقاء رأسها مستقيما، وفقدت الشهية أيضا ورفضت شرب الماء مهما بلغت شدة العطش, "وقد بدأ الاضطراب العصبي عندما كانت تقوم الفتاة الشابة بمعالجة والدها الذي كانت شديدة التعلق به، من مرض حكم عليه بالموت وكان عليها أن تتخلى عن رعايته"[1].

"بروير" وأثناء فحصه المريضة لاحظ أنها تهذي بكلمات يبدو أنها ذات صلة ببعض المخاوف الحميمية، وبوضعها في حالة تشبه النوم، قام "بروير" بتكرير تلك الكلمات، فصنعت المريضة من هذه الكلمات أحلام محزنة موضوعها كان البنت الشابة بجانب سرير والدها المريض، وبعدما عبّرت عن عدد من هذه الأحلام وجدت نفسها تتحرر وعادت إلى حالتها الطبيعية؛ لكن هذا التحسّن سرعان ما اختفى في اليوم الموالي ليعود للظهور بعد حصة علاج جديدة. "تختفي العوارض عندما تتذكر بخطاب عاطفي في أي مناسبة ظهرت لأول مرة"[2].

استنتج "بروير" بعد دراسته كل العوارض المرضية أن الصدمات النفسية المتعدّدة موجودة في أصلها، والكشف عن الصدمات الأكثر حداثة يسبق الكشف عن الصدمات الأكثر

[1] Daniel Lagache, La Psychanalyse, édition Bouchêne, puf, Paris, 1991, p:06.
[2] Ibid. p:07.

قدما. وهكذا كل العوارض المرضية ستتقلص على التوالي، لكن بالمقابل ستتطور عملية التحويل "Transfert" من أجل الهروب من العلاج.

على مستوى المسببات المرضية أدخل "بروير" تعبير الحالات الشبه نومية التي تعين حالات الشعور التي نجدها عند القيام بعملية التنويم المغناطيسي مثلما نجدها في حالات أخرى مثل حالات الأحلام والحالات التي تحدث تحت تأثير حادث ما.

وقد لاحظ أن الظواهر التي يقترحها التنويم المغناطيسي كانت الأكثر تشابها بعوارض الهستيريا وهذا ما يؤدي إلى الاستنتاج أن التجارب المسببة للأمراض هي أصل هذه العوارض الهيستيرية وهذا ما يفسّر أن جلّ المرضى لا يتذكرون سبب هذه الانفعالات، لأن التجارب التي يعيشها المريض أثناء التنويم المغناطيسي هي تجارب معزولة عن بقية الحياة العقلية ومنقطعة عن حالة الشعور.

"على المستوى العلاجي، بروير مثل جميع زملائه في تلك الفترة استعمل التنويم المعناطيسي، والذي تخلى عنه مؤقتا عندما اكتشف طريقة التنفيس"[1] التي تتأسس على فكرة أن كل إضراب عصبي سببه تأثير طاقة كامنة لم تستطع أن تفرغ وتخرج وبقيت حبيسة، ويسمح منهج التنفيس من تفريغ هذه المؤثرات وتطهيرها، ومن أجل إزالة العقد النفسية، فإن التفريغ العاطفي يساهم في تحرير كل هذه المؤثرات المرتبطة بذاكرة حدث مؤلم التي لن تصبح أسباب مرضية، وقد ساهمت حالة المريضة "آنا" أو "Anna O" في اكتشاف منهج التنفيس حيث: "في ربيع 1882، كانت المريضة مصابة بداء الكلب، ورغم الحرارة الاستثنائية التي كانت تسود في هذه السنة، كانت ترفض أن تشرب، وفي سياق مقابلة مع بروير، تذكرت أنها رأت أن سيدتها تشرب كلبها الصغير من الكأس وهذا المشهد أثار فيها اشمئزاز، وإعادة تذكر هذا المشهد حرر المريضة من عرضها"[2]. وبعدما حكت قصتها طلبت كأس ماء وبعد صحوتها من نومها والكأس في يدها وأمام شفتيها، لم يعد يظهر المرض من جديد، وبتحرير الغضب تختفي العوارض المرضية، ونبأت بميلاد منهج التنفيس.

[1] Thierry Bonfanti et Michel Lebrot, La Psychanalyse, Hachet Livre, Paris, 1995, p:26.
[2] Ibid. p:27.

2- التحليل النفسي: من المنهج إلى النظرية.

يقول "فرويد": "لا مناص لي من الافتراض بأنكم تعرفون أن التحليل النفسي طريقة في المعالجة الطبية للأشخاص المصابين بأمراض عصبية، فإذا سلمنا بذلك، أمكنني الحال أن أبين لكم من خلال مثال محدد أن الأمور لا تستمر هنا مسراها في سائر فروع الطب، هذا إن لم نقل أنها تسلك اتجاها معاكسا"[1]، ويفهم من قوله أنه كان يبحث عن كيفية تأسيس لعلم خاص بالعلاقات على قاعدة طبية ففرويد بذاته، كان طبيبا، وقد ارتبط التحليل النفسي قبلا، وحتى خلال فترة فرويد نفسه بالطب، وجل ممارسات التحليل النفسي وتطبيقاته لم تهمل الأعصاب والدماغ وعلاقة الحالة الفيزيائية للأفراد وحالتهم النفسية.

غير أن عكس ما كان يجري عليه الحال في علاج المرضى بالتقنيات الطبية الجديدة، التي يجهل المريض مخاطرها وأمله الكبير في نجاح طريقة المعالجة، فإن المريض النفسي يكون على دراية بصعوبة وعراقيل طريقة التحليل النفسي وما تستوجبه من تضحيات وجهود، ونتائج العلاج متعلقة بالدرجة الأولى بالمريض نفسه بذكاءه وصراحته وليس بأمور تقنية خارجة عنه. "وهو يدفع بأن نظريات فرويد لا يمكن اختيارها بأي منهاج من المناهج التي راح العلم ينميها على مهل بالدأب والكد، لتخليص الصدق من الرأي وفصلهما أحدهما عن الآخر، فإن معايير البنيات التي تقام عليها نظريات التحليل النفسي الرئيسية، لا يُستطاع مهما انبسط فيها الخيال أن تعتبر محققة لمستلزمات الدقة العلمية"[2].

وقد يفسر تكوين "فرويد" العلمي وحياته بسبب غموض التحليل النفسي، ويخبرنا فرويد بتفاصيل حياته بنفسه، بمولده، والديه، وتأثير أصله اليهودي على حياته العملية، وأهم المحطات التي ساهمت في بلورة مسار فرويد، حيث يقول: "ولدت في السادس من مايو عام

[1] سيغموند، فرويد، مدخل إلى التحليل النفسي، تر، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط:3، 1995، ص:07.

[2] أ. ل.، زنجويل، مدخل إلى علم النفس الحديث، مرجع سابق، ص:139.

1856 في فريبرج Frei Berg بموراقيا Monrarie، تلك المدينة الصغيرة التي توجد فيما يُعرف الآن تشيكوسلوفاكيا، وكان والداي يهوديين وبقيت أنا كذلك"[1].

وتلقى فرويد تعليمه الأول في فيينا Vienne، وقد اختار دراسة الطب بدافع الفضول إلى اكتشاف الأمور الإنسانية رغم أنه لم يستشعر أبدا ميلا إلى مهنة الطب، ويبدو أن لتربيته الدينية واضطلاعه منذ الصغر على قصص الكتاب المقدس الأثر الكبير في هذا الاهتمام، وقد اكتشف في سنواته الأولى في الجامعة استحالة توفيقه في كثير من فروع العلم، ربما لأن مواهبه كانت تتعدى صرامة العلم و"أخيرا وجدت في معمل إرنست بروك الفيسيولوجي راحة ورضى، فضلا عن قوم أبجلهم وأقتدي بهم: هم بروك العظيم نفسه، ومساعداه سيجموند إكسنر وإرنست قون فليشل ماركسو"[2].

وقد كانت سنة 1882 بمثابة نقطة التحول في مسيرة "فرويد" عندما غادر المعمل الفيسيولوجي والتحاقه بالمستشفى العام كطبيب تحت التمرين قبل أن يرقى إلى طبيب مقيم، وقد بدأ حياته كباحث في المستشفى وتحت نصيحة أستاذه "بروك" حول الجهاز العصبي المركزي للإنسان ثم تحول إلى باحث في معهد تشريح المخ الذي لم يجد فيه نفسه واعتبر وكأنه لم يغادر معمل الفيسيولوجية نظرا للشبه الكبير بينهما من الناحية العملية، و لم تكن أيضا بداية دراسته الأمراض العصبية بالسهلة نظرا لأن هذا الاختصاص من الطب لا يحوي على عدد كبير من الاختصاصيين و لم يكن المرضى المصابون بالأمراض العصبية مجتمعين في مشفى واحد يسهل عملية دراسة الموضوع، فقرّر حينها الحصول على وظيفة محاضر في الأمراض العصبية في فيينا ثم الذهاب إلى باريس لإتمام الدراسة و"خلال رحلة قام بها فرويد إلى باريس سنة 1885 تعرف على الهيستيريا، وهي المرض الذي ظل يتراوح منذ نشأة الطب بين التملك الشيطاني أو التشبه

[1] سيغموند، فرويد، حياتي والتحليل النفسي، تر، مصطفى زبور، عبد المنعم المليحي، دار المعارف القاهرة، ط:4، ص:20.

[2] المرجع نفسه، ص:21.

به وبين الاضطراب العضوي. في هذه الفترة كان شاركو Charcot يثير إعجاب مستمعيه من الأطباء كما كان يفعل المحققون مع السحرة فيما مضى"[1].

كان "شاركو" يتحكم في المرضى المصابين بالهستيريا بواسطة التنويم وقد استنتج "شاركو" أن هذه الحالة متعلقة بالمسألة الجنسية، وقد تابع "فرويد" متأثرا بشاركو وبمساعده "بيرنهايم Bernheim" أبحاثه حول التنويم، كان ذلك في نانسي، وبعد عودته إلى فيينا واصل أبحاثه مع "بروير". "وكان أكثر الأشياء تأثيرا في نفسي خلال الفترة التي قضيتها مع شاركو، آخر بحوثه عن الهستيريا وقد شاهدته يجري بعض تلك البحوث، من ذلك أثبت أن الأعراض الهستيرية وقائع طبيعية تنتظمها قوانين"[2].

وقد أثبتت إحصائيات "شاركو" أن نسبة الإصابة بالهستيريا عند الرجال يفوق ذلك عند النساء، وقد كانت الهستيريا موضوعا أثار حيرة العالم الطبي، ظهرت أعراضها بصفة متكررة ومتماثلة منذ القديم، غير أن الأطباء قبل "شاركو" ومن بعده "فرويد" تعاملوا معها كمرض وليس كظاهرة طبيعية تفرضها النفس للدفاع عن الجسم ضد كل محيط معادي، وقد ولدت الهستيريا حسب "شاركو"، من خلل في الدماغ بنفس الطريقة التي تسبب الصرع، يسبب خلل يصيب الجهاز العصبي يصبح المريض غير قادر على تصور الحركة ذهنيا وهذا يمنعه من تحقيقها واقعيا، وقد أدى فشل "شاركو" في إيجاد الأصل الدقيق لخلل الدماغ وعلاقته بالهستيريا بطلابه بعد وفاته إلى التشكيك في معالج معلمهم ومواجهته، وأول من أثار هذا الجدل "بيار جاني"Pierre Janet الذي اعتقد أن مفتاح فهم الهستيريا هو البحث عن مصدرها السري الموجود في تاريخ المرضى وليس بتصنيف أعراض الأزمة كما فعل "شاركو"، وتطورت نظريات الهستيريا أكثر خلال حياة "فرويد" واعتبرت الدراسات التي قام بها عن الهستيريا بداية نظرية التحليل النفسي في إطارها النظري.

3- من التنويم المغناطيسي إلى التنفيس.

[1] كاترين، كليمان، التحليل النفسي، تعريب، محمد سبيلا، حسن أحجيج، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص:07.

[2] سيغموند، فرويد، حياتي والتحليل النفسي، مرجع سابق، ص:27.

في العقد الأخير من القرن التاسع عشر اهتم فرويد بالمعالجة النفسية لبعض الاضطرابات العصابية، أولى اهتمام كبيرا للمرضى المصابين بحالة الهستيريا وكللت هذه المحاولات في النهاية باكتشاف التحليل النفسي.

وتعتبر هذه المدرسة من وضع رجل واحد هو سيغموند فرويد ويرتبط منهج التحليل النفسي دائما باسمه غير أن فرويد لا يعتبر نفسه الأب الروحي للتحليل النفسي حيث يقول بنفسه: "لقد سنحت ليَ الفرصة، في عام 1909، الكلام لأول مرة أمام جمهور عام، من على منبر جامعي أمريكي، عن التحليل النفسي. وقد صرحت يومئذ، إدراكا مني لما يمكن أن يكون لهذا الحدث من تأثير على الأهداف التي أنشد أنني لست أنا الذي ابتكر التحليل النفسي، وأن هذا الفضل إنما يعود إلى جوزيف برورBreuer، فيما كنت أنا ما أزال طالبا"[1].

وأراد فرويد أن يوضح أن التمهيد للتحليل النفسي بدأ مع "طريقة برورالتطهيرية" والتي طبقها بمعية برورفي بداياته، وتقوم هذه الطريقة على وضع المريض في حالة شبه نوم أو نوم مغناطيسي، ويقوم الطبيب بطرح مجموعة أسئلة لها علاقة بأصل العوارض المرضية، من أجل السماح للمريض بالتفريغ العاطفي لكل ذي صلة. وهذا يثبت أن العوارض الهيستيرية تضرب بجذورها عمقا في الاضطرابات العاطفية القديمة، وهذه الأحداث المزعجة يمكن رفضها كاملة من طرف الشعور ويمكن أن يستثيرها التنويم المغناطيسي "بالإضافة إلى أن التطهير لم يكن له تأثير علاجي دائم، فرويد لم تعجبه عملية التنويم المغناطيسي، عملية غير مؤكدة وقريبة من السحر، ولم يستطع تنويم مغناطيسيا إلا جزءا من المرضى"[2]، ما دفعه إلى اللجوء إلى اقتراح حالة الاستيقاظ حيث يضع الطبيب يده على جبهة المريض ويؤكد له أنه باستطاعته استرجاع الماضي، ويؤكد بذلك فرويد أن جميع الأحداث المؤلمة تبقى عالقة في الذهن ولم تُنسى في الحقيقة.

[1] سيغموند، فرويد، مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي، تر، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط:2، 1982، ص:06.

[2] Daniel Lagache, La Psychanalyse, op. cit. p:10.

سرعان ما اكتشف فرويد أن هذه الطريقة أيضا مؤلمة، فكثيرا ما يصطدم المعالج بمقاومة المريض، ومن أجل معالجة سليمة وجب إلغاء كل أشكال القمع النفسي ضد مقاومة المريض وميولاته النقدية، "ومعلوم أيضا أن بروير هجر، بعد تجربته الأولى، طريقته التطهيرية، و لم يرجع إليها إلاّ بعد مرور سنوات عدة، يوم يخيل إلى لدى عودتي من باريس حيث تابعت دروس شاركو أن من واجبي أن ألح عليه وألح ليفعل ذلك"[1].

وتسلم الحتمية العقلية بأن كل ما يمكن أن يحدث في مرحلة معينة يكون حتما في اتصال مع نقطة الانطلاق، والقاعدة الأساسية التي تتطلب من المريض التعبير عن كل شيء، حتى ولو بدت له الفكرة غير معقولة، سخيفة وغير مجدية وليس لها علاقة مع الموضوع "ومن التعبير عن ارتباط الأفكار المصحوب بتحرير العواطف المرفوضة، وهو تفسير هذه المادة، عملية التحقيق والمعالجة دفعة واحدة أعطى فرويد اسم التحليل النفسي"[2] وتمثل هذه العواطف المرفوضة جملة الآثار المكبوتة التي تسعى جاهدة إلى الظهور.

ويعترف فرويد أنه ومنذ البداية كان استخدامه للتنويم كان استخداما مغايرا، والهدف منه كان بالدرجة الأولى محاولة الاستفسار عن منشأ الأعراض المرضية من المريض نفسه والتي لم يكن يستطيع أن يبوح بها في يقضته.

ولقد اهتدى إلى الطريقة الأخرى بعد عودته من باريس إلى فيينا ورجوعه مرة أخرى إلى تقرير بروير عن حالة "آنا".

هذه الفتاة الجميلة التي كانت تقوم بتمريض والدها والتي كانت شديدة التعلق به، وبعدما كشف عليها بروير اتضح له أن المريضة بعدما تتمكن من التحدث عن ما تخبئه وما لا تستطيع البوح به فإنها سرعان ما تتخلص من حالات الاضطرابات الجسمية بواسطة التنويم العميق، ومثلها مثل جميع المرضى لم تكن "أنا" في يقضتها تملك القدرة على أن تكشف عن

[1] سيغموند، فرويد، مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي، المرجع نفسه، ص:08.

[2]Daniel Lagache, La Psychanalyse, op. cit. p:11.

نشأة الأعراض. بينما في حالة النوم تستطيع ذلك وتعود لسرد ذكريات أثناء تمريض والدها والتي كان لها تأثير عميق في حياتها الوجدانية وتعود إليها جميع أعراض مرضها.

وقد كانت "أنا" تعيش حالة صراع تحاول أن تقمع فكرة تساورها وهي في حوار فراش والدها، وكانت المريضة تستطيع أثناء نومها أن تصنع في الخيال فعلا نفسيا تستطيع قمعه، بعد الإفصاح عن الانفعال، كان العرض يزول إلى الأبد، وهكذا نجح بروير في طريقته وفي شفاء مريضته. "برئت المريضة، وظلت تتمتع بالصحة، بل أصبح في مقدورها أن تزاول أعمالا مجدية، ولكن ستارا من الغموض ظل مسدولا على المرحلة الأخيرة من هذا العلاج التنويمي"[1].

تساءل فرويد أول البدء عن إمكانية تعميم نتائج بروير على حالات أخرى، ثم راح يطبق التجربة على مجموعة من مرضاه، توصل في بادئ الأمر أن أعراض الهستيريا تعود إلى أحداث في حياة المريض ويتم القضاء عليها بعد استعادتها عن طريق التنويم، لكن لم تكن هذه الطريقة تتعمق في طبيعة الهستيريا في حد ذاتها وإنما تكتفي بتوضيح كيف نشأ المرض، فلم يكن باستطاعة بروير التمييز في الأفعال النفسية بين ما هو شعوري وما هو لا شعوري، "وأسفرت طريقة التطهير عن نتائج عملية باهرة، أما عيوبها، التي وضحت فيما بعد، فهي عيوب العلاج بالتنويم بشتى صوره، ولا يزال نفر من المشتغلين بالعلاج النفسي يقتصرون على طريقة التطهير كما فهمها بروير ويرضون عنها".[2]

4- حالة دورا Dora /O: تحليل حالة من الهستيريا.

صاحب ميلاد التحليل النفسي اكتشاف التحويل Transfert الذي جاء ليدعم أساس التحليل النفسي وربما يعود الفضل في هذا الاكتشاف إلى عملية علاج قام بها فرويد لفتاة شابة وقد استعمل المصطلح لأول مرة في مؤلفه "التحليل النفسي للهستيريا" الذي عرض فيه حالة هذه الفتاة. وقد سمح تحليل حالة المريضة وأعراضها لفرويد فهم الصراعات اللاشعورية التي كانت تعيشها والكشف عن تجارب الطفولة المكبوتة.

[1] سيغموند، فرويد، حياتي والتحليل النفسي، مرجع سابق، ص:37.

[2] المرجع نفسه، ص:38.

وتلقي فرويد بعد نشره نتائج تقاريره على الحالة وابلا من النقد فاتُهم بخيانة سر المهنة عندما نشر حياة حميمية لمريضة وضعت فيه الثقة، "والواقع أن فرويد تردد طويلا –ست سنوات– قبل أن يحزم أمره على تقديم مصلحة العلم على مبادئ الأخلاق الطبية، وبالتالي على نشر تقريره عن حالة دورا بدون استئذانها أو استئذان أهلها".[1]

رغم أنه أرغم على نشر نتائج أبحاثه إلا أنه كتم اسم الأسرة وأعطى لمريضته اسما مستعارا وربما فعل هذا لأنه في الماضي كثيرا ما أعيب عليه تحفظه على كل معلومات مرضاه.

دورا وهو الاسم المستعار الذي أطلقه عليها فرويد هي شابة كانت تبلغ من العمر 18 سنة عندما عرضها والدها على فرويد من أجل العلاج النفسي من بعض العوارض العصبية والتي عالجت منها من قبل، ولم تكن غريبة عن فرويد بحيث سبق لوالدها أن عالج عنده من اضطراب عصبي أيضا، وكانت أسرة المريضة تتكون من والديها وأخ يكبرها بعام ونصف وكانت شخصية الأب هي الشخصية المسيطرة على الأسرة، وقد كانت الفتاة "تميل بعواطفها دوما إلى أسرة أبيها"[2].

أما والدتها فكانت امرأة غير مثقفة، عديمة الذكاء، وكل اهتمامها كان منصبا على شؤون البيت على حساب العناية بولديها، وهذا الاهتمام المبالغ فيه لأثاث المترل جعل استخدامه والتمتع به مستحيلا، وقد مثلت هذه الظروف الإطار العام الذي تشكلت عليه طفولة دورا. "وحبها لأبيها قد تزايد منذ العام السادس بسبب الأمراض الشديدة التي تعرض لها"[3]، وقد اضطرت العائلة إلى الانتقال إلى بلدة جبلية صغيرة بسبب إصابة الوالد بمرض السل بحثا عن المناخ الطيب الذي سمح له بالتحسن السريع، واحتياطا من المرض استمرت العائلة عشر سنوات أخرى في هذه البلدة، وكان أبيها بين الحين والآخر يرحل ليتفقد مصانعه. وقد أصيب

[1] سيغموند، فرويد، التحليل النفسي للهستيريا، تر، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط:1، 1981، ص:05.

[2] المرجع نفسه، ص:24.

[3] سيغموند، فرويد، خمس حالات من التحليل النفسي، تر، صلاح مخيمر، عبده ميخائيل رزق، تقديم، مصطفى زبور، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 2007، ص:21.

بقصور دائم في البصر عندما بلغت سن العاشرة، لكن أخطر مرض أصابه كان نوبة من الجلط العقلي تبعتها أعراض شلل واضطرابات نفسية. وتحت تأثير صديق له سافر إلى فيينا لاستشارة فرويد وربما إعجابه بطريقة تحليله للمرض شجعه على جلب ابنته إليه والتي كانت فتاة عصبية من أجل إخضاعها للعلاج النفسي.

"والمريضة التي سوف أشير إليها باسم دورا بدأت تظهر عندها منذ عامها الثامن، أعراض عصابية فقد اعتراها في ذلك الوقت عسر تنفس مزمن، مع نوبات بين حين وحين"،[1] فقد كانت تشكو من ضيق في التنفس، ظهر أول مرة بعد نزهة قصيرة في الجبل، وربط هذا الضيق بالإرهاق، لكن طبيب العائلة استبعد أي سبب عضوي وراء هذه الحالة بل أرجعها إلى اضطراب عصبي.

وقد أصيبت وهي في الثانية عشر من عمرها من الشقيقة ومن نوبات سعال عصبي، وقد كان العرضان مترابطان في الوهلة الأولى لكن سرعان ما افترقا وقد اختفت الشقيقة مع الوقت بينما استمر السعال العصبي ما تطلب تقدمها للعلاج، لم تكن الفتاة تسعل بطريقة عادية، بل نوبات السعال كانت تستمر من عدة أسابيع إلى أشهر، ولم تكن هذه النوبات السعالية الأشد إزعاجا، بل ما تبعه من أعراض انحباس الصوت ولم تثمر طرق المعالجة التقليدية لهذه الحالة لدرجة أن الفتاة التي أصبحت أكثر نضجا تستهزئ بجهود الأطباء وترفض استشارة أي طبيب.

ولم تكن دورا في بدايتها تمثل إلا مجرد حالة "هستيريا صغرى" لا تستدعي الوقوف أمامها غير أن سرعان ما تطورت حالتها فلم تعد راضية على نفسها ولا على أهلها وأصابها نوع من الاكتئاب "وكانت تسلك سلوكا مجافيا حيال والدها ولا تتفاهم على الإطلاق مع والدتها التي كانت تصر على حثها على المشاركة في الأشغال المترلية"[2].

عندما خضعت الفتاة للتحليل النفسي عند فرويد ويبدو أن لسلطة والدها القوية الدافع لزيارة الطبيب، كشف فرويد أن عائلة الفتاة كلها عائلة غير سعيدة وتعاني من الصراعات،

[1] المرجع نفسه، ص24.

[2] سيجموند، فرويد، التحليل النفسي للهستيريا، مرجع سابق، ص:28.

وقصتهم عبارة عن حلبة مصارعة وحياتهم مليئة بالتنافس، حياة ميزتها عديد الأحداث المؤلمة من مرض الوالد إلى وفاة عمتها التي كانت قريبة جدا منها. تمكنت الأسرة من ربط علاقة صداقة بأحد العائلات المقيمة في نفس البلدة وقد أولت السيدة التي رمز إلى أسمّها بحرف K العناية بوالد دورا طيلة فترة مرضه وهذا سلوك في عيون الوالد كان بمثابة دين عليه، أما السيد K فكان أيضا يولي الطفلة دورا اهتماما فيخرجها للتنزه ويقدم لها هدايا، لم تزعج هذه التصرفات أحدا لأنها كانت تبدو عادية، أما دورا فكانت تعتني عناية فائقة بطفلي العائلة K.

وعندما انفصلت العائلتان جغرافيا كشفت دورا لوالديها العروض التي تقدم بها السيد K، لكن والد دورا لم يأخذ ذلك على محمل الجد، بل اعتبره مجرد خيال وقال الأب: "لا أشك في أن هذه الحادثة هي السبب في ما طرأ على دورا من انقلاب في المزاج وسرعة انفعال وأفكار انتحارية وهي تلح علي كي أقطع صِلاَتي بالسيّد K، وعلى الأخص بالسيدة K التي كانت تجلها من قبل إلى أقصى حدود الإجلال"[1]. و لم يستطع الأب أن يجاري ابنته، فهو يعتبر نفسه سند لهذه السيدة التي تعيش حياة تعيسة مع زوجها وهو يشترك معها في التعاسة لأنه يعيش مثلها مع زوجته، فكلاهما يمثل ملجأ للآخر.

وقد كشفت دورا لفرويد عن حادثة سابقة وقعت لها مع السيد K والتي رتب فيها ليكون وحده مع الفتاة، في مدخل لمتجر وبدل أن يخرج معها ضمها فجأة وقبلها على شفتيها و لم يثر هذا التصرف شعورا بالهياج الجنسي عند الفتاة بل بالعكس فقد خلف الحادث شعورا جارف بالاشمئزاز، ويبدو أن مغازلة السيد K للطفلة دورا هو الذي شكل الصدمة النفسية لدورا.

ورغم أن فترة علاج الفتاة كانت قصيرة حيث اقتصرت على أحد عشر شهرا قبل أن تتوقف إلا أنها ساهمت في صياغة عديد المفاهيم الأساسية في بنية التحليل النفسي الفرويدي مثل الهستيريا والتحول.

[1] المرجع نفسه، ص ص:31، 32.

أكدت دورا أثناء فترة العلاج أن شخصية السيد K خرج كليا من تفكيرها إلا أنها لم تستطع أن تغفر لوالدها استمراره علاقته بالسيد K وخاصة بالسيدة K "وكانت تؤول هذه العلاقات على أي حال تأويلا مغايرا تماما لما كان الأب يتمنى ففي نظرها لم يكن ثمة من شك في أن الصِّلات التي تربط أباها بتلك المرأة الشابة والحسناء هي من النوع الغرامي العادي"[1]، وقد ساهم هذا الشك في تركيز الفتاة لاهتمامها على هذه العلاقة، تقف موقف المتفرج أمام مسرح أبطالهم متعددون ولكل دوره في المسرحية وتعود بذاكرتها إلى سلسلة الأحداث التي وقعت أمام أعينها والمتعلقة بتطور العلاقة بين والدها والسيدة K وبلغت درجة هذا التطور، جرأة والدها على زيارة هذه السيدة في بيتها في غياب زوجها، وقد كان الأب يملك موهبة في اختلاق الأعذار لترتيب لقاءاته مع السيدة K.

و لم يتفطن هذا الوالد إلى سلوك السيد K تجاه ابنته وربما كان يفعل هذا عمدا خوفا من أن ترتبك علاقته بالسيدة K وقد تراءى في خاطرها أن والدها قد أدخلها طرفا في صفقة ما، ربما أباحها للسيد K من أجل أن يغض الطرف على العلاقة التي تربطه بزوجته.

ويلعب المرض دورا مركزيا في حالة دورا، مرض والدها أولا والذي جعل دورا كثيرة التعلق به وتلعب دور الممرضة، ثم تدخل السيدة K قبل أن تصبح عشيقة الأب، ثم معاناتها أيضا من أزمات مرضية لكن عندما يناسبها الأمر أو بالأحرى عندما يعود زوجها لتجنب واجباتها الزوجية، ثم الاضطرابات الصحية التي عانت منها أيضا دورا والتي كانت خلافا لما كانت تدعيه السيدة K وعليه "فقد كان مرضها تعبيرا عن حبها للسيد K تماما لما كان مرض زوجته تعبيرا عن كرهها له"[2].

إن الدوافع إلى المرض عادة يكتشف فاعليتها الأطفال عندما يلاحظ أن يحصل على حب والديه دون أخوته عندما يقلقان عليه إذا مرض، فالأمراض من هذا القبيل هي مقصودة تستهدف شخصا معينا وهذا ما يفسر اختفاءها باختفاء هذا الشخص "وإن النضال ضد

[1] المرجع نفسه، ص:38.

[2] سيغموند، فرويد، خمس حالات من التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:44.

الدوافع إلى المرض لهو مكمن الضعف بالنسبة إلى كل الطرائف العلاجية في حالة الهيستيريا"[1] حتى طريقة التحليل النفسي أيضا، ويصر فرويد على أن العلاج النفسي في مواجهة الهستيريا هو محاربة دوافع المرض والتأمل في الخيال داخل المحتوى الجنسي لإخراج المعنى الجنسي وعلى كل محلل أن يكون مقتنعا بالتعامل مع الموضوعات الجنسية في حالة الهستيريا، "وليس هنالك من داع لاستشعار أي حرج من مناقشة وقائع الحياة الجنسية السوية أو غير السوية معهم"،[2] فكل القوى التي تدفع إلى تكوّن الأعراض الهيستيرية طاقتها من الحية الجنسية السوية المكبوتة ومن الانحرافات اللاشعورية.

أ- الحلم والغريزة الجنسية.

بعد مناقشة فرويد لماضي دورا سيركز بعدها على أحلامها، التي تمثل عملية تحقيق الرغبات اللاشعورية بسبب ما يعترض هذه الرغبات من قمع يخفي محتوى الحلم ولشرح معناه وجب تفسيره، في حلمها الأول تروي دورا: "كان ثمة حريق في مترل وكان أبي واقفا أمام سريري، فأيقضني، ارتديت ثيابي على عجل، أرادت أمي أن تنقذ بعد علبة حليّها، ولكن بابا قال "لا أريد أن نحترق أنا وولداي بسبب علبة حليّك" ونزلنا الدرج مهرولين، وما أن صرت في الخارج حتى استيقضت"[3]، وقد تكرر هذا الحلم ثلاث مرات ما جذب فضول فرويد على الفور وفور إدراج هذا الحلم في سياق عملية التحليل.

وقد رأت دورا الحلم لأول مرة بعد مشهد العناق عند ضفاف البحيرة مع السيد K وتكرر معها طيلة فترة إقامة عائلتها في تلك البلدة، هنا حاول فرويد ربط تأويل الحلم مع ما حدث في البحيرة.

وهو يتابع محاولاته فك لغز هذا الحلم كان يتوقف في كثير من المحطات عند التي كانت تبدو لدورا دون أهمية ويقوم بإسقاطها على الأحداث التي وقعت معها في فترة تكرر الحلم،

[1] المرجع نفسه، ص:52.

[2] المرجع نفسه، ص:56.

[3] سيغموند، فرويد، التحليل النفسي للهستيريا، مرجع سابق، ص:75.

والتي كان للسيد K الحضور المميز في هذه الأحداث: "هذا الرجل يلاحقني، يريد الدخول إلى غرفتي (علبة حليّي) في خطر، وإن وقعت كارثة ما فالغلطة غلطة بابا"[1]، ويبدو أن الحريق كان الخطر الذي يشكله السيد K والذي تنتظر من والدها إنقاذها و"علبة الحلي" هي أعضاءها الجنسية، وقد أحسّت بأنها مهدّدة بأن تفقدها بعد محاولات السيد K الدخول إلى غرفتها مرارا رغم أنها كانت ترفض ذلك، وقد شكّت أنه كان وراء اختفاء مفتاح الباب.

يسأل فرويد فجأة مريضته لماذا منع الأطفال من اللعب بأعواد الثقاب، إجابتها كانت بسبب خطر نشوب الحريق. غير أن فرويد أعطاها تفسيرا آخر لأن هناك اعتقاد معيّن وراء هذا المنع: "إنه الخوف من تبليلهم لفراشهم إن هم لعبوا بالنار والتضاد ما بين "الماء" و"النار" لا بدّ وأن يكون الأساس لهذا الاعتقاد، فربما يكون الاعتقاد أنهم سوف يحلمون بالنار وعندئذ يحاولون إطفاءها بالماء"،[2] وقام فرويد باستحضار التبول الطفولي عند دورا ويثير ذكريات والدها الذي كان يقوم بإيقاظها لمنعها من تبليل سريرها، ثم بعد تحليله للأبعاد النفسية للتبول اللاإرادي عند الأطفال ربط هذا السلوك على الفور بعملية الاستمناء عند الأطفال. "إن تبليل الفراش من هذا النوع ليس –بحسب أقصى علمي– من سبب أكثر معقولية من الاستمناء"[3] ولا تظهر الأعراض الهيستيرية عند الأطفال ماداموا يمارسون الاستمناء وتظهر فقط في فترة الامتناع كشكل بديل عن الإشباع الاستمنائين فحتى بعض الإعراض عن هذه الممارسة تبقى موجودة في اللاشعور تخرج كهستيريا إلى ساحة الشعور وتبقى الحال هكذا حتى يظهر نوع آخر من الإشباع السوي مثل الزواج أو الاتصال الجنسي السوي، وهو ما يحدّد إمكانية الشفاء من الهستيريا.

ولاحظ فرويد عند دورا أن ضيق التنفس يتبع حالة التبول، واستمرت هذه الحالة عندها إلى ما قبل إصابتها لأول مرة بضيق التنفس، وقد لاحظ عبر بعض الجزئيات التي ربطها من أن هناك اتصال بين ضيق التنفس وحالة والدها أثناء الجماع مع والدتها، "كانت غرفة نومها لا

[1] المرجع نفسه، ص:82.

[2] سيجموند، فرويد، خمس حالات في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:85.

[3] المرجع نفسه، ص:88.

يفصلها غير باب عن نوم أبويها، فقد تراكمت في آذانها زيارة ليل من أبيها لأمها ، وسمعت أباها (وهو الذي كان دائما ضيق التنفس) يلهث أثناء الجماع والأطفال في مثل هذه الظروف يستشعرون طابعا جنسيا لهذه الأصوات المحيرة التي تبلغ أسماعهم"[1]، وقد كانت القوة المحركة للحلم هو رغبة دورا في أن يحل والدها محل السيد K ويعكس الحلم تحولا في الحياة النفسية للمريضة، بدأت بعلاقة شاحنة مع السيدة K وانبعاث تعلقها بأبيها لتبقي على حبها للسيد K في حال كبت.

ويظهر فرويد من خلال الحلم بتمثيل الميول العكسية من الرغبة الطفلية التي هي قدرة إنتاج الحلم وصياغة القرار الذي يجعل من الممكن إنتاج الحلم الذي يمتد إلى اللاشعور ويسمح هذا الشعور بإنشاء عديد الأسئلة المتعلقة بمسببات الهستيريا.

ب- الحلم الثاني.

بعدما منحت تحليلات الحلم الأول بعض الرضا لفرويد، يبدو أن الحلم الثاني لم يكن شديد الوضوح مثل سابقه، ومع هذا مده ببعض الجزئيات تؤكد فرضية الحالة النفسية للمريضة وتؤكد شكوك فرويد.

في حلمها الثاني كانت دورا تتجول في مدينة لا تعرفها، دخلت إلى المترل حيث تعيش وتجد رسالة في غرفتها من والدتها تعلمها أن والدها قد مات، فذهبت إلى المحطة وسألت قرابة مئة مرة أين المحطة؟، بعد ذلك دخلت في غابة كثيفة وسئلت رجلا التقته ورفضت مرافقته عندما عرض عليها الأمر، كانت ترى المحطة دون أن تتمكن من الوصول إليها، لتجد نفسها في المترل مرة أخرى، ثم تسأل البواب أين الشقة؟، أجابتها الخادمة بأن والدها والآخرين هم الآن في المقبرة[2].

تم قمع النزعة العدائية للوالد في الحلم الأول بينما ظهرت الرغبة في الانتقام في الحلم الثاني ويعتبره فرويد كمكمل للحلم الأول، ويحمل الحلم الثاني مواد جديدة ربما أهمها أن الوالد

[1] المرجع نفسه، ص:95.

[2] سيجموند، فرويد، التحليل النفسي للهستيريا، مرجع سابق، ص ص:111، 112.

قد مات، ويعتقد فرويد أن الرغبة في الانتقام هذه ليست فقط ضدّ والدها ولكن أيضا ضد السيد والسيدة K، وكأن فرويد يفترض في كون هناك احتمال من أن دورا وقعت في حب السيد K وهو احتمال ممكن، ويبدو جليا أن نص هذا الحلم أكثر تعقيدا من الأول، يشعر فرويد ببعض الفوضى في فك رموزه، فرضت عليه أن يعيد تركيب السياق الذي حدث فيه الحلم وطرح عديد الأسئلة حول الروابط التي كانت قائمة بين تصرفاتها والدوافع المزعومة، وسمحت هذه الأسئلة لفرويد من الكشف عن وجود دوافع لا شعورية لسلوكها، لماذا صمتت عن الشجار الذي وقع بينها وبين السيد K ؟ ثم لماذا أخبرت والدتها حتى تخبر والدها؟ والسؤال الأهم في نظر فرويد لماذا لم تعلن حبها للسيد K؟

تظهر الصور التي أثارتها دورا عند فرويد كصور ذات مراجع جنسية، "عند هذه النقطة انقلب شكّي إلى يقين، فأن تستخدم المحطة والمقبرة في الإشارة على الأعضاء التناسلية الأنثوية، فهذا بحدّ ذاته واضح ومفهوم"،[1] وتحيل صورة الأب المتوفي فرويد إلى تذكر إصابتها بالتهاب مزعوم في الزائدة الدودية و لم يدرج حينها هذه الحالة في حالات الهستيريا، فقد أصيبت بحمى شديدة وآلام في أسفل البطن بالإضافة إلى اضطرابات في حالة الطمث وإمساك دائم، لكن "لم يكن من الصواب أن أعتبر هذه الحالة هيستيريا خالصة"[2] ومع تواصل حلقات العلاج كشفت دورا عن العناصر الرئيسية لمشكلتها: مسألة الرغبة والجنس، وبتوقّفه عند أهم الأحداث التي مرّت بها المريضة: "صندوق الصورة" و"لوحة مادونا" أطلق سلسلة من الشخصيات الذكورية: كالمهندس والشاب الذي كان يعشق دورا، وابن عمها الذي كان يزور فيينا، ابن عم دريسدن، ومن خلال هذه الشخصيات يستطيع أن يتعرف على هوية دورا مع عشيقها.

يعود بنا السؤال، إلى علامة الاستفهام والتي لاحظت دورا بنفسها خصوصيتها فيما يتعلق برسالة والدها في الحلم (إذا أردت؟)، أما رسالة السيد K فمكان وضعها يثير الغرابة، علامة استفهام وسط الجملة (أنت تعلمين أن زوجتي لا شيء بالنسبة لي؟)، علامة الاستفهام الأولى تشير إلى الرغبة، أما الثانية، فتشير إلى ما هي المرأة بالنسبة للرجل.

[1] المرجع نفسه، ص:117.

[2] المرجع نفسه، ص:119.

تثير كل هذه العناصر إلى "الفعل الجنسي" حسب فرويد، بناء على المواد التي جلبتها في الحلم الأول هو سجل الإثارة الجنسية أما في الحلم الثاني سجل الأعضاء التناسلية، تؤدي هذه الملاحظة إلى مرور الإثارة الجنسية الطفولية إلى الجنس بذاته وهي أعراض التحويل ولا يمكن أيضا تجنب المتعة المرتبطة بالجنس المنطوية على الرغبة في الآخر وهنا وقعت دورا أمام هذا الموقف الهستيري في الخلط بين مجال الرغبة ومجال الطلب "هكذا ترين أن حبك للسيد K لم ينته مع مشهد البحيرة، وأن هذا الحب مازال مستمرا إلى اليوم"[1].

و لم تكن نهاية العلاج بتلك الصفة التي كان يتخيل لفرويد أن تكون في البداية، فلم تكن دورا تنتظر الشفاء وأرادت قطع فترة العلاج أما والدها "فقد كان يساند العلاج طالما كان يستطيع أن يأمل أنني سأثني دورا عن اعتقادها بأن هناك شيئا يزيد عن الصداقة بينه وبين مدام K"[2] هذا التباين في المواقف بين الوالد والبنت يفهمه فرويد على أنه طريقة استغلال من العائلة له ولكن كل لمصلحته وأما قرار توقيف العلاج فهو قرار أرادت دورا به الانتقام لها ومنها في شكل تحويل سلبي، سادي وفي بعض الأحيان مازوشي، و لم تكن تمثل الصفعة التي تلقاها السيد K من دورا جوابا بالرفض بل مشاعرها كانت لا تزال بجانبه، ممكن أيضا أن تقبل إرضاء شهوتها معه لكن انتقاما منه، "فليس من المستطاع قط أن نحسب في أي اتجاه يتجه القرار في صراع الدوافع، أفي اتجاه إزالة الكبت أم في اتجاه تعزيزه"[3].

في الأخير يبلغنا فرويد إلى أي مدى يمكن لفن تفسير الأحلام أن يكشف كل ما هو مكبوت ومقموع في الحياة النفسية وأن يظهر العامل الجنسي في الهستيريا، يوفر القوة الدافعة لكل عرض معين وكيف يظهر هذا العرض. فالأعراض لا تزول أثناء عملية التحليل النفسي ولكن بعد فترة وجيزة، بعد توقف العلاقة بين المريض والطبيب ستختفي، وتقوم عملية التحليل بتعليق ظهور أعراض جديدة رغم أن المريض يحاول إعادة إصدار نسخ من الدوافع والأوهام

[1] المرجع نفسه، ص:122.

[2] سيجموند، فرويد، خمس حالات من التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:135.

[3] المرجع نفسه، ص:136.

عن طريق التحويل والتي يقوم التحليل النفسي بإعادة إيقاضها من سباتها وليست الطريقة التي تعالج الهستيريا بل الطبيب هو الذي يفعل ذلك.

5- نظرية فرويد الأولى: الكبت بين قبل الشعور، اللاشعور والشعور.

تقوم نظرية التحليل النفسي عند فرويد على تفكيك الكائن البشري وهي الثورة التي أرادها ضد رؤية الفلسفة الكلاسيكية للذات الإنسانية ذات القطعة الواحدة، الشعور، بينما يحاول فرويد أن يؤكد على أن المحددات الرئيسية التي في القلق والأعراض المرضية هي الصراعات الداخلية والدوافع اللاشعورية.

"ويقوم النظر في التحليل النفسي على حقيقة وقفنا عليها خلال البحث في العمليات اللاشعورية، ألا وهي أن الشعور لا يمكن أن يكون أعم خصائص العمليات النفسية، بل إنه لا يعدو أن يكون وظيفة خاصة لهذه العمليات"[1].

وتقوم وجهة نظر فرويد حول الجهاز النفسي والتي حاول أن يعطيه تمثيل أوسع، وتنقسم نظرية فرويد إلى قسمين، حيث قسّم الجهاز النفسي في نظريته الأولى إلى: اللاشعور، قبل الشعور والشعور.

ويضع التحليل النفسي نقطة هامة أو على الأقل في نظر المتعاطفين معها للنقاش وهي الأحداث التي تقع بين العضو الجسمي المادي والأفعال اللاشعورية، تطرق فرويد في كتاباته إلى تقسيم الجهاز النفسي: "وكل من هذه الأنظمة لديها طاقة استثمارية خاصة بها ومحتوى تمثيلي محدد وتحكمها عملياتها الخاصة ولها وظيفة محدّدة بشكل جيّد"،[2] علاوة على ذلك الانتقال من نظام إلى آخر يقوم تحت مراقبة محدّدة حيث كل التمثلات اللاشعورية تخضع للرقابة في محاولاتها الولوج إلى النظام القبل شعوري، ونفس الرقابة تخضع لها التمثلات قبل الشعورية التي ترغب في الانتقال إلى النظام الشعوري: "فإننا كلما تقدّمنا في هذا السبيل ازددنا يقينا من أن هذه الطريقة

[1] سيجموند، فرويد، ما فوق مبدأ اللذة، تر، إسحاق رمزي، دار المعارف، مصر، ط:5، ص:50.

[2] المرجع نفسه، ص:97.

هي الأخرى لن تؤدي إلى تحقيق الغاية التي نرمي إليها، ألا وهي إخراج ما في اللاشعور إلى الشعور"[1].

فالمريض دائما يحاول أن لا يذكر كل ما هو مكبوت في أعماقه، ولا تصدر هذه المقاومة عن اللاشعور، لأن المكبوتات التي تمثل الحياة اللاشعورية لا تهدف إلى أن تسعى إلى الخروج إلى ساعة الشعور، ولا تبدي أي مقاومة أثناء فترة العلاج، وكل مقاومة هي في الواقع عملية منع خروج هذه المكبوتات وبالتالي فهي عملية تصدر من أجهزة عليا قامت في الأول بعملية الكبت، "وليس هناك من شك في أن المقاومة التي تصدر عن الأنا الشعوري والأنا اللاشعوري إنما تعمل وفقا لمبدأ اللذة فهي تسعى إلى تجنب عدم اللذة الذي قد يتأتى نتيجة تحرير الأمور المكبوتة"،[2] وكانت مهمة الجهاز النفسي في السابق تؤخذ على أنها تقتصر على الوقاية من المؤثرات الحسية التي تأتي من الخارج، وكل تعبير انفعالي هو في الأساس الحاجة إلى إشباع الرغبات، وتحقيق هذه الرغبات يكون واقعيا في حالة اليقظة وفي حال استحال ذلك يقدم الحلم الحل لتحقيقها، وتحقيق هذه الرغبات هي عملية محاولة تجديد تحقيقها وكل ما يحدث في الحلم سبق وأن حدث في وقت سابق أثناء اليقظة، و" الرغبات اللاشعورية لا تبقى أثناء النهار مستسلمة للعجز والخمول، بل إن قوتها لا تكف عن النشاط... وكلما وجدت منفذا إلى ما قبل اللاشعور، ثم الشعور، لم تتردّد في المرور منه ولو عن طريق "التحويل""[3].

تقوم عملية التحويل بالسماح لكل الرغبات اللاشعورية الممنوعة لتصبح مسموح بها وانتقال التيار الاندفاعي من ساحة اللاشعور العميقة إلى المجال الشعوري والحركي، ويحاول كل من يملك طاقة لاشعورية مكبوتة انتهاز أبسط فرصة لإخراج طاقته المكبوتة وهذه العملية تعرف عند العامة بالتنفيس عن النفس، "ومن هنا ندرك الأهمية الكبيرة لجهاز الرقابة الشعوري أو الواعي، لأن هذه الرقابة هي التي تمنع الرغبات اللاشعورية من الوصول إلى السيطرة على

[1] المرجع نفسه، ص:41.

[2] المرجع نفسه، ص:43.

[3] سيجموند، فرويد، تفسير الأحلام، تبسيط، نظمي لوقا، دار الهلال، 1962، ص:174.

الجهاز الحركي"[1]. حيث تحاول الرغبات اللاشعورية أن تتحايل على الرقابة وتتحول إلى ذكرى من ذكريات ما قبل الشعور حتى تتحقق في الحلم فعليا لكن جهاز الرقابة يمنع هذه الرغبات الممنوعة من هذا التحقق الفعلي ولا يسمح لها إلاّ بالتحقق الإدراكي.

ونلاحظ أن التمثيل الحاسم لا يجد موضعا بين اللاشعور وما قبل الشعور، ولكن هي مندمجة في ما قبل اللاشعور، "دعونا نقول أن الطاقة تدور بين هذه الأنظمة وفقا لاتجاه تحدده التمثيل الذي يضع النظام الحسي بين الأعضاء الحسية ومن جهة الشعور ومن جهة أخرى اللاشعور"[2].

وهكذا فإن الهلوسة تُفهَم كصورة ناشئة عن اللاشعور والتي عبرت الماقبل الشعور لتنشيط الأعضاء الحسية، وتسعى هذه المكبوتات إلى الظهور والتعبير عن نفسها بمختلف الطرق رغم وقوف الرقيب بالمرصاد أمامها، "ولذلك تلجأ الترعات إلى نوع من الحيل يطلق عليها اسم الحيل اللاشعورية تتنكر بواسطتها فتعبر عن نفسها تعبيرا ملتويا غير مباشر يظهرها للأنا بغير حقيقتها ويخدع الرقيب عن أمرها"،[3] يرفض التحليل النفسي الرأي الذي يعتبر أن الشعور هو أساس الحياة النفسية ويرى فيه خاصية ضمن خصائص أخرى ويقوم على فرضية أن الحياة النفسية تنقسم إلى ما هو شعوري وما هو لاشعوري، وهذا التقسيم يسمح للمعالج النفسي من أن يتمكن من فهم الحالات المرضية بطريقة علمية حيث عديد الأعراض العضوية تعود لأسباب نفسية بحتة.

كان اهتمام علم النفس منصبّا على دراسة الشعور حتى أن هذا العلم كان يلقب بعلم دراسة الشعور ولا يؤمن بوجود حياة خارج الحياة الشعورية، وكانت جميع الظواهر النفسية تفسر على أساس الشعور "ولفظ شعوري" من جهة أولى، إنما لفظ وصفي بحت يعتمد على إدراك حسي ذي طابع مباشر ويقيني، وتبين الخبرة، من جهة ثانية، أن العنصر النفسي

[1] المرجع نفسه، ص:175.

[2] المرجع نفسه، ص:98.

[3] محمد فؤاد، جمال، مبادئ التحليل النفسي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، دت، ص:77.

(كالفكرة مثلا) لا يكون شعوريا دائما"[1] ولا تستمر حالة الشعور لأكثر من فترة قصيرة رغم أن الظروف التي ظهرت فيها الفكرة الشعورية إذا ما توفرت مرة أخرى يمكن لهذه الفكرة أن تصبح مرة ثانية حالة شعورية ولكن ما يجهل في هذه الحالة هو ما يقع بين حالة الشعور الأولى وحالة الشعور الثانية.

وكل فكرة تبقى في حالة "كبت" قبل أن تصبح شعورية، ويقف التحليل النفسي عند الأسباب التي تحول دون أن تتمكن هذه الأفكار من أن تصبح شعورية وهي القوى التي تقاومها، ويسعى إلى إزالة هذه القوى ليسمح لهذه الأفكار المقاومة بأن تخرج إلى ساحة الشعور.

وتسمى الحالة التي تكون فيها الأفكار قبل أن تصبح شعورية بالكبت، وهو الذي يستمد منه فرويد مفهوم اللاشعور "وتعتبر المكبوت كنموذج للاشعور، ونحن نرى مع ذلك أنه يوجد نوعان من اللاشعور الذي يكون كامنا ولكنه لا يستطيع أن يصبح شعوريا، واللاشعور المكبوت الذي لا يستطيع بذاته وبدون كثير من العناء أن يصبح شعوريا"[2].

ويحرص فرويد على التمييز بين اللاشعور والكبت حيث يعتبر أن كل مكبوت هو بالضرورة لا شعوري في حين هذا الأخير يحتل مساحة أوسع وامتداد أكبر، بموجبه لا يبدو الكبت إلاّ مجرّد جزء من اللاشعور، وإلى جانب هذه التمثلات المكبوتة، من الضروري اعتبار التمثلات المؤقتة والتي لا تمثل موضوعا لأي عملية واسعة النطاق تمثلات لاشعورية، والتي تشكل بشكل عام محتوى قبل الشعور، "من ناحية أخرى فإن اللاشعور الموضوعي الذي يدل على نظام داخل إطار النظرية الأولى يحتوي على كل التمثلات المكبوتة"،[3] وقد كان فرويد شديد الحرص على التمييز بين اللاشعور الوصفي الذي يظهر أثناء الغياب المؤقت للشعور، واللاشعور كنظام نفسي بالمفهوم النظري، ويمثل مفهوم الدوافع كمفهوم محصور بين العامل الجسمي والعامل النفسي لهذه التمثلات، حيث ترتكز الدوافع وسط الانقسام الذي يحدث بين

[1] سيجموند، فرويد، الأنا والهو، تر، محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط:4، 1982، ص:26.

[2] المرجع نفسه، ص:28.

[3] Thierry Bonfanti, Michel Lobrot, La Psychanalyse, op. cit. p:99.

الشعور واللاشعور، وبعض هذه التمثلات ما هي إلا ثمار حالة الكبت التي تعيشها النفس والتي توصف بأنها النواة التي حولها تنتظم حالات الكبت الجديدة.

وتبدأ مراحل تكوين "الجهاز النفسي" لهدف إشباع الحاجة للتخلص من المؤثرات الخارجية ومن أجل القضاء عل التوتر الانفعالي، وعدم القدرة على الإشباع بسبب تراكم الإثارة، وفقدان الاستطاعة على التفريغ يؤدي إلى حدوث الألم، لهذا كل مريض يحاول جاهدا استرجاع صور الإشباع القديمة، و"إن كل العقد النفسية –أو بمعنى آخر- كل الانحرافات الجنسية التي تظهر في حياة الإنسان مردها الطفولة"،[1] حيث النفس في هذه المرحلة من مراحل العمر تكون لها سهولة القابلية للتأثر بالعوامل الخارجية التي تتحكم في نمو الشخصية الإنسانية، وتلعب البيئة الأسرية التي تترعرع فيها، الدور البارز في رسم ملامح الحياة المستقبلية لهذا الطفل، وتكوين شخصيته حيث يشبه في بداياته الحيوان أو الإنسان البدائي الذي تغيب عنه التجربة التي تسمح له بالتمييز ما بين الخير والشر.

ويطالب الطفل بحب وعطف كل من يحيطون به لدرجة مبالغ فيها أحيانا، ويضع فوقهم حب والدته الذي يمكن أن يغنيه عن البقية. يمكن أن يسبب إحساسه بإهمالها هزة نفسية قد تؤثر في أعصابه، فيختلق الآلام والأمراض حتى يعيش تلك اللحظات من الحنان، ولا يقتصر هذا الاهتمام عند مرحلة الطفولة بل يستمر حتى فترة متأخرة من الرجولة تنتقل من حب الطفل لأمه إلى حب الرجل لزوجته في صورة عملية استبدال الأم بالزوجة وكل ما كان يطلبه من أمه من حب وحنان سيطلبه من زوجته، "وفي هذا السن بالذات تنمو العقد النفسية من الطفل الذي يرتبط بأمه ارتباطا وثيقا يصعب عليه في المستقبل التخلص من هذا الحب وينمو به السن دون أن يتمكن من التحرر من رباط الماضي- فيكون أسير والديه- وناهيك عما في ذلك من أثر على مستقبله"[2].

[1] سيجموند، فرويد، ووليم، شتيكل، الكبت: تحليل نفسي، تر، علي السيد حضارة، المكتبة الشعبية، القاهرة، مصر، دط، دت، ص:13.

[2] المرجع نفسه، ص:26.

ويبدو أن مفهوم الكبت من الوهلة الأولى من أهم العوامل المساهمة في تكوين حلقات التحليل النفسي، فقد اكتشف فرويد أنه جزء لا يتجزء من النفس الإنسانية وهو الذي يمثل عالمها الباطني، هو قدر محتمل لحركة اندفاعية التي عادة تصطدم بأشكال المقاومة التي تبحث عن كيفية جعله أقل فاعلية، هكذا يرى فرويد في مفهوم الكبت ويدعو إلى تصحيح الفكرة الخاطئة التي تجعل من اللاشعور أو الأمور المكبوتة مصدر هذه المقاومة، "بل هي في الواقع لا تهدف إلا إلى التخلص من الضغط الذي ينقل عليها وإلى شق طريقها إلى الشعور أو إلى التنفيذ بواسطة فعل حقيقي، فالمقاومة التي تظهر أثناء العلاج إنما تصدر عن المستويات والنظم العليا للحياة النفسية، تلك المستويات التي قامت هي من قبل بعملية الكبت"[1].

فعندما تتمكن الأعباء العاطفية المسببة للصدمات العاطفية من تجاوز إمكانية التأقلم، يضع كل إنسان نظام كبت، كنظام حماية حول حدود الشعور ضد كل محاولة اختراق، غاية هذا النظام هو غلق الباب أمام المعاناة الداخلية حتى لا تظهر في الشعور، وهذه الأبواب الموصدة تبقى حتى تأثير درجة المعاناة التي بسببها تتم عملية تحويل الحساسية المفرطة للفرد إلى عكسها، وفي حين إذا لم تتمكن هذه المعاناة من اللحاق بالشعور غالبا ما تنحرف نحو الجسد أين تثير ردود فعل باطنية قوية تمثل المنبع الأول للأمراض العصبية، وقد غير فرويد نظريته حول العلاقة بين المعاناة والكبت، من قوله أول مرة أن الكبت هو الذي أثار هذه المعاناة إلى نظرية معاكسة يؤيد فكرة أن المعاناة هي التي تثير القمع، هذه النظرية هي التي مهدت إلى تحديد النظرية السريرية والتحليلية في التحليل النفسي. "ومن المحتمل أن هذه النزعة الموجبة للتكرار لا تظهر أو تنشط إلا بعد أن يكون العلاج التحليلي قد أفلح في فك أغلال الأمور المكبوتة"،[2] وتنتج المعاناة من الصراع النفسي بين الدوافع الشخصية للهو والضمير الأخلاقي للأنا الأعلى، صراع يمتد من مرحلة الطفولة إلى الكبر.

ويفوض التأقلم مع المجتمع على الفرد إتّباع أوامر الضمير الأخلاقي ونسيان دوافعه، هذا النسيان هو ما يمثله فرويد بالكبت، والذي يوليه أهمية كبيرة ويعتبره حجر الزاوية الذي

[1] سيجموند، فرويد، ما فوق مبدأ اللذة، مرجع سابق، ص:42.

[2] المرجع نفسه، ص:43.

يستند عليه الصرح الكامل لنظرية التحليل النفسي وهو في الواقع يعود في منبعه إلى اللاشعور، لدرجة أن فرويد نفسه ولفترة طويلة كان يعتبره مرادف للاشعور، جوهره يتمثل فقط في فصل والمحافظة عن بعد لكل ما هو شعوري بالتمثلات التي لم يكن ممكنا التوفيق بينها وبين متطلبات ممنوعات الضمير الأخلاقي للفرد. "وهكذا نرى الصراع شديدا بين الرغبة في الحصول على الفترة وبين الامتناع عنها -أو بمعنى آخر الصراع بين الشيطان والضمير أو بين العقل الباطن والعقل الواعي-"،[1] وعليه فإن الكبت هو ثمرة قوتين مجتمعتين، الأولى تمثلها القوة التي تدفع المحتوى إلى ساحة الكبت بمنطقة اللاشعور ومن جهة مقابلة تمثل القوة الثانية نوع من قوى الجاذبية والتي تنطلق من اللاشعور نفسه والتي تقوم بجذب داخلها نفس المحتوى من أجل كبته، ويتم تمثيل هذه القوة الجاذبة من خلال التمثيل الأساسي للمكبوت أصلا من قبل "ولكن لكي يتم تشكيل النواة، يجب أن يكون قد حدث أولا الكبت الذي يتم تشغيله تحت القوة الوحيدة للكيان الكابت"[2]، ولذلك تتدخّل لضرورة منطقية فكرة الكبت الأصلي حيز التنفيذ كمرحلة أولى من عملية الكبت.

وخلافا للفلاسفة الذين يرون في اللاشعور مجرد مفهوم مجرد لا يتعدى النطاق النظري، فإن فرويد يدرك أنه لا يمكن وصف بعض العمليات النفسية دون العودة إلى استخدام مفهوم اللاشعور، الذي لا يخلو من المضمون، ولم يكتفي بمجرد وصف اللاشعور كشيء سلبي يقع خارج الشعور بل ينطلق من أن أي قيمة للنفس البشرية تمثلها مظهر من مظاهر اللاشعور، "وتكمن إحدى مهام فلسفة التحليل النفسي في إبراز مغزى العمليات اللاواعية والكشف عن صلاتها ذات الدلالة من ناحيتي المضمون والفعل الإيجابي، لذا من الأدق والأصح على ما يبدو، التحدث عن مفهوم اللاوعي الخاص بالتحليل النفسي، كمفهوم إيجابي لا سلبي"[3].

يبرز مفهوم اللاشعور عند الكشف عنه كمفهوم ذو وجهين، من جهة يمثل الوجه الخفي للعمليات النفسية التي لا تعتبر شعورية، وكل تصور شعوري في مرحلة زمنية معيّنة يعود

[1] سيجموند، فرويد، ووليم، شتيكل، الكبت تحليل نفسي، مرجع سابق، ص ص:36، 37.

[2] Thierry Bonfanti, Michel Lobrot, La Psychanalyse, op. cit. p:65.

[3] قاليري، ليين، فرويد، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، تر، زياد الملا، مر، تيسير تم نقش، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، ط:1، 1997، ص:81.

للظهور حين تتوفر نفس الظروف التي تدفعه للانتقال من اللاشعور إلى الشعور بعد أن توقف في مرحلة أخرى وأصبح لاشعوريا، ومن جهة ثانية وأثناء عملية البحث في الوظائف النفسية تبرز أمامنا قوة مواجهة تعمل على كبح انتقال التصورات اللاشعورية إلى ساحة الشعور يسميها فرويد بالمقاومة، "وبالتالي، إن اللاوعي، في فلسفة التحليل النفسي، يبرز كعمليتين نفسيتين مستقلتين، ولا تنحصر إحداهما في الأخرى لأن ثمة لاوعي مزدوج"،[1] ويبرز هنا فرويد فئتين رئيسيتين تنتجان عن ضعف الوظيفة النفسية هما الاضطراب النفسي والذي سببه عملية الكبت والاضطرابات الدهانية التي تسبب الجنون، وتضع الاضطرابات النفسية الفرد في وضع مؤلم تطغى عليه المعاناة وهو ما يصنع لغز الهستيريا.

وعليه قسم فرويد النفس البشرية إلى شعورية ولاشعورية وما السلوك البشري الا نتاج أفكار ومجموعة رغبات يستطيع العقل البشري الواعي الوصول إليها بتلك السهولة الظاهرة، وكأن فرويد يريد أن يقول لنا مخاطبا أن كل ما يكتسبه اللاشعور من معرفة وما يملكه عن كل التفاصيل المتعلقة بشخصية أي فرد يتعدى كل ما يمكن للشعور إدراكه، وعلى هذا يبحث دائما عن الطرق المثلى حتى يخلص الفرد من كل ما يزعجه ومن كل ما يسعده مؤقتا أيضا.

6- نظرية فرويد الثانية: ميكانيزمات الشخصية: الهو، الأنا والأنا الأعلى.

حتى وإن كانت فكرة اللاشعور تضرب بجذورها عمقا في تاريخ الفلسفة، إلا أن الفضل يعود لفرويد الذي تمكن من الكشف على أن جزءا كبيرا من حياتنا النفسية لاشعوري ويمارس هذا الجزء المهم في حياتنا النفسية تأثيرا كبيرا على تصرفاتنا وسلوكنا ومشاعرنا وقد مسّ هذا التأثير الحياة السوية والحياة التي تعاني اضطرابات أيضا، "فقد اكتشفنا أن من المحال علميا أن نضع خطاً فاصلا بين ما هو سوي وما هو شاذ من الناحية النفسية، بحيث لا يكون لهذا التمييز إلا قيمة اعتبارية، رغم أهميته العلمية"،[2] وقد حاول فرويد تبسيط الفهم لما يجري داخل الجهاز النفسي فراح يشبه العقل البشري بالجبل الجليدي، الذي يطفو منه على السطح نسبة أقل بكثير

[1] المرجع نفسه، ص:82.

[2] سيجموند، فرويد، الموجز في التحليل النفسي، تر، سامي محمود علي عبد السلام القفاش، تق، محمد عثمان نجاتي، مكتبة الأسرة، مصر، دط، دت، ص:101.

من التي تختفي تحته، هذا يعني بأن السلوك الشعوري يمثل جزءا بسيطا مقارنة بالسلوك اللاشعوري.

أقام فرويد تأسيس التحليل النفسي على عدة مفاهيم، إلا أن مفهوم الشخصية أخذ الحيز الأكبر وسط هذه المفاهيم، فبعد أن قام بتقسيم الحياة النفسية إلى شعورية ولاشعورية، أو عقل باطن وعقل ظاهر، انتقل إلى تقسيم ثلاثي آخر وضح من خلاله أن الجهاز النفسي يتكون أيضا من ثلاث أقسام فرعية تختلف طبيعتها من واحدة إلى أخرى ويقول دائما "دفعتنا أبحاثنا في علم الأمراض إلى تركيز كل اهتماماتنا على ما هو مكبوت، ونودّ الآن أن نعرف شيئا أكثر من الأنا بعد أن علمنا أنه يستطيع أيضا أن يكون لاشعوريا بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة"،[1] ويتخذ فرويد موقفا من هذه المفاهيم التي تعتبر ركائز التحليل النفسي حيث يعتبرها العناصر الأساسية التي تكون الإنسان ولكل منها مهمة خاصة. هذه المفاهيم هي الثلاثي الهو، الأنا، والأنا الأعلى.

تتعاون هذه الأجهزة الثلاثة وتعمل في انسجام حتى تسهل طريقة التأقلم للفرد مع ذاته أولا ومع بيئته ثانيا ولا يتم هذا التأقلم إلا من خلال إشباع الإنسان لحاجاته ورغباته، وأي خلل في وظيفة إحدى هذه الأجهزة يؤدي إلى صعوبة التكيف وينتج عنها خلل في شخصية الفرد، "فالعرض علامة تدل على رغبة غريزية لم تشبع، وإشباع بديل لهذه الرغبة هو نتيجة لعملية الكبت ويصدر الكبت عن الأنا حينما يرفض –ربما بناء على أمر الأنا الأعلى- أن يشترك في شحنة نفسية غريزية تصدر عن الهو"[2].

فالأنا يستطيع أن يكبت الأفكار غير المرغوب فيها من الظهور في الشعور وتحبسها في ساحة اللاشعور، حيث يمثل الأنا مركز العمليات النفسية بجانبيها الداخلي والخارجي. ومادام أنه يقوم على أساس الواقع فإنه يراعي هذا الواقع أما عملية تحقيق اللذة أو أمام محاولة تجنب الألم، حيث يمارس رقابة على سلوكات الهو ويقوم أيضا بتخطيط استراتيجية عمل لإشباع الحاجات والغرائز، كل هذا تحت أوامر الأنا الأعلى. "وإن وظيفة الأنا تنبع من الصراع بين

[1] سييجموند، فرويد، الأنا والهو، مرجع سابق، ص:33.

[2] سيجموند، فرويد، الكف والعرض والقلق، تر، محمد محمود بخاتي، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1983، ص:54.

هذه الدوافع وبين الواقع، وأن وظائف الأنا هبات تقرر بشكل بيولوجي في الإنسان"،[1] فيقوم بعملية مراقبة وضبط اندفاعات الهو العمياء، فكل ما هيّأ لها المجتمع من أطر تسمح بتحقيقها وفق معايير وضعها المجتمع بنفسه يسمح الأنا بتحقيقها بشكل عادي ما دامت تنسجم مع القيم، القانون والأخلاق، أما الدوافع التي تتعارض مع هذه الأطر الاجتماعية وتصطدم عادة برفض الأنا الأعلى لخروجها، فإن الأنا يسعى جاهدا أمام هذه الوضعية لإيجاد آليات نفاد لها بطريقة لا تثير الأنا الأعلى، وتتخذ هذه الطرق شكل حيل شعورية تعمل على التخفيف من شدة الصراع النفسي.

يعتمد التحليل النفسي على تفسير الأفعال الإنسانية وينظر إلى هذه الأعمال على أنها غير طوعية وكل الأعراض النفسية المصاحبة تحاول أن تكشف عن نفسها بالصراعات بسبب رغبتها المكبوتة القائمة، و"لعل في هذا ما يفسر لنا أن الكثيرين من الذين يعانون أزمات نفسية إنما يبالغون في الاحتفاظ بسر هذه الأزمات دون الإفصاح عنها".[2] يقوم التحليل النفسي بتخيّل البناء الآلي للعملية النفسية في نظامها الميكانيكي ولا تمثل عناصر الجهاز النفسي العناصر الوحيدة في البناء الآلي للمنظومة الميكانيكية للبنية النفسية والتي تستحق وحدها العناية والاعتبار، وهي في ذاتها تستند على أسس أخرى، غير أن الإحاطة المركزة لهذه العناصر يعبر الطريق الأسهل إلى العلاج النفسي التكاملي، العلاج النفسي الديناميكي.

يسمي فرويد هذا النظام بـــــ"الطبوغرافية الثانية" التي يعتبرها تمثل ثلاث أماكن نفسية متصلة فيما بينها لكنها تتمايز عن بعضها، "وليست هذه النظرية الجديدة لفرويد مجردة على الإطلاق، فالمراجع المختلفة للشخصية تعاش، إذ تنطوي على استدخال العلاقات بالموضوعات بوصفها أشخاصا، وتوصف بوصفها كذلك"[3] وحتى وإن لم يفسر هذا النظام الثلاثي الكثير من الظواهر النفسية، إلا أن تحديد معنى كل واحد منها، يجعل فهم الظواهر النفسية أسهل وأفضل.

---

[1] علي، إسماعيل، نظرية التحليل النفسي واتجاهاتها الحديثة في خدمة الفرد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1995، ص:111.

[2] سيجموند، فرويد، ووليم، شتيكل، الكبت تحليل نفسي، مرجع سابق، ص:46.

[3] Thierry Bonfanti, Michel Lobrot, La Psychanalyse, op. cit. p:105.

لقد كانت التصورات السابقة للبنية النفسية لأي شخص إنما تعود لهذا النظام المتماسك، ويرتبط أنا الشخص بالوعي، الذي يمثل المرجع الأساسي الذي يمارس رقابة على العمليات النفسية الواعية ويمتد إلى مراقبة العمليات التي تجري حتى في الأحلام، هذه الرقابة التي تصدم في الغالب بعجزها عن تحقيق الدوافع اللاشعورية والتي يرغم على استبعادها بطريقة لاشعورية، ينتج عنها في الأخير الكبت الذي يتحول إلى عقدة نفسية، سرعان ما تتحول إلى أعراض نفسية واضطرابات عصبية بعد انفجار هذه الطاقة المكبوتة، ويظهر أثناء التحليل مقاومة الميول التي استبعدها الكبت ضد الأنا، وكل محاولة للاقتراب من هذه الميول المكبوتة لا يمكن أن يتم إلا إذا ألغيت هذه المقاومات. "فإذا كان يفيد أن المقاومة تنشأ من المكبوت، أجبنا بان هذا غير ممكن يقينا ذلك أن المكبوت يندفع اندفاعا إلى أعلى ليقتحم الشعور، فالمقاومة لا يمكن أن تكون إلا مظهرا من مظاهر الأنا الذي قام بالكبت"[1].

وتقاس قوة الأنا بدرجة عملية الكبت التي يقوم بها، لكن تظهر المحاولات المتكرّرة لهذه المكبوتات للخروج إلى ساحة الشعور مدى ضعف الأنا، حيث تبقى الأعراض النفسية الناجمة في الكبت خارج الأنا ومستقلة عنها، ورغم أن وظائف الجهاز النفسي الأكثر أهمية هي عملية تقييد الدوافع التي تنجم عن النفس، وتبدأ وظيفة هذا الجهاز من العالم الخارجي لأنه أول من يتصل مكانيا بالعالم.

يبدو هنا أن كل ما يمكن إدراكه داخليا وخارجيا لا يخرج عن نطاق الشعور، لكن استحالة تفسير ما يدور داخل الجهاز النفسي من عمليات فكرية يصعب من إدراك علاقة الأنا بما يحدث داخل النفس، وتتطلب دراسة العلاقة بين الأنا والإدراكات الحسية الداخلية، دراسة خاصة عكس العلاقة بين الأنا والإدراكات الخارجية التي تبدو واضحة.

فالإحساسات الداخلية تبقى مجهولة إلى حد بعيد، ربما لأنها أكثر عمقا من العمليات الخارجية ولا نعرف عنها الكثير، ترتبط هذه المشاعر الوجدانية باللذة والألم، "غير أن هذا لا يتضمّن وقف العمل بمبدأ اللذة بل الأمر على النقيض من ذلك لأن التحول يتم خدمة لمبدأ

[1] سيجموند، فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، تر، عزت رابح، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، دط، دت، ص:62.

اللذة، وذلك لأن التقييد عمل مبدئي يمهّد السبيل لسيطرة مبدأ اللذة وتوكيدها".[1] وهنا يجب التمييز بين الوظيفة والنزعة، مبدأ اللذة كنزعة تعمل في خدمة وظيفة الأنا، وهذه الوظيفة هدفها تحرير الجهاز النفسي من خلال تقييد الدافع الغريزي حتى درجة التخلّص.

المشكل المطروح هو كيف تصدر مشاعر اللذة وعدم اللذة وهل هي نتيجة عملية إثارة مكبوتة مقيّدة أم إثارة طليقة، وتبدو أن المشاعر التي تصدر عن العمليات التي تمتاز بالحرية تكون أشدّ حدّة من تلك التي تصدر من المقيدة، لأنها تسبق في مبدأها زمنيا. "ويسمى مبدأ انتقال اللذة وتحويلها إلى الطريق الطويل والأصعب ولكنه في النهاية أضمن بكثير من الطريق السهل الذي سوف ينجم عنه خسائر لا تحمد عقباها"[2].

ويعني هذا أن مبدأ اللذة وعدم اللذة يمكن أن تصدران من العمليتين معا ولا نستطيع التمييز بينها بالرغم من أن الإحساسات المؤلمة تتميز بدرجة كبيرة من التروع الفطري الذي يفتقر إليه الإحساس باللذة، ويتضمّن الإحساس بالألم زيادة في شحنة الطاقة النفسية أما اللذة فتحاول تخفيضها ولا يظهر الإحساس بالألم أو اللذة في الشعور بصورة واضحة إلا عندما تبدأ عملية مقاومة الدوافع المكبوتة ضدّ الإلزام الذي يفرضه الأنا أثناء محاولة التفريغ، و"ينشأ الأنا بوضوح من ذلك الجزء الذي يكون نواته ألا وهو جهاز "الإدراك الحسي"، ثم يبدأ في اشتمال ما قبل الشعور الذي يجاور الآثار الباقية في الذاكرة"[3].

ويمكن القول أن الأنا ينشأ عن جهاز الإدراك الحسي ليصبح ما قبل شعوري أما الهو فيمثل العقل الذي يمتد إليه الأنا ويتصرف كأنه لاشعوري. ويتّخذ شكل مستودع للغرائز والشهوات التي تحرك الأفراد، تسلك سلوك كائنات تسعى لتلبية الحاجيات البيولوجية ويتجاهل أثناء سعيه كل ما له علاقة بالقيم ويضرب عرض الحائط للواقع ومفهومي الزمان والمكان وكل ما هو أخلاقي من أجل الوصول إلى هدفه ألا وهو الحصول على أكبر قدر من المتعة والتخلص

[1] سيجموند، فرويد، ما فوق مبدأ اللذة، مرجع سابق، ص:104.

[2] كمال، وهبي- كمال، أبو شهدة، مقدمة في التحليل النفسي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط:1، 1997، ص:46.

[3] سيجموند، فرويد، الأنا والهو، مرجع سابق، ص:40.

إلى أقصى درجة من التوتر والألم، "ويعمل الأنا كجهاز وسيط بين "الهو" والعالم الخارجي وله سلطة الإشراف على الحركة الإرادية نتيجة العلاقة التي تتكون بين الإدراك الحسي والحركة العضلية"[1].

ترتبط عادة المكبوتات بالهو، فبواسطته تتواصل هذه العناصر المكبوتة مع الأنا، تصنع ساعة صراع أثناء مقاومتها لاعتراضات الأنا ضد ظهورها إلى السطح، ويعرف تقليديا على أنه القطب المحرك للشخصية، الجزء الطبيعي غير المروض في الشخصية، الجزء الحيواني الذي تعود محتوياته إما إلى عامل الوراثة أو الكبت، ويمكن لحركات المقاومة المتناقضة التعايش، ويملك الهو خاصية الفوضى ولا يمكن إخضاعه لأي انسجام، ويلعب جزئيا نفس الدور الذي كان يلعبه اللاشعور في نظرية فرويد الأولى، لأن العمليات الدفاعية للأنا تسترجع لحسابها محتويات اللاشعور التي تتشكّل بالدرجة الأولى من انقسام نفسي يقوم به الشعور من خلال عملية الكبت، أما الهو فمن البداية تخرج منه حالات الأنا والأنا الأعلى[2].

ويظهر أن الأنا قسم من الهو أصبح أكثر اعتدالا بعد تأثّره بالعالم الخارجي، ويحاول نقل هذا التأثير بالهو ليغير مبدأ اللذة الذي يسيطر عليه بمبدأ الواقع، وإذا كان الأنا يعيش تحت تأثير الإدراك الحسي للعالم الخارجي والتي تصنع منه ذلك الجانب الحكيم من النفس فإن الهو يعيش تحت تأثير الغريزة التي تملؤه بالانفعالات، ويلعب البدن دورا في إصدار إدراكات داخلية وخارجية، حتى وإن كان في ذاته خارجيا حيث نكتسب معرفة جديدة بأعضائنا بحاسة اللمس جراء الألم، فالأمراض المؤلمة تعطينا صورة عامة عن جسمنا. "وفي هذا الهو، تعمل الغرائز العضوية التي تتكون ذاتها من امتزاج قوتين أوليتين (الإيروس والتدمير) بنسب متفاوتة"،[3] ويمثل الحصول على الإشباع بعد تغيير الأعضاء بمساعدة موضوعات العالم الخارجي الهدف الأول للغرائز ويؤدي هذا الهدف الذي يشتهيه الهو إلى صراع مع العالم الخارجي، يبقى يلاحظ تلك التغيرات التي تطرأ عليه من الداخل، في صورة تزيد التوتر في الأحاسيس باللذة والألم، وتسيطر

[1] عبد المنعم ،حنفي، موسوعة عالم علم النفس، دار نوبليس، ط:1، 2005، ص:58.

[2] Thierry Bonfanti, Michel Lobrot, La Psychanalyse, op. cit. p:106.

[3] سيجموند، فرويد، الموجز في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:104.

هذه المشاعر على الهو وكل ما يقوم به أو ما يمكنه أن يقوم به هو محاولة تعديل مبدأ اللذة الذي يخضع له دون أن يستطيع أن يقضي عليه نهائيا.

وتتكوّن الأنا كمنظمة نفسية من محيط الهو، فالأنا يتّصل مباشرة بالعالم الخارجي، يتلقى أولا التنبيهات ويستبعد ما يجب أن يستبعَد، "وتنحصر وظيفته النفسية في الارتقاء بالعمليات التي تجري في الهو إلى مستوى دينامي أعلى"[1] وبعد الاضطلاع على المطالب الغريزية يقرّر ما يجب إشباعه وما يجب إرجاعه، يستهدف بذلك توفير الطمأنينة وحفظ الذات التي أهملها الهو، وضبط طاقات الهو وتشكيلها وتنظيمها وما يتلاءم مع الواقع الذي يعمل في انسجام معه ويتطور بشكل مستقل عن الهو وأن لديه وظائفه المستقلة، وأن لكل من النظامين أصله في الاستعدادات الموروثة، كما أن لكل منهما مسار نموه المستقل الخاص به.

تطغى صفة الازدواجية على مفهوم اللاشعور الفرويدي، فمن جهة يكشف وصف العمليات النفسية الشعورية عن لاشعور خفي، ومن جهة أخرى ديناميكية العمليات النفسية يدل على وجود قوة مقاومة في النفس البشرية تمنع انتقال التصورات اللاشعورية إلى الشعور، وتطرح هذه الازدواجية نوع من الإبهام على طبيعة العمليات اللاشعورية، ويظهر هذا الالتباس خاصة أثناء مرحلة العلاج وموقعه مختلف المنظومات النفسية، "وأضاف مؤسس التحليل النفسي الإدراك التركيبي إلى الفهم الديناميكي والموضعي، عن طريق معالجة الدرجات المفرزة للهو، الأنا والأنا العليا وأن هذا المنطلق التركيبي للدراسة النفسية البشرية قد أسهم في الفهم العميق للعلاقات المتبادلة بين الوعي واللاوعي"[2].

ويتعرض كل فرد ومنذ ولادته، إلى تأثير العالم الخارجي ما يجعله يستطيع توجيه سلوكه لكن بشكل جزئي توافقا مع إرضاء حاجاته الأساسية والغرائزية وتبقى هذه المتطلبات خارج مجال الشعور رغم محاولاتها التعبير عن نفسها بطريقة علنية، وإن نجحت فإنها ستظهر متنكرة لأن بعض الدوافع المكبوتة للهو بسبب طبيعتها تجد دائما رد فعل قوي من الأنا ويؤدي هذا التصادم إلى قلق عصابي، يتكرّر كلما حدث موقف مشابه، هذه الأحداث تعود حسب فرويد

[1] المرجع نفسه، ص:106.

[2] فاليري، ليبن، فرويد التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص:83.

لمرحلة الطفولة ولها علاقة وطيدة بالدوافع الجنسية، وتبقى راسخة لعقود "ولا سبيل إلى معرفة انتسابها إلى الماضي وإلى انتزاعها من دلالتها، وامتلاكها من شحنتها من الطاقة، إلا بعد أن يستدرجها التحليل النفسي فيجعلها شعورية"،[1] وتتكون خلال حياة الطفل ثلاث مكونات من الشخصية يعمل كل واحد منها حسب منطق مختلف، فمنها ما تتأسس على الغريزة وتهدف إلى الإشباع الفوري، والعقل الذي يتّخذ قرارات معينة حسب منطق الواقع، والقيم الاجتماعية والثقافية التي تمثل العليا التي يسعى كل فرد إلى السير وفق طريقها.

هذه القيم الاجتماعية التي يتشبّع بها الفرد منذ طفولته هي التي يسميها فرويد الأنا الأعلى والذي يتكوّن "انطلاقا من ممنوعات أبوية استدخلها الطفل، وانطلاقا على وجه الخصوص مما يصدر عن الوالد ذي جنين الطفل نفسه"[2] وأطلق فرويد على القوى المجهولة التي يحس المريض بأنها تترصّد خطواته وتهدّده بالعقاب بالضمير الذي توجهه مثل عليا وكل ما يرفضه هذا الضمير يتعارض مع قيم هذه المثل العليا.

وكلما احترم الفرد هذه المبادئ التي تلقاها زاد شعوره بالفخر في حين يشعر بالذنب عند انتهاكها، لأن هذا الضمير يمثل الجانب المثالي في الشخصية يعمل على مقاومة الاندفاعات الغريزية لتحقيق حالة الكمال وبلوغ مثليات المجتمع الأخلاقية والدينية التي تكون عليها الطفل في داخل محيطه العائلي. يعتبر الأنا الأعلى جهاز الرقابة والمحاسبة، يقف دائما بالمرصاد للأنا، حتى أن فرويد اعتبر الأنا خاضع لسيّدين قساة الغلب هما الهو والأنا الأعلى، "ولكن عندما يكون الهو والأنا الأعلى بالغي القوة، فإنهما قد ينجحان في زعزعة تنظيم الأنا وتغييره بحيث تضطرب علاقته الذاتية بالواقع، بل وتنقطع"،[3] ويقف الأنا موقفا محرجا في الوسط، فهو لا يستطيع أن يخدم سيدين في وقت واحد، لكن يعتيّن عليه أن يخدم ثلاث من السادة وإرضاء مطالبهم المتناقضة وهذا ما يفسّر إخفاقه في مهمته في أغلب الأحيان، رغم الجهد المبذول

[1] سيجموند، فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:67.

[2] مجموعة من المؤلفين، مراجع شخصية، الهوا الأنا والأنا الأعلى، دراسة في التحليل النفسي، تر، وجيه أسعد، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2002 ،ص:93.

[3] سيجموند، فرويد، الموجز في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:66.

للتوفيق بين مطالبهم وإطاعتهم جميعا وفي آن واحد، وكلما اشتد الإلحاح عليه من الأخطار الثلاث التي تحيط به يضطر إلى الاستجابة لذلك بالحصر، أي التوسط بين الهو وعالم الواقع، الإنصات لمطالب العالم الخارجي والوفاء للهو، في آن واحد، هذا ما يضطره للتستّر على المطالب اللاشعورية للهو، "ومن جهة أخرى نرى الأنا الأعلى الصارم يرصد كل حركة من حركاته ويفرض عليه معايير معيّنة للسلوك، دون اعتبار للصعوبات التي تقيمها الهي (الهو) والعالم الخارجي"[1].

وفي حال يمتثل الأنا لأوامر الأنا الأعلى، يسلّط عليه هذا الأخير عقوبة التوتر في صورة الإحساس بالذنب، وهذا الشعور بالإثم هو الذي يستشعره المريض، ويفسر فرويد هذه التأنيبات بأنها اتهامات موجهة ضد الموضوع المستدخل، لهذا كانت سادية الأنا الأعلى في حالة الاكتئاب أكثر منها في حالة الإصابة بالعصاب القهري، لأن تناقض العاطفة عند الأول تزيد عنها عند الحالة الثانية، وتعامل الأنا الأعلى الأنا بنفس الطريقة التي يريد المريض أن يعامل بها الموضوع الذي فقده لاشعوريا، "والأنا وهي تلقي الاضطهاد من جانب الأنا العليا إلى الحد ليس لها تحت تصرفها من وسيلة غير هذه التي للأنا عند العصابي القهري عندما تكون هذه الأنا في خلاف مع الأنا العليا فهي تستجيب بالرضوخ كما تستجيب بمحاولات للتمرد"[2].

ويظهر أن الأنا في حالة الاكتئاب تكون أكثر رضوخا للأنا الأعلى وأكثر عجزا أمام أوامرها ولا تعمل حالات التمرد إلا من أجل التخفيف من حدة سيطرته، لهذا لا يمثل الاكتئاب فقط وجهة نظر الأنا الأعلى المؤنّبة ضد كل موضوع مستدخل؛ بل هي محاولة تقوم بها الأنا من أجل استعطاف الأنا الأعلى والتماس العفو منه، طريقة يريد بها أن يوهم الأنا الأعلى أن أوامره طبّقت بحذافيرها.

ولا تقتصر مهمة الأنا الأعلى بالأنا على توجيه النصيحة، بل تتعدى إلى التحريم، وهذه الازدواجية في الوظيفة حتمتها محاولة كبت عقدة أوديب، التي كلما كانت قوية، كانت سلطة الأنا الأعلى أقسى على الأنا، ويرتبط ظهور الأنا الأعلى بعجز الأطفال وتبعيتهم وعقدة أوديب

[1] سيجموند، فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة، مرجع سابق، ص:71.

[2] سيجموند، فرويد، مقدمة في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:57.

التي تنمي اللبيدو جراء بداية الاستعداد للحياة الجنسية، "وتمثل الأنا المثالية على هذا النحو إرث عقدة أوديب، وبالتالي التعبير عن الميول الأكثر قوة وعن المصائر الأكثر أهمية للهو. فالأنا أصبحت بواسطتها سيدة عقدة أوديب وخضعت إلى الهو في الوقت نفسه"،[1] وتعارض الأنا الأعلى التي تمثل سلطة العالم الداخلي الأنا التي تمثل صورة العالم الخارجي هذا التعارض يعكس التراعات التي تمثل بدورها التعارض بين العالم الخارجي والحياة النفسية، بعدما كانت التراعات بين الأنا واللبيدو.

7- عقدة أوديب: القلق من الإخصاء.

وجد فرويد في عناصر الأسطورة اليونانية تعزيزا ثقافيا لملاحظاته العلاجية، حيث استوحى من الأساطير الإغريقية الشهيرة ما يسمى بأسطورة أوديب Oedip*، وقد كانت أول اتصال له مع هذه الأسطورة منذ بداية دراسته للأحلام. حدّد فرويد مجال عقدة أوديب في نظريته بمبدأين أساسيين، من جهة الثنائية الجنسية للإنسان وجنس (زنى) المحارم من جهة ثانية، فاتخذ من أسطورة أوديب دلالة على الصراع النفسي ذو العلاقة بالجنس عند الإنسان.

"تشير عقدة أوديب إلى تعلّق الطفل بالوالد من الجنس الآخر تعلقا يتناوله الكبت بسبب الصراع الذي ينشأ من اصطدام هذا التعلق بمشاعر الحب والكره والخوف التي يشعر بها الطفل تجاه الوالد من نفس الجنس وهو ما يسمى بعقدة أوديب الإيجابية، أما عقدة أوديب السلبية فتتكون حين يحلّ التعلق الشبقي محل مشاعر العدوان التي يستشعرها الطفل حيال الوالد من نفس الجنس"،[2] وقد صادف فرويد عقدة أوديب عندما كان يخضع نفسه للدراسة قبل أن يقوم

---

[1] مجموعة من المؤلفين، مراجع شخصية، مرجع سابق، ص:107.

* عقدة أوديب Oedupus Complex: من الأسطورة الإغريقية عن أوديب بن لابوس ملك طيبة الذي كتبت عليه الآلهة أن يقتل أباه ويتزوّج أمه...إلى آخر القصة ويقصد بهذه العقدة في نظريات التحليل مجموعة الأخيلة والأوهام والوجدانات التي تتصل برغبة الطفل في الاستحواذ على الوالد من الجنس الآخر، وهذه هي عقدة أوديب الإيجابية، أما الرغبة في الاستحواذ على الوالد أو الوالدة من نفس الجنس فتعرف اليوم باسم عقدة أوديب السلبية، وتنطوي هذه العقدة في حلا الحالتين عن أخيلة وأوهام تقوم الرغبة في التخلص من الوالد الغريم. –نقلا عن المترجم- ما فوق مبدأ اللذة، ص:41.

[2] سيجموند، فرويد، الموجز في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:143.

بعد ذلك بتعميم إسقاطها على مرضاه، "والصحيح أن فرويد لو لم يكتشفه في ذاته أولا، لما استطاع إدراكه عند العصابيين، فتدليله لمقاومته الداخلية هو الذي مكّنه من تدليل هذه العقدة عند الآخرين وتحليلها"،[1] حيث قرّر فرويد خوض عملية تحليل نفسي على ذاته بعد وفاة والده، وقد كشف لأول مرة على هذا الحدث وبأهمية في كتابه "تفسير الأحلام" في تشكيل نظرية نفسية جديدة للتحليل النفسي القادم وقد تجرّأ فيه بالاعتراف أن وفاة والده ولدت عنده إحساسا بالذنب عزاه إلى رغبته في تحقيق أمنية تعود إلى مراحل طفولته الأولى.

وتبدأ الحياة الطفولية حسب فرويد بنوع من الأنانية والنرجسية*، يتمنى إقصاء كل شخص يكون عائقا أمام تحقيق أمانيه، وكل ما يقاسمه حياته العائلية يصبح عالة يحرمه من ما كان يتمتع به قبل ظهوره لذا يتمنى إزاحته، "وكل هذا جدير أن يؤصل لدى الأطفال الصغار رغبات خبيثة وتمني الموت لإخوتهم ثم ينمو تكوينهم الأخلاقي فيدركون شناعة هذه الرغبة ويكبتونها في اللاشعور وهذا ما يجعلها تظهر بعد سنوات طويلة في الأحلام"[2].

ويمكن أن تبرّر الرغبة في التخلص من كل شيء أو شخص يضايق الطفل أو يزاحمه في حياته، صورة رغبة الموت في الأحلام، تمني الموت حتى لإخوته، لكن لا يمكن بالمقابل فهم دلالة الأحلام التي تدل على رغبة في وفاة أحد الوالدين، اللذان من المفروض هما من منحاه الحياة، ورعاه بالحب طيلة حياته، وإذا كانت من الأنانية منه، فهي رجاءه لهما طول الحياة حتى تطول رعايته وتلبّي رغباته، "إن الإجابة على هذا السؤال ستحيلنا حتما إلى ملاحظة أخرى، هي أن الحالم يرى غالبا في منامه أن الميت هو الوالد الذي شاركه جنسه بمعنى أن الإبن غالبا يرى في الحلم موت أبيه وأن البنت تحلم بموت أمها"،[3] وحتى وإن لم تكن هذه القاعدة مطلقة.

---

[1] عدنان، حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان، المركز العربي للأبحاث النفسية والتحليلية، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط:1، 2004، ص:102.

* النرجسية: تعني حب النفس أو الأنانية، وهو اضطراب في الشخصية حيث تتميّز بالغرور، والتعالي، والشعور بالأهمية ومحاولة الكسب ولو على حساب الآخرين، وهذه الكلمة نسبة إلى أسطورة يونانية ورد فيها أن نركسوس كان آية في الجمال وقد عشق نفسه حتى الموت عندما رأى وجهه في الماء. نقلا عن موقع ويكيبيديا.

[2] سيجموند، فرويد، تفسير الأحلام، مرجع سابق، ص:68.

[3] المرجع نفسه، ص:70.

إلاّ أنه عادة هذا ما يحدث ويعود ذلك الطفل الذي كان يرى في إخوته منافسين له في حب والديه، أصبح في بعض مراحل نموه يرى في الأب الذي من جنسه منافس له في حب أمه، ونفس الشيء يحدث بالنسبة للبنت التي تشعر بالغيرة من أمها لأنها تعتبرها غريمة في حب والدها، ويحاول كل منهما أقصاء منافسيهما حتى ينفرد كل منهما بعواطف أحد الوالدين لذلك فإن عقدة أوديب هي كل نزعات الطفل العدوانية تجاه والديه، وهي صورة الانتقال إلى المرحلة الأساسية من التطور الجنسي بعد المرحلة الأولى من التعبير "بيد أن الغريزة الجنسية، أو كي تتحدّث مثل فرويد، اللبيدو (أي الشهوة الجنسية) تستوطن الطفل منذ بداية وجوده، تولد مع جسده، ولا تتوقف منذ ذلك الحين عن سلك حياتها، في جهازه العضوي مثلما في جهازه النفسي، قد تخبوا أحيانا لكنها لا تنطفئ أبدا"[1].

ويتم إحياء فترة الكمون وهي الفترة الأكثر تميّزا خلال مرحلة التطور الجنسي للطفل من جديد مع مرحلة البلوغ من خلال النضج الجسدي، والذي على أثره تتم إعادة صياغة العلاقة مع الوالدين، وتتّخذ عقدة أوديب الموقع الأساسي في التحليل النفسي لأنه يعكس إشكالية العلاقات الإنسانية بأصولها، علاقاتها العائلية والاجتماعية، "ومرد العقد النفسية هي الجنس –وتصرفات البشر من حب وكراهية وبعض مرده الميل الجنسي– وأنت إذا أردت أن تعالج مثل هذه الانفعالات فيجب أن تذهب إلى القاع لتعرف السبب الأصلي"[2].

وهذا ما يجعل أسطورة أوديب تتواجد في جميع أعمال فرويد حيث يربط رغبة الأطفال المحبطة في كليتها كلية أسطورة الإنسان بشكل عام، فكل فرد كان في يوم من الأيام أوديب في خياله، تخيّل قتل والده، للتخلص منه حتى يأخذ مكانه بالقرب من الأم، كي يتمكّن من التفرّد بحب الأم، "وهنا يتطرّق فرويد لأول مرة إلى الحديث عن أسطورة أوديب الملك الذي قتل أباه لايوس ملك تبيس، وتزوّج أمه يوكستا على علم منه، هذا هو قدره لأن النبوءة قالت ذلك، وحدّدت مصيره قبل ولادته ودون أن يسأل أو يكون له الخيار"[3].

---

[1] ميخائيل، باختين، الفرويدية، تر، شيكر نصر الدين، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط:1، 2015، ص:158.

[2] سيجموند، فرويد، ووليم، شتيكل، الكبت، مرجع سابق، ص:57.

[3] عدنان، حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان، مرجع سابق، ص:103.

وكانت الفاجعة عندما اكتشف أوديب الحقيقة، وتكفيرا عن جريمته، ترك الجاه والملك، فقء عينيه ليسير تائها في البراري، تمثل هذه القصة مأساة القدر، وعندما يقتل أباه ويتزوج أمه فهو بذلك يعكس أمنية كل طفل، وبشاعة هذه الأمنية الطفولية بسبب كبتها كل هذه الفترة في داخل اللاشعور والخوف من خروجها مردّه الخوف من تلطيخ مبادئه الأخلاقية، والإحساس بالخطر هو الذي يسرع وظيفة الحصر التي تولد من هذه العقدة، ويتمخض من هذا الحصر الهيستيريا أو كما يسميها فرويد الهستيريا الحصرية، التي يضعها الكبت الطرازي الخاص بالرغبات التي تصدر عن عقدة أوديب و"كنّا نتوقع أن نرى أن الشحنة الليبيدية التي تفرغ على الأم من حيث هي موضوع حب قد تحوّلت، نتيجة للكبت، إلى حصر، وأنها تبدو الآن في صورة عرض عالق بالبديل وهو الأب"،[1] ولم يكن الحصر نتيجة للكبت بل هو الذي أثار الكبت لأنه كان موجودا من الأول.

وقد اكتشف التحليل النفسي أن الطفل بحكم أنانيته، تكون أمه أول عرض له أمام نزعاته الجنسية، ويكتشف أن الأب هو الذي يشكّل عائقا أمام الوصول إلى الأم، لتبدأ المأساة الداخلية في شكل صراع بين حبه للأب لأنه الأب وكرهه له لأنه يمثل عائق أمام الوصول إلى الأم، فيشعر بالغيرة لدرجة يتمنى زوال هذا الأب حتى يحلّ محله وسيدرك الطفل في هذه اللحظة أنه يستطيع أن يصبح مثل والده ليتمتع في وقت لاحق بنفس الامتيازات مع امرأة أخرى، ويكون أكثر اهتماما وقلقا بشأن أعضاءه التناسلية، ويبدأ بطرح أسئلة عديدة حول الجنس، وسيدرك أن والداه تربطهما علاقة حميمية متميّزة، ورغم الغيرة التي يكنّها لوالده إلاّ أنه يشعر بالإعجاب به لأنه نجح في إغراء والدته.

ويتضمّن حبّ الطفل لأمه خطرا خارجيا ينفذ إلى الداخل يتعيّن عليه أن يتفاداه بكبت الموضوع، هذا الخطر الواقعي هو الخوف من العقاب بالخصاء Castration أي القلق من فقدان العضو الجنسي الذكوري، "ويؤدي به إلى أن يكبت رغبته الجنسية في الأم، وأن يكره الأب

[1] سيجموند، فرويد، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:78.

ولكنه لا يظهر هذه الكراهية، وبدلا من ذلك وبحسب تكوين رد الفعل يحاول أن يرضاه ليتقي أذاه ويغالي بحيث يتعيّن به، ويحول رغباته في الأم إلى مشاعر رقيقة تجاهها لا خطر منها"[1].

وترتبط عقدة الخصاء حميميا بعقدة أوديب حيث يوفر خيال الخصاء على اللغز الذي كان دائما يتبادر إلى ذهن الأطفال ألا وهو غياب العضو الجنسي الذكري عند الإناث ويدخل هذا في نطاق مجموع الأسئلة التي حيّرت الأطفال والمتعلّقة بالحياة الجنسية، ونتيجة القلق من فقدان الذكور لأعضائهم الذكورية راجع بالأساس إلى تثمين دور هذا العضو ليس فقط كمثير للشهوات الجنسية بل لأنه أيضا طرف مهم من صورة الذات.

ويمكن العثور على هذا المركب برموز مختلفة، وبالعودة إلى أسطورة أوديب فإن الملك –بسبب الشعور بالذنب – فقه عينيه وقد يبدو أيضا بطرق أخرى إلا أنه يأخذ مكانا أساسيا في تطور النشاط الجنسي الطفولي لكلا الجنسين، "وعند الفتاة الإخصاء هو بمثابة ضرر يتحقّق، تسعى إلى رفضه، إصلاحه أو تعويضه، ومشاعر الأذى تتجلى في الرغبة في امتلاك عضو جنسي ذكوري، سواء في شكل رمزي للطفل الذي بداخلها، أو على شكل أكثر واقعية من خلال الجماع"،[2] حيث تنجذب الشحنة الليبيدية للإناث إلى العضو البشري المشابه للذكور، وعندما تقطع الأمل في امتلاك هذا العضو، تعوضه في أن تكون طفل الأب، ليصبح الأب موضوع الحب، يحول الأم إلى موضوع غيرة، ويقوي هذا الإحساس المخصص للأم المظالم السابقة لتجارب التفرقة بسبب أن الأم لم تكن قادرة أن تمنح للبنت ما لا تملك، هنا تبدأ الفتاة في دخول عقدة أوديب من بوابة الإخصاء، عندما تكتشف الفرق الجنسي بينها وبين الذكور، وفي بادئ الأمر تواسي كل فتاة نفسها على أنها ستحصل على عضو ذكري حين تكبر، "وهنا تكمن نقطة تمفصل عقدة الذكورة لدى المرأة، فالطفلة لا تفطن إلى أن فقدانها الحالي للقضيب هو خاصية جنسية بل تفسّره بافتراضها أنه كان لها فيما مضى عضو كبير هو الآخر وأنها فقدته

[1] فيصل، عباس، التحليل النفسي والاتجاهات لفرويدية –المقاربة العيادية–، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط:1، 1996، ص:41.

[2] Thierry Bonfanti, Michel Lobrot, La Psychanalyse, op. cit. p:95.

بالإخصاء"،[1] وبعد فترة من الإنكار والأمل تصبح الفتاة أمام حتمية قبول غياب هذا العضو لأن النقص لا يتعلق بعقوبة خيالية بل هو حقيقة فيزيولوجية.

8- يونغ: اللاشعور الجمعي أو الثورة على الفرويدية.

كان كارل غوستاف يونغ Karl Gustavs Young* واحد من أصدقاء فرويد المقربين، قبل أن يخرج عليه وينشق على فكره، حيث يعتبر -صاحب مدرسة علم النفس التحليلي- أن فهم النفس الإنسانية قد غاب ليس فقط عن أذهان المثقفين بل تعداه حتى إلى أصحاب الاختصاص من علماء النفس، نظير السيطرة التي فرضتها أفكار فرويد، "فالنفس من حيث هي انعكاس للعالم والإنسان، شيء بلغ من التعقيد مبلغا يمكننا من ملاحظته ودرسه من جوانب كثيرة جدا فهي تواجهنا بنفس المشكلة التي يواجهنا بها العالم"،[2] على الرغم أن يونغ في بداياته تناول نظرية فرويد عن اللاشعور، إلاّ أنه سرعان ما انتقد فكرة اللاشعور الفرويدي طالما أن فرويد حسبه، أغاب المساحة الأكبر للاشعور وحصرها فقط في بعدها الفردي.

ولا يمكن فهم المقاربة السيكولوجية التحليلية عند يونج بمعزل عن المدرسة الفرويدية التي كان ينتمي إليها لزمن طويل، قبل أن يحاول تأسيس نظرية خاصة عن النفس بعد إحداث قطيعة مع فرويد، والتي تم الإعلان عنها فعليا بعدما خط كتابه "سيكولوجيا اللاشعور" والتي حرص فيها على تناول أهم الأسس النظرية لعلم النفس التي وضعها فرويد محاولا في ذات الوقت تحريرها من قوقعتها الجنسية التي وقعها فيها فرويد. "ونظرية يونغ هي إسهامه في النظرية الكبرى للتحليل النفسي وهي نظرية تؤكّد على اللاشعور وإذا كان فرويد ذهب إلى إبراز دور الماضي في الطفولة على السلوك الحاضر، فإن يونغ يجعل من مفهوم الماضي يشمل طفولة الفرد

---

[1] سيجموند، فرويد، الحياة الجنسية، تر، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط:3، 1999، ص:171.

*كارل غوستاف يونغ: (1875-1961) عالم نفس وطبيب سويسري،كان متأثرا في بداياته بسيجموند فرويد لكن سرعان ما رفض المظهر المادي للفرويدية وقولها بالحتمية الجنسية وهي الاختلافات التي انتهت باستقلاه بمدرسة خاصة عرفت فيما بعد باسم علم النفس التحليلي.

[2] كارل غوستاف، يونغ، البنية النفسية عند الإنسان، تر، نهاد خياطة،دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، دط، دت، ص:33.

وطفولة الجماعة التي ينتمي إليها، والإنسانية كلها"،[1] فكل فرد له ماضي خاص، وكل مجتمع له ماضي جماعي عبارة عن التاريخ البشري، وإذا كان الماضي الفردي يمثل لاشعور فردي مخبأ في الطفولة فإن ماضي المجتمع أيضا لاشعور جمعي عبارة عن ثرات السلف السابق.

والواقع أنه بالرغم من الإعلان عن حالة القطيعة بين فرويد ويونج، إلا أن هذا الأخير ظل مشدودا إليه برباط مفاهيمي، وأكثر هذه المفاهيم المشتركة كان مفهوم اللاشعور، "ومن بين اللافرويديين، تلتزم مدرسة واحدة فقط هي مدرسة يونج باستكشاف العمليات اللاشعورية لدى المريض بل تحاول تتبّع الارتقاء التاريخي بما في ذلك ما قبل التاريخ الشخصي"[2].

ويعترف يونغ بسوء الفهم الذي تعرض له مفهوم اللاشعور الجمعي، ومن أجل إزالة اللبس يعرفه يونج بأنه "جزء من النفس (سايكي) يمكن تمييزه سلبا من الخافية الشخصية من حيث أن الخافية الجامعة غير مدينة بوجودها كالخافية الشخصية للخبرة الشخصية وليست بالتالي كسبا شخصيا"،[3] وإذا كانت محتويات اللاشعور الفردي تتكون من محتويات كانت شعورية، قبل أن تتحوّل إلى لاشعورية سواء بعد كبتها أو دفعها إلى جهة النسيان، فإن اللاشعور الجمعي لم يكن من قبل شعوري، لأنه لا يرتبط بمكتسبات الفرد وهو يدين بوجوده لعامل الوراثة، كما أن اللاشعور الجمعي يتألف من نماذج Archetypes، عكس للاشعور الفردي الذي يتألف في معظمه من عقد.

وبتوكيده على مقولة اللاشعور الجمعي لا يرفض يونج مفهوم اللاشعور الفردي الذي جاء به فرويد، بل كل ما قام به هو استكماله وتوسيع الحقل الدلالي للمفهوم حيث ميّز بين اللاشعور كمخزون للخبرة الشخصية المكبوتة ولاشعور أعمق وأثرى يتألف من مجموع الخبرات البشرية التي صنعها التراكم التاريخي الطويل، وهو بهذا لا يستبعد اللاشعور الفرويدي، بل يعتبره أحد من العناصر التي تألف اللاشعور الجمعي، حيث يرى أنه لا يمكن اعتبار

---

[1] فيصل، عباس، التحليل النفسي والاتجاهات الفرويدية، مرجع سابق، ص:89.

[2] لويس كامل، مليكة، التحليل النفسي والمنهج الإنساني في العلاج النفسي، مطبعة فيكتور كيرلسي غالي، ط:2، 1996، ص:85.

[3] كارل غوستاف، يونغ، البنية النفسية عند الإنسان، مرجع سابق، ص:77.

اللاشعور الفردي نتاج تجارب شخصية فقط، بل تتعداه إلى خبرات النوع الإنساني جميعا، "وإننا لمجبرون، بوجود وقائع كهذه نفترض ونقبل بأن اللاوعي لا يحتفظ بمواد شخصية فقط، وإنما بعوامل لاشخصية أيضا، هي عوامل جماعية على شكل مجموعات موروثة ونماذج بدائية"،[1] وافترض يونج أن اللاشعور في داخل أعماقه يحتوي على عناصر حية جماعية، وهذا الافتراض هو الذي دفعه إلى القول بوجود لاشعور جمعي.

يعيب يونج أيضا على فرويد اختزاله اللاشعور في الجنس المكبوت، وحصره مصدره الاضطرابات العصبية في الجنس، رغم إقراره أن الجنس هو غريزة أساسية في كل كائن بشري، ولهذا السبب ترد النظرية الفرويدية كل العوارض المرضية إلى الجنس، تجعل من الشعور يبدو كمستودع قمامة يرمى فيه جميع الرغبات الطفولية المكبوتة وغير المقبولة، ويعترف في السياق ذاته بضرورة الاهتمام الذي يفرضه الموضوع قيد الدراسة، من أجل تحليله إلى جزئياته التي هربها فرويد إلى الجنس، وهذا ما يفسّر تمسك أنصار فرويد الوطيد بنظرية الجنس، لما رأوه من أهمية كبيرة تلك التي تلعبها الخبرات الجنسية في حياة الأفراد، "لكنه لا يستطيع أبدا أن يثبت أن الجنس هو الغريزة الأساسية الوحيدة والمبدأ الفاعل الوحيد في النفس الإنسانية، بل يسلم بأن النفس جهاز معقد إلى أبعد حدود التعقيد"[2].

ما يجعل حل ما تتيحه من ألغاز مستحيل على علم واحد كعلم البيولوجيا،كما يستحيل اعتماد مبدأ الغريزة الجنسية كما سلم بها الفرويديون لتفسير الحياة النفسية، اعتمادا مطلقا وحصريا، وقد أثبت الموقف العلمي في علم النفس بأنه لا يمكن إرجاع السياقات الحركية في النفس إلى الغريزة وحدها، ولا يمكن اعتمادها أيضا كجزء من مكونات النفس، ولعل الدور البارز الذي لعبه العامل الجنسي في فكر فرويد هو الذي كان وراء القطيعة التي حدثت بين الرجلين، حيث رفض يونج الموقف الإطلاقي للجنس في تشكيل الشخصية الإنسانية وفي تفسير

[1] كارل غوستاف، يونغ، جدلية الأنا واللاوعي، تر، نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط:1، 1997، ص:28.

[2] كارل غوستاف، يونغ، دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، تر، نهاد خياطة، المجموعة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، ط:1، 1992، ص:10.

الحضارة والصناعة الثقافية للإنسان، ويقوم نقد يونج لمقولة الجنس على ملاحظات إكلينية، ورغم استعماله لمفهوم اللبيدو إلا أنه لم يقتصر في دلالته على الصيغة الفرويدية التي تعني الجنس بل وسعه ليتعدى المعنى الكلاسيكي للكلمة: "لا أريد أن أنكر ما للجنس من أهمية في الحياة النفسية رغم أن "فرويد" يصرّ عنيدا على أني أنكرها، إن ما أسعى إليه لهو وضع حدود لمصطلحات الجنس التي تهدّد بإفراغ كل بحث في نفس الإنسان، إن ما أرغب فيه لهو أن أضع الجنس في مكانه الصحيح"[1].

ومثلما يذهب فرويد في تفسيره للجنس يخطو يونج نفس المسار في اعتباره أن كل كائن إنساني يحتوي على ثنائية جنسية بيولوجيا وسيكولوجيا، مع مرور الارتقاء والبلوغ، يستطيع جانب أن يسيطر على الآخر، فيسيطر الجانب الذكوري في شعور الذكر والجانب الأنثوي في شعور الأنثى، ويتواجد الجانبات معا في اللاشعور، على شكل متضادان، ويسمي يونج الجانب الأنثوي للذكور (الأنيما Anima)* والجانب الذكوري للإناث (الأنيموس Animus)* ويظهر الصراع بين الجانبين أثناء الأحلام. "ويرى يونج أن اللبيدو طاقة نفسية عامة تظهر في أي شكل بما في ذلك بواعث الجنس والقوة، وهو يرى أن عقدة أوديب هي واحدة فقط من أنماط ميثولوجية عديدة، إلا أنه يراها رمزا فقط يعكس فرويد الذي يفسرها تفسيرا فعليا"،[2] وعلى هذا الأساس يرفض فكرة لعب الجنس الدور الأهم من مرحلة الطفولة ينتهي إلى تكوين عقدتي أوديب وإلكتر، وبدل هذا التصور، يرى أن الغريزة المهيمنة على الطفل حتى السن الخامسة هي غريزة التغذية، هكذا اتّخذ مفهوم اللاشعور شكلا أوسع مع يونج، يتّجه إما نحو الأنا أو نحو المجتمع، وعلى أساس هذه الاتجاهات التي يختارها يقع إما في الانطواء على نفسه أو الانفتاح

[1] كارل غوستاف، يونغ، علم النفس التحليلي، تر، نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط:2، 1997، ص:133.

* الأنيما: Anima كلمة أصلها لاتينية كانت تستخدم لوصف الروح والنفس والقوى الحيوية.

* الأنيموس: Animus كلمة لاتينية كانت تستخدم لوصف الأفكار ، العقل والروح العقلانية.

[2] لويس كامل، مليكة، التحليل النفسي والمنهجي الإنساني في العلاج النفسي، مرجع سابق، ص:92.

على العالم، "وكما يوجد في ما وراء الفرد مجتمع، يوجد أيضا في ما وراء نفسيتنا الشخصية نفس جماعية هي اللاوعي الجماعية تحديدا"[1].

فإذا كان الطفل يولد عند التجريبيين صفحة بيضاء فإنه عند يونج يولد بدماغ حدّدته الوراثة تحديدا مسبقا، يتميّز مسبقا بصفات خاصة، ويملك حياة نفسية مبنية سلفا، ولا يتّصف اللاشعور الجمعي بالمرض فقط لأنه لا ينتمي إلى التجربة الفردية وكل مسببات الأمراض العصابية من كبت وعقد موجودة في اللاشعور الشخصي ولا مكان لها في اللاشعور الجمعي الذي يبقى آلاف السنين دون أن يحدث عليه أي تغيير، هو الذي يحيط بتاريخ الإنسانية، يحتوي جميع التجارب الفردية من مخاوف وانفعالات، وكل فرد يسبح في هذا اللاشعور طيلة حياته لأنه موجود في كل فرد، ويتكون اللاشعور الجمعي عبر الزمن من صور نفسية حية، وحتى وإن لم يتمكن من إعادة بناء الإنسان إلاّ أنها تفرض عليه نمطا للتفكير وطريقة للتصرف، "ويمكن أن نخلص قائلين إن اللاشعور الجمعي لاشعور سام، إنه إرث نفسي تشترك فيه الإنسانية كلها، دون تمييز في الثقافة والعرق، ويتجلى هذا اللاشعور الجمعي من خلال الأنماط الأولية والرموز، وهكذا يجعلنا اللاشعور الجمعي نمس أعمق أعماق الإنسان التي لم تتغيّر منذ الأبد"[2].

نصل إلى هذه المنطقة الواسعة، الرائعة والجديدة من اللاشعور بعدما يسجل التحليل الفردي العلاجي تقدّما كافيا، يسمح له بتطهير اللاشعور الشخصي وتحريره من كل عقده، في هذا الوقت فقط يمكننا اكتشاف لاشعور أكثر اتّساعا، مليء بمصادر الطاقة والأنماط الأولية "لذلك لو رفضنا النظرية القائلة أن الخافية جنسية ليس إلا واستبدلنا بها نظرة تقول بأن الخافية عبارة عن طاقة، لتعين علينا القول أن الخافية تحتوي على كل شيء نفسي لم يبلغ عتبة الواعية أو أن شحنته من الطاقة لم تسمح له بالبقاء في الواعية، أو أنه لن يبلغ الواعية إلا في المستقبل"[3].

هكذا يتمّ تكوين اللاشعور، تتكوّن من المكبوتات وأيضا من التجارب المنسية، فكل الخبرات التي نسيناها هي عبارة عن طاقة نزلت إلى عمق استحال عليها، فيما بعد الظهور في

---

[1] كارل غوستاف، يونغ، جدلية الأنا واللاوعي، مرجع سابق، ص:43.

[2] بيير، داكو، انتصارات التحليل النفسي، تر، وجيه أسعد، الشركة المتحدة للتوزيع، ط:2، 1986، ص:329.

[3] كارل غوستاف، يونغ، دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، مرجع سابق، ص:12.

الشعور، أصبحت هذه الخبرات فوق متناول الشعور، ومع هذا وإن بدا أنها تلاشت من الشعور، إلا أنها تبقى في اللاشعور، وتحتوي هذه الخبرات مجموعة عقد، من المفروض أنها ذات طابع سلبي تعمل على تجميد الطاقة بدلا من تحريرها، تقف عائقا أمام الفرد للنزول إلى اللاشعور الجمعي، والتصدي لهذا اللاشعور الجمعي لا يتمّ إلاّ بعد الانتهاء من التحليل النفسي، وتحرير المرضى من عقدهم المرضية، بعد أن يصبح كل فرد واعي لذاته، متحرّر بصورة كافية، بعد أن يحطم كل الأمور المتعلقة التي تحول دون تحرره، عوائق اللاشعور الشخصي، "ومع ذلك، فإن اللاشعور الجمعي يؤثر على أي حال، ويتيح أعمالا تتلون تبعا لضروب الكبت والعقد، ويسير الفرد دون أن يعلم لماذا، ويرى العالم الخارجي وفق إسقاطاته الداخلية، والنتيجة، على الغالب، أن رؤيته تشمل أوهاما واسعة"[1].

ويبدو جليا أن يونغ ابتعد في نظراته إلى اللاشعور ومحتواه، فأخذ عنده صيغة ذات طابع اجتماعي مقارنة بالطابع البيولوجي والسيكولوجي عند فرويد، ولا يتوقف عند هذا الحد بل يعتبر أن هذه الظاهرة هي ظاهرة دينية بالأساس والرموز التي تتكلّم في الأحلام مصدرها متعالي.

[1] بيير، داكو، انتصارات التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:331.

الفصل الثاني:

المبحث الأول: **إرهاصات باشلار الفلسفية والابستمولوجية**

المبحث الثاني: **مفاهيم باشلار الفلسفية والابستمولوجية**

المبحث الثالث: **التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية**

المبحث الأول: **إرهاصات باشلار الفلسفية والابستمولوجية.**

تمهيد:

- أزمة الرياضيات: انهيار المفاهيم الكلاسيكية.
- نظرية الكوانتم: الخروج على الحتمية.
- من الحتمية إلى نسبية المعرفة.
- باشلار وثقافة عصره.
- الابستمولوجية ونظرية المعرفة.
- الابستمولوجيا وفلسفة العلوم.
- الابستمولوجيا وتاريخ العلوم.
- باشلار والفلسفة.
- باشلار وفلسفة العلوم.

تمهيد:

تميّزت فلسفة باشلار بكونها امتداد للثورة التي أعلنت ضد الفلسفات الكلاسيكية ذات التفكير الدوغمائي، فكانت فلسفته مفتوحة، ويقصد بالمفتوحة تلك الفلسفة التي يمكنها التوفيق بين الأفكار والواقع، عكس الفلسفة التقليدية التي لا يمكنها التفكير خارج إطارها الإيديولوجي وخدمة التيارات التي تنتمي إليها، وحصرت نفسها بين العلم والفلسفة، ولهذا أراد باشلار أن يجعل من فلسفة العلوم أو الإبستيمولوجية أن تحدّد مسبقا الشروط الذاتية والموضوعية من أجل مواكبة التقلّبات المختلفة التي يشهدها الفكر العلمي، أي الربط بين المبادئ العامة للعقل والنتائج الخاصة للتجربة، ومن أجل إنجاح مشروعه هذا، وضع جملة من المفاهيم والمصطلحات خدمة لفلسفته عامة وفلسفة العلوم خاصة، ومادامت بالأساس هي ثورة على كل ما هو تقليدي، فقد جاءت تلك المفاهيم بصبغة فلسفة رفض وفلسفة قطيعة إبستيمولوجية.

1- أزمة الرياضيات: انهيار المفاهيم الكلاسيكية

يعود الأصل التاريخي للهندسة إلى المصريين القدماء، حيث كان يفيض نهر النيل سنويا ويخلف وراءه ضياع معالم الأراضي الزراعية وأمام هذا المشكل اضطر المصريون إلى إنشاء صورة فن المساحة من أجل إعادة رسم المعالم الهندسية للأراضي الزراعية، وبذلك شهدت اختراع الهندسة تحت تأثير الملاحظة والتجربة لأن التفكير الرياضي كان مرتبطا بالواقع، وقد أسهم اليونانيون في إعطاء بعد آخر للهندسة هو النسق الاستنباطي.

ظهرت الهندسة الإقليدية منذ عدة قرون، وطول هذه الفترة كانت جازمة أنها النموذج الوحيد للصدق المطلق، ما جعلها تسيطر على العقل البشري كل هذه المدة حتى ظن العلماء أنها الرياضيات الوحيدة التي تمتاز نتائجها بالصحة والمطلقية، وكان يبدو أن بناء هندسة في صورة نسق للبديهيات كما وضعها إقليدس ستظل قائمة دون أن يتجرأ أحد على زعزعة معالمها "ولقد بدت بديهيات نسق إقليدس طبيعية وواضحة إلى حد بدت معه حقيقتها أمرا لا يتطرق إليه الشك، وفي هذا الصدد كان نسق إقليدس مؤيدا لمفاهيم سابقة ظهرت قبل أن تتخذ مبادئ الهندسة صورة نسق منظم".[1] فشيّد إقليدس نسقه الهندسي على المعتقدات التي كانت مسيطرة في تلك الفترة حين كان الاعتقاد السائد أن الأرض دائرية وهي مثال لتمام الأشكال الهندسية، واعتمد على مجموعة من المبادئ والمنطلقات وهي قضايا أولية لا تحتاج إلى البرهنة على صحتها لأنها واضحة بذاتها وضرورية لقيام كل معرفة رياضية يستخدمها الرياضي لحل كل القضايا المختلفة، وينطلق البرهان الهندسي منها وهي البديهيات، التعريفات والمسلمات.

يدعونا إقليدس أن نقبل بهذه المجموعات الثلاث دون أن نطلب منه برهانا لأن العقل الرياضي يسلم بها لأنها بسيطة وواضحة ويستطيع إقليدس البرهنة على أي نظرية من نظريات الهندسة انطلاقا من هذه المجموعات الثلاث "وما يميز هذه المقدمات التي يبدأ بها إقليدس نسقه الهندسي هو أنها مطابقة للواقع ومعبرة عنه، أعني تعتبر في ذاتها أنها حقيقية، فالحقيقة هي في المطابقة التامة مع الخارج أو العالم الخارجي".[2] وقد سيطر هذا النسق ما يزيد عن عشرين قرنا

[1] هانز، رايشنبخ، نشأة الفلسفة العلمية، مرجع سابق، ص:117.

[2] ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية، الجزء الثاني، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1984، ص:147.

حاول فيه الرياضيون في مختلف العصور أن يناقشوا مبادئه و لم يتمكنوا منها إلا في العصر الحديث أين بدأت بوادر انهياره تلوح في الأفق، وكان لتغير تصور المكان القاعدة التي بنى عليها معارضوا النسق الإقليدي حججهم لتجاوزه، وأول ما شك فيه العلماء هو صحة المسلمة القائلة: "من نقطة خارج مستقيم لا يمكن رسم إلا مستقيم موازي واحد فقط" وبعدما افترض العلماء سطحا غير إقليديا سقطت هذه المسلمة في الماء وظهرت هندسات لا إقليدية لا تسلم بأن السطح مستوى، وقد بدأت إثارة الأزمة مع "ليبنتز leibnitz" حين أثار قضية مفادها لماذا نشكّك في البناء الإقليدي إذا كان هذا البناء يقوم على مجموعة من المبادئ الواضحة التي لا تحتاج إلى برهنة. وانتقد "روبار بلانشي Robert Blanché "في كتابه "الأكسيوماتيكا" المبادئ الثلاث للرياضيات الكلاسيكية خاصة التعريفات التي اعتبرها لغوية لا علاقة لها بالحقيقة تصف المكان الهندسي كما هو موجود في الواقع الحسي وانتقد أيضا البديهيات التي لا تحتاج إلى برهنة وهي صادقة فقط في المنطق القديم، أما في الرياضيات المعاصرة فوجب البرهنة على صدقها وإلا أصبحت بحكم المصادرة أو المسلمة، وقد تبيّن دائما عند التحليل أن البراهين المزعومة مؤسسة على افتراض آخر بقي ضمنيا"[1].

ومن هذا المنطق ظهرت في القرن العشرين أفكار رياضية هندسية جديدة تختلف عن رياضيات إقليدس سميت بالنسق الأكسيوماتيكي، وكان الإعلان الرسمي لميلاد الهندسة اللاإقليدية وتجلى ذلك بوضوح من خلال أعمال كل من العالم الروسي "لوباتشفسكي Nicolai Lobatchevski" (1792-1856) الذي تمكن من الاهتداء إلى الأساس الذي بنيت عليه مسلمات إقليدس، فتصور مكانا مختلفا.

في هذه الحالة تمكن من الحصول على هندسة تختلف عن هندسة إقليدس فإذا كان تصور المكان المسطح يفرض التسليم بأنه "من نقطة خارج مستقيم لا يمكن رسم إلا موازي واحد" فإن تصور المكان على أنه مقعر فإن من نقطة خارج مستقيم يمكن رسم عدد لا منتهي من المستقيمات، ومجموع زوايا المثلث تصبح أقل من 180° و"من ثم فإن من خصائص هندسة

[1] روبير، بلانشي، المصادرات الأكسيوماتيك، تر، محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، دط، الجزائر، 2004، ص:10.

لوباتشيفسكي أن هناك خطين موازيين للخط وليس خطا واحدا، وكل الخطوط الواقعة بين هذين الخطين هي خطوط غير متقاطعة، أي أنها لا تقطع الخط".

وأيضا الألماني "ريمان Bernhard Riemann" (1826-1866) الذي شكّك هو الآخر في مسلمة إقليدس، فتصور مكانا مختلفا محدبا واستنتج بناء على ذلك هندسة جديدة لا يمكن على أساسها من نقطة خارج مستقيم رسم أي موازي لأن جميع المستقيمات تتقاطع بينها ومجموع زوايا المثلث تصبح أكثر من 180° و"النوع الأول الذي ذكرناه عن الهندسة غير الإقليدية، والذي يزعم بأنه ليس هناك خطوط متوازية وأن كل الخطوط لا بدّ وأن تتقاطع، هذا النوع يسمى بالهندسة الريمانية ولا تأخذ هذه الهندسة أيضا بالبديهية التي تنص على أن هناك خطا مستقيما واحدا يصل بين نقطتين معينتين"[1].

وبعدما سيطرت الهندسة الإقليدية لمدة قرون وكانت وحدها النموذج المثالي لليقين، أصبحنا الآن أمام هندسات متعددة وليدة تصورات جديدة وكل هذه الأنساق هي صادقة صدقا نسقيا إذا حكم على كل واحدة منها داخل النسق الذي قيلت فيه لا من خارجه شرط أن تنطلق من مسلمات لا تناقض فيها، وكل صدق لنسق رياضي معين يتوقف على مدى الانسجام المنطقي والمبادئ التي تحكمها داخل نسق وهي الكفيلة بأن تحكم على صحتها أو فسادها.

فبعدما كان المجال الحسي هو الذي كان يرسم خطوط الهندسة الإقليدية ويقينها هو في مدى تطابق مبادئها مع تصور إقليدس للمكان بكل خصائصه الفيزيائية، فإن الهندسة اللاإقليدية خرجت من ساحة الواقع كما تدركه الأبصار وتحولت إلى عالم الأفكار وإلى التصور العقلي للمكان، و"كان وجود كثرة من الهندسات يقتضي نظرة جديدة إلى مشكلة هندسة العالم الفيزيائي"، فكان "كانط" أول من دعى إلى ضرورة تفسير كيفية تطابق الهندسة الرياضية والهندسة الفيزيائية وكانت نظريته في المعرفة التركيبية القبلية محاولة لتفسير هذا التطابق.

انتقلت أزمة العلوم التي ضربت العلم الحديث من ظهور هندسات لا إقليدية إلى ظهور نظرية المجموعات التي أنشأها عالم الرياضيات الألماني "جورج كانتور George Cantor"

[1] المرجع نفسه، ص:96.

(1845-1918) التي وفرت مفاهيم جديدة للرياضيات المعاصرة منها أن العديد من اللانهائيات يمكن مقارنتها مع الأعداد الجديدة وهي تعتمد على مفاهيم الدوال والعلاقات والأعداد الحقيقية والمركبة والأعداد الطبيعية والأعداد النسبية، ومثلما انهارت عديد المفاهيم التي كانت مرتبطة بالنسق الإقليدي زعزعت نظرية المجموعات عديد المبادئ والأسس والبديهيات التي كانت أساس بناء الرياضيات الكلاسيكية.

2- نظرية الكوانتم: الخروج على الحتمية:

ظهرت نظرية "الكوانتم Quantum" خلال القرن العشرين كثمرة جهود مجموعة من علماء الفيزياء الذين حاولوا تفسير ظاهرة الضوء بعدما اعترض طريقهم إشكال طبيعته هل هو جسيمي أم موجي؟ وعرف القرن السابع عشر منافسة بين أنصار النظريتين، فكان نيوتن يعتقد أن الضوء عبارة عن فتونات Photon وهي جسيمات دقيقة جدا تنبعث من الجسم المضيء وتنتشر في الفراغ بسرعة منتظمة وتأخذ شكل خطوط مستقيمة.

لكن بقاء هذه النظرية عاجزة عن تفسير ظاهرة انعراج الضوء سمح بظهور النظرية الموجبة التي كان لها تفسير آخر وهو أن للضوء موجات تنشر في الفراغ وعندما يعترضها أي جسم فإن هذه الموجات تمر بجانبه لتلتقي خلفه كما نراه مع أمواج البحر، وقد عزّز "ماكسويل James Maxwell" (1831-1879) ادعاءات النظرية الموجية، عندما ربط بين الكهرباء والمغناطيسية وأثبت أن كل من التأثير الكهربائي والتأثير المغناطيسي ينتشران على شكل أمواج، وتأكّدت هذه النظرية أكثر بعد اكتشاف "الأمواج الهرتيزية" من الفيزيائي الألماني " Heinri Hertz" (1857-1894) وهي عبارة عن أمواج تنتشر بسرعة الضوء مع الفرق أنها أطول من الأمواج الضوئية، "وهكذا كتبت السيادة لفترة من الزمن طويلة للنظرية الجسيمية (نظرية الإصدار) وأصبحت لمدة قرون أو يزيد النظرية المعمول بها علميا وبالتالي أساسا لكثير من الآراء والنظريات العلمية"[1].

ولأنّ العلم لا يتوقّف ولا يخضع لأي سلطة سواء كانت شخصية أو سلطة نظرية علمية، فإن النظرية الموجبة تعرضت لزلزال عنيف سنة 1900 بعدما أثبت "ماكس بلانك

[1] محمد عابد، الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص:330.

Max Planck" أن الضوء يتألف من جسيمات وكل إشعاع ينطلق من المادة ينطلق على شكل تيار متصل على هيئة مقادير منفصلة، والطاقة تظهر بصورة متقطعة تأخذ شكل وحدات أطلق عليها "بلانك" اسم الكوانتم "Quantum".

كانت هذه المحاولة من أبرز المحاولات لتخطي أبرز الصعوبات التي عرفتها نظرية الإشعاع الحراري وأوضح مثال يعبر عن التغيير الجذري الذي طرأ على تفسير الواقع الفيزيائي في القرن العشرين، "ذلك أن ظهور الفيزياء الكوانطية سيؤدي بالعلم إلى تغيير أسسه وإلى إعادة النظر فيها كما سيدفع به إلى تبديل اعتباراته النظرية حتى تصبح قادرة على استيعاب هذا الواقع العلمي الجديد وتغدو مهيّأة للتكيّف معه ومسايرته"،[1] ولكي يفسّر النتائج التي توصل إليها انطلق "بلانك" من أن الطاقة منفصلة، والأجسام الساخنة تصدر إشعاعات، وبما أن الضوء عبارة عن طاقة فإن كل إشعاع بما فيه الضوء يخضع لوحدات أولية للطاقة، هذه الوحدات لا تقبل التجزئة وهي "الكم" أو "الكوانتم"، تنتقل بصفة متقطعة لكن متساوية تتوزّع بها الطاقة الضوئية في الجسم الأسود بتواتر أشعة ذلك الضوء ودرجة حرارة ذلك الجسم، وقد صاغ هذه العلاقة التي تربط الطاقة بطول الموجة في معادلة سميث "بثابت بلانك".

تتوقف كمية وحدة الطاقة على طول موجة الإشعاع الذي ينقل به الكوانتم، فكلما قصر طول الموجة زاد كم الكوانتم، وحقّق بلانك بنظريته هذه انتصارا جديدا للنظرية الذرية وقد أدى هذا الاكتشاف إلى انهيار عديد المفاهم في الفيزياء كما أدّت إلى ميلاد نظريات وتصورات علمية جديدة، "وعندما توسع "ألبيرت آينشتين" في تطبيق نظرية بلانك على الفكرة القائلة أن الضوء يتألف من حزم من الموجات شبيهة بالإبرة، تحمل "كوانتم" واحدا من الطاقة الذي ظل طويلا بمنأى عن المفاهيم الذرية"[2].

وقد كان "نيلز بوهر Niels Bohr" أكثر من طبّق نظرية الذرة وأوّل من وحّد نظرية الذرة بنظرية الإشعاع بعدما كشف أن الذرة في حدّ ذاتها عبارة عن مجموعة جزيئات أصغر منها وتمساك هذه الجزيئات يجعل الذرة تسلك كوحدة ثابتة مقابل جميع التفاعلات الكيميائية،

[1] سالم، يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، مرجع سابق، ص:63.

[2] هانز، رايشنبخ، نشأة الفلسفة العلمية، مرجع سابق، ص:154.

كما يعد "مندلييف Mendeleiff" أول من كشف أن للذرة تركيبا داخليا حيث تتخذ الخواص الكيميائية لعناصر الذرة ترتيبا دائريا إذا رتّبت حسب الذرة "ثم تابع سير "أرنست رادرفورد Sir. E. Rutherford" أبحاث أستاذه طومسون، وأبحاث علماء آخرون مثل "بيكرل Becquerel" و"بيير كوري" وزوجته "ماري كوري Curie" وأعلن اكتشاف النواة Nucleus وهي جزيء آخر داخل الذرة تبين بعد أنها هي الأخرى مركبة من جزيئات Particules"[1] وسمح اكتشاف التفتيت الإشعاعي من إظهار وجود مواد إشعاعية أو ذرات نشيطة إشعاعيا مثل إحداث ضباب في محيط الذرة عند تعرضها لدرجة حرارة عالية.

عرفت سنة 1924 نقطة تحول في تطور نظرية الضوء والمادة عندما أعلن "لوي دو بروي Louis De Beoglie" (1892-1987) أن للضوء خاصية ثنائية جسيمة وموجية وهي نفس خاصية المادة، فالإشعاع الضوئي يتألف من جزيئات وكل جزيئة ضوئية تملك موجة خاصة تقوم بسحبها باستمرار وعندما ينتشر هذا الجزيء أو (الفوتون) يصاحبه دائما موجة تجعله يشغل حيّزا يستحيل ضبطه بدقة.

قام "دو بروي" بنقل هذه الفكرة إلى مجال الإلكترونيات وتوصل إلى نتيجة أنه لا يمكن تحديد موقع الإلكترون بدقة لأن موقعه تحدّده كتلة الإلكترون وسرعته، ولأن الكتلة تتغيّر حسب السّرعة وسرعة الإلكترون تقترب من سرعة الضوء فإنه من المستحيل ضبط مكان الإلكترون، وبالاشتراك مع بعض العلماء من أمثال "هيزنبرغ" و"شرودنغر Shrodinger" و"بورن Born".

وبعد بحث عميق في الإلكترونيات توصلوا إلى أن ظواهر الذرة يمكن فهمها فقط إذا سلمنا بأن الذرة والإلكترونيات موجات وليست جزيئات لأنها تصدر حركات غريبة ومعقدة لا يمكن أن تصدر عن جزيء، وعلى هذا الأساس أقام "دو بروي" بمساهمة "شرودنغر" ما يسمى "الميكانيكا الموجية"، و"ظل الأمر كذلك حتى أقام "هيزنبرغ" و"بورن" قبيل الحرب

[1] محمود، فهمي زيدان، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1982، ص:16.

العالمية الثانية نظرية جديدة توفق بين النظريتين الموجبة والجزئية في المادة والطاقة، توصلا فيها إلى أن كلتا النظريتين صحيحتان ولا تعارض بينهما بل هما متكاملتان"[1].

ونتيجة لهذه التطورات المتسارعة التي عرفتها الفيزياء المعاصرة بعد الاكتشافات المتتالية، تعرّضت الفيزياء الكلاسيكية إلى هزّات قويّة ضربتها في الصميم فرض عليها تغيير مناهجها ومفاهيمها، ودفعت كل مشتغل في العلم إلى تغيير رؤية للعالم الخارجي والقوانين التي تتحكم في ظواهره، فلم يعد العالم الخارجي ذلك العال الكبير الواضح للعيان Macrosome بل العالم هو ما لا يمكن رؤيته بالعين المجرّدة Microsome وظواهره متناهية في الصغر Microscopique، كما أدى مبدأ "اللاتعيين" إلى مراجعة المفهوم الذي كان مسيطرا من قبل والذي كان يتحكم في فلاسفة الظواهر بأسبابها ألا وهو مفهوم الحتمية الذي انهار مقابل مفهوم الاحتمال، كما عرف تدخل أدوات القياس والأجهزة العلمية في دراسة الظواهر إلى إعادة النظر في مفهوم "الموضوعية العلمية"، و لم يقتصر التأثير على حقل العلم بل تعداه إلى الفلسفة، فنتائج الفلسفة المترتبة على هذا التغيير كانت كبيرة وإشكاليات جديدة طغت على السطح خاصة المتعلقة بالحتمية والحرية.

3- من الحتمية إلى نسبية المعرفة:

بعد الثورة التي أحدثها "نيوتن Newton" ضد فيزياء أرسطو جاءت نظرية النسبية لـــــ"ألبرت آينشتين" كمكمل للثورة التي أحدثتها الفيزياء الكوانطية، وترجع أهمية هذه النظرية إلى تغيّر نظرة الإنسان إلى الكون بعدما أحدثت انقلابا إبستيمولوجيا على نسبية العلم الكلاسيكي وما تبعه من تغيير مفاهيم الزمان والمكان المطلقين، وتغير النظريات الفلكية والكونية وسقوط كل التصورات الزائفة في الفيزياء، كما أدّت إلى صياغة قواعد الميكانيكا التي وضعها نيوتن من جديد "وهكذا يكون المبدأ الأينشتيني مرتكزا على القانون النيوتوني وملغيا لكل حركة غير منتظمة وعلى خط مستقيم مثل حركة الدوران (Rotation) والحركة المتسارعة (Accé Lèration)"[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص:26.

[2] عبد القادر، بشتة، النسبية بين العلم والفلسفة، مرجع سابق، 2002، ص:12.

وانتقد "أينشتين" فكرة الزمن والمكان المطلقين اللذان كان تدعو إليهما الميكانيكا التقليدية وأعلن سنة 1905 عن نظريته "النسبية الخاصة" في بحث أنكر فيه وجود أثير تتحرك فيه الأجسام حركة مطلقة، وهاجم فكرة المكان المطلق، "وقد ظهرت هذه النظرية قبل هذا التاريخ وبعد مجموعة من التجارب التي قام بها كل من العالمان "ميكلسون Michelson" و"مورلي" ومن نتائج هذه التجارب اقترح أن نتصور المكان الذي ينتشر فيه الضوء على أنه وسط يفرض على الضوء نوعا من الانحراف الذي يمكن حسابه مقدّما"،[1] وبسبب تأثير هذا الوسط يختلف موقع الكواكب والنجوم عند علماء الفلك لأن كل واحد منهم يدرك السماء بصفة مختلفة.

وسميت "النظرية النسبية الخاصة" لأنها تتعلق بالقوانين الطبيعية التي تطبق على المناطق التي تتحرك فيها الأجسام حركة منتظمة أي هذه الأجسام مقيّدة بخاصية الانتظام ولذا عادة يطلق عليها أيضا "النظرية النسبية المقيّدة".

وتقوم هذه النظرية على مبدأين هما: أنه لا يمكن الكشف عن وجود حركة مطلقة من الوجهة الطبيعية، وثانيا المعيار الوحيد المطلق هو سرعة الضوء الذي يحافظ على مقداره في أي منطقة كانت سواء متحركة أو ساكنة، معتدلة أو مائلة، لأن سرعة الضوء ثابتة لا تتأثّر بحركة المصدر أو حركة الراصد، كما لا تتأثّر بالاتجاه أو الأوضاع وقد أنكر "أينشتين بالمبدأ الأول وجود الأثير، وبالتالي أنكر وجود مرتبط ثابت تنسب إليه الحركة التي يتميّز بعضها بكونه مطلقا وبعضها الآخر بكونه نسبيا. وأنكر أيضا بالمبدأ الثاني تآمر الطبيعة على القوانين الطبيعية حتى لا يكشف عن اختلاف فيها حسب الحركة"[2].

ومن الحركة قام أينشتين بتعميم موقفه ليشمل قوانين الضوء والكهرباء والمغناطيسية، كما رفض الاعتراف بوجود معيار واحد لقياس المسافة بين جسمين أو قياس فترات الزمن وكل المفاهيم المتعلّقة بمفهومي الزمن والمكان كمصطلحات هنا وهناك، أو الآن وجب أن تتغيّر لأن قوانين الطبيعة مستقلة عن الحركة والمكان والزمن لأن المكان نسبي والزمن نسبي والحركة

[1] بول، موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة، فؤاد حسين زكريا، دار النهضة، مصر، دط، دت، ص:287.

[2] ألبيرت، أينشتين، النسبية، النظرية الخاصة والعامة، تر، رمسيس شحاتة، دار النهضة، القاهرة، مصر، دط، 1965، ص:25.

نسبية ومن الممكن أن يقيس شخصان حادثة واحدة من كوكبين مختلفين، هنا يكون تقدير المسافة مختلف رغم أن كلاهما على حق.

فالمسافة والزمن ثابتان عندما يكونان في وسط مكاني واحد، لكن تقديرهما يختلف "كمثل آلة التصوير حين ترصد منظرا واحدا من جوانب مختلفة فتحصل على صور مختلفة لمنظر واحد"[1] وأدهش أينشتين الجميع باكتشافه أن الطاقة والكتلة متكافئان وأن الكتلة نسبية هي الأخرى، وكانت هذه النتيجة وليدة تعويلات "لورانتز Lorentz" ومجال السرعة الفائقة الذي اختار الحركة فيها وتبدو أنه لم يتفطّن إليها من البداية.

سعت النظرية النسبية إلى رسم إطار أساسي من أجل إعادة تشكيل القوانين الفيزيائية مقابل تلك التي كانت من قبل مثل التي وضعها كل من "غاليلي"، "ديكارت" و"نيوتن". مهمة بدأها "لورانتز Lorentz" و"بوانكاري Poincaré" وبلورها "أينشتين".

وفي سنة 1907 أدرك أن تأثير الجاذبية فرض عليه أن يعمم إطار وهيكل نظرية النسبية الخاصة، وبعد سنوات من المثابرة نجح في بناء "نظرية النسبية العامة" التي تقترح إصلاحات عميقة في بنية مفهومي الزمن والمكان، كما جاء في "نظرية النسبية الخاصة" يصبح فيها الزمن والمكان حقل فيزيائي، كيان ديناميكي متأثر ومؤثر بتوزيع الطاقة.

صاغ أينشتين هذه النظرية سنة 1915 ليعطي تصورا جديدا للكون مبني على قراءة علمية فيزيائية خالصة، بدأها بصياغة فروض رياضية. وبطريقة غير مباشرة تشتق وقائع تقبل التجريب بواسطة براهين رياضية معيّنة، وقد أثارت هذه النظرية جدلا وسط العلماء بين من اعتبرها نظرية فيزيائية بالمعنى الدقيق وبين من اعتبرها نظرية ميتافيزيقية لأنها تهتم بالكون إجمالا، وبين من وصفها على أنها نظرية فيزيائية دون أن تتّخذ موقفا فلسفيا، "والحقيقة أنها نظرية فيزيائية من طراز خاص أو بعبارة أخرى هي نظرية فيزيائية فلكية"[2] من مكان إلى آخر لأن سرعة الحركة ستختلف "وكذلك نحكم على أن ما يراه صحاب المنطقة الأخرى حادثا في فترة من الزمن معيّنة نراه نحن حادثا في فترة أطول، وكذلك نحكم على ما يراه أصحاب المنطقة

[1] محمود فهمي، زيدان، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، مرجع سابق، ص:38.

[2] المرجع نفسه، ص:57.

الأخرى كتلة معيّنة نراه نحن كتلة أكبر نتيجة للحركة المنتظمة للمنطقة، ولو سألنا المنطقة الأخرى عن رأيها فينا لقالت: إن أطوالنا تقصر في اتجاه حركتها بالنسبة لهم، وأزماننا تطول والكتل تزيد"[1].

ولا توجد تجربة طبيعية نستطيع بواسطتها أن حكم على أي من الاتجاهين صحيح لأن سرعة الضوء كمقياس وحيد للحكم هو واحد في كل المناطق، لهذا ألغي كل إحساس بالمقاييس المطلقة وأصبح التعامل فقط بالمقاييس النسبية التي تحكمها القوانين الداخلية لكل منطقة.

نسبية الزمن عند "أينشتين" أثرت في نظرته في المكان أيضا فهو مقدار متغيّر ونسبي، لأن تحديد مكان ما يكون بالقياس مع شيء ثابت وهذا المعيار الثابت الذي تستند عليه عملية القياس لا وجود له لأن كل الكواكب تدور حول الشمس بسرعات متفاوتة ولا وجود لكوكب ثابت فليس المكان منفصلا عن الأجسام والأجسام المادية ما هي إلاّ امتداد مكاني، فلا وجود للفراغ عند أينشتين ومثلما الزمن يمثل مجرد ترتيب الأشياء المتجاورة، ولا يريد أينشتين أن يقول أن الزمن والمكان والحركة هي نسبية حسب الحالة السيكولوجية للأفراد، فالأفراد الموجودون في مكان واحد يشتركون عند ملاحظتهم لحادثة في رصد هذه الحركة ومسافتها وزمنها، لكنهم سيختلفون في رصدهم إذا كان كل منهم موجود في كوكب مختلف، فالنسبية هي نسبية فيزيائية لا سيكولوجية "ومثل نسبية المكان والزمن كمثل آلة وقد أعطت نظرية النسبية العامة تصور جديد لفكرتي الزمن والمكان المطلقين تقوم على فكرة "المتصل الرباعي الأبعاد"[2].

بعد أن دحض فكرة الأثير التي جاء بها "نيوتن" وتقوم هذه الفكرة على الإقرار بوجود تداخل بين الزمن والمكان ويصنع هذا التداخل كيانا واحدا هو المتصل، وحطّمت هذه النظرية فكرة الزمن الواحد الذي يشمل الكون كلّه والمكان الواحد الذي لا يحدث فيه تغيير وهو

[1] ألبيرت، أينشتين، النسبية، النظرية الخاصة والعامة، مرجع سابق، ص:27.

[2] ماهر عبد القادر، محمد علي، مشكلات الفلسفة، مرجع سابق، ص:99.

التصور التقليدي للكون، "ونتيجة لهذه الاعتبارات انتهينا إلى الاقتناع بأن المتصل الزماني المكاني في النظرية النسبية العامة لا يمكن اعتباره متصلا إقليديا"[1].

ولا ترتكز نظرية النسبية العامة على قاعدة تجريبية مثل نظرية النسبية الخاصة ترجع قوة إقناعها إلى طريقتها الجديدة في التفكير والتي كانت مهمّشة من قبل ومنذ ظهورها حدث انقلاب كبير في عالم الفيزياء امتدّ إلى العلوم الأخرى ارتقى بها الإنسان إلى إمكانية تحصيل معرفة أرقى بعدما تحرّر من قيود المطلق رغم كل الغموض الذي كان يحيط بها.

4- باشلار وثقافة عصره:

ولد غاستون باشلار الفيلسوف الإبستيمولوجي في 27 جوان 1884 بقرية صغيرة تدعى بار-سور-أوب Bar-Sur-Aube وهي قرية صغيرة، تمتاز بمناظرها الطبيعية الخلابة.

لم تكن حياة باشلار عادية، حيث ترعرع بين أجفان عائلته الريفية، والتي كانت حالتها المادية بسيطة، فقد كانت العائلة تمتهن حرفة السكافة، غير أن الجو الطبيعي الريفي كان له الأثر البالغ في تكوين نفسية فيلسوفنا وظهر ذلك على باشلار الأديب، الذي خصص جانبا مهما من كتاباته عن الماء، الهواء، التراب والنار، واتخذها كمحاور هامة في كتاباته الأدبية.

وقد اختلفت وجهات نظر المهتمين بدراسة باشلار بسبب التحولات التي عرفتها حياته، "وهذا الاهتمام، والاختلاف في التأويل يدلان، لا شكّ في ذلك، على المكانة الخاصة التي تحتلها فلسفة العلوم الباشلارية ضمن الفلسفة الفرنسية المعاصرة"[2].

عرفت حياة باشلار الجامعية انطلاقة متأخرة، بسبب الحرب العالمية الأولى التي اندلعت في فترة كان يحضر فيها الدخول كطالب مهندس في التلغراف والذي كان يمثل حلما طفوليا بالنسبة إليه، أيام كان يشتغل كموظف بمصالح البريد، وبعدما وضعت الحرب أوزارها، دخل التعليم الثانوي سنة 1919 وفي عمره آنذاك 35 سنة، فكانت نقطة التحول في حياة باشلار

[1] ألبيرت، أينشتين، النسبية، النظرية الخاصة والعامة، مرجع سابق، ص:147.

[2] محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، 1984، ص:07.

عندما عين "أستاذ للعلوم بثانوية بار-سور-أوب"[1]، وكلف في نفس الوقت بتدريس مادة الفلسفة بالإضافة لتدريس الفيزياء والكيمياء.

سمحت له وظيفته الوقوف على المشاكل البيداغوجية في المدارس، كما ساهم الجمع بين التخصصات في التدريس لباشلار اكتشاف المشاكل التي تحول دون تطور العلوم، وقد كان لهذا الثراء المعرفي الذي تكون فيه الأرض الخصبة التي سيولد منها الثراء المفاهيمي للفيلسوف مستقبلا، الطريق المعبدة التي تسمح له بالانتقال من صرامة الرياضيات والعلوم إلى الخيال الأدبي الإبداعي.

عندما بلغ 46 سنة شغل كرسي أستاذ فلسفة في كلية ديجون Dijon، وخلال العشر سنوات التي قضاها في الجامعة، كمدرس ومتمدرس، برز كواحد من أهم المفكرين الفرنسيين في وقته نظير اهتمامه "بالاضطرابات التي عرفها تاريخ العلوم في بداية هذا القرن"[2]، هذا الاهتمام كان نابعا من وقوفه على الاختلافات التي عرفتها مواقف بعض الفلاسفة تجاه العلوم، واصطدامه أكثر من مرة بأنساق فكرية، ونظريات علمية كانت تحاك على هامش العلوم، و لم تستطع مسايرة تطوره.

بعدما أصبح اسما معروفا داخل الأوساط الثقافية الفرنسية، التحق بجامعة السوربون Sorbone أين شغل كرسي "تاريخ وفلسفة العلوم"، قبل أن يصبح سنة 1940 مديرا لمعهد "تاريخ العلوم والتقنيات" وكان في عمره آنذاك 56 سنة.

وأحيل على التقاعد سنة 1954، تفرغ حينها للكتابة والتأليف، فتنوعت مؤلفاته، بين الفلسفة والإبداع الفني، وقد كان للعلاقة التي ربطته برواد الفن السريالي أيام كان في جامعة باريس، الأثر في توجهه نحو الفن والأدب، غير أنه بقي محافظا على التمييز بين التخصصين، فلم يخلط بين العلم والفن رغم اللبس الذي يظهر أحيانا في كتاباته حين يستعين بمفاهيم نفسية

[1] Jean-Claude Margaline, Bachelard, écrivains de toujours, EUIL, France. P:20.
[2] Ibid. P:24.

وأدبية داخل منظومته العلمية و"من الواضح بهذا الصدد أن لدى باشلار دعوة لا إلى موقف فلسفي جديد فحسب بل إلى التجديد في الموقف الفلسفي بصفة عامة"[1].

فأراد أن ينشأ فكرا ونسقا جديدان يتميزان عن كل الفلاسفة وكل الفلسفات الموجودة والتي حاول إبطالها طمعا في إنقاذ الحقيقة، وبلوغ الموضوعية المنشودة، أين اتخذ من الفكر العلمي مبدأه الأساسي في البحث، "إن أهمية مشروع باشلار إنما تنبع من شعوره الحاد بما يمكن أن نسميه الأزمة، أزمة التفاوت والواقع بين التطور الملاحظ في مجال العلم المعاصر والستاتيكية التي ما تزال تميز الإنتاج الفلسفي "[2] والتي سمحت له من تقريب الهوة بين ما هو نظري وما هو تطبيقي، من أجل تحرير هذا الفكر من كل أيديولوجيا ورغبات ذاتية، "وفي حين يرى الفلاسفة، في مؤتمرات الفلاسفة، يتبادلون البراهين، يرى المختبرون والمنظرون في مؤتمر الطبيعيات، يتبادلون المعلومات"[3].

ينبغي أولا التمييز بين باشلار الفيلسوف وأعماله التي تقع في جهة العلم الصارم بذاته حيث توحي أبحاثه للمهتمين إلى كونه "مؤرخ فلسفة علوم حقيقي"[4]، ودخل في حوار مع المعرفة العلمية من بوابة الجدل من أجل إعادة بناء مفاهيم هذه المعرفة، لأن نقد التاريخ وحده لا يظهر بصفة الماضي بصفة نهائية.

أخذ باشلار على عاتقه مهمة تأسيس فلسفة مبنية على الفكر، تقوم بمهمة تحطيم الفلسفات القديمة والمعاصرة، وحتى إن اتخذت هذه الفلسفة أشكال مختلفة وسميت بمسميات عدة، إلا أنها تهدف إلى نقطة وصول واحدة هي الفكر العلمي الجديد.

عرف العلم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ثورة على جميع الأصعدة استمرت حتى بداية القرن العشرين، الذي عرف بعصر الطفرات، بعد أن تحرر الإنسان فكريا وتطور

[1] محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، المرجع نفسه، ص:08.

[2] عمر، مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط:1، 2005، ص:45.

[3] غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة، بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات، لبنان بيروت، ط:1. 1984. ص:27.

[4]Jean-Claude Margaline, Bachelard, op. cit. p:26.

ذهنيا، فأصبح أكثر جرأة في الخوض في علوم كانت محرمة عليه بسبب سيطرة الخرافة من جهة، تلتها سيطرة الدين من الجهة المقابلة، وأكثر العلوم التي عرفت بزوغا لا مثيل له تلك المتعلقة بالإنسان مثل علم النفس وعلم الاجتماع، ناهيك طبعا عن علوم المادة كالفيزياء والكيمياء.

وكانت فترة القرن العشرين تعرف بفترة القطيعة الفكرية التي حدثت مع الفلسفات القديمة، وظهور فلسفة "تقول لا للفلسفات ولأنماط التفكير الفلسفية والعامية المعتادة"[1]، وكانت من نتائج هذه القطيعة التي حدثت مع كل ما صنعه الإنسان في العصور الماضية، تحقيق العلم لابتكارات هائلة، وإنجازات باهرة، مست في البداية بعض العلوم، لتنتقل بعدها العدوى إلى كل العلوم في محاولة للاقتداء بعضها ببعض.

وعاش باشلار هذه المرحلة المهمة من تاريخ العلم بشغف كبير منذ أن كان أستاذ ثانوي بسيط، هذا الاهتمام تطور مع الوقت، أصبح أكثر فضولا وتدبرا في شؤون العلم، من موقعه كمؤرخ للعلوم، ببحث عن أسرار العلم، أسباب تطوره، وأسباب ركوده، من أجل الوصول إلى معرفة موضوعية، تكشف أسرار هذا العلم وعلاقاته الخارجية مع العلماء وهذا ما دفعه للاهتمام بالتحليل النفسي الذي أعطاه صبغة إبستيمولوجية.

كان الفكر الفلسفي الباشلاري فكرا متفتحا، اتخذ موقف الوسط ما بين الفلسفة والعلم حيث طلب من الفلاسفة أيضا إحداث قطيعة مع الأمل في إيجاد رأي واحد وثابت يحكم على مجموع العلوم بشساعتها، "وبما أن العلم غير مكتمل على الدوام، فإن فلسفة العلماء تظل دائما شبه انتقائية، دائما منفتحة"،[2] وقد راهن باشلار مثله مثل فلاسفة عصره على المعرفة العلمية، وأكيد أن المستجدات العلمية التي عرفها عصره، قد مهدت لتكوينه العقلي و"هنا تطرح على الفور مشكلة مزدوجة: الوضعية الإبستيمولوجية للعلم الجديد، ومن خلاله، أكثر مشكل عام للعلاقات بين جهات المعرفة، أو الوضعية التاريخية للجديد مع احترام القديم"[3]، وتدفع هذه المشكلة للتفكير حول ضرورة الاعتماد على تسلسل زمني من أجل قراءة موضوعية للتاريخ.

---

[1] سالم، يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، مرجع سابق، ص:07.

[2] غاستون، باشلار، فلسفة الرفض، ترجمة، خليل أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط:1، 1985، ص:06.

[3] Dominique le Court, marxisme and epistemologie, Bachelard, Canguilhem and Foucault, NLB, London, 1975, p:33.

بدأ فلاسفة القرن العشرين في إعادة فحص الأسس التي بني عليها العلم، من أجل إعادة بناءها من جديد على أسس قاعدية صلبة بعدما وقفوا على هشاشة بنيتها التحتية، فسجل العقل بداية التفكير دون سلطة تفرض عليه الطريقة بعدما تحرر من كل وصاية كانت ملقاة عليه، فأصبح أكثر تنويرا، "ولا شكّ في أن فلسفة العلم هي المعبر الرسمي والشرعي عن أصول التفكير العلمي، وهي مسؤولة عن وضعية ودور تاريخ العلم"،[1] فكان القرن العشرين المنارة التي أضاءت العقول الطموحة باختراعات مست جميع ميادين العلم.

وأكثر العلوم تأثرا بالثورة التي عرفها علم هذا القرن كان دون شك علم الرياضيات وبالخصوص الهندسة، فبعدما سيطرت الهندسة الإقليدية لفترة ليست هينة على الساحة، دامت ما يقارب عشرين قرن، اعتبرت فيها كمثال للوضوح واليقين و لم يشبها أي شك، تجاوزت الهندسة الإقليدية مبادئها وبدأت تطرح إشكاليات متعددة حول أسسها القاعدية، وحاول في البداية بعض العلماء "إثبات تصورات جديدة حول طبيعة الهندسة وعدم تطابقها مع المكان الفيزيائي انطلاقا من التناقضات التي اكتنفت الهندسة الإقليدية ذاتها"[2].

هذه الهزات التي مست الرياضيات وصل صداها إلى الفيزياء، فكانت نظرية الكوانطم Quantum تمثل ثورة علمية حطمت الأعمدة التي قام عليها صرح الفيزياء والميكانيكا من قبل والتي شيده غاليلي، كيبلر ،نيوتن وغيرهم حتمت إعادة النظر في كل ما بني من نظريات وتجارب والذي دام أيضا مدة عهود، ففتحت الباب لأينشتين لإقامة نظريته النسبية بشقيها العام والخاص، وهيترنبارغ صاغ فكرته عن اللايقين على أرضية الميكانيكة الكوانطية، "وفي الواقع أن انتقال العلم الفيزيائي إلى دراسة الجسيمات الصغيرة واعتماده في ذلك على تجارب دقيقة قد أدى إلى معرفة الحدود التي كان العلم الكلاسيكي قادرا فيها على التنبؤ"[3].

كانت تقريبا هذه أهم ما ميّز الثورة العلمية مع نهاية القرن التاسع عشر والتي دامت مع بداية القرن العشرين، وقد عاصر باشلار النتائج التي حققها تطور الفكر العلمي في هذه المرحلة، فاستفاد كثيرا من هذه الإنجازات وقد كان له السبق في فهم الأسئلة التي تطرحها

[1] يمنى طريف، الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص:11.

[2] ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية، مرجع سابق، ص:145.

[3] محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مرجع سابق، ص:25.

فلسفة العلم مقارنة بمعاصريه، ربما لكونه ثنائي التكوين فلسفي–علمي، وقد اعتمد على الفكر العلمي كموضوع للتفكير الفلسفي، فحاول إبراز القيم الإبستيمولوجية للفكر العلمي من أجل بناء فكر علمي جديد، حيث "أراد باشلار لفلسفته أن تكون استجابة لعلم عصرها، ولكنه أراد أيضا أن تكون مجاوزة لفلسفة عصرها"[1].

وقد عرفت الفلسفة المعاصرة بعودة النزعة التجريبية مقابل تراجع النزعة المثالية، وعليه أراد باشلار أن يجد فلسفة مناسبة للعلم المعاصر بعد وقوفه على الهوة التي تفصل العلم عن الخطاب الفلسفي الذي لم يستطع مسايرة تطور العلوم، و لم تكن فلسفة باشلار فلسفة مجاوزة بالمفهوم المطلق بل تجاوز في صورة تصحيح التعارض الذي يطرأ بين العلم والفكر العلمي، ليتخذ بذلك نفس المسار الذي قطعته الفلسفات العقلانية السابقة، غير أن باشلار كان أكثر تقدما في هذا المسار، وساهمت جميع هذه الثقافات في تشكيل العقل الباشلاري.

5– الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة:

تلتقي الإبستمولوجيا مع عديد التخصصات الأخرى، وحتى وإن كانت تتميز عنها إلا أن هناك علاقة وطيدة تربطها بها سواء باعتبارها أحداث منهجية تساهم في دراسة النظريات العلمية كالمنطق أو فلسفة اللغة التي توفر عناصر الحوار مع اللغات العلمية وفي نظرية المعرفة التي من خلالها يمكن الكشف عن طريق وصول الإنسان الى المعرفة أو باعتبارها تهتم بنفس الموضوع أي العلوم كفلسفة العلوم وتاريخ العلوم وغيرها.

اختلفت نظرة الباحثين في علاقة الإبستمولوجيا بنظرية المعرفة بين من جعل المفهومين مرادفين وبين من فرق بينهما، فنظرية المعرفة في الأصل هي من فروع الفلسفة تتخذ من طبيعة المعرفة، وسائلها وقيمتها إشكاليتها الأساسية من خلال طرح أسئلة حول المعرفة، حدودها وأدواتها وأسئلة مثل كيف نقضي عن الأخطاء والأوهام؟ وما الذي يأمل الإنسان معرفته وعلى العكس ما الذي يجب عليه إلغائه من حقله المعرفي؟[2].

[1] المرجع نفسه، ص:27.

[2] Léna Soler, Introduction a l'épistémologie, op.cit. p :17.

تهتم نظرية المعرفة بالمعرفة بشكلها العام بينما تقتصر الإبستيمولوجيا على المعرفة العلمية لكن يتميز كلاهما بمحاولة توسيع مجال دراسته لتصبح علاقتهما علاقة الكل بالتخصص ولا يكون هذا إلا بالاعتراف بوجود معارف غير علمية وصادقة، ونقصد هنا معارف الحس المشترك المستوحاة من التجارب اليومية، المعرفة العقلية، المعرفة الحسية والمعرفة الصوفية.

تلتقي الإبستمولوجيا بنظرية المعرفة في حال حصر مفهوم المعرفة فقط في المعرفة العلمية، ورفض وصف كل ما عداها بالمعرفة، وعكس ذلك في حال الحفاظ على حاجز توسيع مجال الدراسة نجد الإبستمولوجيا في ميدانها الخاص عديد الأسئلة المتعلقة بالمعرفة بصفة عامة تفرض عليها الأخذ بعين الاعتبار التاريخ التي وصل إليه فلاسفة المعرفة، بالمقابل نظريات المعرفة التقليدية التي عادة تكون متعلقة تعلقا شيدا بحالة العالم في تلك الفترة. "نعم من الممكن دوما التمييز بين المعرفة العلمية التي تعتمد القياس والتجارب وتتعين بالآلات الدقيقة التي تكشف للإنسان عما تعجز عن بلوغ حواسه، والتي تخضع للنقد الصارم والمراجعة المتواصلة، وبين المعرفة العامية الحسية التي بإمكان مطلق الناس الحصول عليها بواسطة حواسهم وعقولهم وخبراتهم اليومية"[1].

التمييز بين المعرفة العلمية والمعرفة العامية ليس مبني على قاعدة صلبة، بحيث تعتبر المعرفة العلمية من الدرجة الأولى مقارنة بالمعرفة العامية، فأول لقاء مع العالم الخارجي يتم عن طريق الحواس، وهي النافذة لكلا المعرفتين، ورغم أن المعرفة العلمية تعتمد خاصة على الآلات، إلا أن هذه الأخيرة تحتاج بدورها إلا إنسان بكل حواسه لترجمة ما توصل إليه من نتائج إلى معرفة.

يمكن التوقف هنا عند مدى تدخل هذه الحواس في النتائج، وهو ما طرحه الفلاسفة في شكل علاقة بين الذات والموضوع وعملية التأثر والتأثر بينهما التي أدت بالشك في موضوعية النتائج العملية، والتي تعتبر أهم مشكلة طرحت على طاولة "نظرية المعرفة" الحديثة والتي على أثرها ظهرت الإبستمولوجيا كعلم قائم بذاته، ورغم أن علاقة الاتصال بين نظرية المعرفة والإبستمولوجيا كان السمة البارزة في سيرورة تاريخ المفهومين، إلا أن تطور العلوم حتم

[1] محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، المرجع نفسه، ص: 21.

الانفصال بينهما لتبقى نظرية المعرفة بمفهومها العام الحقل الواسع للفلاسفة الباحثين بينما احتكر العلماء مجال الإبستمولوجيا.

نقاط اختلاف كثيرة أخرى تميز بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، فرغم أن كلاهما يعود إلى تقاليد فكرية تاريخية، إلا أن نظرية المعرفة تستدعي إلى دائما أسئلة ذات طابع فلسفي محض بينما عادة الإبستمولوجيا تقترب من المجال التقني والشكلي للمشاكل، وتستطيع تحقيق نتائج باهرة، إذا أكثر النظر فيها على ضوء التطورات العلمية اللاحقة، ودون أن تتداخل فيما بينها تستطيع الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة الدخول في حوار نافع.

رغم الاعتراف بأن موضوع الإبستمولوجيا هو العلم، إلّا أن تنوع العلوم فرض وجود أنواع إبستمولوجيا مختلفة فنلاحظ إبستمولوجيا للرياضيات، إبستمولوجيا للعلوم الفيزيائية، إبستمولوجيا لعلوم الحياة و إبستمولوجيا للعلوم الإنسانية، فرض هذا التنوع بدوره على الإبستمولوجيا نوعا من التخصص، فمنهم من اهتم بالمناهج العلمية، ومنهم من اقتصرت أبحاثه على المفاهيم العلمية وآخرين على النتائج العلمية...الخ.

بينما لا تستثني نظرية المعرفة أي نوع من أنواع المعارف واتخذت من المعرفة، مكانها ومصادرها قضيتها الأولى منذ نشأت الفلسفة.

ورغم أنه يبدو جليا الاختلاف بين المجالين إلّا أنه لا يمكن إنكار أن المعرفة العلمية بمفهومها الخاص ما هي إلّا نوع من المعرفة بمفهومها العام وعليه "تلتقي إذن الإبستمولوجيا مع نظرية المعرفة على مستوى المنهج الفلسفي المؤسس لموضوع بحثه وبهذه الصفة فهما توأمان منحدران من أصل واحد ومن جنس واحد هو الجنس الفلسفي"[1].

تتميز نظرية المعرفة بخاصية ارتباطها بمبادئ المذهب الفلسفي الذي صدرت عنه، وجميع الحلول المقدمة منها ما هي إلا تعبير عن طبيعة الحلول التي تقدمها هذه المذاهب للمشكلات الفلسفية التي تدرسها مع اعتقادها أن هذه الحلول صارمة ونهائية جراء تأثرها بالمشاكل المعرفية، فلسفية كانت أو عملية، وأيضا بالمستوى المعرفي المسيطر في الفترة التاريخية التي عاصرتها،

[1] عبد القادر، بشتة، الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، مرجع سابق، ص:42.

وعندما نسبت نظرية المعرفة لنفسها حلا نهائيا للمشاكل المعرفية، فهي بذلك توقع نفسها في تناقض مع تطورات المعرفة التي تقضي على إدعاءات مطلقية المعارف التقليدية.

هنا تبرز الإبستمولوجيا كمجال معرفي جديد بديل عن نظرية المعرفة التقليدية هدفها تحرير الخطاب العلمي من قيود الأنساق الفلسفية التي وضعها أصحابها بتدخلهم في مجال المعرفة العلمية، ولا تقف موقف مواجهة هذه الأنساق الفلسفة داخل المجال الذي تنشط فيه بل تريد أن تستفيد منها لتحلل الفكر العلمي في تاريخيته.

الإبستمولوجيا لا ترتبط مثل نظرية المعرفة بالأهداف العامة لأي نسق فلسفي، ولا تهدف لبناء نظرية عامة للمعرفة، و"الخطاب الإبستمولوجي إذ يتعلق بالقيم المعرفية لفترة"[1] وعليه فإن هدف الإبستمولوجيا أن تصبح الرابط بين الفلسفة والعلم بعدما تغيرت هذه العلاقة عقب التطور الهائل الذي عرفه العلم والنتائج الباهرة التي حققها، فلم يعد العلم صورة من صور المعرفة العامة كما كانت تعتبره نظرية المعرفة الكلاسيكية، وتطور العلوم حتّم تغير العلاقة بين الفلسفة والعلم، وفرض على هذه العلاقة مواكبة التطور لأن الخطاب الفلسفي الكلاسيكي استنفذ وسائله فجاءت الإبستمولوجيا كخطاب بديل.

6- الابستمولوجيا وفلسفة العلوم:

ليس من السهل التمييز بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم، وكلما حاولنا إقامة تمييزا دقيقا، صادفت محاولاتنا صعوبات جراء الغموض الذي يطغى على المفهومين، فعديد المؤلفين يذهبون إلى الاستخدام اللغوي للعبارتين كمرادفين، في الوقت الذي يتجنب آخرون هذا التوظيف، ويعتبر العلم منذ القدم عند الكثير من المفكرين كأداة للتفكير ما يدفعنا إلى التأكيد على أن فلسفة العلوم ظهرت هي أيضا منذ زمن بعيد ورغم أن العلم قد شهد تطورا كبير عبر

[1] محمد، وقيدي، ما هي الإبستمولوجيا؟، مطبعة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، ط:2، 1987، ص:86.

الزمن إلا أن الفضل الكبير في إرساء معالم المشروع الكبير لفلسفة العلوم يعود إلى كانط عندما ميز بين العلم والفلسفة.

تتناول فلسفة العلوم دراسة العلوم التجريبية من جانبها المنهجي بالإضافة إلى البحث في مبادئها وتاريخها، هذا المعنى الواسع يجعل من الإبستمولوجيا مجرد فصل من فصول فلسفة العلوم ومهمتها الأولى الدراسة النقدية لكل معرفة علمية.

وأكثر من هذا سعى بعض الإبستمولوجيون إلى إحداث قطيعة بين المفهومين، غرضه حسب ما يبدو إبعاد الإبستمولوجيا عن الفلسفة، بحجة أن الفلسفة أرادت توظيف العلم كأداة، وهو موقف مضاد لمحاولة التملك الذي تمارسه الفلسفة والتي حرمت العلم من الحصول على مكانة خاصة وسط مختلف النشاطات الإنسانية، "ونؤكد منذ البداية أن ليس كل تفكير فلسفي في العلم يمكن أن يعتبر إبستمولوجيا ذلك أن علاقة التفكير الفلسفي بالعلم قد اتخذ من تاريخهما صورا لا يمكن أن نقولها جميعا بالاتفاق مع الأهداف التي يمكن أن يسعى إليها التفكير الإبستمولوجي المعاصر"[1].

ويذهب أنصار هذا الطرح إلى اعتبار أن التفكير لا يمارس على العلوم الحقيقية بل على الخيال، لينادوا في الأخير إلى إبستمولوجيا علمية خالصة تقطع نهائيا بالفلسفة وتنتقل إلى العلماء، لأن الأزمات التي زعزعت العلوم وفجرت ثورات حتم على هؤلاء العلماء التعامل معها والعودة إلى مبادئها، أمّا مهمة الإبستمولوجيا النقدية هي الكشف عن الفلسفة المتضمنة في العلم من أجل سد الثغرات التي تعيق تطور العلوم سواء الموجودة في المناهج أو المبادئ أو في النتائج، ما يعيد دائما التذكير بالعلاقة الموجودة بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم.

لا يظهر في كثير من الأحيان جليا الفرق بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم، لكن مع مجيء الإبستمولوجيا بشكلها العلمي وشكلها الفلسفي، استطاعت أن تأخذ لنفسها مكانا وسط محيط علمي صنعته الفلسفة من قبل وكان حقلا خاصا بها للبحث، لتجد نفسها فلسفة العلوم تشارك ميدان آخر معها رغم أن الخطاب الفلسفي حافظ على مكانته كخطاب تفسيري وبحثي لكل الظواهر العلمية، فمنذ العصور القديمة وسعي الإنسان إلى الحقيقة، جعله يعرف

[1] المرجع نفسه، ص: 30.

نوعا من النشاط العقلي يشبه إلى حد بعيد المعرفة العلمية بالمفهوم الحديث "لكن كثيرا من أساليب التفكير اتضح خطؤها فأسقطها العقل البشري خلال رحلته الطويلة، ولم تصمد في النهاية إلا تلك السمات التي تثبت أنها تساعد على العلو لبناء المعرفة وزيادة قدرة الإنسان على فهم نفسه والعالم المحيط به"[1].

ولم يكتسب التفكير العلمي صفاته المميزة ولم يصل إلى هذه النتائج الباهرة إلا بعد تطور طويل وصراع كبير مع العقبات التي واجهت العقل البشري، وتحريره من التفكير الخرافي إلى تفكير علمي، وكل تطور للفكر البشري إلا وقابله تطور للعلم الذي أثبت أن حقيقة الموضوعات الخارجية هي حقيقة مستقلة عن كل تأويل مطلق خارج عن الواقع، وهو موقف مضاد لكل الفلسفات الكلاسيكية التي حاولت أن ترسم حدودا لقدرة العلم على الوصول إلى معرفة يقينية، "ويمكننا أن نؤكد أن هذا السير في الاتجاه المعاكس للتأويلات الفلسفية قد أدى إلى وجود هوة تزداد اتساعا بالتدريج بين الخطاب العلمي والخطاب الفلسفي"[2].

ومنه يمكننا أن نميز بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم مادامت الأولى كخطاب علمي تعتبر العلم كنتيجة ينتهي إليها البحث العلمي بكل خصائصه المفاهيمية أما الثانية كخطاب فلسفي، فإن العلم ما هو إلا أداة من أجل تأسيس مذهب فلسفي أو نظرية فلسفية أو في اتخاذ موقف فلسفي تجاه قضية علمية.

حتى وإن كان التمييز واضحا بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم إلا أن الإبستمولوجيا كتطبيق لا يمكنها أن تفصل عن فلسفة العلوم، وهذا لأن المشروع الإبستيمي هو في الأصل مشروع فلسفي رغم أن "بين المقاربة العلمية والمقاربة الفلسفية للإبستمولوجيا حسب الأسلوب المتبني ينسب إما للعلماء أو للفلاسفة"[3]، أي إبستمولوجيا تهتم بحل مشاكل العلم من الداخل وإبستمولوجيا كعلم قائم بذاته، وليس وسيلة وتصبح بحاجة إلى إبستمولوجية وفلسفة من أجل إعادة دراستها.

---

[1] فؤاد، زكريا، التفكير العلمي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص:15.

[2] محمد، وقيدي، ما هي الإبستمولوجيا؟، مرجع سابق، ص: 64.

[3] Robert Blanché, l'épistémologie, «que sais-je ? » puf, 1972, P:33.

توفر الفلسفة المنهج والمفاهيم لتعبد طريق البحث وتبقى الإبستمولوجيا دراسة فكرية ونقدية للعلوم، وخاصتي الفكر والنقد هي من اختصاصا الفلسفة هذا يثبت أن المشاكل الأساسية للإبستمولوجيا هي في الأساس مشاكل فلسفية، وحتى إن ظهر في البداية أن أدوات البحث المستعملة هي أدوات علمية مثل الرياضيات والمنطق إلا أن صعوبة الوصول إلى نتائج تقنية سيستدعي في آخر الأمر الفلسفة التي لا يمكن الاستغناء عنها.

فالعلم هو إنتاج بشري وكل من ساهم في تطوره أكيد أنه كان متأثر من بعيد أو من قريب بالمناخ الفكري السائد في تلك الفترة، والذي كان يسيطر عليه التفكير الفلسفي، لأن العلم في بداياته كان قائما على التأويل الفلسفي لأن الإبداع العلمي لم يكن يجري خارج الفعاليات الفكرية للأنساق الفلسفية، وعليه لم يكن ممكنا التمييز بين العمل العلمي والعمل الفلسفي، "ولقد فكر العلماء في الدلالات الفلسفية للنتائج العلمية وبصورة مختلفة عن السابقة في المرحلة التي بدأت فيها نشأة العلم كمعرفة متميزة"[1] وانتقلت فيها السيطرة من الخطاب الفلسفي إلى الخطاب العلمي الذي بدأت ملامح الإنعتاق عن السطوة الفلسفية وبداية بناء نمط معرفي محدد ومستقل، ومع تطور العلم تطور الخطاب العلمي المتعلق به تلقائيا.

غير أن الإبستمولوجيا تحولت إلى مبحث من مباحث الفلسفة والعلاقة بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم هي علاقة نوع بجنس أي عبارة عن ميدان فرعي من ميادين فلسفة العلوم، ما يؤكد الطابع الفلسفي للإبستمولوجيا ومن شأن الفلسفة هدايتها إلى سبيل المعرفة العلمية وتحديد مواضعها، فهما في اتصال مستمر وكل محاكمة يقوم بها الفيلسوف ضد العلم ما هي إلا دافع للعلم أن يصحح أخطاءه ليتطور أكثر، لأن الفلسفة لا تهتم بموضوع المعرفة العلمية فقط بل تسعى أيضا لاستخراج أهم خصوصياتها حتى وإن اختلف الفيلسوف والإبستمولوجي في طبيعة السؤال مثلا أو المناهج المتبعة إلا أن هذا الاختلاف هو نوع من التكامل لأن الموضوع المطروح للنقاش هو واحد، والهدف أيضا هو مشترك الغاية منه هو رفع الإبهام عن المجهول.

7- الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم:

[1] محمد، وقيدي، ما هي الإبستمولوجيا؟، المرجع نفسه، ص:65.

يمثل تاريخ العلم أحد المفاهيم الأكثر إثارة للنقاش بين فلاسفة العلم والإبستمولوجيين المهتمين بهذه الدراسة، حيث كانت التحولات الكبيرة التي طرأت على العلم ترتبط غالبا بالوعي التاريخي المسيطر على الفكر في كل فترة زمنية ظهر فيها، ويستحيل إعطاء تفسير مقنع لأي تطور علمي دون تفسير أولا الآثار التي خلفها هذا الوعي على نشاطات الفكر الإنسانية، وبالتالي لا يمكن دراسة العلم بطريقة موضوعية بمعزل عن الإحاطة بالظروف التي ظهر فيها "ويعود السبب الفلسفي المحض إلى كون نظرية المعرفة قد تكون دون الرجوع إلى الإبستمولوجيا تأملا في الفراغ وإلى كون الإبستمولوجيا قد تكون دون علاقة بتاريخ العلوم صنوا نافلا تماما للعلم الذي تدعي مخاطبته".[1]

يمتلك العلم كسائر العلوم تاريخ عبارة عن مفاهيم، نظريات، ومناهج، وموضوع العلم يتطور بكل تأكيد، أما الإبستمولوجيا بوصفها تفكير في هذه العلوم يمكنها أن تستعين بهذا التاريخ كما يمكنها تجاوزه حيث تعود إلى تاريخ المفاهيم والنظريات والمناهج عند دراسة شروط تأسيس وتطور المعرفة العلمية، وتطلب الفلسفة دائما في تاريخها من علوم عصرها النموذج النظري المؤسس للقضايا العلمية، بينما يمكن للإبستمولوجيا تبني وجهة نظر مزامنة حيث تعتبر أن العلوم الحالية تكونت في زمنها الحالي واضعة بين قوسين المراحل التاريخية لإنتاجها موجهة لذلك تحليلها لمفاهيم العلم ونصوصه وهيكله بطريقة مباشرة من أجل شرح مبادئه الأساسية ومناهجه[2].

إن ما يميز العلم عن باقي النشاطات الإنسانية رغم أنها كلها تملك تاريخ هو أن العلم يطمح دائما للوصول إلى الحقيقة، وبما أن الحقيقة في جوهرها عير زمنية فإن العلم الذي يمثل مجموع الحقائق لا يمكن أن يخضع للزمن، ويبدو أنه أيضا لا يمكنه أن يكون موضوعا لأي تاريخ ما يجعل من تاريخ العلم كمفهوم متناقض في حد ذاته، حيث وجب أولا التمييز بين المفهوم المعياري للعلوم المتمثل في مجموع المعارف الحقيقية والمؤسسة من جهة، والمفهوم الوصفي الذي يحدد محتواه فحص النشاطات الإنسانية التي تعتبر أيضا علوم، ومن خلال المفهوم

[1] جورج، كانغيلهم، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، تر، خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط:1، 1996، ص:07.

[2] Léna Soler, Introduction a l'épistémologie, op.cit. p:32.

المعياري فإذا كان العلم يمثل الحقيقة فهو بذلك خارج الزمن لأن الحقيقة واجدة عبر الأزل، إما يتوصل إليها الإنسان أو لا يستطيع، إذا سلمنا بأن العلم هو مجموع الحقائق التي توصل إليها الإنسان، لا يمكن بذلك أن تكون موضوعا لأي تصويب أو تطور.

إن الخاصية الزمانية مرتبطة أساسا بالمفهوم الوصفي للعلم، بما أن القانون العلمي عند وضعه أول مرة كان يأمل العلماء أن يكون صالحا لكل زمان ومكان، فمشروع كل منهج علمي هو الوصول إلى قانون علمي يهدف إلى التنبؤ والتعميم، والحقيقة المطلقة تمتاز بكونها لازمانية، والنظريات العلمية هي نتيجة نشاط تطوري مبني على تصحيح الأخطاء على مدار مدة زمنية غير محددة، وعلى هذا الأساس يصبح تاريخ العلم هو تاريخ الأخطاء أو تاريخ اللاعلم في العلم.

إن الدراسات الإبستمولوجية غالبا ما تستدعي تاريخ الأسس التي يقوم عليها أي علم، هذا ما يحتم وجود علاقة بين الإبستمولوجيا وتاريخ العلم، قبل الخوض في هذه العلاقة يعود إلى ذهننا دائما سؤال حول ما يقصد بتاريخ العلم؟.

إن تاريخ العلم هو ذلك المسار الذي قطعته الحقائق العلمية عبر العصور والذي يفسر عبرها تصور العالم بدخول كل مرة مفاهيم جديدة، فالفيزياء المعاصرة التي تمتاز بالعقلانية ما هي إلا امتداد لفيزياء أرسطو التقليدية، والتي مرت قبلها بالفيزياء الحديثة لغاليلي ونيوتن، وقد ميّز هذا التعاقب ظهور مفاهيم جديدة في كل فترة مثل الكتلة، الجاذبية، أما في مجال الهندسة ورغم سيطرة الهندسة الإقليدية مدة قرون إلا أنها انهارت في الأخير مع ثورة لوباتشفسكي وريمان وتبع سقوط تصور المكان سقوط المسلمات المبنية عليها،"ومن البديهي أن الإبستمولوجيا بهذا المعنى تستند بصفة أساسية على التاريخ الموضوعي للعلم وهذا ما حذا ببلانشي، إلى التأكيد على عدم إمكانية فصل الإبستمولوجيا عن تاريخ العلوم"[1].

وتبدو أن العلاقة بين الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم واضحة إذ كلاهما يتخذ من المعرفة العلمية موضوعا للدراسة رغم اختلاف كل طرف في وجهة نظره إلى الموضوع، هذا الموضوع يصبح أكثر تعقيدا مع تشابك كلا المبحثين أثناء الدراسة حيث يجد الإبستمولوجي نفسه في

[1] عبد القادر، بشتة، الابستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، مرجع سابق، ص: 51.

موقع مؤرخ العلوم عند عودته إلى تاريخ المفاهيم العلمية، ومؤرخ العلوم يصبح دون أن يشعر الإبستمولوجي عند محاولته التحلي بالموضوعية أثناء دراسته، لا يستطيع سواء أراد ذلك أو لم يرد أن يستغني عن تصور الإبستمولوجي مجددا، من جهة أخرى لا يمكن تصور بحث إبستمولوجي بمنأى عن تاريخ العلم، ما دام كل معرفة علمية هي معرفة متصلة بتاريخها، ومن أجل الكشف عن القيم العلمية لكل معرفة علمية، يصبح التاريخ مرجعا وسندا لكل مهتم بالموضوع، ويلعب الإبستمولوجي دور المؤرخ عندما يسعى إلى تحصيل هذه القيم في زمنها.

يبدو التكامل هنا جليا وكل تميز بينهما هو عامل تقدم لأن كلاهما يساهم في تطور موضوع البحث وكل نتيجة يصل إليها أحد الميدانين يساهم في دفع معرفي للآخر و"الانفصال التام بين الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم غير موجود لأنه غير ممكن، ولأنه في حالة قيامه سيجعل عمل كل منهما متميزا بالنقص"،[1] غير أن هذا التكامل لا يعني تكاملا تاما وهذا ما يفسر الاختلاف في وجهة نظر لكل طرف نحو المعرفة العلمية، حيث يهتم مؤرخي العلم بالوقائع بينما نشرت هذه الوقائع مع الأفكار لتأسيس نظرية علمية.

وإذا كانت للواقع محل اهتمام التاريخ فإن الأفكار هي بدورها بحاجة إلى من يهتم بها لما لها من قيمة، ولهذا فإن مهمة الإبستمولوجي هي النظر إلى وقائع العلم من حيث هي أفكار في الوقت الذي ينظر مؤرخ العلوم إلى الأفكار من حيث هي وقائع، "وهكذا إذن نتصور العلاقة التي تربط بين العلوم الإنسانية المختلفة وبين الإبستمولوجيا من حيث هي العلاقة تفتح أمام الإبستمولوجيا، الطريق لتحليل أكثر موضوعية لواقع المعرفة العلمية وذلك لأن مثل هذا التكامل هو الذي يقي الإبستمولوجيا من الوقوع ضحية لهيمنة الأنساق الفلسفية".[2]

لو تمعنا جيدا لاستطعنا أن نلاحظ مدى قدرة تاريخ العلوم تقديم يد المساعدة للإبستمولوجيا وأهميته في عملية البث والدراسة، حيث لا يمكن فهم الحالة الذهنية للعلوم دون العودة إلى جينيالوجيا المفاهيم وكذا الحلول التي أعطيت للمشاكل العلمية في وقتها، أيضا كيفية نشوء النظريات العلمية نظير التطور الذي عرفه العلم وظهور نظريات علمية جديدة في كل

[1] محمد، وقيدي، ما هي الإبستمولوجيا؟، مرجع سابق، ص: 255.

[2] المرجع نفسه، ص:254.

مرة مكان نظريات أخرى وصلت إلى حدودها، لكن تاريخ العلوم لا يمثل كما يبدو قالبا جاهزا، أو خزان ذكريات صافي من كل الشوائب.

وعلى هذا يستوجب على كل إبستمولوجي أن يراعي التمييز عن كل عودة للتاريخ بين المعرفة العلمية المؤسسة والتي ساهمت في تطور العلم، وبين المعرفة الخرافية المؤدلجة والتي كانت محاولات أصحابها إعطاء تفسير لظواهر عندما استعصى عليهم تفسيرها واقعيا، ومثلما كانت هذه المعارف رغم ندرتها تمثل حلا عند الإنسان في القديم، ما زالت كذلك عند البعض خاصة المتأثرين بالدين. ما يطرح عند الباحث إشكالية الذاتية والموضوعية رغم الاعتراف أن الموضوعية تبقى آمال كل الباحثين رغم صعوبة تحقيقها.

8- باشلار والفلسفة:

لم يهتم باشلار بإعطاء تعريف للفلسفة كما هي بالقدر الذي اهتم فيه بمحاولة معرفة غايتها، فلا يمكن لأي نسق فلسفي أن يخرج عن الهدف الذي ترسمه، وكل محاولة لاستعمال المنظومات الفلسفية خارج مجالها لا يفضي في الأخير إلى أي نتيجة، "فالمنظومات الفلسفية المرحلة على هذا النحو تغدو عقيمة أو خادعة، فهي تفقد فعالية تماسكها الروحي، الفعالية التي تغدو حساسة عندما نعاود رؤيتها في أصالتها الحقيقية"،[1] والتنكر لهذه الغائية الروحية التي تؤسس قوة المنظومة الفلسفية هو تنكر بالضرورة للعقل الفلسفي.

وضوح هذا العقل الفلسفي يرفض تطبيق فلسفة تعتمد على التأمل الغيبي على فكر علمي من المفروض أن يكون متفتحا، وغائية الفلسفة هي التي ترسم مهمة الفيلسوف، تجعله يتساءل باستمرار، يسعى دائما للبدء من جديد بعد تصحيح الماضي، وتصبح الفلسفة دراسة البدايات التي يعيها الفكر، وعلم الأصول المرجوة "وبهذا الشرط، الفلسفة تتوقف عن أن تكون وصفية لتصبح فعلا حميميا"،[2] ويتمتع الفيلسوف فيها بالتأمل وبالتجريد.

ويضم التأمل في موضوعاته مختلف الأفكار بأنواعها عقلانية كانت أو خيالية، وكلما تقدم الفكر الفلسفي إلاّ وعاد للدوران حول نفسه في وضعية تردد مستمر تجعل الفيلسوف مثل

[1] غاستون، باشلار، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص:05.

[2] Gaston Bachelard, le Droit de Rêver, PUF, 1'ère édition, 1970, p:188.

المجنون الذي يصنع مجانين، "إن الفيلسوف في أعمال باشلار المعرفية هو شخص نموذجي، حتى أنه شخص كاريكاتوري في بعض الأحيان"،[1] ويقف باشلار موقف الناقد للفيلسوف الذي يعتبره مجرد إنسان يكتفي بالبحث عن حلول لمسائل علمية أكل عليها الدهر، لأنه لا يستطيع أن يلحق بركب التطور العلمي.

ويدعو باشلار كل فيلسوف إلى التحرر من السياج الدوغمائي الذي رسمه حول نفسه، وأن يستلهم من العالم الذي يصنع النور بنفسه.

ويعود موقف باشلار من الفلاسفة إلى وقوفه على تجاوز التطور العلمي لواقع الفلسفة "ذلك أن كون فلسفة العلم فلسفة تطبيقية بطبعها يجعلها عاجزة عن المحافظة على نقاء الفلسفة التأملية ووحدتها"[2].

اتخذ الخطاب الفلسفي الباشلاري وجها مغايرا لذلك الذي كان سائدا للذي اتخذته الفلسفة سابقا، دعمه بمفاهيم جديدة بناها على أنقاض الاختلاف الذي وقعت فيه سابقاتها، وتقوم هذه المفاهيم على إشكالية جديدة أعطاها باشلار صبغة إبستيمولوجية ورفض كل تصور مهما بلغت قيمته الفلسفية إذا كان خارج عن الممارسة العلمية، وانحصر عمله على البحث الميتافيزيقي للعلوم، وبهذه الطريقة لا يخرج التفكير الفلسفي عن تفكير الإنسان العادي بصفة عامة، "وهذا التفكك إلزامي الآن بين الشائع، المفاهيم الطبيعية والعلمية، المفاهيم الاصطناعية هي في مركز تأملات باشلار"[3].

يريد باشلار من الفلسفة أن تكون مجاورة لما يحدث في الساحة العلمية، أي تكون عبارة عن استجابة لنداء العلم، ولهذا يعود دائما لمعطيات الفكر العلمي لينتقد الفلسفات المعاصرة التي بقيت تراوح مكانها في وقت يشهد العلم تقدما مذهلا.

---

[1] جورج ،كانغيلهم، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، مرجع سابق، ص:175.

[2] غاستون، باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة، عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط:2. 1983. ص:07.

[3] Dominique le Court, marxisme and epistemologie , op.cit. p:35.

يتميز العلم الحديث بأنه متحرر، لا يحصر نفسه داخل أي إناء، رغم هذا فهو يسمح للفلسفات المختلفة بأنواعها سواء كانت مثالية أو واقعية، عقلانية أو وضعية بأن تفهم مناهجه، هذا الفهم لا يكون إلاّ إذا تمكنت هذه الفلسفات من التنسيق بينها من أجل أن ترسم صورة تكامل بين ما هو عقلي وما هو واقعي.

ويرتبط تقدم الفلسفة بتقدم فلسفة العلوم، "وأن اتجاه التطور الفلسفي للمفاهيم العلمية شديد الوضوح لدرجة أنه ينبغي الاستنتاج بأن المعرفة العلمية تنظم الفكر، وإن العلم ينظم الفلسفة، إذ يقدم الفكر العلمي أساسا لتصنيف الفلسفات ولدراسة تقدم العقل"،[1] لأن فلسفة العلوم ترفض أن تنطلق من موقف فلسفي عام، فهي ترفض بذلك الإقرار بوجود مذهب فلسفي مطلق عقلي أو واقعي، خارج الفكر العلمي الذي يكون موضوعا للنقاشات الفلسفية، "والحق أن العلم يبدع الفلسفة"،[2] وعلى الفيلسوف أن يحترم ازدواجية البرهان الذي يطلبه الفكر العلمي، كبرهان تترجمه لغة واقعية ولغة عقلية في آن واحد.

لا يتهرب باشلار كما يبدو من مسألة المعرفة ولا من الشروط التي من الواجب توفرها حتى ينتجها الفكر، والتي تقود دوما لعملية التحليل النفسي لكل المكبوتات التي تعيق تطور الفكر وتشكل نوعا من المقاومة، وتكشف أن التأمل لا يملك القيم اللازمة لتأسيس المعرفة العلمية، التي يطرحها الفيلسوف على ضوء وحدة تناسق الفكر والوظائف الروحية، ولا تنحصر مهمة التأمل في التواصل مع العالم الخارجي ولكن أيضا في البقاء مع الشعور الباطني أي هو الخطوة الأولى لبداية الفلسفة، ويفتح التأمل العالم الخارجي على كل الحواس، ليجعله متعددا "وكل واحدة من حواسنا يمكن أن يكون لها شخصيتها، وكل شخصية ديكورها"[3].

يصبح في متناول الذات، خمس عوالم حسية، يقدم نفسه كوحدات حسية متعددة، تسمح لكل واحد التحرر من وجهة نظر الفلسفة التي تتحكم في الموضوع من جهة واحدة، فيكفي التأمل في فكرة متقلبة لمدة طويلة حتى يتمكن العالم من تحقيقها في الواقع.

---

[1] غاستون، باشلار، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص:22.

[2] غاستون، باشلار، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، ص:06.

[3] Gaston Bachelard, Droit de Rêver, op.cit. p:189.

9- باشلار وفلسفة العلوم:

عادة ما يتساءل الفيلسوف عند طرحه إشكالية المعرفة عن مدى تناسقها، وعلى اعتبار أن العلم، وهو أغنى ميدان بالمعرفة والتي يتميز بترابطه، فإن الفلسفة في هذه الحالة تبحث خاصة عن نشاط التناسق للوظائف الروحية الذي يحدث في العلم، وتقتصر وظيفة فلسفة العلوم على مبادئ العلم حيث "يكتفي الفيلسوف بسؤال العلم عن الأمثلة للبرهان على الفعالية التناغمية للوظائف الروحية لكنه يظن أنه يمتلك بدون العلم، قبل العلم، القدرة على تحليل هذه الفعالية التناغمية"،[1] رغم أن استرجاع الأمثلة العلمية، لا يجعلها تنمو لأن عملية الاسترجاع تتم فقط على مستوى التعميمات والنظريات، وفي أغلب الأحيان يتم التعليق عليها من مواقع لا علاقة لها بالأسس العلمية.

هذا الموقع الذي يضع نفسه فيه الفيلسوف هو الذي يدفعه دائما لحصر فلسفة العلوم ما بين المعرفة والعلم فتصبح ملك للواقع، وتكشف عن قيمة البعدين اللذان وضعهما كانط للمعرفة واللتان تحدان الفكر، البعد القبلي والبعد البعدي، دون الاهتمام بالطفرات التي يجريها الفكر العلمي المعاصر داخل قيم المعرفة بشقيها التجريبي والعقلاني.

مثل هذه الفلسفات المنغلقة لا يمكنها متابعة تطور العلوم المعاصرة لأنها وظفت هذه العلوم خدمة لأيديولوجيتها الخاصة، لهذا يرفض باشلار أن تكون فلسفة العلوم تدخلا فلسفيا في العلم، وهو يعارض بذلك كل الفلسفات التي "كانت تجعل الهدف من تفكيرها في العلم احتواء النتائج العلمية لصالح الأنساق الفلسفية، واستغلال النتائج العلمية بالتالي لأهداف تبريرية تخرج عن إطار الممارسة العلمية"[2].

التفكير الميتافيزيقي لهذه الأنساق الفلسفية وتطبيقه على العلم يؤدي إلى نتائج مخيبة للآمال، لأنه تفكير عقيم لا يراعي خصوصية العلوم، كل ما يستطيع فعله هو نقل القيم الأيديولوجية للمدارس الفلسفية التي ينتمي إليها إلى ميدان التفكير العلمي، وهذا ما يكبح تطور العلوم، يصبح على ضوءه الخطاب الفلسفي خطاب فارغ دون جدوى لأنه لا يقدم أي إضافة

[1] غاستون، باشلار، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص:07.

[2] محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مصدر سابق، ص:54.

يساهم بها في تقدم العلم، "فالعلم الطبيعي المعاصر هو بناء عقلاني، إنه يزيل اللامعقولية في مواد بناءه"[1].

لقد أحس باشلار بهذا التفاوت الذي اعتبره فاضحا، والذي يمثل استعانة العلماء بمفاهيم فسلفية في العلم، هذه المفاهيم تعود إلى بداية الفلسفة وقبل بداية العلم بمفهومه المعاصر، وهذا ما يفرض بحثا مزدوجا في هذه المفاهيم "وبدلا من تشتيت ملاحظاتنا، سنسعى إلى درس بعض المفاهيم العلمية الخاطئة، المتكونة خلال الفحص الطبيعي والتجريبي للظواهر"،[2] وتلعب هذه المفاهيم الفلسفية دورا حاسما في الخطاب العلمي يوحي وكأن العلم غير قادر على خلق مفاهيم خاصة به ولا تبدي الفلسفة أي اهتمام للمفاهيم التي يضعها العلم.

ويعود موقف باشلار من علاقة الفلسفة بفلسفة العلوم لتكوينه العلمي والفلسفي الذاتي، فكما هو معروف أن باشلار لا ينتمي لأي مذهب فلسفي كان وكل اهتمامه كان استخراج الخصائص الثورية للنظريات العلمية الجديدة من موقف رجل علم، يطالب باشلار من الفلاسفة بذل مجهود أكبر من أجل تجديد المفاهيم، بناء مفاهيم ذات خصوصية علمية "وهذا التفكك، الملزم الآن، بين المفاهيم المشتركة، الطبيعية والمفاهيم العلمية، الاصطناعية، سيكون في مركز تأملات باشلار"[3]، وعلى الفلسفة أن تبدأ التعلم من العلم وتضع أولى اهتماماتها هذه المشاركة معه.

فالعلم بحاجة إلى أن يفهم والفكر بحاجة أيضا إلى أن يطبق تجريبيا، ولا يمكن للعلم أن يدرس أو يفكر فيه إلا إذا أحيط بقوانين واضحة ومتناسقة، كما لا يمكن للفكر أن يقنع إلاّ إذا طبق في الواقع وأعطى دليلا واضحا.

والدليل الواضح أن المعرفة التجريبية تتأسس على العقل، والفكر العلمي يتأسس على التجربة و"يتم هذا التحول تحت التمييز السابق بين الكون والروح أو أكثر بين الواقع والفكر،

---

[1] المصدر نفسه، ص:10.

[2] غاستون، باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة، خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط:1، 1981، ص:51.

[3] Dominique Le court, l'Épistémologie Historique de Gaston Bachelard, 5ème édition, J. Vrin, Paris, 1978, p:21.

وهذا التمييز هو فعل الفلسفة"،[1] ويولد من هذا التزاوج وهذه المشاركة بين كل ما هو عقلي وما هو تجريبي فلسفة المعرفة، والتي قامت على إسقاطات عقلانية، ويفرض العلم الذي يقوم على الدليل والتجربة، على قوانين بديهية، على الفلسفة أن تكون ثنائية القطبية.

فكل مفهوم لن يكون واضحا إلا إذا أخذت به الفلسفة طريقة تكاملية تجمع وجهتي النظر المختلفتين لكن التشاركيتين إذ بين العقلانية والتجريبية علاقة تكامل، والفكر العلمي هو ذلك الفكر الذي يملك القدرة على اتخاذ موقف الوسط داخل الحقل الإبستيمولوجي بين النظري والتطبيقي، تصبح معه المعرفة العلمية هي معرفة الشيء والشيء في ذاته، والموضوعية العقلانية، والموضوعية التقنية والموضوعية الاجتماعية تصبح أيضا خصائص مرتبطة ارتباطا وطيدا وأي إهمال لأحد هذه الخصائص سيدخلنا في ميدان الخيال اللاعقلاني، "وإذا أرادت فلسفة العلوم أن لا تصبح يوتوبية Utopique عليها أن تحاول صياغة تركيب لهذه الخصائص الثلاث"[2]، وتعود لها مهمة إبراز مهمة الخصائص المابين ذواتية المتمثلة في الخصائص التاريخية والاجتماعية.

يريد باشلار من فلسفته أن تكون ردة فعل ضد هذه العادات العامية للفكر الفلسفي لأن البنية العقلية تتميز بكونها بنية تطورية باستمرار وليست بنية ثابتة، وهذا التطور هو نتيجة تغذيها المستمر من المعارف العلمية المتلاحقة و"على فيلسوف العلم أن يبين لنا في كل مرحلة من تطور الفكر العلمي حالة المعارف العلمية مبرزا القيم المعرفية الجديدة التي تبرز مع هذه المرحلة أن عليه أيضا أن يبرز لنا مع ذلك الأثر الذي تحدثه المعارف العلمية على بنيتنا العارفة"[3].

هذه القيم الإبستيمولوجية هي ليست قيم معرفية وفقط بل هي أيضا قيم ثقافية، إنسانية وخاصة قيم نفسية وكل دعوة من باشلار من أجل إبراز هذه القيم هي دعوة في الخصوص لإبراز القيم النفسية لأنها لا تؤثر فقط في العلم بل تأثيرها أشد وأكبر على الفكر الذي ينتج هذا العلم.

---

[1] Ibid. p:27.

[2] Gaston Bachelard, L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine, P.U.F, 1965, p:21.

[3] محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مرجع سابق، ص:73.

ويتساءل باشلار عن الكيفية التي يتم فيها الانتقال من المعرفة المشتركة إلى المعرفة العلمية، وكيف للمعرفة العلمية أن تتفوق على الأخطاء، التي يعتبرها إنتاج أساسي لأنها تملك تناسق ذاتي، يجيب باشلار بأن "العلم يأخذ بعين الاعتبار بصفة كاملة إنتاجه، حسب افتراض آخر، حسب معيار آخر، المعيار المنهجي للحقيقة، مما يعني أيضا قدرته على تفسير الخطأ كمنتج لحقيقة غير ظاهرة أو في بعض الأحيان واضحة"[1].

تتجمع الحقائق في شكل نظام بينما الأخطاء تضيع في صهارة الشكل، ويريد باشلار أن يوضح أن أهمية الأخطاء تفرضها أهمية الفعل العلمي، والعلاقة التي تربط هذه الأخطاء هي علاقة اعتباطية لأن لكل خطأ خصوصية وكل خطأ يعود إلى نظام التجارب الحالي، وحقيقة واحدة تكفي للخروج من الشك ومن الجهل ومن اللاعقلانية، " والعلم الحق في نظر باشلار هو ذلك المتوجه باستمرار إلى استكشاف العوالم المبهمة وكأنه في سباق مع تيار الزمن ومن هنا فان الفصل بين الفلسفة والعلم لا يمكن إلا أن يكون نتيجة ضارة"[2].

فالفلسفة لا تحاول أن تخلق بديهيات أخرى، ووعي الذات بإمكانية إدراكاتها المتعددة تعطي الضمان للمنهج بطريقة أساسية ونهائية، في هذا تصبح المناهج بتعددها حسب اختلاف العلوم تعود بالضرورة إلى منهج عام يؤطر كل العلوم ويمكنه وبنفس الطريقة دراسة كل المواضيع بصورة واحدة.

نلمس هنا رفض باشلار للتجارب السابقة ليفتح المجال لفلسفة جديدة، فلسفة مفتوحة، وجدلية، التي تتطلب فكرا جدليا لا يرفض الفلسفة السابقة بالصفة المطلقة، لكن اعتبارها نقطة انطلاق للفلسفة الجديدة، فالفلسفة الجدلية لا تكتفي بالقول "لا" للمعارف السابقة بل وضعها تحت النقد يسمح بإنتاج معرفة جديدة، "لذلك لا يوجد علم إلا في حال أن الإنسان أخطأ، يمكنه أن يحكم على نفسه أنه يخطأ"[3].

فالعلم لا يبدأ أبدا، ولا يمثل ارتقاءا روحيا، وكل محاولة للقضاء على الخطأ ستكون محاولة دون جدوى، لأن العالم لا يتعامل مع الموضوع الأول، الموضوع الخالص غير موجود أو

[1] Didier Gil, Bachelard et la culture scientifique, PUF, 1ere édition, 1993, P:51.

[2] عمر، مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص:48.

[3] Didier Gil, Bachelard et la culture scientifique, op. cit.. p:52.

على الأقل وجوده بين أكثر من الموضوع الذي خضع للتطهير، هذا التطهير المستمر للمواضيع المعالجة تفرض على العالم أن يتكون غبر التغير المستمر للفكر، فلا وجود لعالم تكون بصفة مطلقة.

من هنا نفهم كيف أصبح التحليل النفسي بهذه الأهمية في مشروع باشلار وسر دعوة باشلار العلماء المعاصرين القيام بتحليل نفسي لعملهم حتى يتمكنوا من الكشف عن الجوانب الذاتية في العلم والتي تحول دون تطور ودون موضوعية المعرفة العلمية.

يبرز التحليل النفسي أن الفكر العلمي يعيش حالة كبت نفسي، تنقل من العلماء المتأثرين بالفلسفات والأفكار الميتافيزيقية التي تنتمون إليها، تقوم بتحريكهم لاشعوريا، لهذا يتمنى باشلار الأخذ بعين الاعتبار كل المفاهيم العلمية، ودور إبستيمولوجية المعرفة العلمية هو تطهير الفكر العلمي، هذه الوظيفة في حاجة إلى وسائل مساعدة في الفلسفات المختلفة من أجل كشف أمثل للجوانب النظرية للعلم والمناهج العلمية.

المبحث الثاني: **مفاهيم باشلار الفلسفية والابستمولوجية.**

تمهيد:

1- تاريخ العلوم

2- الجدل الإبستمولوجي.

3- مراحل الفكر قانون الحالات الثلاث.

أ- الفكر القبعملي.

ب- الفكر العلمي

ج- الفكر العلمي الجديد.

4- الإبستيمولوجية اللاديكارتية.

5- القطيعة الابستمولوجية.

6- المنطق اللاأرسطي.

تمهيد:

يعرف عن فلسفة العلوم المعاصرة أنها كانت بمثابة ثورة على الفلسفات الكلاسيكية، رغم أن هذه الأخيرة سيطرت على الساحة العلمية لقرون عديدة، لم يشب فيها الشك وكانت دائما تمثل المثال الأعلى للوضوح واليقين، وقد بدأت هذه الثورة بالهندسة بعدما تجاوز لوباتشفسكي وريمان مبادئ إقليدس الرياضية، وامتدّت هذه الثورة إلى الفيزياء، وقد استلهمت باقي العلوم منها طمعا في التطوّر، وهكذا تحقق في ظرف قصير نهضة علمية، لم تتحقق منذ بداية الحديث عن العلم، وقد كان لظهور المنهج العلمي، واكتشاف الآلات الأثر الكبير على نجاح هذه النهضة، و لم تقتصر فقط على العلوم المادية بل امتدّت حتى إلى العلوم الإنسانية.

وسط هذه الحركة العلمية، ظهر باشلار الذي استفاد كثيرا من هذه الإنجازات العلمية وراقب بكثب الصراع بين النزعة التجريبية التي بدأت تتفوّق ميدانيا مقابل تقلّص نفوذ المثالية، فوقف في الوسط واضعا فلسفة مفتوحة توقف بين المذهبين، وتيقّن أن تطوّر العلم يجب أيضا أن يصاحبه تغير في مفهوم فلسفة العلوم، فأصبحت مهمة الإبستيمولوجيا مع باشلار هو إبراز

القيم العلمية الجديدة للعلم فكانت جميع هذه التغيّرات والفلسفات المساهم الأول في تشكيل العقل الباشلاري.

1- تاريخ العلوم:

لم يلقى مفهوم تاريخ العلوم عند المهتمين بدراسة فلسفة باشلار تلك العناية التي لقيتها باقي المفاهيم، رغم أننا نلمس في بعض الأحيان شيئا من الاهتمام يبديه بعض الفلاسفة لوجهة نظر باشلار نحو فلسفة تاريخ العلوم، والظاهر أن هذا الاهتمام هو نابع بالدرجة الأولى من اهتمام هؤلاء الفلاسفة بتاريخ العلوم بصفة عامة، كما تبدو قلة الاهتمام هذه مثيرة للجدل إذا عرفنا أن تاريخ العلوم يلعب دورا مركزيا أيضا مثله مثل باقي المفاهيم في فلسفة العلوم الباشلارية على العموم.

إن فلسفة العلوم المعاصرة بالنسبة لباشلار هي وليدة الفلسفة ما يجعل مهمة تاريخ الأحداث العلمية هو بالدرجة الأولى تعليم الفلاسفة، وإبراز أحكامه، "ومن نواح عديدة يمكن للعلم المعاصر الرجوع إليه من خلال اكتشافاته الثورية كتصفية للماضي"،[1] ويكون الاهتمام

[1] Gaston Bachelard, l'engagement Rationaliste, PUF, Paris, 1iere édition, 1972, p:136.

بالتاريخ في بعض الحالات مجرد فضول تاريخي لأنها تعرض علينا في كثير من الأحيان اكتشافات علمية تعود إلى حقبة ما قبل التاريخ على أنها أحداث تاريخية، ما يجعل بيانات تاريخ العلم مجرد متعة واسترخاء فكري.

ومع ذلك يعد مفهوم تاريخ العلوم من المفاهيم الأساسية في الدراسات الإبستيمولوجية بعدما أظهر أهمية العلم في التطور الحضاري لحياة البشر عبر التاريخ، وكل الطفرات المميزة في التاريخ ترتبط بوعي تاريخي يستحق العودة إليه بكل تمعن من أجل الوقوف على أسباب هذه الطفرات والآثار التي أحدثتها على التراث الحضاري البشري.

غير أن باشلار يعتبر أن تاريخ العلوم أخذ منحى جديدا مع فلسفة العلوم المعاصرة "فمن تاريخ العلم، المستوجب فلسفيا، أي من حيث التكون وصياغة المفاهيم، تنبثق فلسفة العلوم"[1] التي تأخذ على عاتقها مهمة إبراز القيم الإبستيمولوجية للعلم في مرحلة معينة من أجل الوقوف على أسباب الركود والحركة التي يشهدها العلم عبر مسيرته التطورية من أجل الكشف على القيم التي تعيق تطوره وتلك التي تدفع به نحو التقدم.

من الصعب رسم صورة واضحة لباشلار كمؤرخ للعلوم حيث يبقى موقفه يتأرجح، فمن جهة إذا كان التاريخ عبارة عن عملية جرد لحوادث متتالية ماضية فإن باشلار لا يصنف ضمن هؤلاء المؤرخين لكن إذا اعتبرنا أن تاريخ العلم هو محاولة جعل كل ما هو صعب أكثر بساطة، يصبح بعد إعادة التصحيح مفهوما، فإن باشلار مؤرخ علوم بامتياز في هذه الحالة، و"إبستيمولوجية باشلار تضع تصميم منهجي يحدده تاريخ العلوم"،[2] الذي يعتبر من أبرز اهتمامات الفلسفة، والإبستيمولوجية خاصة، ويصبح المعرفة التاريخية ذات قيمة جوهرية عندما تتشكل فلسفيا.

ولا يمثل تاريخ العلوم عند باشلار تاريخ الحقائق العلمية لأن مهمته الأولى الكشف عن الأخطاء التي وقع فيها العلم في الماضي، من أجل الحكم عليها، وتلعب هذه الأخطاء دور الدافع للوصول للحقيقة العلمية.

---

[1] جورج ،كانغيلهم، ، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، مرجع سابق، ص:164.

[2] Jean Gayon, Bachelard et l'histoire des sciences, Bachelard et l'épstémologie Francaise, coordonné par jean-jacque Wunenburger, PUF, 1iere édition, 2003, p:53.

والمعرفة ما هي إلا عبارة عن تركيب تاريخي، تركيب ثقافي ينطوي على لم يشمل عدة قرون من الثقافة، وكانت هذه المعرفة ستعرف اتجاها آخر لو كان اتجاه الفكر الإنساني غير الذي اختاره سلفا، و"هذه الملاحظة تثير مشكلة الموضوعية العلمية لأنها تضع هذه الموضوعية أمام ملتقى التاريخ البشري والجهد الموضعي الجوهري لأي بحث علمي"،[1] وتثير أيضا مشكلة على أي مستوى من مستويات الفكر العلمي يمكن أن يندمج تاريخ الأفكار داخل النشاط العلمي؟. عندما نعلم أن تاريخ العلم جاء من أجل تحديد القيم الإيجابية للتطور العقلاني للفكر العلمي، عن طريق كشف الأخطاء التي تكون عن طريق العودة بطريقة تراجعية للخلف.

ولا يمكن للعلم أن يتطور إلاّ إذا تمت إزاحة هذه الأخطاء، ويرسم هنا باشلار مفهوما جديدا هو أحد أعمدة الصرح العلمي لفلسفته، هو مفهوم العائق، وتحيلنا الإبستيمولوجيا التاريخية إلى فكرة مفادها أن العلم تقدم بسبب الهزات، والتغيرات المفاجئة، بواسطة الجدل بين السلبي والإيجابي، "وسوف يرى في المبادئ التي تم التخلي عنها التأثير على ممارسة العلم لبعض "العقبات المعرفية"، ماذا ستعلمه الإبستيمولوجيا، من الواضح الآن لماذا ميّز باشلار بين نوعين من لحظات النقد، لحظة، أو في لحظة على الأقل في مرحلة محددة المجال أين العلم أخذ مكان الأيديولوجية الموجودة سابقا وهي مرحلة القطيعة ولحظة دخول العلم عندما يعيد تنظيم أسسه"[2].

وبهذا التميز يقوم باشلار بتقسيم تاريخ العلم إلى قسمين، تاريخ واضح وسريع التطور، وتاريخ سلبي يتحرك ببطء، تاريخ مرفوض وتاريخ معاش، لكن تبقى مهمة مؤرخ العلم مع هذا الانتباه إلى كلاهما لأن هناك علاقة متبادلة تربطهما في الواقع، ويأخذ بعين الاعتبار تاريخ المفاهيم التي تنتجها المعرفة العلمية.

فلا يكتفي بإعادة وصف ما حققه العلم في مرحلة محددة من التاريخ وحسب بل يتعدى اهتماماته إلى تحديد قدرة الفكر العلمي داخل البناء التاريخي الذي كون أساسا هذه المعرفة أمام إمكانية تجاوز حدود هذا البناء ومن ثم تسليط الضوء على مراحل تطوره، "فمهما طالت فترات الاستقرار التي تنعم بها النظرة الواقعية، فإن ما ينبغي أن يلفت انتباهنا حقا هو جميع الثروات

[1] Gaston Bachelard, L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine, op. cité, p:33.
[2] Dominique le Court, Maxim, and epistemologie, op.cit. p:86.

الخصبة التي عرفها الفكر العلمي هي عبارة عن أزمات تجعل إعادة النظر بشكل جذري، في النظرة الواقعية أمرا ضروريا"،[1] ويدعو باشلار على هذا إلى مراجعة تاريخ العلوم باستمرار، وإسقاط الوعي التاريخي على العلم المعاصر.

ويجعل التطور السريع للعلم المعاصر تاريخ العلم المرتبط به دائم الحيوية، رغم أن تاريخينية Historcité الأحداث العلمية تبقى مع ذلك تشكل خطرا على هذا العلم المعاصر، في حال ما إذا سمح لقيم خارجية الولوج إلى داخل العلم، نفهم من هذا لماذا باشلار دائم الإلحاح على مراعاة القيم العلمية داخل العلم نفسه والتغلب على صعوبة التخلي على المراقبة الجدية للملاحظة الأولى وتخليص التجربة من بعض الصفات الطفيلية والجوانب الغير منتظمة فـــــــ"يصبح من الواضح بعد ذلك أن البصمة التجريبية الأولى لا تعطي التصميم الصحيح للظواهر ولا حتى وصفا مرتبا جيدا ونسقيا للظواهر"[2].

فتبقى مهمة مؤرخ العلوم هو إصدار أحكام على الأحداث التاريخية على قواعد يضعها العلم المعاصر، يراعي فيها الأمانة التاريخية والموضوعية العلمية، فتاريخ العلوم لا يشبه التاريخ بالمفهوم العام، هذا ما يجعل من مهمة مؤرخ العلوم مهمة غاية في الصعوبة، لأنه مطالب دائما أن يتجاوز المرحلة التي يؤرخ لها ويكتب بلغة عصره، وعكس ما جرت عليه العادة في التاريخ عامة أين تفسر الحوادث الراهنة على مسلمة حدوث مثلها سابقا، بمعنى العودة إلى التاريخ من أجل فهم أكبر للحاضر.

يرى باشلار بأن الحاضر هو الذي ينير التاريخ لأنه هو الذي يملك آخر حقيقة علمية والتي تكشف عن مسار الفكر العلمي في الماضي، "وعالم المعرفة ينطلق من الراهن إلى بداياته بحيث يكون جزء فقط مما كان يعتبر بالأمس علما، مثبوتا إلى درجة ما في الحاضر والحال فإن علم الحاضر في الوقت الذي يؤسس فيه –بالطبع ليس إلى الأبد، بل من جديد بشكل متواصل- إنما يدمر أيضا، وإلى الأبد"[3].

---

[1] محمد عابد، الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية وتطور الفكر العلمي، مرجع سابق، ص:467.

[2] Gaston Bachelard, Épistémologie, Textes choisis, PUF, Paris, 1iere édition, 1971, p:34.

[3] جورج، كانغيلهم، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، مرجع سابق، ص:166.

وتقوم القراءة التاريخية الموضوعية بإقصاء كلي للاعتبارات الذاتية فتقتصر مهمة أي مؤرخ على تحليل الوقائع العلمية داخل إطارها الزماني والمكاني دون تدخل شخصية المؤرخ، غير أن باشلار يرى أن الموضوعية المنشودة في أي قراءة تاريخية للعلم تفرض تقييم الإنجازات العلمية على معيار الفكر العلمي الجديد، ولا يكتفي بوصف الوقائع العلمية دون تقييم، أي عملية استرجاع العلم في ذاته كما هو، "لكن الإبستيمولوجية التاريخية تعلمنا بالفعل أن العلم يتقدّم عن طريق الهزات، بواسطة طفرات مفاجئة، بإعادة تنظيم مبادئه، باختصار عن طريق جدل صريح"[1].

ولا يمكن الحكم على قيمة العلم الماضي دون مقارنته بالعلم المعاصر الذي أعاد تنظيم قوانينه، وأعاد صياغة نظرياته، وهذا يفرض على تاريخ العلوم أن يكون جدلي، يقف بشكل خاص عند المراحل التي تمثل أزمات، أين تتم عملية إعادة تنظيم العلم، وتشكل المبادئ المتخلى عنها عامل التأثير في الممارسة العلمية لبعض العوائق الإبستيمولوجية، "ذلك لأن التاريخ الفعلي للعلوم يعرف فترات تعطل "،[2] ودون شك، من خلال تجربة الأزمة يظهر أساسا مفهوم القطيعة، ويتعلق الأمر هنا بانفصال وتمزق.

ويمكن لفكرة القطيعة أن تكون ذلك التوازن في الممارسة العلمية لأنه من خلالها تنشأ الاضطرابات، والنتائج الفورية في العلوم لا تضمن التكرار، فكل نتيجة مطالبة في كل مرة أن تعيد نفسها وتظهر الفوارق أكثر فأكثر في تاريخانية العلوم لدرجة يتّضح معها أنه لا يمكن لتاريخ العلوم أن يكون معاصرا لفترة حدوثه بنسبة مطلقة.

ويتعيّن على مؤرخ العلوم أن يكون حذرا من تكرار الأخطاء والتي نجدها في الأبحاث السابقة، وإذا أراد أن يتدخل ببراعة عليه أولا أن يبقى متصلا بالقيم التقدمية لماضي العلم، لأن المؤرخ وعالم المعرفة الذي يخوض فيه يشتركان في الثقافة العلمية نفسها.

2- الجدل الإبستمولوجي:

[1] Dominique le Court, l'Épistémologie Historique de Gaston Bachelard, op. cit. p:77.

[2] محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مرجع سابق، ص :130 .

تعود نشأة الجدل إلى القرن الخامس قبل الميلاد مع زينون الإيلي الذي كان يعتبره فن التحاور بغية الوصول إلى الحقيقة، من خلال طرح فكرة ثم فكرة مضادة لها، وقد عرف الجدل الذي كان يمثل فن الحوار والنقاش في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، عدة محطات في تاريخه ساهمت كل واحدة منها في تطوره وتغير مفهومه، بعدما كان أسلوب تفكير ومنهج تعليمي عند السوفسطائيين، تحول مع سقراط من وسيلة لإخفاء الحقيقة إلى منهج توليد الحقيقة، ثم صار مع أفلاطون منهج وعلى أي جدل صاعد يرتفع بالعقل من المحسوس إلى المعقول ونازل يقوم فيه العقل بتحليل ورتيب المدركات الكلية في أجناس وأنواع، وفهم أرسطو الجدل كاستدلال، ليصبح معه منطق الاحتمالات.

وظهر تطور الجدل في المثالية الألمانية مع كانط ليصبح طريقة للبرهنة العقلية، غير أنه بلغ ذروته مع هيجل الذي جعله منهجا فلسفيا شاملا، ثم بعده مع كارل ماركس وإنجلز الذي برز معه الجدل العلمي، الذي يحتوي مجموع القوانين التي تحكم تطور الوجود.

ويختلف مفهوم باشلار للجدل عن ذلك المعنى الذي كانت تحمله الفلسفات التقليدية "فما يسميه باشلار جدلية هو الحركة الاستدلالية التي تعاود نظم المعرفة من خلال ترسيخ أسسها ومرتكزاتها، بحيث لا يكون نفي المفاهيم والمصادرات سوى وجه من وجوه تعميمها"،[1] ويتناسب الجدل عند باشلار مع روح الفكر العلمي المعاصر، ولا تعود إلى صورة الجدليات التقليدية السابقة، بل مرتبطة مع فلسفته المفتوحة وتقوم على التمييز بين الجدل الفلسفي الذي يقوم على مصادرات المذاهب الفلسفية وأنساقها، حتى يصبح العقل خاضعا لها وبين الجدل العلمي القائم على الانفتاح ويرفض كل أشكال التموقع الذي يرفضه النسق الفلسفي على الفكر العلمي.

ويظهر أن التأثير الكبير الذي مارسه الجدل على الفكر الباشلاري لا يعود بأصوله إلى ارتباطه ببعض النماذج التاريخية للمنطق والمناهج الجدلية، فقبل أن تكون عملية منظمة تسمح

[1] جورج، كانغيلهم، ، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، مرجع سابق، ص:183.

بتوليد مجموعة كاملة انطلاقا من اجتماع الشيء وعكسه ومعارضة الانتقادات، "فهو حالة فكر، مدرسة تفكير مهتمة بالتأملات، التكاملات، التعاون المتبادل"[1].

ويتم نشأة النشاط الجدلي بمجرد أن يبدأ الفكر في العمل، ويرفض هذا الجدل كل التمثلات الفورية وليدة فكر لا يبذل أي مجهود، يقبل بالحاضر، وهذه التمثلات هي التي تحمل الأخطاء العلمية، أما البناء العلمي بكل ما يحمله من مفاهيم ونظريات فهو من صناعة العقل النقدي الذي يحدد الإطار الإبستيمولوجي الذي يسمح بتطور الفكر العلمي، "والجدلية عند باشلار تدل على وعي لتكامل وتناسق المفاهيم التي لا يكون التناقض المنطقي محركا لها، فهذه الجدلية قلما تنطلق من تناقضات"[2].

ولا تولد هذه التناقضات من المفاهيم، بل من خلال تغير البنية الشرطية التي استعمل فيها المفهوم، وتأخذ هذه التناقضات صورة تفاوت بين التجربة والمعرفة الأولى وأيضا شكل معاني متعددة لنفس المفهوم، تجعل العقل يبدو متناقضا أمام مفهوم واحد ذو معاني مختلفة، ويولد عن شبه التناقض والتفاوت بين العقول نوع من الحوار الفلسفي "وفي المجادلات الفلسفية، التحدث عن شيء هو نفسه للجميع، ثمة انطباع جلي ومريح بأن المتحادثين، في الحوار العلمي، يتحدثان عن المشكلة نفسها"[3].

رفض المفاهيم لا يعد رفضا منطقيا، وأي حركة توسيع تمس النظريات العلمية هي عملية تطوير النظريات القديمة داخل النظريات الجديدة، ويظهر أن هناك تكامل بين هذه النظريات العلمية والتي تسمح بإبراز حالات خاصة من حالات عامة، وهذا ما يميّز جدل باشلار عن غيره، خاصة عن الجدل الهيجلي، حيث يرفض باشلار الجدل القبلي، الجدل الفلسفي، "وليس معنى هذا أن باشلار يرفض مفهوم الجدل كما بدأ عند الفلاسفة رفضا مطلقا

[1] Jean-Jacques Wunenburger, figures de la dialectique, Bachelard et l'épstémologie Francaise, op. cit. p:31.

[2] جورج، كانغيلهم، ، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، المرجع نفسه، ص:184.

[3] غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، مصدر سابق، ص:27.

بل إننا نجد لديه بعضا من معالم ذلك المفهوم"،[1] حيث يرفض الجدل الذي يكون نتيجة تأمل فلسفي قبلي.

في حين مفهوم الجدل عنده هو عبارة عن يقضة فلسفية أمام ما يقدمه الفكر العلمي المعاصر، أي عندما يقترب الجدل الفلسفي من الجدل العلمي، ويعطي بهذا صورة مزدوجة عن الجدل، فيبدأ كحركة رفض كل أشكال الأخطاء والأوهام التي تصاحب العلم، ثم يصبح حركة انفتاح المعرفة العلمية بواسطة التطبيق، "لكن في الحالتين، يجعل الجدل من الممكن تصور العلم كعملية تاريخية وكنشاط بناء نظري"[2].

ويفرض الجدل من أجل القضاء على الأخطاء القيام بتحليل نفسي للمعرفة العلمية، أما الجدل الذي يتصور العلم كتطور تاريخي، يسمح أيضا بتصور تاريخ منفصل للمعرفة العلمية، وتلتقي صورتي الجدل في المفهوم الانفصالي للزمن، ويعطي بذلك خصوصية مزدوجة للمعرفة العلمية كنشاط نظري وكعملية تاريخية معا.

ولا يصبح مفهوم الجدل كافي من أجل إعطاء خصوصية لهذه المعرفة عندما تكون المعرفة حقيقة واقعية وضرورة مطلقة، ولا يظهر الجدل إلا من خلال عملية إعادة التصحيح التي تعقب عملية التحرر من الخطأ أو أثناء عملية تعميم المعرفة السابقة الأولية، و"الحقيقة العلمية مثلها مثل القيمة الشعرية للصورة هي إذن تشويه متعمد للمحتويات، دمج وسط الآخر داخل الهوية الأولية"[3].

يصبح الفكر أمام ضرورة الانفتاح على الحركة، ويدفع بوجهات النظر الفورية للانحراف، للإقصاء من أجل دمج عناصر جديدة أثناء هذه الحركة، تفتح فيها المعرفة القديمة المجال إلى المعرفة الجديدة، في صورة تبدو فيها نقطة الانطلاق هي نفسها نقطة الوصول.

وتسمح التمثلات المجردة أو المادية من خلال قوة جذبها بمساهمة جميع الآراءات الفكرية، حيث تدعو العادات الفكرية القديمة إلى الفصل في طرق التفكير أو على الأقل تبديلها

[1] محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مرجع سابق، ص:147.

[2] Ridha Azzouz, Le Concept de Dialectique dans la Philosophie de Bachelard, Edition le gaie savoir, 1iére édition, 2006, p:47.

[3] Jean-Jacques Wunenburger, figures de la dialectique, op. cit. p:72.

حسب خطة محددة، غير أن طرق التفكير الجدلية تقوم على محاولة الجمع بين التحليل والتركيب بشكل وثيق، أما التفكيك والتوحيد، فيمس المحتويات، "لهذا يعتبر باشلار أننا حين نقصي على الفور وجهة النظر السيكولوجية، نحن إنما نتراجع إلى العلم الماضي، أي علم الأجيال السابقة"[1].

لا يتردد باشلار في معالجة قضايا المعرفة العلمية بالاعتماد أولا على الأسس السيكولوجية رافضا بذلك تحليل المعرفة بطريقة صورية ومنطقية، فمخارج الفكر العلمي عند باشلار هي ثنائية، من جهة هو فكر بحثي ومن جهة مقابلة هو فكر نقدي وعلى هذا يصر دائما باشلار على دور الخطأ والوهم في تطور المعرفة، ويربط الحقيقة العلمية بمدى قدرتها على تصحيح الأخطاء.

وجدلية الحقيقة والخطأ ما هو إلاّ صورة للدور البارز الذي يلعبه الخيال في تشكيل المعرفة، فكل الابتكارات هي وليدة الفكر الخيالي أما الفكر النقدي فتنحصر مهمته في المراقبة، "يضاف إلى ذلك أنه يمكن للعقلانية المركبة والعقلانية الجدلية أن يجتمعا باختصار أشد تحت اسم ما فوق العقلانية"،[2] والصعوبات التي تلقاها العلوم الحديثة تكمن في الحداثة النفسية لهذه العلوم.

يظهر التقدم العلمي بكل وضوح أمام الفكر ويلعب دورا مهما أيضا في تطور الثقافة العلمية بصفة عامة، لذا مهمة مؤرخ العلوم هي بالدرجة الأولى عملية وصف، ويقوم تاريخ العلوم بالحكم والتقسيم على هذه الحركية للاستعداد لإزالة أي احتمال لعودة الأفكار الخاطئة، وهنا "يجب أن نفهم أهمية الجدلية التاريخية المناسبة للفكر العلمي، باختصار يجب تشكيل وإصلاح باستمرار جدلية التاريخ القديم والتاريخ المعاقب من العلم النشيط الحالي"[3].

وتقف فكرة الوظيفة الجدلية على فكرة النسبية التي تظهر في عدة أشكال من هذه الوظائف المتباينة، وتظهر أيضا علاقة التواصل التي تربط بين فكرة النسبية وفكرة التباين على

[1] Ridha Azouz, Le Concept de Dialectique dans la Philosophie de Bachelard, op. Cit. p:49.
[2] غاستون، باشلار، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص:19.
[3] Gaston Bachelard, L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine, op. cit. p:37.

هيئة تمثلات مختلفة، "على هذا يصر باشلار دوما على هذه الاتصالية عندما يعتبر المعرفة كوصف أو تمثل"[1].

تلعب اللغة الرياضية دور الفاصل بين المعرفة والوصف، عندما تتمكن من العودة إلى التجربة لأن عليها أن تلحق هي أيضا بالواقع، وتبقى المعرفة مجرد وصف كلما اصطدمنا بمقاومة الواقع وهذا ما يفسّر أن كلّ وصف للواقع هو وصف نسبي.

تتحرر المعرفة من طابعها الوصفي عندما تتقدم في فهم علاقات الظواهر وكيفية صناعة الأشياء، ولا تكتفي بإعادة صناعتها فقط، وتتم هذه العملية عن طريق الاتصالية بين كل أشكال المعارف التمثلية "يعني أن الاكتشافات العلمية تفهم في ضوء الموقفين العقلاني والتجريبي متكاملين لأن كل منهما يلقي الضوء على اكتشاف علمي جديد في جوانب منه"[2]، ويكون في بعض الحالات أحد الجانبين أكثر قدرة لإلقاء الضوء مقارنة بالآخر على الاكتشافات العلمية الجديدة.

كما لا يمكن إهمال دور الخيال أيضا في حركة تطور المعرفة العلمية، أين يقدم العلم التجربة المصححة والتي خضعت لمبادئ التحليل النفسي حتى تصبح المعرفة العلمية عملية تصفية للمعرفة التي تكسوها شوائب، "والمعرفة العلمية تشير إلى جدلية الصافي والعكر بمعنى أن خواصها قابلة للانعكاس ومتكاملة، الصفاء يتحول إلى معكر"[3].

3- مراحل الفكر: قانون الحالات الثلاث

يمتاز تكوين الفكر العلمي بخاصية التطور، ولم يكن له إمكانية تحقيق ذلك إلا في حدود القرن التاسع عشر، حيث كان قبل ذلك عرضة لعديد العوائق حالت دونه ودون سعيه للوصول إلى المعرفة، ويبدو أن لتطور التجربة وتحررها من صفتها كمجرد عملية ملاحظة، سمح

[1] Ridha Azzouz, Le Concept de Dialectique dans la Philosophie de Bachelard, op. cit. p:53.

[2] محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مرجع سابق، ص:150.

[3] Ridha Azzouz, Le Concept de Dialectique dans la Philosophie de Bachelard, op. cit. p:54.

لهذا الفكر الانتقال من مرحلة عقل ساذج قبعملي إلى مرحلة العقل العلمي "ولو تأملنا في تطور العقل العلمي لاكتشفنا سرعة بارقة تنطلق من الهندسي المنظور نسبيا نحو التجريد الكامل"[1].

يريد باشلار القول أن الفكر العلمي عبر مساره يمر بالضرورة عبر ثلاث محطات، أولها يولد في حالته الحسية قبل أن تدفع به الظواهر لأن يصبح شيئا فشيئا فعلا عقليا أكثر تجريدا.

أ- الفكر القبعملي:

تمثل الحالة الأولى الفكر الصبياني الذي يطغى عليه الفضول الساذج وتحكمه معرفة عامية وليدة الثقافة المشتركة، ويلعب هذا الموروث دور العائق أمام تطور الفكر العلمي، ما يفسر اهتمام باشلار بهذه المرحلة المهمة من مراحل تكوين العقل.

ويتلخص موضوع الفكر القبعملي على الحقيقة التي ندركها، أي هي نتيجة التقاء الحواس بالظاهرة الطبيعية، ولا تحتاج الحقيقة إلى توضيح سوى أنها تعتمد على الوصف الحسي، "فموضوع العلم الذي هو الواقع، يتوفر سلفا في الإدراك ويعطي صورة سابقة على المعرفة في الخبرة المباشرة، وانطلاقا من ذلك لن تكون الممارسة العلمية سوى قراءة مرآوية للواقع وانعكاسا مرآويا له"[2].

ويلبس الموضوع المدرك لباس الذات التي تدركه، فهي التي تعطيه وجوده، لهذا المعرفة القبعملية هي معرفة مغطاة بكل العوامل الذاتية كالخيال والعواطف كما تحتويه القيم الميتافيزيقية التي تعكس صورة الحياة اليومية للإنسان البدائي، "لذلك ينبغي الكشف عن هذا الضوء المتبادل الذي ما ينفك يتردد جيئة وذهابا بين المعارف الموضوعية والاجتماعية والمعارف الذاتية والفردية، كما ينبغي الكشف عن آثار خبرة الطفولة في الخبرة العلمية".[3] يمكن التحليل النفسي من الكشف عن القيم اللاشعورية التي تستند عليها المعرفة التجريبية البدائية وكيف تلتقي المعتقدات المختلفة حول نفس الظاهرة، فكل الظواهر تفسر إما بالصدفة أو الخرافة.

---

[1] غاستون، باشلار، تكوين العقل العلمي، مصدر سابق، ص:07.

[2] سالم، يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، مرجع سابق، ص:38.

[3] غاستون، باشلار، النار في التحليل النفسي، ترجمة، نهاد خياطة، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط:1. 1984، ص:13.

وترد دائما الجواهر الطبيعية إلى جوهر مطلق كامل تعيد أسباب الظواهر المادية الطبيعية لسلطة عليا، هكذا طغت التفسيرات الجوهرانية على الظواهر الطبيعية، لأن الإنسان البدائي لم يتمكن من تجاوز بفكره هذا المستوى الساذج "وأن التأثيرات الكوكبية، كما نعلم، هي بالنسبة إلى علماء الفلك والسيميائيين الذي ينبغي الجمع بين عقليتهما لكي نكتنه بسيكولوجية العقل القبعملي، هي تأثيرات مادية حقا، هي انجذابات للمادة، ونرتكب بوجه خاص خطأ عميقا إذا ظننا أن هذه التأثيرات ليست إلا علامات ورموز"[1].

وكانت تفسر كل الظواهر على أنها تفاعلات، فالطبيعة هي تفاعل بين العناصر الأربعة، الماء، النار، الهواء والتراب، وقد تأكد من هذه العناصر لدرجة الوثوق فأسقطت على تفسير طبائع الناس حيث يرتبط كل سلوك وأحد هذه العناصر، وكأن هذه العقلانية الساذجة ارتقت لتصبح عقلانية مثالية واقعية، وهكذا يسعى منذ البداية في علاقته الغامضة للكون الخارجي الموحد تماما مثل جسم الأم.

تمثل المعرفة التقريبية في بداياتها معرفة فقيرة، لأنها هشة الأسس، ولم تبنى على قواعد عملية عقلية تعتبر ما تمنحه الطبيعة من معرفة أثرى وأغنى من ما يمكن أن تمنحه التجربة، وتعتبر المعرفة القبعملية معرفة متحجرة في زمانها "سيطرت منذ القديم على النقاش الذي دار خلال تطور العلم حول طبيعة المادة بمختلف تجلياتها "،[2] وهي تمثيل الأزمنة الكلاسيكية القديمة وعصر النهضة.

وقد حاول باشلار إبراز الخصائص الزائفة لعلم القرن الثامن عشر، ويدعو بالمقابل إلى تأسيس فكر علمي على أنقاض هذا العلم الزائف وعلى المعرفة التعميمية الشائعة "والعلم الحديث، في تعليمه المنتظم، يتجنب كل استناد إلى الغوص في الموروث"، ويراقب عن كثب مرور تاريخ الأفكار العلمية.

[1] غاستون، باشلار، تكوين العقل العلمي، مصدر سابق، ص:112.

[2] محمد عابد، الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مرجع سابق، ص: 316 .

لم يكتف الفكر البشري عند الحواس كمصدر المعرفة، بل دخل في مرحلة تاريخية ثانية من تطوره، مرحلة القرن التاسع عشر والقرن العشرين، هي مرحلة الفكر العلمي، الذي نشأ على امتداد المعرفة العامية ووضعها تحت سلطة التجربة من أجل تأكيدها.

وترتبط هذه المعرفة بمبدأ الحتمية الذي سيطر على العقلانية الكلاسيكية عامة وعلى ضوء هذا المبدأ تم تصحيح تصورات العلم القبعملي ووضعه في صيغة قوانين، ومع هذا تبقى المعرفة الكلاسيكية أيضا معرفة تقريبية لكن بدرجة أرقى من سابقتها.

ب- الفكر العلمي:

ينحصر موضوع المعرفة العلمية في الظواهر الطبيعية كواقع معطى تملأه الأشياء والأحداث، ومهمته الكشف عن العلاقات المتخفية التي تربط بين هذه الظواهر وكذا القوانين التي تحكم هذه العلاقات، وفق تحقيق وتنقيح للتنظيم العقلاني لهذه النظريات العلمية.

ولم يعد تكوين الفكر العلمي مقتصرا فقط على إصلاح معرفة الحس المشترك، بل في تحول الاهتمام الذي يفرضه الالتزام العلمي، حيث لم تعد اهتمامات العقل العلمي هي نفسها التي اعتاد عليها العقل من قبل، وما يطلبه العقل العلمي هو التخلي عن القيم الأولى الممنوحة سواء من داخل العقل أو من خارجه، "ولم يعد المقصود إذا، للحكم على الفكر العلمي، الاستناد على عقلانية شكلية، مجردة، شمولية، بل المطلوب هو بلوغ عقلانية محسوسية".[1] وتعتمد هذه العقلانية الحسية على التقنية ما يجبر العقل العلمي تحويل اهتمامه أيضا نحو أدوات التجربة التي تشكل أساس البحث العلمي المعاصر.

كان العلم ينطلق من تنظيم عقلي قبلي باسم العقلانية طيلة القرن 19، وكانت كل الأبحاث العلمية لا تخرج عن نطاق الفضاء الإقليدي والمنطق الأرسطي، وكانت المفاهيم العلمية مثلها مثل الفلسفية سمتها الثبات والمطلقية لأنها تقوم على مبادئ ثابتة ونتيجة ثقته العمياء في العقل، الذي مكن الإنسان من الخروج من لا معقولية الفكر القبعملي.

[1] غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، مصدر سابق، ص:32.

هذه الثقة كانت تدفع العلماء للتشكيك في التجربة التي لا تتماشى والنظرية التي يضعها العقل بدل التشكيك في النظرية بذاتها، "لقد كان ينظر إلى الفرضيات العلمية، في القرن التاسع عشر، كتنظيمات تخطيطية وحتى بيداغوجية، وكان يحلو للناس أن يكرروا القول بأنها مجرد وسائل للتعبير"[1].

ولقد أدى تقديس البعد العقلي، والنظرة ذات الاتجاه الواحد، وأيضا إهمال أبعاد أخرى، نفسية واجتماعية من تقييد حرية المبادرات ما يشكل عائق أمام كل فكر مبدع، غير أن تغير صورة الواقع بعد الاكتشافات الفيزيائية الجديدة تقلب رأسا على عقب كل ما كان يبدو مطلق لا يشوبه شك، وبدأ العقل يفقد ثقته في معارفه القبلية، وأصبح الواقع مجرد معطى مباشر لا يمكنه أن يشهد على صحة ما يقدمه من معارف بعيدة عن الأفق التجريبي.

فالواقع ليس فقط بصفته واقع طبيعي بل بصفته اصطناعي، ولا تتصل المعرفة بالمدركات القبلية بل كل تنظيم عقلاني وتصور علمي هو وليد المعرفة ذاتها، "فها هو التاريخ الفعلي يثبت أن التقنية تقنية عقلية، تقنية موحى بها من قبل بعض القوانين العقلية، من قبل بعض القوانين الجبرية"[2]، وهكذا حذفت الثقافة التجريدية البداهات الحسية، والمطلوب هو تصنيف الظواهر على أسس علمية وليس تجريبية.

ويكون دور الواقع إيجابيا حين يؤدي دور عائق إبستيمولوجي أمام التنظيم العقلاني، والذي يدفع بالمعرفة في الدخول في صراع مع هذا العائق من أجل تجاوزه ما يحتم عليها إعادة تنظيم أسسها، هكذا تنتقل من تصور إلى تصور أكثر تطورا، "وعندما نبحث عن الشروط النفسية للتطورات العلمية، نصل قريبا عند هذه القناعة، أنه من مفهوم العائق علينا أن نطرح مشكلة المعرفة العلمية"،[3] ولا يمكن أن نعتبر العوائق الخارجية المتعلقة بالواقع وحدها والتي تضع الحواس في قفص الاتهام وحدها التي تعيق تطور المعرفة، بل ما تسمى عوائق إبستيمولوجية هي تلك التي تسكن داخل المعرفة وبسببها تعيش حالة ركود.

---

[1] محمد عابد، الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مرجع سابق، ص:465.

[2] المرجع نفسه، ص:197.

[3] غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، مصدر سابق، ص:160.

ومفاهيم المعرفة العلمية هي عبارة عن مفاهيم يؤسسها العقل بعد نقلها من الواقع، لتبلغ درجة التدريج أي معرفة مجردة غير مرتبطة بالواقع بحدوس مباشرة، فالعقل هو الذي يعطي صورة ذهنية للواقع، ولا يفرض الواقع على العقل شكل مفهومه، ويقوم كل تعبير عقلاني للواقع على براهين تجعل من استنتاجاتها ذات قيمة علمية حيث يصبح مفهوم الواقع الحقيقي هو الذي تحققه التقنية ويتجسد ميدانيا من خلال عملية الاصطناع، "وعقلانية التداخلات هذه لديها بالفعل اتجاه العقلانية التطبيقية، في الواقع، هي المنظمة العقلانية التي تثير وتنوع التجارب، لأن التداخلات الضوئية لا تكاد تثبت انتباه التجربة المشتركة"[1].

فحين يكتفي الحقل الحس المشترك على تصنيف المواد المتفاعلة فيما بينها يقوم العقل العلمي على إقامة علاقة بين هذه المفاهيم المتداخلة، ولا تثير هذه الظواهر الاستثنائية إلا فضول الجاهلين بها، فقط لأن التفاعلات التي تحدث داخل هذه الظواهر لا يمكن أن تقوم عليها التجربة بمفهوم العقل المشترك.

فالظواهر المعزولة في حقيقتها هي من صنع التقنية "فهي بالتحديد تستنفذ القطع بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية، بين التجربة العامية والمعرفة العلمية، بين التجربة العامية والتقنية العلمية"[2]، والاشتراك في الشكل لا تمثل الاختلاف في المضمون، فالفكر العلمي يمتاز بخصوصية التركيب بين العقل المجرد والتجربة المحسوسة أي بين الذات والظاهرة.

تثير الظاهرة في الذات التساؤل، وكل جواب عن تساؤل هو بمثابة معرفة جديدة، فلا وجود لمعرفة علمية دون أن يسبقها فضول، ويعاني الفكر العلمي من الركود كلما غابت تساؤلات العلماء، ويمكن اعتبار هذا الغياب بمثابة عائق إبستيمولوجي أمام تطور الفكر العلمي والتساؤل المستمر هو الذي يصنع نشاطه، ويصنع تلك القفزات النوعية التي تمكن الفكر العلمي من الانتقال من حالة الركود إلى حالة النشاط إلى حركة ديناميكية متحررة.

ج- الفكر العلمي الجديد:

[1] Gaston Bachelard, L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine, op. cit. p:58.

[2] غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، المصدر نفسه، ص:188.

بعدما كان الفكر البشري يسير بوتيرة متفاوتة السرعة حقق قفزة نوعية كانت بمثابة طفرة، ليست علمية فقط ولكن أيضا نفسية، وكانت هذه الطفرة عبارة عن قطيعة مع مخلفات العلم الكلاسيكي، وقد كان مصطلح القطيعة الإبستيمولوجية بمثابة الفيصل بين الفكر العلمي والفكر العلمي الجديد، "وهذا يعني الدخول في جدل علم لا ينفك أن ينفصل مع ماضيه، صوره الحاملة، معتقداته الحميمية ويجب عليه أن يجدد نفسه ويتخلص مما يجمده".[1] فلم تعد الظاهرة الطبيعية هي موضوع العلم، ولم تعد معه إشكالية إمكانية إدراكه تطرح جدلا بين الحسيين والعقليين، فالواقع أصبح بناء عقلاني مهمته إدراك الظاهرة المصطنعة عن طريق التقنية.

ويتوافق ظهور الفكر العلمي الجديد مع ظهور نظرية ألبرت أينشتاين في النسبية والتي على إثرها اتخذت العلوم عامة والمعرفة العلمية توجها جديدا، مبني على الشك بعدما كان من قبل تحت سيطرة المطلق النيوتوني، وانتقل الشك من وجود إمكانية إدراك معرفة إلى المعنى الحقيقي للعلم.

ويدفع هذا الشك أو التحدي إلى بداية جديدة للعلم، حسب ما تراه الوضعية الإيجابية، وفي هذا العصر يقوم العلم باختيار ملاحظاته تجريبيا، ونتائج التجربة هي وحدها الكفيلة بتأكيد أو دحض الفرضيات التي انطلقت منها، وبعد اجتياز هذه المراحل يكتسب العلم معارفه، "من هنا تكون الفلسفة العلمية كلها برسم إعادة الصنع، على جميع المدارس الفلسفية التي أقامت مذاهبها المتعلقة بالمعرفة العلمية على أساس القرن التاسع عشر الساكن، على النمو المنتظم للمعارف العلمية أن تعيد النظر في مبادئها، وفي خلاصاتها"[2].

ومن أجل الوصول إلى المعرفة يبدأ العقل بالصراع مع نفسه أولا من أجل الانعتاق من أوهامه، قبل محاولة الانتصار على مختلف العوائق التي تحول دون تقدمه، من الخروج من أزمة الانحياز إلى مذهب فكري دون غيره.

فالعقل العلمي الجديد هو محاولة لتقريب الهوة بين العقلانية التجريبية والعقلانية المجردة، "وبمجرد تحرره من ذاتية وحياته الوهمية التي تفسد العلاقة الإبستمولوجية يجب عليه من خلال

[1] François Dagognet, Sur une seconde rupture, Bachelard et l'épstémologie Francaise, op. cit. p: 13.

[2] غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، المصدر نفسه، ص:297.

طريقة مجربة أن ينصب موضوعيته "[1] حتى يكتمل البناء الموضوعي للواقع والذي وضعه العقل أمامه كموضوع من أجل أن يحكم عليه وهو في حالته النهائية، في هذه اللحظة بالذات، لحظة التقاء العقل بالموضوع تتعين الشروط الأولية للمعرفة الموضوعية "ومنذ ذلك الحين نشعر بكل مدى التحليل النفساني للمعرفة فيما لو استطعنا فقط أن نعطي لهذا التحليل مزيدا من الامتداد"[2].

عرف القرن العشرين بقرن الإنجازات فقد تمكن العقل من تحقيق اكتشافات باهرة خلال هذه الفترة، بعد تحقيقه لنقلة إبستيمولوجية كانت بمثابة ثورة جذرية على المبادئ العلمية القديمة المبنية على أسس الحتمية، ورغم هذا فإن باشلار لا يرفض كل الفكر الذي سبق الفكر العلمي الجديد.

فالعقل البشري شرب من نهر العلم طيلة فترة تطوره وبفضل العلوم القديمة ثم اكتشاف القوانين والعلاقات التي تحكم الظواهر الطبيعية، وما يعاب على عقل هذه المرحلة السابقة هو انغلاقه على نفسه، واتخاذه مواقف متشددة في عدم قدرة العقل تحصيل معرفة عن الواقع خارج الثالوث النسقي والذي يرسم أضلاعه المنطق الأرسطي، الهندسة الإقليدية حتمية نيوتن، هذا السجن الذي وضع فيه العقل جعله "على دراية بشوائب دوافعه المعرفية والعوائق الناتجة عنه"[3].

بينما تتمتع المفاهيم العلمية بنوع من الحرية تجعلها قابلة للتطور، واستقلالها الذاتي هذا يفسح المجال لإمكانية تجاوزها، وهذا ما يفسر رفض باشلار للأفكار البديهية الواضحة التي طالما دعا إليها ديكارت لأن الأفكار المطلقة هي التي تشكل عائق أمام تطور المعرفة العلمية، مثلما كانت قوانين نيوتن هي قوانين تسقط على كل الظواهر الطبيعية.

تسليم الفكر الشمولي بالحتمية المطلقة التي تحكم الكون ألغى وجود حتميات جزئية تتحكم هي أيضا في الظواهر العلمية من الداخل، "و"لكن الفكر العلمي الذي يبرهن على أن من المتعذر تحديد ظاهرة من الظاهرات إنما يجعل من واجبه المنهجي اعتبارها ظاهرة لا حتمية،

[1] Anne-Marie Denis, Psychanalyse de la Raison Chez Bachelard, Revue philosophique de Louvain 3ème série, 1963, p645

[2] غاستون، باشلار، تكوين العقل العلمي، مصدر سابق، ص:194.

[3] Anne-Marie Denis, Psychanalyse de la Raison Chez Bachelard, op. cit. p: 646 .

أنه يتعلم اللاحتمية من ما لا يمكن تحديده"،[1] فكل ظاهرة تتعلق بظواهر أخرى هي التي تحددها.

على هذا لم يستطع علماء القرن التاسع عشر الإجابة على الأسئلة الجوهرية التي يطرحها العلم، ومحاولة إيجاد أجوبة على هذه الأسئلة كان يمثل مغامرة لعلماء القرن العشرين، هذه المجازفة سرعان ما زالت بعدما تحرر العقل من سياجه الدوغمائي وتهديم الواقعية التعسفية الموحدة للفكر التقليدي، فظهر مفهوم اللاحتمية كدحض لمفهوم الحتمية، جعل العلم يخرج من حالة الركود.

جراء هذا التمرد الذي أعلنه علماء المرحلة، عرف الإنسان تهاطل النظريات العلمية في شتى الميادين، وتطورت العلوم بكل تخصصاتها على نطاق واسع وأصبح على "رجل العلوم الحديثة أن ينجح في إنسانية علوم وقتنا، فلم نعد نشتغل في العلوم الأولى"،[2] وفي العلم المعاصر العلم هو الذي يصنع العالم، هو الذي يربي العالم رغم أنه هو الذي يشتغل بالعلم.

مفهوم الفكر العلمي الجديد الذي حل محل الفكر العلمي أراده باشلار ليظهر طريقة التفكير الجديدة والتي كانت السبب في الثورة العلمية المعاصرة، فلم يفاجئ العلم بتطوره من عدم، بل كان نتيجة تحرر العقل العلمي من عوائقه الأولى غير أن القطيعة الإبستيمولوجية التي دعا إليها باشلار لا تعني قطع الصلة نهائيا بين القديم والحديث، إنما تأخذ القطيعة شكل احتواء المعرفة الحديثة للمعرفة السابقة.

4- الإبستيمولوجية اللاديكارتية:

اتخذ باشلار من مشروعه الإبستيمولوجي مهمة تقريب المسافات التي تفصل بين الفلسفات المعاصرة والعلم المعاصر، وقد حاول بناء موقفه الفلسفي هذا على مفاهيم جديدة تتماشى والتغير الذي طرأ على العلم في هذه الفترة مقارنة بما كان يعرفه من قبل.

[1] غاستون، باشلار، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، ص:116.

[2] Gaston Bachelard, l'engagement Rationaliste, op. cit. p:44.

إن أهم هذه المفاهيم والتي كانت دائمة الحضور في جميع ثورات العلم المعاصر، هو مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية، الذي أراد باشلار نقلها من ميدان العلم إلى ميدان الفلسفة حتى تتمكن الفلسفة من مسايرة العلم المعاصر، وأولى خطوات هذا التحويل كان محاولة تجاوز الفلسفات التي كانت سائدة في الساحة العلمية ورسم صورة جديدة تتوافق والواقع المعاصر الذي تمثله، "وكل طريقة بحث لا بد وأن تنتهي بفقدان خصبها الأول، حتى تأتي دائما ساعة لا يجد المرء فيها فائدة للبحث عن الجديد في إطلال القديم ويعجز الفكر العلمي عن التقدم إلا بخلق طرائق طريفة، وقد تفقد المفاهيم العلمية ذاتها شمولها الكلي"[1].

ويقصد باشلار بالعقل الشمولي، ذلك العقل الذي أراد ديكارت تأسيسه عبر مقالته في المنهج التي صورها كطريقة وحيدة وجب اتباعها من أجل بلوغ الحقيقة، مرجعا تأخر العلم في تلك الفترة إلى غياب منهج واضح يوجه العقل إلى المعرفة الحقة، و"في بعض الطرق التي قادتني إلى أنظار وحكم، ألفت منها منهجا، به يبدو لي أن عندي وسيلة لزيادة معرفتي بالتدريج، وأن أسمو بها قليلا إلى أعلى درجة يسمح ببلوغها ما في عقلي من ضعف، وما في مدى حياتي من قصر، ذلك لأني جنيت من ثمرات ذلك المنهج"[2].

فحسب ديكارت يكفي أن يكون العقل أعدل شيء توزيعا بين الناس حتى تتساوى المعرفة وقوة الحكم بينهم بالفطرة، وبناء على فكرة العقل الواحد، على جميع العلوم أن تخضع لمنهج واحد، وعليه سعى ديكارت إلى إيجاد طرق التوجيه الصحيح للعقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، اعتقادا منه بوجود طرق قادرة على تنظيم البحث الإنساني للمعرفة التي تجعل منه أكثر نسقيه ونجاحا باتباع بعض القواعد الرئيسية "واعتقد ديكارت أن هذه القواعد يمكن أن تكون الأساس لنوع جديد من المنطق العلمي"،[3] وإذا احترم الإنسان هذه القواعد يستطيع أن يصل إلى اليقين تحت توجيه المنهج.

---

[1] غاستون، باشلار، الفكر العلمي الجديد، المصدر نفسه، ص:137.

[2] روني، ديكارت، مقال عن المنهج، تر، محمود محمد الخضيري، مراجعة، محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط:3 ، 1985، ص ص:163،164 .

[3] ديف، روبنسون، كريسس، جارات، أقدم لك ديكارت، تر، إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة العامة للشؤون الأميرية، القاهرة، 2004، ص:28.

هذا العقل المطلق والمنهج الذي يدعو إليه ديكارت كقالب جاهز يصلح لكل العلوم، لا يجد له مكان داخل الفكر العلمي المعاصر، الذي يرفض شمولية العقل وأحادية المنهج لأن اختلاف العلوم يفرض تعدد المناهج، فكل علم ينشط في مرحلة معينة انطلاقا من مفاهيم خاصة تتوافق والمرحلة التي يقوم فيها، ويفسر تطور الفكر العلمي بمدى تمكنه من إبداعه مناهج جديدة ونظريات خاصة مبنية على مفاهيم خاصة أيضا لكل علم، "فلكل عصر من العصور الماضية مقياس التوضيحي الخاص، مجموعته من الكسور العشرية الصحيحة، وله أدواته الخصوصية"،[1] وهذا ما تفتقده قاعدة ديكارت الفكرية التي تقوم على الإرجاع ما يساهم في عرقلة تطور الفكر العلمي رغم أنها نجحت في تفسير العالم إلا أنها عجزت عن تعقيد التجربة التي تمثل المهمة الأساسية لكل بحث موضوعي.

فالتجارب العلمية المختلفة والمتعددة، الدقيقة منها والمعقدة هي التي ترسم السبيل إلى الحقيقة العلمية، وهي التي تأكد الوضوح العقلي، وليس لكون هذه الحقيقة نابعة من اليقين الأول للفطرة العقلية، حيث تحمل الثورة العلمية المعاصرة قيم جديدة كانت نتيجة لمراجعة المفهوم التقليدي للعقل الذي فرضته مراجعة العلم للمبادئ التي قام عليها العلم الكلاسيكي، أين انقسم فلاسفته إلى عقليين وتجريبيين، وذهب العقليون إلى الجزم بأن المعرفة الأكثر وثوقا هي التي مصدرها العقل الخالص، "وهم -في العادة- متحمسون للأنشطة العقلية الخالصة مثل الرياضيات والمنطق، وينتقدون المعرفة التي نحصل عليها عن طريق أعضائنا الحسية غير الموثوق بها، ولا توجد عندهم تلك المعرفة التي تنتمي إلى الحواس دون عقل"[2].

ويعيب باشلار على الفلسفات المثالية قولها بأن العقل ثابت، وقدرته على تحصيل المعرفة ترسمها حدود يتوقف عندها، حيث يرى بأن التاريخ يثبت أن العقل يتطور بتطور الأفكار العلمية، وكل المفاهيم العلمية ما هي إلا تنوير للمفاهيم العلمية السابقة، "بعبارة أخرى، ينبغي أن ندرك مفاهيم الأساس بموضوعه. إن الحظوظ المتوازية توجد بعد موضوعة (إقليدس) لا قبلها، والشكل الممتد للشيء الميكروفيزيائي يوجد بعد طريقة الكشف الهندسية، لا قبلها"[3].

[1] غاستون، باشلار، تكوين العقل العلمي، مصدر سابق، ص:173.

[2] المصدر نفسه، ص:35.

[3] غاستون، باشلار، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، ص:140.

فالفكر النظري يحتاج الفكر التجريبي، والواقع بصفته مجموعة من المفاهيم المترابطة البسيطة المظهر والذي أصبح في الفكر العلمي المعاصر، هو حقيقة تضرب عمقا في قلب الجوهر، كفاعلية الشيء بذاته تمثل الظاهرة الميكروفيزيائية في حاجة إلى أحكام تركيبية قبلية من أجل إصدار حكم دقيق على هذا الواقع الأشد دقة، من أجل تفسير التركيب الميتافيزيقي للتركيب الفيزيقي للظواهر الذي يستعصي على التحليل التجريبي، "والفكر العلمي المعاصر يرفض فكرة الشيء في ذاته كما جاءت عند كانط لأن معنى الشيء في ذاته في العلم مظهر لتقدم العلم لا لحدود المعرفة"[1] وتقدم العلم هو الذي يكشف عن ما كان يبدو شيئا في ذاته في القرون الماضية.

وقد انتهج باشلار منهج النقد من أجل فهم أحسن للواقع كواقعية منظمة، رغم أنه كثيرا ما وقع في عقلانية منحازة نحو عقلانيته الجزئية، رغم أنه يعترف مسبقا بقيمة نظريات الفيزياء الديكارتية وكل ما يضعه فوق طاولة النقد هو مسألة الحدس في فلسفة ديكارت العلمية التي انهارت مع ظهور الفكر العلمي الجديد.

وقد ذهب ديكارت في نفس الطريق الذي سار فيه الفلاسفة القدماء بأن التفكير في الأشياء الموجودة في أذهاننا لا يكون خارج الموضوعات التي تصلنا عن طريق الحواس، "فلا بد للفكرة أن تصل إلينا بنفس الوضوح والفورية كالموضوعات التي تصل إلى أعيننا عندما نراها"[2].

فقد أثبت الفكر العلمي المعاصر بأن الحدس لم يعد معرفة أولية مثلما كان يزعم ديكارت، بل الحدس أول ما ينطلق من التجربة، فلا يمكن للحدس الأولي أن يدرك الظواهر الفيزيائية بتركيباتها المعقدة، فجميع المفاهيم الأساسية للواقع هي تركيب لمفاهيم متنوعة تكمل بعضها بعض، ما يجعل الإلمام بها مستحيلا بواسطة الحدس الأوّلي "وسيكون إذن نوعا من التباس أساسي في أصل الوصف العلمي وستضطرب من جراء ذلك سمة البداهة (الديكارتية)"[3] التي تعتبر أن العناصر البسيطة لا تقبل التجزؤ، هي عناصر مطلقة تعرف مباشرة وتدرك

[1] محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مرجع سابق، ص:165.

[2] ديف، روبنسون، كريسس، جارات، أقدم لك ديكارت، مرجع سابق، ص:66.

[3] غاستون، باشلار، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، ص:142.

بكليتها، ويرفض أيضا الفكر العلمي المعاصر فكرة الوضوح الديكارتي والذي يقوم على هذا الحدس الأولي.

وقد فقد هذا الحدس أهم صفة يتسم بها وهي صفة المطلقية، فكل الاكتشافات العلمية المعاصرة كانت نتيجة لتجاوز سابقتها التي كانت تبدو في راهنها على أنها نتائج مطلقة، ويضرب باشلار بنسبية أينشتين في الفيزياء مثالا لانهيار مطلق نيوتن وكذا الميكانيكا الموجبة، كما فقدت بديهية إقليدس وضوحها رغم استمرارها لمدة قرون، "ولكن تماسك المعرفة يؤدي إلى تعميق التجربة الموضوعية لدرجة يمكن معها القول أن هناك إمكانيات أكثر في التنظيم العقلاني منه في التنظيم الطبيعي"[1].

فيتعامل العالم مع ما يصنع من الطبيعة، ما يضع أمامه من مواد كيميائية أكثر من ما يجده في الطبيعة، والباحث عندما يتعامل مع الواقع يتعامل مع عناصره ذات الطبيعة المنفصلة عن بعضها وعن علاقاتها بالعناصر الأخرى، فالواقع ليس معطى كما يقول ديكارت، إنما الواقع هو مصطنع، لم يعد يمثل الظاهرة التي تدرك مباشرة بالحواس، بل أصبح تركيب عقلاني خاضع للتأكيد التجريبي التقني.

تعطي هذه العلاقة مفهوما إيجابيا للعقل، مفهوما جدليا، بين الفكر الإنساني وما يصنعه هذا الفكر، والذي يتأثر بكل أشكال التقدم والتطور الذي يحرزه العلم، ومع ذلك فإن علاقة الفكر بالواقع يبدأ يتشكل انطلاقا من مكتسبات الفكر القبلية التي تساهم في مجاراة الفكر لتطور العلم، و"من الجلي أن "لا ديكارتية" الإبستيمولوجيا المعاصرة لا تحملنا على تجاهل أهمية الفكر (الديكارتي)، كما أن (اللاأوقليدية) لا يمكن أن نجعلها تتجاهل تنظيم الفكر (الأوقليدي)، ولكن من الواجب على هذه الأمثلة التنظيمية المختلفة أن توحي إلينا بتنظيم أعم يشمل الفكر المتعطش للكلية"[2].

ويهدف باشلار من خلال محاولته إعادة تنظيم العقل هو تكوين فكر علمي جديد متفتح على جميع النظريات العلمية وعلى جميع الفلسفات وذلك من خلال الأخذ بعين الاعتبار

[1] Gaston Bachelard, Études, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1970, p:68.

[2] غاستون، باشلار، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، ص:144.

التطورات العلمية وما تعبّر عنه من طفرات تساهم في تطور موازي للفكر، ويبرز أن للقيم المعرفية الجديدة التي جاءت بها الثورة العلمية المعاصرة لم تقتصر على أن تكون قيما معرفية، بل كانت أيضا قيما نفسية، "ما يفسّر رغبة باشلار الدائمة في القيام بتحليل نفسي للمعرفة العلمية، لتيقنه من أن كل نظرية علمية جديدة تحمل قيما معرفية لا تؤثر على بنية العقل المعرفية فقط بل يمتد تأثيرها على البنية النفسية للإنسان الذي ينقلها بدوره لذاته العارفة"[1].

5- القطيعة الابستمولوجية:

إن المفهوم المركزي كما لا يخفى على أي منا والذي سيطر على إبستيمولوجية باشلار كان بالتأكيد فكرة القطيعة الإبستيمولوجية، هذه الفكرة التي وضعها بنفسه، وارتبطت دائما في الثقافة العلمية باسمه، وضعها قيد الدراسة من أجل الولوج إلى جدلية تطور العلوم، والتي يعبر بها عن تلك القفزات التي يحققها العلم من خلال تجاوز العوائق الإبستيمولوجية القائمة، تجاوز العلم لماضيه بكل ما يحمله من عقبات، من أجل أن يتجدد ويتحرر من كل ما يعوقه ويكبح حركته، وعليه فإن "القطيعة إذا تدل على أن العقل مثل التقنية يتواجدان في التاريخ: هما من الخاص وغير الكامل، ومن الآن فصاعدا الفهم يسير جنبا إلى جنب مع التوسيع، لن نفهم بما فيه الكفاية المفاهيم ما دمنا نخضع للتنويم المغناطيسي للبدايات"[2].

وتمثل القطيعة المعرفية تلك القفزات التي تحدث عبر تاريخ العلوم، والتي تظهر قبل نشأة أي علم جديد أو نظرية علمية جديدة مباشرة بعد فك الرباط مع العلوم والمعارف السابقة، وإن دل هذا على شيء إنما يدل على أن النظريات العلمية ليست صورة لاستمرار النظريات السابقة، بل كل معرفة حديثة لا تولد إلا عندما تتخلى عن مبادئ المعرفة العلمية الشائعة التي أكلت أكلها، والتي كانت السبب في تحجر إبداع الفكر وعجزه، ومن أجل حل أزمة الفكر هذه وجب إزالة هذا العلم والانتقال إلى فكر علمي جديد.

ينطلق التطور إذن هكذا من الأخطاء، من تطهير الفكر من الأحكام السابقة، ومن أجل تجاوز هذه العوائق يوضع هذا الفكر في حالة حركة لأن الفكر العلمي في أصله حركة تطورية

[1] محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مرجع سابق، ص:168.

[2] François Dagognet, Sur une seconde rupture, Bachelard et l'épstémologie Francaise, op. cit. P:14.

وتقدمية، و"بما أنه يوجد في الصميم شيء ما صحيح في هذا التراث، فسوف تطرح اعتراضات وسوف يرد عليها"،[1] كما أن العوائق وتاريخية الفكر تعود هي أيضا إلى مسألة الحركة.

يعترض مسار التطور عادة جملة تشنجات تفرض على الفكر بأن يعيد هيكلة نفسه كاملا، ويخلق هذا طفرات نفسية عميقة بسبب تحول الفكر إلى اتجاهات مضادة للعوائق التي تظهر أمامه، من أجل إيجاد حل للتوتر الداخلي الذي يعيشه وبالتالي تجاوز هذه العقبات.

يصور باشلار تاريخ الفكر كتاريخ انفصالات بين مرحلة معينة من الفكر ومرحلة أخرى سابقة، ولا تتراكم حسبه المعارف بين مرحلة ما قبل القطيعة الإبستيمولوجية ومرحلة ما بعدها، يضعنا باشلار هنا أمام مجموعة من الأسئلة أو الاستفهامات "هل صعوبة العلم المعاصر عائق أمام الثقافة أم هي جذابة؟ هي في الحقيقة الشرط الأساسي للديناميكية السيكولوجية للبحث، الوظيفة العلمية تتطلب بكل دقة أن يخلق الباحث صعوبات، المهم أن يخلق صعوبات حقيقية، ويقضي على الصعوبات الكاذبة، الصعوبات الخيالية"[2].

يصور باشلار تاريخ العلوم على أنه صراع قائم بين العوائق الإبستيمولوجية والقطيعة وكأنه يرد على ادعاءات أصحاب نظرية الاستمرارية في العلم "وفي بعض الحالات يخطئ الإبستيمولوجي التواصلي عندما يحكم على العلم المعاصر بنوع تواصل صور وكلمات"،[3] فلا وجود لعملية التراكم، وإنما كل ما يحدث هو عملية تصحيح للأخطاء، وتعبر القطيعة الإبستيمولوجية عن وجود عائق ثم تجاوزه ويعني العائق بدوره أن العلوم منفصلة بعضها عن بعض.

وتحدث القطيعة في العادة بعد فترة الصراع التي يعيشها الفكر أمام العوائق وحالة الاحتقان التي يعيشها الفكر جراء هذا الصراع، يولد حركة هزات عنيفة تقضي على أي عائق، فينتقل الفكر بعده من حالة إلى حالة، ويعتبر بعدها من طبيعته، ويمس هذا التغيير المحتوى، المعرفة وأيضا طريقة التفكير.

---

[1] غاستون، باشلار، تكوين العقل العلمي، مصدر سابق، ص:107.

[2] Bachelard Gaston, Épistémologie, Texte Choisis, op. cit. p:191.

[3] Ibid. p:192.

ولا يمكن للفكر أن ينتقل من معرفة إلى معرفة أكثر تقدما إلاّ إذا تدخلت القطيعة الإبستيمولوجية، يتعرض أثناءها الفكر إلى تحول حقيقي، إلى طفرة جديدة، ويتشكل بناءا على معايير جديدة، لكن لا يعني هذا الانتقال أن الفكر قد تحول كليا إلى الأبد من كل أشكال العوائق الإبستيمولوجية.

وبما أن الفكر العلمي، عادة ما ينغلق على نفسه داخل سلوكات علمية، نظرية ونفسية خاصة، فإنه يقوم أيضا بتكرار بعض الحلول المبلورة سابقا، ما يجعله دائما عرضة لبعض العوائق الإبستيمولوجية الداخلية التي تفرض إحداث قطيعة أخرى من جديد، "فموضوع المعرفة العلمية ليس معطى فحسب, ولكنه موضوع للفكر أيضا".[1] وبدون شك من معايشة الأزمة سيظهر مفهوم القطيعة أساسا، ويعني هنا بالانفصال والاستخلاص.

ومن أجل تجنب هذه العقبات يفرض موضوع الدراسة اهتماما خاصا، وتستحق أيضا النتائج المرجوة أيضا جانب من هذا الاهتمام فالعلم الذي يأمل في تجاوز أزماته من أجل تحقيق تلك القفزة نحو مرحلة أكثر تطورا استلزم نوع من الجدية والصرامة والتركيز على موضوع الدراسة.

حيث يعتقد باشلار أن الحقيقة العلمية غير ثابتة، وما على الثقافة العلمية، وداخلها الفكر العلمي إلا المداومة على بذل مجهود من أجل إعادة تنشيط نمط المعرفة أي يكون دائم الاضطلاع على الخصائص المتجددة في العلم، وعلى كل مهتم بالعلم ومن أجل الموضوعية العلمية التي شيدها كل عالم أن يحدث قطيعة أولى، أولا مع ذاته، قطيعة نفسية مع كل عواطفه الذاتية وأن يتخلص من أحكامه المسبقة، ثم قطيعة ثانية هي قطيعة اجتماعية، أي يتخلى عن كل تجاربه الداخلية الفردية التي عرفها وعايشها قبل بدايته البحث، على العالم أن يترك كل ما يمكن أن يؤثر على فكره عند باب المخبر لتتخذ التقنية كبديل للحواس، "ففي العلم الحديث ليست الأدوات آلات مساعدة، بل هي الأعضاء الجديدة التي يتخذها العقل لكي يضع أعضاء الحواس خارج المدار العلمي"[2].

[1] محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مرجع سابق، ص:135.

[2] جورج، كانغيلهم، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، مرجع سابق، ص:179.

ولا تعني القطيعة الإبستيمولوجية إقصاء المعرفة الجديدة للمعرفة القديمة، ولا حتى إبطالها، بل بالعكس هي تعمل على تمديدها، توسيعها، تصبح المعرفة القديمة محتواة في المعرفة الجديدة، لأنها هي التي ظهرت أولا وهي التي مهدت لظهور الثانية وتقوم القطيعة الإبستيمولوجية بهذا الشكل بمراجعة المفاهيم العلمية التي كان يستند عليها الفكر العلمي السابق، "ولكن هذه المراجعة لا تعني انفصالا بل تعني انتقالا جدليا إلى مفاهيم أشمل. فالمفاهيم القديمة ضمن القطيعة الإبستيمولوجية لا يتم تركها بصفة مطلقة، ولكن تتم مراجعتها بالكيفية التي تبين حدود صدقها من جهة وتحتويها من جهة أخرى"[1] ولا تقتصر مراجعة هذه المفاهيم على التجريد العقلي، وإنما تعيد النظر إليها وفق الظروف التجريبية التي تحكم عليها.

وتعني القطيعة الإبستيمولوجية الانتقال من فكر منغلق على نفسه إلى فكر علمي أكثر تفتحا أي الانتقال من التصور الواحد والمحدد لتاريخ العلوم إلى تاريخ فعلي للعلوم، ويكشف عن كل مظاهر التعطل التي تعرقل سير العلوم، وأيضا يمكن من تفسير الطفرات والقفزات التي تميز أيضا تطور العلم، فحقيقة تاريخ العلم هي عبارة عن عقبات وتجاوز عقبات وتنتج هذه المعرفة العلمية بذاتها هذه العقبات، ويسمح تطور هذه المعرفة من تحقيق ذاتي للقطيعة.

كما تحدث القطيعة بسبب عوائق تحدثها علاقة المعرفة فيما بينها، والتي تكون نتيجة ثورات تحدث في ميادين معينة تشكل عوائق في ميادين أخرى، "ففي القرن التاسع عشر، اغتبط جميع مؤرخي الكيمياء بالتعرف إلى تجربة السيميائيين المرعبة، واعترفوا بفضائل بعض اكتشافاتها الوضعية، وبينوا أخيرا أن الكيمياء الحديثة كانت قد خرجت ببطء من مختبر السيميائيين"[2].

نتجت أيضا العوائق من علاقة العلوم بظروف أخرى متعلقة بالأيديولوجيات المسيطرة على الفكر وكذا الظروف الاجتماعية المحيطة بالمعرفة العلمية، وأكثر المعارف العلمية تأثرا بهذه العوائق هو المعرفة الخاصة بالعلوم الإنسانية، فالإنسان هو موضوع الدراسة وفي نفس الوقت الذات الدارسة، فيكون هو مصدر العائق الإبستيمولوجي وفي نفس الوقت أيضا هو العائق

[1] محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مرجع سابق، ص:141.

[2] المرجع نفسه، ص:39.

الإبستيمولوجي بذاته "وتحقيق القطيعة الإبستيمولوجية في ميدان العلوم الإنسانية لا يتوقف على مجرد تحقيق قطيعة معرفية"[1].

ويربط باشلار العلوم بطريقة تدريسها أين أصبحت الإبستيمولوجية أكثر اتساعا فبعدما كانت مهمتها بلوغ الموضوعية من خلال اهتمامها بالذات أصبحت تعبر عن العلاقة التي تربط ما بين الذوات أي مهمتها انتقلت إلى الاهتمام بعلاقة التكافل بين موضوع المعرفة العلمية وطريقة إيصال هذه المعرفة بالطريقة الأمثل، وفي هذا السياق يمكننا الوقوف عند العوائق التي تعترض البيداغوجية وتحول دون إمكانية إعادة تكوين الفهم المتحجر داخل سياجه الدوغمائي، التجريبي والواقعي.

6- المنطق اللاأرسطي:

يكتسي المنطق أهمية كبيرة في العملية الجدلية التي يقوم بها الفكر العلمي المعاصر، ما بين المقولات التي ورثها من الفكر العلمي القديم، وصور الواقع المنقول بشكل حدسي تحت تأثير المعرفة القبلية التي تؤطر هذا الفكر، "ويتوجب إدخال المنطق نفسه في هذه الجدليات المتنوعة، في هذه الجدليات التي تتناول المفاهيم وأواصرها"[2].

وقد اختلف الباحثون عبر التاريخ حول طبيعة المنطق بين من يرى أنه دراسة وبين من يرى أنه نظرية خالصة، ونتج على ضوء هذا الاختلاف انقسام النظر إلى وظيفة المنطق هل هي فهم مبادئ الاستدلال المنطقي بمنهجيه الاستنباطي والاستقرائي، أم تنميه القوى العقلية من أجل تفكير دقيق، وتساهم قواعده في تصحيح الأفكار وتنظيمها من خلال الوقوف على مواطن الخطأ في الأحكام العقلية، "ومن هنا تلمس هذه الفائدة واضحة عندما ينصب اهتمام التحليل المنطقي على العلاقة بين النتيجة وما يؤيدها من بنيات"[3].

فرض تجديد العقل البشري، تماشيا مع تطور العلوم التي ينتجها توسيعا وتمديدا للمنطق، أثبت أن المنطق لم يولد كاملا وتاما على يد أرسطو، ويعد تحول اهتمام الفلاسفة إلى المعرفة في

---

[1] المرجع نفسه، ص:146، 147.

[2] غاستون، باشلار، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص:117.

[3] يوسف، محمود، المنطق الصوري، التصورات-التصديقات، دار الحكمة، الدوحة، ط1، 1994، ص:09.

بداية العصر الحديث بعدما كان يعنى فقط بالميتافيزيقا والأخلاق، لم يحاول فلاسفة هذا العصر تفسير الكيفية التي يمكن من خلالها الإنسان أن يفكر بطريقة صحيحة، وابتعد هذا الاهتمام عن مجال المنطق واتجه نحو أسس المعرفة، فانقسمت المذاهب العقلية والتجريبية التي كان شغلها الشاغل مصدر المعرفة.

غير أن كانط أقر باستحالة تأسيس نظرية للمعرفة بعيدا عن المنطق العام، كما أن اهتمام كانط بالمنطق تجاوز البحث في الشكل المنطقي للتفكير إلى مضمون التفكير، أي في الكيفية التي يمكن فيها الحصول على التصورات التي يضعها المنطق أمام الفكر الإنساني في التجربة المعرفية، قبل أن يقوم المنطق بترتيب تلك التجارب في صورة أشكال منطقية، "ذلك أن العقل البشري، مدفوعا لا بمجرد التباهي بكثرة المعلومات بل بحاجته الخاصة، يتابع سيره بلا ارتداد نحو تلك الأسئلة التي لا يمكن أن تحظى بجواب من أي استعمال تجريبي للعقل أو من أي مبدأ صادر عن ذلك الاستعمال"[1].

ويقدم هذا المنطق الترنسندنتالي في مجموعة القواعد التي تصنع عملية الفهم، فاهتمام هذا النوع من المنطق هو الفهم وليس المواضيع التي ينطبق عليها الفهم، وبهذا المفهوم، يصبح المنطق مرتبط بهذه المواضيع، لكن الإشكال الذي يطرح هو كيف لهذا المنطق أن يطبق بصفة مطلقة على جميع المواضيع، رغم أن كل موضوع مستقل بخصوصيته؟

إن احتفاظ المواضيع بخصوصيتها وتنوع هذه المواضيع تجعل من هذا المنطق المتعالي منطق نسبي حسب تنوع المواضيع "وبما أن عالم الموضوع على إطلاقه هو عالم منقسم، فإن الأنا المفكر Le je pense المتوافق مع التموضع يكون منقسما ويلزم أن يكون للأنا المفكر نشاطا جدليا، فيتوجب عليه التحرك والاستنفار من خلال فلسفة الرفض"،[2] حيث تصرف الحركة الجدلية هذه من منظور كانط بين عدة مواضيع هي في الأصل محافظة كل واحدة منها على خصوصيتها.

[1] إيمانويل، كانط، نقد العقل المحض، ترجمة، موسى وهبة، مركز الانتماء القومي، لبنان، بيروت. ص:53.

[2] غاستون، باشلار، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص:119.

وقد استمدت المواضيع هذه الخصوصية من ماضيها أي كعلم قديم، "وإذا كانت الحقيقة تقوم على مطابقة المعرفة لموضوعاتها، فيجب أن يكون موضوعها، من جراء ذلك متميزا عن أي موضوع آخر، لأن المعرفة تكون خاطئة عندما لا تتطابق مع الموضوع العائدة إليه حتى وإن كانت تتضمن أشياء صالحة لموضوعات أخرى"[1] فيستحيل تطبيق معيار الحقيقة كمعيار كلي على كل المعارف لأنها تتمايز بينها ولهذا الشروط التي وضعها كانط واعتبرها أولية لم تعد تصلح للعلم الجديد.

استمدت مواضيع العلم الكلاسيكي اتفاقها مع المنطق الأرسطي من خصوصية المكان الإقليدي، وكانت هذه الصورة المكانية تمثل العلاقة التي تربط المادة الجوهرية بالواقع داخل الإطار الزمني، وهذا ما منح قوة برهانية للكانطية ومنطقها المتعالي.

غير أن العلم الجديد قام على مبادئ جديدة وطرق مبتدعة، تضع قواعد أمام الفكر الإنساني ليصل إلى هذا العلم الجديد، "وقد حدث بعد ذلك فعلا أن العلم الإنساني قد وصل إلى درجة من التقدم، جعلته لا يهتم كثيرا بالقواعد والأنظمة المنطقية التي يضعها علماء المنطق"،[2] والتغيرات والطفرات التي حدثت على العلم، أثبتت أن الخصوصية المطلقة للعلم قد انهارت، وكل موضوع كلي هو مجموعة متراكبة من المواضيع الجزئية، وإذا كان بكل موضوع جزئي خصوصية فإن الموضوع الكلي يتخذ خصوصية الكلية من الخصوصيات الجزئية.

وقد كان لمبدأ اللاتحديد الذي وضعه هيتربرغ الأثر البالغ لتغير نظرة الفكر الفلسفي للواقع والانتقال من الموضوع الكلي للماكروفيزياء المتاح أمام الحدس العادي إلى الموضوع الثنائي الخصوصية وهو الميكروفيزياء، "والحال، فإن العلم المعاصر يريد معرفة الظواهر وليس معرفة الأشياء، إنه ليس شيئا إطلاقا، فالشيء ليس سوى ظاهرة موقوفة، عندها يجد المرء نفسه أمام انقلاب في التركيب أو التعقيد"[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص:78.

[2] علي سامي، النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2000، ص:48.

[3] غاستون، باشلار، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص:122.

وقد مس هذا الانقلاب كل القيم التي تأسس عليها العلم الكلاسيكي بما في ذلك المنطق الذي جعله العلم المعاصر قيمة نسبية يرتبط بموضوعات الفكر العلمي الكلاسيكي وقد تبع المنطق تجاوز النظريات العلمية المعاصرة التي تجاوزت النظريات القديمة دون أن تلغيها، هكذا ظهر مع الاكتشافات العلمية منطق جديد مع كل نظرية علمية جديدة، كان بمثابة منطقها الخاص، منطق بديل للمنطق التقليدي، لتخلف الثلاثية الجديدة: (منطق لاأرسطي–هندسة لاإقليدية–فيزياء لانيوتونية) الثلاثية التقليدية التي حكمت العلم القديم (منطق أرسطي–هندسة إقليدية–فيزياء نيوتونية).

فلم يعد المنطق قادرا على وصف المواضيع بصيغة المطلق، لأن المواضيع تحررت من شكلها الجامد، ووضعت المنطق أمام حتمية التنسيق مع النظريات العلمية الجديدة، وبعدما كان المنطق الأرسطي ينشط داخل مجال مواضيع تعرف باستقرارها، أصبح المنطق اللاأرسطي يتعامل مع مواضيع داخل إحداثيتي زمان ومكان تحكمهما الحركة، ودراسة الموضوع مرتبط بهذه الديناميكية التي تتحكم أيضا في تموقع الموضوعات الجزئية، "وبهذا أمكن رد المنطق إلى سيكولوجية العقل"،[1] حيث أن كل النشاطات العقلية إنما تتم تحت الملاحظة النفسية لأنها تحدث في الشعور كحالات بسيطة من حالات الشعور.

وتعيش مبادئ العقل داخل البنية النفسية للعقل البشري حالة جدل فيما بينها، وتمثل وحدة التفكير كاتجاه للحكم عنصرا نفسيا، فإذا كان المنطق يهدف للوصول إلى اليقين، فإن هذا اليقين لا يخرج عن الحياة النفسية، لذلك أراد باشلار وضع منطق على أسس نفسية، يحدد القيم النفسية للفكر العلمي، من أجل بناء فكر علمي جديد يتجاوز المبادئ الصورية للمنطق القديم التي أطرت العقل من قبل.

وأثبت العلم المعاصر أن الظواهر تتحكم فيها قوانين، وهذه القوانين الطبيعية تعود بالدرجة الأولى إلى حالتنا النفسية، والحكم على العلاقة التي تربط بين الظواهر تنطلق من تجاربنا النفسية، لهذا فهي تستدعي منطقا جديدا يكون متفتحا على النظريات العلمية، غير "أن المنطق اللاأرسطو طاليسي ليس متمانعا مع المنطق الأرسطو طاليسي، ولكن المنطق الجديد هو بكل

[1] علي سامي، النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، المرجع نفسه، ص:61.

بساطة أعم من المنطق القديم"،[1] أي ما هو صحيح في المنطق اللاأرسطو طاليسي يحافظ على صحته في المنطق الأرسطي لكن العكس غير صحيح.

وتستلزم أساليب التفكير الجديدة التوجه نحو البنى الأكثر تعقيدا، والأكثر تركيبا بكل تخصصاتها، فكلما زاد الفكر معرفة زاد بالمقابل إصلاحا، ولا يتم هذا الإصلاح إلا داخل منظومة تربوية جديدة تعتمد على علم بيداغوجي جديد والذي يولي أهمية أكثر للعوامل النفسية التي تحيط بنشاط العقل، ويدفع هذا العلم الفكر إلى التحرر من قيود العادات التي غالبا ما تحول دون تطوره، فالعقل لم يولد صفحة بيضاء كما يدعي النظام التعليمي القديم، بل يولد غير مكتمل، وتقوم التربية بمهمة إكمال النقص، "ولا يجوز الاعتقاد في أن التربية غير الأرسطية لا تعني إلا المجالات العليا من الثقافة، وهي تبدو، في الواقع، تربية خصبة منذ الطفولة الأولى، ومن البين أن مهمتها حفظ الإمكانية الثقافية، وتطوير الطبع المتغيّر"،[2] وهذا ما يفسّر تركيز باشلار على التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية التي تهدف إلى التربية التي تتمحور مهمتها الأساسية في الإبداع.

[1] غاستون، باشلار، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص:128.

[2] علي سامي، النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، المرجع نفسه، ص:146.

المبحث الثالث: **التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية.**

تمهيد:

1- التحليل النفسي للعقل.

2- العائق الإبستيمولوجي: الخطأ والتطور.

3- الموضوعية العلمية أمام الخيال.

4- بسيكوسوسيال المعرفة: التحليل النفسي للموضوعية الاجتماعية.

5- الجدلية البيداغوجيا : الموضوعية مهمة تربوية.

6- كوجيطو الإلزام المتبادل: الاتفاق العقلاني على المعرفة.

تمهيد:

أعطى باشلار مهمة رئيسية لإبستيمولوجيته تتمثل في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، فلا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته من عناصر التحليل النفسي، فاستلهم أهم المفاهيم المتداولة في التحليل النفسي وحاول تطبيقها على العلم، حيث اكتشف أن جمود الفكر العلمي في مرحلة من مراحله سببها جملة القيم اللاشعورية التي تحول دون تطوّره، وهدف التحليل النفسي للمعرفة هو الكشف عن هذه العقد اللاشعورية لمعالجة جمود العلم وفتح المجال أمامه للإبداع.

ويرى أن التأسيس للموضوعية العلمية لا يكون إلاّ من خلال تحليل نفسي اجتماعي لأن العلم لم يعد ينطلق من المعطى الطبيعي فقط بل يتأسس على السلوك الاجتماعي، ويستنتج باشلار أن المكان الأمثل لبداية التأسيس للموضوعية العلمية هو المدرسة ويساعد التحليل النفسي في زعزعة المعتقدات القديمة للمعلم بأنه الوحيد الذي يملك معرفة، وأراد باشلار أن يقضي على الطرق القديمة للتعليم التي كانت تقتصر على التلقين وجعل عملية التعليم هي عملية تبادلية بين المعلم والمتعلّم ويبدو أن تكوين باشلار البيداغوجي بحكم أنه كان أستاذ سابق الوقوف على مشاكل التعليم.

1- التحليل النفسي للعقل:

يجر الحديث عن التحليل النفسي في فلسفة "باشلار" مباشرة إلى الحديث عن العوائق الإبستمولوجية والعوائق البيداغوجية وقد جرت العادة في الدراسات التاريخية للعلوم، الاهتمام فقط على الإنجازات الباهرة التي حققها، بينما ركّز "باشلار" في قرائته لتاريخ العلوم على الأخطاء التي تعترض الفكر واعتبر الخطأ ظاهرة مركزية تلعب دورا هاما في تطور الفكر، والبحث في كيفية تطور العلم يحيل إلى تلك العقبات التي تحول دون تقدّم المعرفة، ولا تعتبر هذه العقبات خارجة عن العلم. خاصة بتركيب الظواهر أو قدرة العقل البشري، بل التباطؤات التي تطرأ على المعرفة والجمود الذي تعرفه هو من صميم المعرفة ذاتها، وتحصيل الحقيقة لا يكون إلاّ بالوقوف أمام الأخطاء، تحديد المعارف السيئة وتجاوز ما يعوق عمل العقل حيث "يمكن لعادات فكرية كانت مجدية أن تصبح معيقة للفكر"،[1] ويلعب العائق الإبستيمولوجي دورا مزدوجا، إما مرحلة يتوقف فيها الفكر، وإما فكرة مضادة تقوم بمقاومة الفكر بالفكر، حيث يعمل على دفع ما يريده من أفكار حتى تحل محل الأفكار الحقيقية، وغالبا دون أن يدرك ذلك، وهذا ما يمنع الفكر من التقدّم ويكون هذا نتيجة تدخّل عوامل خارجية لكنها مؤثرة مثل الثقافة، الأيديولوجيا وحتى الفلسفة في الخطاب العلمي.

ويغطي مفهوم العائق الإبستيمولوجي كل ردود الفعل النفسية والتي يطلب محاربتها من أجل الوصول إلى الفكر رغم أنه يمثل عنصر اللامفكر فيه في الخطاب الفلسفي وهو نادرا ما يكون متعلقا بالأخطاء المنطقية لأنه بالأحرى خطأ إدراكي ممزوج بجانب عاطفي، ويساهم تحليل هذه العوائق الإبستيمولوجية في تجنبها، ومن هذا المنظور يقدّم تاريخ العلوم صورة واضحة على عمل الفكر وأخطائه، يمكن أن تكون نموذج للإجابة على استفسارات العلماء اليوم واستخلاص الدروس من الماضي، على كيف تم عرقلة الفكر في الوقت الذي حدث خطأ ولا ينبغي فقط محاولة تجاوز هذه العوائق فهي ضرورية من أجل معرفة الحقيقة العلمية.

ومن خلال إبراز الدور البناء للخطأ في الفكر، يلغي "باشلار" صفة التواصل في التطور العلمي، فالخطأ ليس مجرد عرض في سباق الفكر بل هو سمة من سماته الباطنية، يعزّز الفكر

[1] غاستون، باشلار، تكوين العقل العلمي، مصدر سابق، ص:14.

نفسه ويقويها من خلال مقاومته لهذا تعتبر الأفكار الأولى دائما أفكار خاطئة بل تشكّل أيضا عقبات أمام الفكر في طريق البحث عن الحقيقة. و"في الواقع، تتضمن أزمات النمو الفكري إعادة نظر كلية في منظومة المعرفة، عندها لا بدّ من إعادة صنع الرأس المصنوع جيّدا، إنه يتبدل نوعا، ويتعارض مع النوع السابق بوظيفة حاسمة"[1].

وتفرض الثورات التي تطرأ على الإبداع العلمي على الإنسان أن يتغيّر معها حتى يستطيع العقل العلمي أن يبدل شروط التجربة التي يفرضها نشاطه أثناء عملية المراجعة والتصحيح جراء رغبته في المزيد من المعرفة وكثيرا ما يصادف في طريقه جملة من العقبات تتحول إلى محفزات كسؤال يستوجب جواب، ويلعب السؤال دورا مميّزا لتنشيط الفكر العلمي فكل المعارف ما هي إلاّ أجوبة على التساؤلات التي تمثل نقطة انطلاق عملية البحث، ولا يمكن تخيّل معرفة علمية دون تساؤل يسبقها، وتبنى هذه المعرفة مثلما حدث تاريخيا في نفس الوقت الذي تم فيه التفكير، فكلما اكتشف أحدهم تناقض التجربة مع الفكر، اكتشف الأخطاء، وترسم هذه الطفرات التي تحدث عامة بصفة مفاجئة الصورة الانفصالية للعلم، "حتى أن بعض المعارف الصحيحة توقف في وقت مبكر جدا تطور أبحاث مفيدة"[2].

ومهمة العالم هي إعادة التفكير في تخليصها من أخطائها، وهذا التفكير لا يمكن أن يحدث خارج المجال الذي يحدث فيه، كما يبرز الخطأ الطابع النفسي للمعرفة، ولهذا السبب يتطلب إعادة النظر في تطور العلوم تسليط الضوء على الصلة التي تجمع الفكر ونتائج نشاطه، حيث يدعو "باشلار" إلى اعتبار أن العلم هو بالدرجة الأولى نتاج الفكر، وكل ثقافة علمية تبدأ بعملية مراجعة فكرية وعاطفية، وبعد الوقوف على العقبات التي تحول دون تطور المعرفة، يتم استبدال المعرفة المتعلقة على نفسها والجامدة بمعرفة منفتحة وناشطة، ومناقشة كل الأحكام التجريبية من أجل توفير أسباب التطور أمام العلم، "وعلى نحو أوضح إن اكتشاف العقبات المعلومية يعني الإسهام في تأسيس مبادئ التحليل النفساني للعقل"[3].

[1] المصدر نفسه، ص،15.

[2] المصدر نفسه، ص:16.

[3] المصدر نفسه، ص:17.

ويمتاز الباحث الإبستيمولوجي بخاصية القدرة على استخلاص الوثائق التي أقامها المؤرخ، ومهمته هي أن لا يقبل أي معلومة وصلته من التاريخ دون تمحيص، ويكون الحكم عليها من وجهة نظر العقل ومن وجهة نظر العقل المنظور، فالعقل يحكم على المعرفة في وقتها والعقل المتطور يصدر حكمه على الخطأ، ووحده التأويل العقلاني قادر على تأويل الوقائع في موقعها الصحيح بين الماضي والحاضر، لأن على مستوى الرابط بين العقل والتجربة بالمفهوم العقلاني تكمن الإنجازات والخفقات، ويعتبر العقل هو المحرك لعملية البحث لأنه الوحيد الذي يتجاوز التجربة الفورية العامة، ويتعامل مع الأحداث كأفكار وليس كما يتعامل معها المؤرخ كحوادث ففي حين يمثل إخفاق علمي في مرحلة معينة من التاريخ كحدث تاريخي للمؤرخ، يرى الإبستيمولوجي الحدث من زاوية علمية على أساس أنه عائق وفكر مضاد وهو الأجدر بالاهتمام.

2- العائق الإبستيمولوجي: الخطأ والتطور

يعتبر "باشلار" أن التجربة الأولى تمثل أول عائق يقف أمام الثقافة العلمية، حيث تحدث قطيعة بين الملاحظة والتجربة، يتكون العقل العلمي في مواجهة الطبيعة وما يكون فينا وخارجنا، والعقل العلمي عندما يقوم بإصلاح نفسه ومراجعتها يقوم في نفس الوقت بتكوين نفسه، والتجربة الأولى هي التجربة التي تأتي قبل النقد، لهذا فهي سند غير موثوق فيه لأن التجربة الحسية العامية تحاول أن تفرض على العقل التصديق بما تقدّمه الحواس رغم أن كل معرفة مباشرة لا تخلو من الأخطاء، ويسعى "باشلار" لمقاومة إغراء الطبيعة ووضوح المعطى من أجل فهم الطبيعة الذي لا يمكن أن يكون إلا بالمقاومة.

ويسقط "باشلار" عاتق التجربة الأولى على التربية العلمية الأولية التي يرى أنها نسخ بعضها عن بعض، واستمرار البرامج الجامعية جعل هذه الكتب المنسوخة تتصف بالكتب الطبيعية، ويقصد هنا كتب الفيزياء والتي لا علاقة لها بالطبيعة رغم أنه يحمل صفة التحضير في مخبر رغم رداءة المخبر أيضا، "وبالتالي تعتبر الاختبارات والكتب المنسلخة الآن وبطريقة ما عن المشاهدات الأولى"[1] ولم تكن الكتب في مرحلة الفكر ما قبل العلمي في القرن الثامن عشر

[1] المصدر نفسه، ص:22.

خاضعة لوقاية رسمية، فالحكم عليها كان إما بالرداءة أو الجودة، أما عندما أصبحت تحمل صفة الرقابة، فالعقول التي كانت عقول سطحية، كانت الطبيعة نقطة انطلاقهم وفكرهم صورة للحياة العامة، أي صورة تعميمية للمعرفة الشائعة يصبح الكاتب والقارئ في نفس المسؤول التفكيري، الكاتب يتحاور مع القارئ كالمحاضر مع الطالب في القاعة.

وليس بالضرورة المؤلفون الذين نجحوا هم المؤلفون الجيّدون، ما يدفع إلى إعادة النظر في كل العالم الباطل الذي يستحق التصحيح من أجل دراسة كيفية نشوء العقل العلمي في صورة حرة ضد هذا العلم الباطل الذي يمثل الفكر القبل العلمي وهو "فكر غير منتظم مثل الفكر العلمي المدرس في المختبرات الرسمية والمقنّن في الكتب المدرسية"[1].

ومن أجل معرفة موضوعية يجب اعتماد معايير صحيحة للتجريبية والعقلانية لأن معرفة الحس المشترك هي معرفة جامدة، والوقائع الطبيعية متضمنة في المبرّرات، والتعليلات في المعرفة الشائعة، وما دامت المسافة التي تفصل الواقعة عن الفكرة مسافة قصيرة فإن إمكانية أن ينخدع العالم من تأويل الواقعة يبقى كبيرا، ومن الخطأ الاعتقاد أن المعرفة التجريبية يمكنها أن تكون معرفة يقينية لمجرد أنها تصف لنا الوقائع، ويتأثّر هذا الوصف بحالة اللاوعي الذي يجمد العقل ويحدث تشوشا على المعرفة الموضوعية المؤوّلة تأويلا لا واعيا، فقوة العقل لا تنحصر في ميدان المشاهدة فقط بل تضرب بجذورها عمقا في الأعماق، "فقبل تعليم الكتابة موضوعيا، يبدو أنه لا بدّ من إجراء تحليل نفساني للباحث ومن تسليط الضوء على التفسيرات اللاعقلية المكبوتة"[2].

وبالوقوف موقف المحلل النفساني تجاه الأحكام غير العقلية سندرك أن الصّور التي تمدّها المشاهدة التجريبية تفرضها المخيلة اللاواعية وتتأثّر بأهواء الذات، رغبتها اللاواعية وعواطفها، وقد اتّخذ "باشلار" من السيميائية برهانا على تدخل التخيّلات الذاتية بالموضوع، فالتجربة السيميائية تجربة مزدوجة، من جهة هي موضوعية ومن جهة أخرى هي ذاتية، ففي القرن التاسع عشر اعتبر العلماء أن الكيمياء الحديثة خرجت من مختبر السيميائيين، وحكم لا يأخذ بعين الاعتبار الحالة النفسية داخل الثقافة السيميائية والتي تصدرها الروايات على أن أصحابها

[1] المصدر نفسه، ص:25.

[2] المصدر نفسه، ص:38.

عاشقوا وهم ومحبي الانطواء والغموض ويظهر تأثير هذه الصفات في الأعمال الكيميائية، "إن ثقافة السيميائي، المنظور إليها من منظار الاقتناع الشخصي، تتكشف حينئذ كأنها فكر مكتمل بوضوح يتلقى على امتداد الدورة الإختبارية توكيدات نفسانية كاشفة تماما لعمق وصلابة رموزه، وفي الحقيقة أن أوفى أنواع الحب هو حب الوهم، وللحكم على الطابع الكامل لاقتناع السيميائي، لا يجوز أن يغيب عن بالنا أن العقيدة الفلسفية التي تقرر العلم بوصفه ناقصا في جوهره إنما هي عقيدة حديثة"[1].

وتقوم السيميائية على رموز حميمية ولا تهتم بجواهر الأشياء بل بالرموز النفسانية المقابلة للأشياء أي تتدخّل كل رموز الوجود في اختبار الأشياء وفشل السيميائية في التجربة يعني أن وقت إنتاجها لم يحن بعد لأن التجربة السيميائية تتطوّر مع الزمن المادي وتنمو مع الزمن النفساني. كما يفسّر الفشل بالتقاء الأخلاقي للمجرب إلى إخفاقه النفساني ولكي ينجح السيميائي وجب عليه تطهير نفسه جسديا ونفسيا مثلما يطهر المادة المراد التجريب عليها، أن لا يخلط حياته العاطفية بحياته العلمية، لأن لا تترجم التجربة الموضوعية إلى رموز للثقافة الذاتية.

يتمثّل العائق اللغوي في قيام صورة واحدة أو كلمة واحدة بتفسير كامل، "وإننا بذلك نزعم إبراز عادات لفظية تماما بوصفها عقبات أمام الفكر العلمي"،[2] ويطلب دائما تفسير الظواهر تفسيرا لفظيا، وعادة ما يتم هذا التفسير عن طريق تعبير لفظي، هو يقوم بالأساس بالتعبير عن الظواهر، ويتوهم لنا أنه يفسّرها، ويقدّم "باشلار" مثال الإسفنجة كأبرز مثال يختزل العائق اللفظي، حيث تعبّر الإسفنجة عن الظواهر المتعدّدة والتعبير عن هذه الظواهر لا يعني تفسيرها، لأن وظيفة الإسفنجة بحكم وضوحها وتميّزها، تعطي الانطباع أنها لا تحتاج إلى تفسير، وتفسير الظواهر بالإسفنجة لا يعطي الشعور بالغموض، ولا صناعة نظرية علمية القائمة أصلا على أسس تجريبية، وقد كانت فكرة تشبيه الهواء بالإسفنج قادرة على تفسير لماذا يتقبّل الهواء الضغط بفعل الأثقال، ولماذا يغيّر شكله، لأن الهواء يحمل صفة الإسفنج، غير أن تراكم الصور يشكّل عائق أمام الرؤية الواضحة للمسائل الفعلية.

[1] المصدر نفسه، ص:40.

[2] المصدر نفسه، ص:61.

ولا يمكن الخروج عن الصورة الأولى الصادرة عن الحدس الأول، فحتى لو أمكننا إعطاء الهواء أشكالا مختلفة عن شكل الإسفنجة العادية، إلا أن كل محاولة لمحو الصورة الأولى سيزيد من دورها، "وبتعبير آخر، إنه يهدف في نهاية المطاف إلى التضحية بالإسفنجة، لكنه يريد الاحتفاظ بالعملية الإسفنجية"،[1] وقد كانت الصورة التعميمية للفظ الإسفنجة دافعا لتفسير أيضا ظواهر مماثلة فعلاقة التجاذب بين الإسفنجة أجزاء الماء تفسر العلاقة التي تربط المادة الكهربائية والمادة المشتركة، فالإسفنجة بطبيعتها البدائية هي مقولة تجريبية يمكن تطبيقها على التجربة الكهربائية.

وقد كان "ديكارت" متأثّرا بالصورة الواضحة التي تقدّمها الإسفنجة واستعملها كمثال لتفسير كيفية تكثيف الأجسام.

يظهر مما سبق أن صورة الإسفنجة كانت كافية لتفسير ظواهر خاصة، بعد استعمالها لتجارب مختلفة، بصورة واضحة وبسيطة تعمم على ظواهر مركبة وكأننا نقوم بتحليل فكرة معقدة إلى أفكار بسيطة من أجل جعلها أسهل.

وتتركز المعارف الموضوعية في العادة على مواضع متميّزة، وحول أدوات صنعها الإنسان، وتنطلق بعض القوانين من علوم فيزيائية كانت خاصة في بدايتها ثم جرى تعميمها وتلعب الظواهر الخاصة دورا كبيرا كصور تفسيرية تبسيطية للظواهر الطبيعية عامة، رغم أن هذه الصور لا تملك وحدها الأثر البالغ على السياق الفكري، فعادة ما تعترض عقبات أصلها التفسيرات الحدسية للفلسفة الواقعية، "وأن هذه العقبات المادية جدا لا تدخل على المسرح خواصه عامة وإنما تدخل مواصفات نوعية، وأن الجمود الروحي الحقيقي يكمن في هذا، في تجربة صماء، أكثر ذاتية وأعمق غورا، فهنا بالذات تجد الكلمات العقبات الحقيقية"،[2] ويقوم الفكر المعاصر تحت إلحاح الموضوعية لتحليل نفسي للمعرفة للكشف عن البعد النفسي اللاواعي المؤثّر في تشكيل العبارات والمفاهيم التي تأخذ صورة صفات بدل علاقات لأن مفهوم علمي هو مفهوم مرتبط بمفهوم آخر ومنه ينتج مفاهيم علمية جديدة باستمرار.

---

[1] المصدر نفسه، ص:63.

[2] المصدر نفسه، ص:68.

لا تمثل الوظيفة التعميمية الخطر الوحيد على الفكر العلمي، فيكفي تبنّي معتقد بسيط أن يتوقف الاختبار، ويبدو أن جميع مشاكل العلم قد حلّت لمجرد رؤية عامة للعالم من مبدأ عام في الطبيعة، وفكرة الطبيعة الواحدة قضت على التيارات التجريبية المختلفة ما شكل عائقا أمام تطور الفكر العلمي.

تحاول بعض العقائد السير نحو الكمال ولا يمكن تفسير تطور الظواهر إلا إذا كان يسير نحو اتجاه هذا الكمال، ولا يعتبر الكمال قيمة تضاف إلى الفكر التجريبي ولكن تسعى دائما لتوجيهه، و"بالنسبة للعقل القبلعلمي، تعتبر الوحدة مبدأ منشود دائما ومتحققا بأهون السبل، فلا يلزم لذلك حرف تكبير، وعندما تغدو شتى النشاطات الطبيعية متنوعة عن طبيعة واحدة، ولا يمكننا تصور اختبار يتناقض أو حتى يتعاكس، كما يصح على الكبير أيضا على الصغير، والعكس بالعكس"،[1] فالفكر القبلعلمي هو فكر موحّد يرجع جميع الموجودات إلى مبدأ واحد وتفسير الموضوعات يعتمد على هذا النظام الواحد الذي يحكم الطبيعة لذلك أهمل جميع التجارب الأخرى التي تناقض هذا النظام.

ويقع هذا التحيّز للوحدة نفسه في التناقض، فإرجاع حركة العالم الأول للإله كخلق ثنائي يفرض وجود خلق مادي وهنا تطرح مسألة ثنائية الخلق: خلق الأشياء ثم خلق الحركة في زمنين مختلفين، ورغم حالة التمويه التي حاول أنصار وحدة الخلق تغطية هذه الثنائية بها وإلحاق التصور الميكانيكي الفيزيائي بالفعل الإلهي جاء العقل الحديث ليطعن في وحدة العقول بإعادة النظر في مسألة اللاهوت كمسألة كونية وأنها معرفة عمومية خارجة عن ميدان التجارب يمكن أن تقع في التناقض.

ويبدو العالم في ظاهره عالما متناسقا، وقد ربط مؤرخو الكيمياء انطلاقا من دراستهم للثقافة السائدة في القرون الوسطى وفي عصر النهضة بين المعادن وأجزاء الجسم تطبيقا للثالوث الكوني الذي يجمع السماء والأرض والإنسان، وكانت نظرية موثوق في صحتها في علاج الأمراض يكون فيه الدواء المناسب هو المعدن الذي يمثّل الكوكب المرتبط بالعضو الموجوع، "هل ثمة حاجة للإضافة أن هذه التماثلات لا تشجّع أي بحث؟ وأنها بالعكس تؤدي إلى

[1] المصدر نفسه، ص ص:71، 72.

انطلاقات فكرية، وتحول دون هذا الحب المنسجم للأضلاع الذي يمنح الصبر لمتابعة نسق محدد من الوقائع"[1] ويتخذ هذا التحديد الأعلى موقف الفكر القائد يصبح به كل فكر محدد من أعلى لا معقول دون أن يستند إلى تجربة وتحديد كمي أكثر رسوخا من التحديد النوعي وقد كان هذا التحديد ذو أهمية كبيرة في الفلسفات الحديثة.

وتمتاز الظواهر جميعها بكونها بحث عن المنفعة البشرية ليس فقط لجانبها الإيجابي الذي يمكن توفره للإنسان بل كذلك كمبدأ تفسيري ويرتبط اكتشاف السبب باكتشاف المنفعة و"غالبا ما تكون الظواهر الأشد عداء للإنسان موضوع تقويم مميز بطابعه غير الودي الذي يفترض فيه أن يلفت انتباه عالم التحليل النفساني"،[2] وكل المحاولات كانت تصب في ربط كل تفاصيل الظواهر بصفة المنفعة، وكل منفعة لا تمثل صفة خاصة فهذه الصفة لم تجد لها تفسير بعد، والعقلانية التجريبية تعتبر أن أي صفة بدون نفع فهي صفة لا عقلانية، وتقوم منظومات بكاملها على اعتبارات نفعية غير أن هذه الآراء النفعية ما هي إلاّ تضليل، وتمثل التفسيرات الغائية خطورة كبيرة على الثقافة الموضوعية نتيجة الاستثمار الأدبي والفلسفي للعلم.

تعتبر المعرفة العامة أحد أهم العوائق إن لم يكن أهمها التي حالت دون تقدّم العلم عندما ترسّخت كعقيدة أساسية في المعرفة، ورغم أن الفترة التي ظهر فيها "فرانسيس بيكون" كانت قطيعة مع المعرفة العامة التي سيطرت منذ عهد "أرسطو" إلا أن كثير من العقول الآن مازالت تؤمن بها، "أليست معرفة الظاهرة العامة، والاستحواذ عليها لفهم كل شيء، هما تقليد لانحطاط آخر"[3]. ويمتاز التعميم السريع للمعرفة العامة بقدرته على الإمتاع فكريا، لهذا تظهر الحاجة لتحليل نفساني للمعرفة الموضوعية ضد إغراءات تبسيط هذا التعميم وضد المتعة الفكرية السيئة.

ينشأ القانون العلمي العام على مجموعة وقائع خاصة، ويضرب "باشلار" لنا مثلا عن سقوط الأجسام، ففي نظر الفلاسفة نتيجة أن كل الأجسام تسقط هي نظرية في الفكر العلمي عمومية مصححة مقابل نظرية "أرسطو" لأنه كان يعلم أن الأجسام الخفيفة كالدخان والبخار والنار تصعد إلى الأعلى إلى مكانها الطبيعي، فقط الأجسام الثقيلة تسقط على الأرض باحثة عن

[1] المصدر نفسه، ص:73.

[2] المصدر نفسه، ص:76.

[3] المصدر نفسه، ص:47.

مكانها الطبيعي. وكان يعتقد أساتذة الفلسفة بهذا التعميم الموسع قد أرسوا عقيدة الجاذبية الصحيحة.

وقد كانت الكتب القبل علمية تعتمد على التعريفات الأولية المقدسة التي كانت تخضع لها الثقافة العلمية وهي أفكار أخرى أكثر ما توحي إلى أفكار علمية حقيقية، "وإذا اتّخذنا معيار المعلومية المعرفية لهذه الحقائق الكبرى وقارنّاها بالمعارف الخاطئة التي حلّت محلّها، فلا مجال للشك بأن تلك القوانين العامة كانت فاعلة، لكنها لم تعد فاعلة الآن"،[1] وهذا يدلّ على أن المراحل التربوية ليست مترابطة بالمراحل التاريخية، لأن هذه القوانين العامة والتي تجمد الفكر تحدد الألفاظ أكثر مما تحدد الأشياء، ولهذا ينحصر دور التربية على كشف جمود الفكر الذي يختبئ ما بين تناسق الألفاظ في التعريفات وأثر هذه المفاهيم الخاطئة على الثقافة العلمية.

ويستمد أي مفهوم علمي قوته من قدرته على التحوير، على التطبيق على ظواهر متعدّدة ويكتسب هذا المفهوم غناه من امتداده لتجارب جديدة لأن كل تجربة جديدة تفرض مفاهيم جديدة وتغييرات تطرأ على المفاهيم الأولى، وتطبيق مفهوم معيّن على المفهوم بالذات "وفي هذه الضرورة الأخيرة تكمن، بنظرنا، السمة المهيمنة للعقلانية الجديدة، المتوافقة مع وحدة قوية بين الاختبار والعقل"[2] وتسعى التصورات العلمية إلى الوصول إلى مرحلة الكمال والخروج من علاقة المفهوم العلمي مقابل الظاهرة هذا من أجل تكوين محور الأفكار الإبداعية وتبحيث التجارب على كيفية تطبيق المفهوم رغم مقاومته، وبنجاح عملية التطبيق يصبح هذا المفهوم علميا وتقنيا.

يمثل العائق الجوهراني في قمة العوائق المعرفية كافة و"هي عقبة متعدّدة الأشكال فهي متكوّنة من تجمع الحدسيات الأشد تشتتا وتعارضا"،[3] ولم يكن الفكر القبلعلمي بالأدوار التجريبية بل كان يجمع كل المعارف في موضوع واحد، ويضيف إلى الجوهر شتى الصفات، السطحية والعميقة، الظاهرة والباطنة، لدرجة تستحيل التمييز بين جوهر الباطن وجوهر الصميم وجوهر الصفة الواضحة، والجوهر يحكم أنه باطن فهو مغلق وكل تفسير متعلّق بهذه الصفات

[1] المصدر نفسه، ص:48.

[2] المصدر نفسه، ص:51.

[3] المصدر نفسه، ص:79.

الباطنية هو تفسير ذو طابع أسطوري قائم على بدائع اللغة، ويرضي التلاعب بالألفاظ في تسمية الظواهر الفكر الساذج وتعتبر الإبستيمولوجيا المعاصرة أن لفظ الجوهر لا يعبّر عن العمق وكل دلالة مرتبطة بهذا اللفظ لا تحدّد فكرا علميا لأنها سطحية وليس عميقة "ويظل الشعور العمقي شعورا سطحيا: وهذا الأمر بالغ الصحة نظرا لأن الشعور هذا ينكب بخاصة على أحاسيس ساذجة، غير مشغولة، متروكة لدوافع الطبيعة الأولى"[1].

وتقوم مهمة علم النفس الأنا في الكشف عن الغموض الذي يكتنف الفكر الباحث عن الموضوع، وتأثير الأحلام على الأشياء المدروسة في المقابل يقوم علم النفس الشعور المتعمّق بالحياة الحميمية بالاستناد للواقع وهذا الواقع في جوهره حياة حميمية، وهنا نقف على نقطة اختلاف وتناقض المسارات بين ذلك وذاك، وتعتبر الفكرة الجوهرانية، نوعية عميقة متعلقة تأخذ شكل مادة مغلقة بأغلفة ضرورية لا بدّ منها وظيفيا، "ويكون الجوهر أصلب وأنقى مثل الحية الداخلية من الغلاف، هكذا يفهم العقل الداخلي صورة الجوهر على أنه هو الداخل، فإذا كان للجواهر داخل، فلا مناص لنا من العمل على البحث عنه، وهذه العملية تسمى (الاستخراج أو خروج النفس من مركزها)"[2].

ويحمل الداخل في طياته فضائل مخفية لهذا تعامل المواصفات الجوهرية كأنها أفكار يستخرج منها اعترافات بدل البحث عن معلومات، وعليه لا تمارس التجربة المباشرة حول هذا الداخل ورغم أن الخواص الفاعلة توجد حول المركز الداخل كما أثبتته التجارب الوضعية، إلاّ أن أسطورة الداخل في الفكر اللاواعي حافظت على تأثيرها لأن العقل يجد راحته عندما يتعامل مع الحكايات الخرافية.

وتعتبر عملية التجوهر بإعاقة التقدم للفكر العلمي لأنها صفة يدركها الحدس المباشر بصورة متبوعة تعطي تفسيرا مختصرا ولأنه لا يقوم على الحواس فإنه بعيد عن الجانب النظري الذي يطالب به العقل العلمي، فكل ظاهرة هي مرحلة فكر استدلالي للفكر النظري و"لا يمكن

[1] المصدر نفسه، ص:80.

[2] المصدر نفسه، ص:82.

للعقل العلمي الاكتفاء بمجرد ربط العناصر الوصفية للظاهرة مع جوهرها، بدون أي مجهود تراتبي، بدون تعيين مفصل لعلاقات مع الأشياء الأخرى"[1].

تقدّم التقنية الموضوعية تحديد خاص للنتاج العلمي وهي من أجل هذا لا تثق في فعالية الجواهر الصماء والغير ناضجة، ويهدف العلم إلى اختبار جيّد لخطة تطور يتم تثبيتها في الجوهر، يصبح بعده مجرد تجسيد لأفكار نظرية مجرّدة التي لا يمكن بدونها خلق الجوهر وعدد كبير منها يحلّل نفسيا.

من العوائق أيضا التي تقف عقبة أمام موضوعية العلوم الفيزيائية المعارف البيولوجية أو الإحيائية، التي تمكنت من أخذ مكان خاص في الفكر القبلعلمي بنظرتها الحدسية لظواهر الحياة واعتبارها كمعطى واضح وعام، ورغم نظرتها البدائية هذه إلا أنه كان لها بريق علمي استمر منذ قرون وفي مجالات متعدّدة حتى أصبحت حقيقة وثوقية دون أن يتجرأ أحد على نقضها.

تشكّل الطبيعة من مماليك ثلاث، لكن مملكتي النبات والحيوان اجتلتا مكانة أرفع مقارنة بالمادة الجامدة أو المملكة المعدنية، لأن المواد الحية أبسط وأوضح من المواد الجامدة "بما أن الجواهر المعدنية ذات نسيج أكثف وأوثق وأشد من النباتات والحيوانات، فإنها تتطلب عملا أطول وأصعب إذا أردنا أن نفصل بين أصولها وتتعرف إلى فروقاتها"،[2] وبقيت كفة الحيوان والنبات هي الأرجح مقارنة بالمملكة المعدنية لأن موضوع الدراسة في النهاية هو الهدف وليس الأسباب التي تقف وراءه.

فالحاجة للتفكير وفق مخطط طبيعي تستدعي العودة دائما إلى عالم الحيوان والنبات لأن عالم المادة الجامدة يعطي الشعور أن صاحبها يتعامل مع واد مجرّدة بمفاهيم مجردة وكل تفكير بالظواهر الفيزيائية لا يتم إلا إذا ضيفت على ظواهر الحياة الواضحة حيث تتدخل الطبيعة بكل ظواهرها في تطور الحياة، وتعطي النباتات الدروس التصنيفية وهي التي وجهت فك "أوغست

[1] المصدر نفسه، ص83.

[2] غاستون باشلار، نقلا عن جوفروا، تكوين العقل العلمي، مصدر سابق، ص120.

كونت Auguste Comte" الذي حسبَ أن علوم الحياة هي التي توجه العقل لفهم مبادئ التصنيف الجيّد و"سوف يطلب من الكيميائي الفيلسوف أن يدخل إلى مدرسة الحياة"[1].

ويظهر دور العائق الإحيائي بعد اكتشاف المجهر الذي استعمل أكثر في فحص النباتات والحيوانات، لكن استعماله كان عرضيا ونادرا لفحص المعادن، موضوعه منذ البداية كان الحياة، وقد بالغ هذا التطور التقني في الامتياز التفسيري للظواهر البيولوجية، لكن هذا المجهر لا يمكنه أن يكتشف عن البنية الحميمية المجهولة للكائنات الحية، وإذا اكتشف نقص في معدن فإن هذا النقص بالنسبة للعقل العلمي هو مؤشر لحياة غامضة وحتى وإن صدق هذا المؤشر في كثير من الأحيان، فإنه كثيرا أيضا ما ينحرف عن خطه "إذ بالإمكان أن تقوم ثنائية بين المادة والحياة في الأشكال المرتفعة، لكن هذه الثنائية ستكون في حالتها الدنيا في المتناهي الصغر"[2] وكان الحكم على المادة الجامدة قبل اختراع المجهر يقوم على طرق غامضة وعمومية، مثل القابلية للانقسام والتمدد وغيرها، لكن بعد اختراع المجهر تم اكتشاف علاقات جديدة بعدما ظهر أن المادة مزودة بقوتين فاعلة ومقاومة أي علاقة بين الفاعلية والحيوية نتيجة الحركة الشديدة والدائمة التي تعرفها المادة الجامدة.

3- الموضوعية العلمية أمام الخيال:

تمحور مشكل المعرفة عبر تاريخ الفلسفة حول الذات من جهة وقد مثل هذا الاتجاه المذهب الاسمي والمذهب العقلاني وحول الموضوع بتياراته التجريبية المختلفة، وقد أهملت نوعا ما العلاقة التي تربط مفهومي الذات بالموضوع مع أن المشكلة الحقيقية التي عرفها الإنسان ومنذ القديم هي مشكلة علاقات بدأت مشكلة علاقة الإنسان بذاته ثم علاقته بالآخر وأخيرا علاقته بعالم الأشياء.

وبعد ظهور التحليل النفسي، أخذ على عاتقه مهمة إيجاد حل بالكشف عن بعض الآليات التي تتحكم أو تعطل ربط هذه العلاقات، وذلك بالتركيز خاصة على العلاقات التي تربط بين الذوات، علاقة الذات بالآخرين، ولم يهمل كذلك دور البنية النفسية وتأثيرها على

[1] المصدر نفسه، ص122.

[2] المصدر نفسه، ص128.

العلاقة التي تربط بين الإنسان بعالم الأشياء والذي يمثل عالم معرفة من نوع آخر، عالم المعرفة العلمية.

هذه البنية النفسية التي تتمثل في الدوافع اللاشعورية وعالم الأحلام العميقة والتي كانت إلى وقت ما تعتبر كأفعال مستقلة عن العالم الخارجي وهي خاصية ذاتية، أصبحت فيما بعد أحد الشروط الضرورية لبناء أي معرفة علمية لما لها تأثير على عملية إدراك الذات للواقع، و"لذلك نحن على اعتقاد بأنه سوف ينفسح المجال لنوع ثان من التحليل النفسي، غير المباشر، يتولى على الدوام مهمة البحث عن الخافية (اللاشعور) والواعية (الشعور) وعن القيمة الذاتية في البداهة الموضوعية وعن الهاجس في الخبرة"[1] ويعود الفضل في هذا التوجيه الجديد للتحليل النفسي لـــــــ"باشلار"، وقد عرض أهم أسسه في مؤلفه "تكوين العقل العلمي" قبل أن يخرجه من ساحة الذات ويطبقه على الواقع.

ولا يتشكل العقل العلمي فقط من التحليل النفسي، وبعد تحريره من ذاتيته، ومن الخيال الذي عادة يفسد العلاقة التي تربطه بالإبستيمولوجيا، يحل هذا العقل نفسه أمام حتمية تطوير موضوعية خاصة وذلك بتطبيق منهجية فعالة تكون مجربة.

ويجمع التحليل النفسي بالعمل المنهجي تعاون متواصل وعمل متآزر في كلا المجالين سواء الحقل النفسي مجال التحليل النفسي أو المجال العلمي حقل المنهجية العلمية، وقد انفرد الفكر المعاصر عن سابقيه بخصوصية الوعي بأنه لا يعترف بوجود انتصار علمي نهائي، بل العلم في تطور مستمر يفرض على العقل هذا التطور، ومن أجل حدوث هذا التطور الفكري أو العلمي يعاد تشكيل التقارب بين التحليل النفسي ومنهجية البحث، هذا التقارب تفرضه الأحداث المؤثرة في الساحة العلمية، ولا يمكن لإعادة التشكيل هذه أن ترى النور إلا إذا توفر عمل متقارب بين التحليل النفسي وجميع التخصصات العلمية الأخرى، وبعد تحديد أيّ المجالات يمكن فيه تطبيق التحليل النفسي يمكن اقتراح منهجية محدّدة بالموازاة.

لكن "باشلار" يرى أن التحليل النفسي عليه أن يتدخل في جميع مستويات المعرفة ويطبق على جميع مراحل التفكير العلمي أيضا، حيث ترجيح كفة الذاتية على الموضوعية في المعرفة

[1] غاستون، باشلار، النار في التحليل النفسي، مصدر سابق، ص:25.

البدائية ليست خاصة لا بمستوى معين من المعرفة ولا بمرحلة معينة أيضا، "منذ أن تولى التحليل النفسي صياغة هذه الملاحظة، أضحى من الأمور اليسيرة تفسير حشد كبير من الأساطير والعادات، كما أضحى ممكنا أن تتضح في ضوء جديد عبارات غريبة امتزجت لاشعوريا بتفسيرات معقلنة"[1].

وتهدّد الطبيعة الحيوانية للإنسان المعرفة الإنسانية في حد ذاتها، ورغم أن المستويات العلمية، الفكرية والثقافية بلغت درجة كبيرة من التطور إلا أن كل فرد من المجتمعات الإنسانية يسعى جاهدا لأن يجعل من معرفته ذات صيغة موضوعية أكثر فأكثر عندما يدرك أن كل ما اكتسبه ليس وليد عامل الوراثة، وكل القيم اللاشعورية غير قابلة للتعبير، كما يوجد معارف قادرة على الصمود أكثر من غيرها أمام تأثير العوامل الذاتية بحكم قوة اتساقها الداخلي، رغم أن هذا التناسق لا يمنح صفة الموضوعية للمعرفة بعيدا عن الأحكام التجريبية، و"لم يعد المقصود إذا، للحكم على الفكر العلمي، الاستناد إلى عقلانية شكلية، مجردة شمولية، بل المطلوب هو بلوغ عقلانية محسوسة مقترنة بخبرات هي دائما خصوصية ودقيقة"،[2] هذه الشكلية يمكن أن تتحوّل إلى آلية العقلانية تدفع بالعقل إلى الخروج من تنظيمها، وكل تثمين للمجال العقلاني هو تثمين يثير الشكوك مثله مثل أي تثمين يحدث في مجال الفكر العلمي ما يدفع إلى ضرورة إخضاعه إلى عملية تحليل نفسي.

ولا تنتمي العوائق الإبستيمولوجية التي تحول دون تكوين معرفة موضوعية إلى عوامل خارجية مثل الطبيعة المعقّدة للظواهر أو العناصر السيكولوجية للإنسان، بل هي عقبات تقف أمام عملية الموضوعية عندما تتدخل العوامل الذاتية للاشعور و"عندما نبحث عن الشروط النفسانية لتقدم العلم، سرعان ما نتوصل إلى هذا الاقتناع بأنه ينبغي طرح مسألة المعرفة العلمية بعبارات العقبات، وأن المطلوب ليس اعتبار عقبات خارجية مثل تركيب الظواهر وزوالها، ولا إدانة ضعف الحواس والعقل البشري، ففي صميم فعل المعرفة بالذات تظهر التباطؤات والاضطرابات بنوع من الضرورة الوظيفية"[3].

---

[1] المصدر نفسه، ص:27.

[2] غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، مصدر سابق، ص:32.

[3] غاستون، باشلار، تكوين العقل العلمي، مصدر سابق، ص:13.

وإذا اعتبرنا من البداية أن المعرفة تتمثل في بناء علاقة بين الذات والموضوع، وسلمنا أيضا أن الموضوعية هي عملية انفتاح على الذاتية المتأصلة عند كل فرد، فإن كل العلوم عند بدايتها الأولى مع بداية تكوين كل عقل علمي ستقف عوائق أمام مسارهما نحو الموضوعية، يصبح العلم أمام حتمية التوقف ويعيش حالة من الركود قبل أن يتراجع وهذا يبرهن على أن العوائق الإبستيمولوجية تنشأ من طبيعة المعرفة ومن العوامل التي تساهم في تشكلها.

وإخضاع الفكر العلمي لعملية التحليل النفسي هو جعله يدرك مدى هشاشة اندفاعه الإبستيمولوجي نحو المعرفة والعوائق المترتبة عن ذلك، عن طريق التحليل النفسي للفكر العلمي يتم تحضيره بإخضاعه لعملية تطهير فكرية نفسية، وبدون هذا "الكاثارسيس Catharsis" لا يمكن أن تأمل في معرفة موضوعية، "إن الفكر العلمي عاجلا أو آجلا، سيغدو هو الموضوع الرئيسي في المناظرة الفلسفية، وهو سيقودنا إلى أن نستبدل بضروب الميتافيزياء الحدسية المباشرة ضروبا من الميتافيزياء المنطقية الاستدلالية مصحّحة تصحيحا موضوعيا"[1].

أولى خطوات الموضوعية تبدأ عندما تبدأ العلاقة الفورية والعفوية بين الفكر والموضوع، تنشأ عنها معرفة حسية وليدة استطاعات ذاتية. هذه العلاقة تحتم التحليل النفسي من أجل أخذ فكرة عن هذا الوضع، وبعد نهاية عملية تطهير الفكر، ينتقل التساؤل حول أي المناهج أصلح من أجل إدراك الموضوع العلمي.

أظهرت التجربة أنه لا وجود لعلاقة اتصال بين المعرفة الحسية والمعرفة العلمية ففي الوقت الذي تكون فيه المعرفة الحسية معرفة عقلانية فورية، تمثل المعرفة العلمية كل بحث عقلاني قائم على الافتراض ومعرض دائما للتصحيح، والانتقال من الأولى إلى الثانية لا يكون إلا بإحداث قطيعة حقيقية بسيكولوجية ومنهجية، وبعدما وضع "باشلار" أسس التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية انتقل إلى محاولة تقديم منهجية قادرة على إحداث تغيير جذري لتحضير المعرفة العلمية.

تقوم الإبستيمولوجية الباشلارية على تأثير تاريخ العلم وتتأسّس على المعرفة الميكروفيزيائية ومبنية على مجموع المفاهيم التي ولدتها الثورات العلمية التي شهدها ويقوم الفكر

[1] غاستون، باشلار، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، ص:06.

الباشلاري على تحليل الأدلة الأولى. ينطلق من المعرفة الماكروسكوبية، أي معرفة الواقع الحقيقي، واقع العلاقات والقوانين من أجل الولوج إلى دراسة العالم الصغير، عالم الميكروفيزياء، عالم الافتراض والمتعلق شديد التعلّق بالإمكانيات التجريبية المتوفّرة وهو موضوع كل معرفة تقريبية و"علم القرن الأخير تقدّم نفسها كمعرفة متناسقة، كعلم خاص بعالمنا الذي يتصل بالتجربة اليومية، منظم بواسطة عقل كوني ومستقر وباستبعاد نهائي لمصلحتنا المشتركة"[1].

ولا تتوقف الأبحاث الإبستيمولوجية عند "باشلار" على الفترة المعاصرة، بل أخذ التطور التاريخي للفكر العلمي حيّزا هاما في مشروعه، ولم يهتم "باشلار" كثيرا بدراسة المراحل الهامة التي عرفها العلم بل كل ما كان يهمه هو تحليل طريقة الانتقال من مرحلة إلى مرحلة من أجل تحديد كيف يتمّ الانتقال من معرفة بسيطة إلى معرفة أعلى منها وبالتالي استخلاص الدروس المنهجية من التجربة التاريخية.

ويرى "باشلار" أن العقلانية كقيمة إبستيمولوجية بمقدورها التوفيق بين معرفة العصر المبنية على المفاهيم الفيزيائية الذرية والمعرفة المستخلصة من الانتقالات التاريخية، لأن نجاح العقلانية هو الذي يفسّر الانتقالات التي عرفتها المعرفة عبر التاريخ و"العالم سيعطي أهمية للنظام العقلاني لتجاربه، ومع الوقت سيجعل منها دقيقة. قياس دقيق هو دائما قياس معقّد، إذن هي تجربة منظمة عقلانيا"،[2] ومنذ 1905 تحول التفكير الفيزيائي نحو الظواهر الميكروفيزيائية، وقد تطلب الأمر ثورة فكرية حقيقية حتى يتسنى فهم أن الجسيم لا يبدو صغيرا إلا بالمقياس العادي، أما بالمقياس الذري فسلسلة التغيرات الكمية تؤدي إلى طبيعة كيفية مختلفة.

بعد اكتشاف هذا الفرق في البنية بين العالم الإنساني والعالم الميكروزومي، اعترف الفيزيائيون استحالة تطبيق قوانين السلم الإنساني على الظواهر الميكروفيزيائية، وكل مستوى تجريبي يفرض بالإضافة لبنية نظرية خاصة يفرض أيضا طريقة ملاحظة ومجموعة مفاهيم (مكان، زمان، سببية)، وعندما ألحّ "باشلار" على الحاجة الى"إبستيمولوجية جزئية" أراد أن يعبّر عن استنتاجات الميكروفيزياء: الاعتراف بالمقاييس المختلفة للتجارب واحترام الخصائص الأصلية

[1] Gaston Bachelard, Epistémologie, texte choisis, op.cit. p:09.
[2] Ibid. p:11.

لكل واحد منها، على المستوى الميكروسكوبي، يجب أخذ بعين الاعتبار الفعل المعطل للمجرّب على الموضوع الميكروزومي، مع عدم فصل النظرية عن الشروط التجريبية التي تكوّنت فيها"[1].

تطبّق الإبستيمولوجيا المجزءة هذه بصفة عامة على تخوفنا من الحقيقة، الفكر وأثناء محاولته فهم العالم الموضوعي يستجيب لأمرين متناقضين، أولا يبحث عن ترتيب منهجيا مجموع خبراته ووضعها في إطارها المنطقي من أجل اكتشاف قانون عام انطلاقا من عناصر جزئية بحثا عن الوضوح، لكن هذه المحاولة تصطدم دوما بالحاجة إلى الدقّة فلا يكفي الوضوح لأن المطلوب هو الكمال ورفض كل حقيقة بسيطة تمدها المصطلحات وعلى هذا الإبستيمولوجيا تقوم بتنظيم مجموعة مبادئ أكثر اكتمالا للموضوع وفي نفس الوقت تفحص وتقلب التفاصيل في العموم والتغيرات في القانون "حتى أن بعض المعارف الصحيحة توقف في وقت مبكر جدا تطور أبحاث مفيدة"[2].

لقد أدى سقوط المفاهيم العلمية الكلاسيكية بعد اكتشاف العالم الذي أدى إلى تغير الفكر العلمي المعاصر، وأولى محاولات هذا الفكر التأقلم مع الواقع الجديد كان هو التحرّر من الشكل الإبستيمولوجي الذي رسمه "ديكارت" وإنشاء نوع جديد من الإبستيمولوجيا تقصي كل من الحدس، البساطة والمطلق والتي كانت تعتبر دعامة الصرح العلمي الذي وضعه "ديكارت" وسيطر على العقول لفترة من الزمن، و"من الواجب أن نسجّل حركية هذه الطرائق السليمة في أساس كل علم نفس للفكر العلمي يعاصر بكل دقّة الطريقة المعلن عنها"[3].

ولا يمكن لهذا الفكر العلمي أن يتطور إلا إذا أنشأ مناهج بحث جديدة، لأن المنهج التجريبي لم يكتفي بدوره في التعبير عن التجربة بل كان سبب في تعقد وضعية التجارب، فالطريقة الديكارتية لم تستطع تفسير الظواهر الفيزيائية لأنها تعتمد على الإرجاع ولا تعتمد على الاستقراء، هذا ما عرقل نمو الفكر نموا شموليا، ويعيب "باشلار" على المنهج الديكارتي أنه لم يستطع اكتشاف تفاصيل جديدة وقريبة من الأجزاء التي تكون الواقع وهو المطلوب من كل بحث علمي أي كشف الغطاء عن أصغر أجزاء هذا العالم.

---

[1] Anne-Marie Denis, Psychanalyse de la Raison Chez Bachelard, op. cit, pp649, 650.

[2] غاستون، باشلار، تكوين العقل العلمي، مصدر سابق، ص:16.

[3] غاستون، باشلار، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، ص:137.

وقد أثبت الميكروفيزياء أنه لا وجود لمواضع مطلقة، بل كل موجود هو أولا اعتبارا للإمكانيات التجريبية الغير مباشرة التي تبلغ درجة كشفها للعالم الجزيئي حسب درجة تطور هذه الإمكانيات، وهنا تسقط أيضا مسلمة "ديكارت" التي تقول أن عناصر العالم الموضوعي يمكنها أن تدرك بصفة مباشرة عن طريق الحدس "يتّضح إذن كلامنا على إبستيمولوجيا (الديكارتية) لا يزعم الإلحاح على إدانة نظريات الفيزياء (الديكارتية)، وعلى إدانة الآلية التي تظل روحها روحا (ديكارتية)، وإنما يزعم الإلحاح على إدانة مذهب الطبائع البسيطة المطلقة"[1].

فالحدس بالمفهوم الديكارتي لا يمكنه أن يكون وسيلة لمعرفة الجزئيات الصغيرة وكل ما يستطيع السماح لنا إدراكه لا يخرج عن عالم التفاصيل التي نعيشها أو التي سبق أن عرفناها قبليا، ويعطي "باشلار" وجها آخر للحدس، أو حدسا بديلا ويقصد به حدسا خاصا بالفلاسفة ومنظما باستمرار، فـــــــ"ديكارت" يؤمن بأن العناصر التي يتكون منها العالم هي عناصر مطلقة، تعرف بطريقة مباشرة وفي جملتها أيضا، لكن العلم المعاصر أثبت أن الظواهر البسيطة في حد ذاتها في مجموعة علاقات، لا وجود لظواهر بسيطة، بل كل ما يوجد علاقات تصنع طبيعة غير قابلة للفصل فيما بينها و"الظاهر بالأحرى أن الوحي (الديكارتي) يبقى تحليليا حتى في هذا البناء في نظر (ديكارت) لا يظل واضحا إلا إذا رافقه نوع من وعي بالهدم، والواقع أنهم ينصحوننا بإعادة قراءة البسيط وراء الكثير وأن نعدد دائما عناصر التركيب ونحصيها"[2].

وتقوم الإبستيمولوجيا اللاديكارتية على مبدأ احتواء الديكارتية من أجل تكميل ما ينقصها، وتصحيح أخطائها مثلما فعلت الهندسة اللاإقليدية مع الهندسة الإقليدية، وجوهر هذا الاحتواء هو العلاقة التي تربط بين الأشياء ويعطي "باشلار" المعرفة التقريبية كبديل للمعرفة الحدسية.

يهدف "باشلار" إلى تطوير المنهج العلمي، منهج بناء يسعى دائما إلى تحصيل معارف جديدة يتماشى والغاية المثلى للعلم، فالعلم ليس مجرد تصارع من الخبرات والتجارب، بل العلم يتعدى التفسير والشرح إلى البناء، إلى خلق مستمر ويعمل المنهج العلمي على توسيع المعرفة

[1] المصدر نفسه، ص:142.

[2] المصدر نفسه، ص:143.

العلمية، ويركّز "باشلار" على الفكر العلمي الجديد في بناء منهجه الذي لا يقتصر فقط على دراسة النظريات والتجارب بل يسعى به إلى تكوين الذات العارفة وفهم الموضوع المراد دراسته و"نحن سنظهر كيف يمكننا أن ندرك في أبسط مسالك العلم، ثنائية ونوعا من الاستقطاب (الإبستيمولوجي) الذي يترع إلى تصنيف (الفينومينولوجيا) تحت عنوان مزدوج، عنوان الشيق والمفهوم، وبعبارة أخرى، تحت عنوان مضاعف، عنوان: الواقعية والعقلية"[1].

يعتبر "باشلار" العقلانية هي انفتاح تدريجي تعطي للعقل مهمة الاكتشاف، وربط علاقات مع الخيال، بعدما كان العقل مجرد ملكة استطرادية تخضع لأوامر وقواعد المنطق، وقد ساهمت المعارف العقلانية المكتسبة في رسم خصائص العقلانية الباشلارية، فالعقل بصفته منتج الفكر هو بالدرجة الأولى قوة تحتاج إلى تحديث، وإعادة تكوين بواسطة العلم الذي يمثل نموذج سامي للعقلانية، وكأن "باشلار" يريد بناء عقل وفي نفس الوقت البحث عن الحقيقة عبر العلوم، "وإذا رغبنا في تعريف فلسفة المعرفة العلمية بوصفها فلسفة متفتحة، بوصفها وعي عقل يتأسس وهو يعمل على المجهول، وهو يبحث في الواقع عما يناقض معارف سابقة"[2].

ويعمل العلم على الدفع بالعقل على تغيير مبادئه وإعادة تنظيم قواعده حتى يتماشى مع التطور العلمي، ويتكون الجوهر العقلاني من مجموعة من السمات التي تتنوع مع مرور التاريخ ومع العلم، وهذا ما يجعل من طبيعة العقل أيضا تتغير مع الطفرات والتحولات داخل القيم العلمية التي تفرضها الثورات العلمية، كما يجبر الفكر العلمي المعاصر على العقل أن يحمل صفة الجدل ولا تعني بالعقل الجدلي ذلك الجدل بالمفهوم الأصلي والضيق بل جدل "باشلار" أقرب منه إلى القلق من الجدل الخطابي، بمثابة قوة نشيطة تسعى دائما إلى اكتساب أكثر من ما تملك، ويقوم القلق الجدلي بمراجعة العلاقات التي تربط بين الظواهر من أجل الوقوف على أخطائها وتصحيحها حتى تتقدّم، فتقدّم العلوم إنما يبنى على أنقاض ما سبقه "إذ ليس هناك وسيلة لجعل العلم يتقدّم وهي إدانة العلم المتكون من قبل وتبديل تكون هذا العلم"[3].

---

[1] المصدر نفسه، ص:07.

[2] عمر، مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص:47.

[3] غاستون، باشلار، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص:33.

إذا العقلانية الجدلية تأخذ دائما شكل المصحح، ودور العقل ليس التبسيط أو القيام بعملية اختزال المتعدد في الواحد بل يقوم بدراسة التعقيدات داخل العلم من أجل إعادة النظر في هيكله، وتمثل نظرية النسبية النموذج الأمثل على دور العقلانية في تجاوز ميكانيك نيوتن القائمة على مفاهيم مطلقة كانت تبدو في وقتها واضحة، وبعد إخضاعها للتحليل والتصحيح والمراجعة، استبدلت مفاهيم الزمن، المكان والكتلة بمفاهيم أكثر تعقيدا، وهذا التعقيد هو الذي وسع الأنساق العلمية السابقة ليصنع لنا نسق جديد على أنقاض القديم، ولا يكتفي العقل الجدلي بمراجعة المفاهيم العلمية، وتطبيق فلسفة الرفض عليها، فقط بل يتوجّب أن ينتشر هذا الجدل رويدا رويدا في كل مكان لأن العقل يسير في خط واحد مع العلم "فإذا لم تكن الحركة التي يتوجب عليها نشر الجدليات وتوسيع التطبيقات على فلسفة الرفض، حركة سريعة جدا ولا منتظمة جدا وإذا لم تكن مقبولة حاليا من طرف الفلاسفة كلهم فذلك لأن الكثيرين من الفلاسفة فقدوا الاتصال بالثقافة العلمية المعاصرة"[1].

وترتبط هنا الموضوعية بالعقلانية، بدرجة الوعي والقدرة على المراجعة والتطبيق التجريبي التقني، وكثيرا ما يدعوا "باشلار" إلى التمييز بين العقلانية والمثالية، وعلى القدرة التطبيقية لكل عقلانية علمية التي تمنحها القيمة الموضوعية لأنها مرتبطة بخبرات حسية ومنفتحة لاستقبال كل جديد من التجربة، فالمعرض أكثر للنقد هو الأكثر إمكانية للفهم وهو الأوضح ملاحظة، أمام عقلانية تراسندنتالية تلعب دورا هاما في النشاط العلمي عن طريق المراجعة المتكرّرة بهدف الوصول إلى الموضوعية المنشودة "وبالمقابل ما أن يربي الفكر الموضوعي نفسه عن طريق النظر في الطبيعة العضوية حتى يتم عن عمق فريد من حيث أنه فكر يقبل التكامل والتصحيح ويوحي بما يتممه، وأن حظوظ الموضوع في بلوغ التعمق المنشود إنما تعظم أيضا يتأمل المحمول"[2].

ولا ترتقي المعرفة الإدراكية والحدسية كما تراها المثالية إلى درجة المعرفة العلمية رغم أننا أيضا نعترف ببعض قيمها في مجالات أخرى من المعرفة، لأن هذه المعرفة الفورية تبقى عاجزة أمام كل الإمكانيات الواضحة التي يتيحها أي موضوع، لأن المعرفة العلمية هي معرفة بوساطة، حيث العلاقة التي تربط الذات بعالم الظواهر هي علاقة وسائط، منذ الملاحظة الأولى، ثم تطبيق

[1] المصدر نفسه، ص:137.

[2] غاستون، باشلار، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، ص:164.

الفرضية التي تحمل في طياتها شروط تطبيقها، ترافق الوسائل المادية مراحل التجربة هذه، وأيضا كل تجربة علمية هي مجموعة مفاهيم، معادلات رياضية ولغة تعمل على وصف الظواهر على أقصى قدر من التقريب تحدّدها الحركة المسؤولة عن تطور المعرفة والمرتبطة وثوقيا بالمعرفة التقريبية، حركة التصحيح هذه تقوم باستمرار بمراجعة العقل أمام الواقع "وبات المعتبون على قاب قوسين من النظر إلى العلم النظري كمجموعة من الاصطلاحات، كسلسلة من الأفكار الملائمة نوعا ما، والمنظمة في لغة الرياضيات الواضحة"[1].

تقوم المعرفة التقريبية بتحديد معالم الموضوع ورسم إطاره المنطقي حتى يسهل على الفكر إدراكه ثم يقوم الفكر بإعداد أنشطة إضافية خاصة فرضتها الحالة التقريبية للموضوع، وبهذا الطريق ترسم مسار المعرفة الموضوعية التي تقوم على معرفة التفاصيل، وعلى مبدأ الدقة، فكل مثابرة نحو تحصيل معرفة أكثر دقة، سيلغي كل أحكام ذاتية، ويقترب الفكر من الموضوع أكثر فأكثر كلما زاد مستوى الدقة وعدد العلاقات التي تجمع بين التفاصيل الصغيرة للظواهر، "ويأتي الموضوع ليتخذ فينا بعديه التمثيليين: وعي المنهج الموضوعي، ووعي التطبيق الصحيح، الموضوع الدقيق لا يكون بدون فكر دقيق، كما أن فكرا دقيقا هو فكر قدم نفسه لمناقشات الدقة"[2].

والعقلانية التطبيقية بدورها أقل مثالية من المعرفة التقريبية، فأحد شروط الموضوعية هو حسن تطبيق التقنيات التجريبية لقيم العقلانية تسهل عملية التصحيح المستمر منذ المعرفة الفورية الأولى.

4- بسيكوسوسيال المعرفة: التحليل النفسي للموضوعية الاجتماعية.

لم يعبر باشلار صراحة على اجتماعية الواقعية، لكن المتمعن في مؤلفاته، سيكتشف فعلا وجود الفكرة، حيث حسبه العلوم الفيزيائية والكيميائية تجاوزت موضوعيتها العقلانية والتقنية لتتعدى إلى موضوعية أوسع هي الموضوعية الاجتماعية.

وحين بدأت العلوم في تشكلها عبر التاريخ، بدأت بشقيها النظري والعملي، وهذا ما جعل لكل مشتغل ومهتم بالعلوم أن يبقى يمثل عقلا انفراديا، لدرجة أصبحت صفتا الفكر

[1] غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، مصدر سابق، ص:34.

[2] المصدر نفسه، ص:125.

والفرد صفتان متلازمتان ومهمتان الواحدة للأخرى و"سنكون أحسن إذا في جهة العقلانية النشيطة إذا اتبعنا العلم في جهوده للدقة التجريبية والتوليف النظري"[1].

وأصبحت العلوم المعاصرة التي تمثلها الكيمياء والفيزياء تأخذ طابع اجتماعي وتأخذ شكل "مدينة علمية" تتأسس على قوة الأسس العقلية، وكل تقدم تحرزه الموضوعية هو صورة واضحة لمدى التنسيق والانسجام بين هذه "المدن"، والتنظيم الهيكلي للأفكار.

وتتفق هذه الأفكار العلمية على المبادئ وعلى المعرفة التي تنظم داخل هذه "المدن العلمية" ويقوم هذا الاتفاق على التصحيح المستمر للأخطاء، وعلى التسلسل العقلاني من أجل التغلب على العوائق التي تعترض تقدم العلوم، وعلى العوائق الخارجة عن العلم، عوائق ذات إطار عقلاني والتي تم اختيارها في موضوعيتها، "وفي الواقع يعتبر خلط الفكر التعليمي والفكر الاختباري أحد العقبات الكبرى أمام العقل العلمي"[2].

حيث يكون الاتفاق على الأسس العلمية للعقلانية والموضوعية هو نتيجة عمل تعليمي، نتيجة التنشئة الاجتماعية للعلم والتي تم إدراجها في التعليم المدرسي، والوصول إلى التنظيم الاجتماعي للعلم يمر عبر مراحل تعليمية: من المرحلة الابتدائية إلى الجامعية، مرورا بالدراسات الثانوية، حيث تلعب المدرسة دور الرابط العلائقي الذي يربط المتعلم بالعلم في هذه المدينة العلمية، هي علاقة نفسية اجتماعية.

يبدأ العقل بمحاولة فهم العلوم ليرتقي إلى درجة العقل العلمي، "فلا يكفي أن يكون الإنسان دماغ حتى يكون ذا وعي وتفكير، فالتفكير ظاهرة اجتماعية، لا يوجد خارج المجتمع، وهو نتاج حياة الجماعة أي نتاج نشاطه في علاقته مع الغير، نتاج العمل فالعمل يخلق الإنسان، ويخلق المجتمع، وبالعمل تطور الدماغ، والوعي والتفكير"[3].

---

[1] Gaston Bachelard, L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine, op. cit. p:33.

[2] غاستون، باشلار، تكوين العقل العلمي، مصدر سابق، ص:107.

[3] علي، زيعور، أحاديث نفسانية اجتماعية ومبسطات في التحليل النفسي والصحة العقلية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط:1، 1986 ، ص:21.

وتستمر عقلانية الفكر داخل المجتمع العلمي التي تحددها المدينة العلمية والتي تأسست في المدرسة، هذا الاتحاد للعلماء يخلق نوع من التنوع الذي يوفر فرصا أكبر لإيجاد حلول فعالة لمشاكل مستعصية، ويربط هذا الاتحاد علاقات نفسية، "ولكن صعوبات العلوم الجديدة كما يقولون، تحتوي وحدها جديد البنية النفسية لهذه العلوم، فلسفة هذه العلوم ستتغير عندما تسجل مفهوم الصعوبة النفسية كمفهوم لتحديد الإبستيمولوجية الإيجابية"[1].

وكل عقلانية مرتبطة بالجهود التي تبذلها داخل نشاط اجتماعي، وتتمثل الصعوبات في كون العلاقة التي تربط العقلانيات هي علاقة ثقافات، تترابط بينها للوصول إلى المشاكل التي تنشأ داخل المجتمع المعرفي، وتتميز العقلانيات بتعدد التخصصات التي تشكلها الأطر المنطقية الاجتماعية وتسيطر عليها العلوم.

والمتمعن لسيرورة تطور العلوم في المرحلة المعاصرة، سيلاحظ حتما وربما يتفاجأ أيضا من أن علوم المادة ما زالت من اختصاص الفلاسفة أكثر من هذا تخصص فلسفة عادي، أمام تعدد وتنوع المشاكل المحتملة التي تتوقعها علوم المادة، وكل فلسفة مهتمة تصبح بموجبها الفلسفة الأكثر تنوعا، "سنصدم عالم النفس عندما نقول له أن التركيبات النفسية، أقل عددا وأقل حساسية من التركيبات الكيميائية"[2].

فمنذ ما يقارب ربع قرن مرت العلوم بأزمات ازدادت أكثر فأكثر وأصبحت أكثر عمقا، وقد لعبت هذه الأزمات الدور الأهم في التحول الذي عرفته العلوم، ويتفاعل كل واحد أمام هذه الأزمات والطفرات وفقا لطبيعة عاطفية، "ورد الفعل العاطفي هذا هو عنصر يتعين التخلص منه إذا أردنا تحديد، كما هو هدفنا، ليس فقط تحليل العقل نفسيا، بل أيضا علم تربية (بيداغوجيا) العقل"[3].

ويستعين البعض بعذر اضطرابات الفكر التجريبي، من أجل إعلان اليأس من العقل، ويحاول هؤلاء البحث عن المعرفة من خبرات مباشرة وأكثر بديهية، بينما يتفاءل آخرون بعودة الوضوح والبساطة، مادام هذه الأزمات ليست إلا سطحية وعابرة، ولا يقف الطرفان على

[1]Gaston Bachelard, L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine, op.cit. p:35.
[2] Gaston Bachelard, Le Matérialisme Rationnel, P.U.F, 3ieme édition,1972 , p:07.
[3] Gaston Bachelard, Engagement Rationaliste, op. cit. p:28.

الصحة العضوية لأزمة التنظيم العقلاني للمعرفة العلمية، وبين متفائل ومتشائم يضع باشلار في الوسط أطروحته التي تجعل العقل وسط الأزمة، يريد أن يثبت أن وظيفة العقل هو إثارة الأزمات، وهو يشبه إلى حد كبير الانتقال من بنية العقل إلى وظيفته التي وضعها من قبل إيمانويل كانط.

ومن أجل التمييز بين وجهة نظر باشلار هذه ووجهة نظر المتفائلين والمتشائمين معا، تمييزا نفسيا كافيا، يجب على كل منطقي أن يتخذ من الاختزال مهمته الرئيسية رغبة في الوصول إلى الحد الأدنى من الافتراضات وعناصر التفسير، "سأقدم المنطق النفسي، الاستنتاجات، سيكون في الواقع دفاعا عن علم النفس في الحقيقة، مذهب نفسي عملي، محلل نفسيا، معياري"[1].

وبالعودة إلى قراءة العلم قراءة تقنية سيظهر بوضوح الأساس الاجتماعي للعلم، فالعقلانية عند باشلار أن تكون تطبيقية، هذا يعني أنها تضع منظمات مفاهيمية بعد تجريب ظواهر هذه المفاهيم، وترسم علاقة نظرية بأخرى تجريبية، علاقة متينة تجعل كل طريقة تشك في قدرتها الاحتفاظ بقيمتها لوحدها، وتفقد قوتها ما لم تجدد موضوعها، وتزول المسافة بين الواقع الذي هو موضوع العلم والعقل الذي ينظر لهذا الواقع، أي المسافة بين المفسر والمطبق، عندما يستطيع أي باحث إبستيمولوجي مهتم أن يقف وسط هذه الحركية لهذه الفلسفات المتضادة.

هذه المسافة هي علم النفس الممكن للفكر العلمي، يطرح أسئلة أولية حول المعرفة الموضوعية بمسائل سيكولوجية لأن مسألة الموضوعية ليست معطى أولي بل مهمة تربوية صعبة، "ولعلنا، من ناحية أخرى، نرى في الفاعلية العلمية أوضح ما نرى، ذلك المعنى المزدوج لمثل الموضوعية الأعلى، وتلك القيمة الواقعية والاجتماعية معا لإنشاء الموضوعية"،[2] لأن تطوير التجارب يتطلب تنسيقا بين المجربين والمنظرين.

ولا يمكن أن يتم التقارب بين هذه المهارات إلا داخل التنشئة الاجتماعية، فالعلم أول ما يهدف إليه هو تماثل العقول، قبل حتى تماثل الأشياء، وكل بحث علمي يهدف بالدرجة الأولى

[1] Ibid. p:29.

[2] غاستون، باشلار، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، ص:13.

إلى المنفعة والمصلحة التي يفرضها المجتمع، وبعد كل اكتشاف علمي جديد تتقارب فيه العقول المتعددة، من أجل أن يرتبط فيه الفكر بالتجربة، من أجل إنجاح عملية التحقق، لأن العلم هو مشروع اجتماعي فوق ذاتي، تظهر الوقائع فيه كعلاقات مركبة تدرك بطرق متعددة، "ومن المتعذر أن تنفصل الموضوعية عن الطابع الاجتماعي للبرهان، وليس في وسعنا أن نبلغ الموضوعية إلا إذا عرفنا بصورة برهانية مفصلة طريقة إنشاء الموضوعية"[1].

وكل بحث عن الدقة أيضا في النتائج العلمية يستلزم زيادة في استخدام الوسائل التي تفرض بدورها زيادة في التنشئة الاجتماعية، وإذا بدأ العلم أولا بصورة انفرادية، يصبح ذو طابع اجتماعي بمجرد أن يصبح كميا فيما بعد.

والتماسك الوظيفي في الدراسات المتخصصة داخل الحوار العقلاني ينتج التماسك الاجتماعي والذي يعطي للعقلانية التطبيقية قيمة بشرية مادام هذا التماسك بين العقول يقوم أساسا على قوة المفاهيم العلمية، "وإذا أردنا الآن أن نفهم الحياة الكاملة للفكر، سنرى أن تميز الرجل العقلاني كرجل من ساعات قليلة من اليوم، كرجل يستكمل ثقافته، ولكن الذي على علم بالثقافة، هذا يعني الواقع الاجتماعي للفكر الذي يعيش فيه"[2].

ويكون التماسك البشري دائما أقوى عندما يتعلق الأمر بالاتفاق حول كل ما هو تقني أكثر منه تماسك حول جسم طبيعي، ربما لأن كل ما هو طبيعي ليس هو دقيق بالدرجة التي تسمح بهذا الاتفاق أن يكون وطيد الصلة، بينما تمنح التقنية وكل ما ينتج عنها مساحة أوسع للاستخدام، تخرج عن نطاق العلم والمخبر وعن ضروريات التجريب لينتقل إلى ضروريات الاستعمال، تنتمي إلى هيئة تجارية مبنية هي أيضا على أسس ثقافة علمية وتقنية وهذا ما يجعل هذه القيم الموضوعية المقننة أكثر اجتماعية، و"العقد الاجتماعي" هو الذي يعطيها قيمة وتستلهم موضوعيتها من قيمتها الاجتماعية.

وتبقى فلسفة العلم على اتصال مباشر مع أخبار العلم، أمام كل ما هو جديد، تحرص على انسجام العقلانية، التقنية والاجتماعية، تضع هذه العلوم على محور التقدم، حتى تظهر

[1] المصدر نفسه، ص:14.

[2] Gaston Bachelard, Engagement Rationaliste, op.cit. p :58 .

الحقائق وتكشف الأسباب، وتتجسد هذه الحقائق في "المجتمع النظري" و"المجتمع التقني" على شكل ترابط جدلي بين "عقلانية تطبيقية" و"مادية جدلية"، و"من جهة نظر العلم الحديث، كل ما هو سلبي، يقرره التحليل النفسي للمعرفة، وجب أن يوقف إذا كان يميل إلى أن يولد من جديد"[1].

ويلعب البعد الاجتماعي للعلم العامل الحاسم في تقدمه وكل تطور سيشهده العلم مستقبلا يعود إلى أن العلم أصبح اجتماعي ولكن باشلار لا يقصد بالعلم الاجتماعي، تحكم القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع، بل "مدينة المصنع" التي نفكر فيها "المدينة العلمية" و"المدينة التقنية"، كمجموعات ثقافية اجتماعية مؤطرة منطقيا وموجهة من طرف إدارة العقل، "ولا بدّ للفكر العلمي من واقع اجتماعي، من مرافقة تصدر عن حاضرة طبيعياتية ورياضياتية، فعلينا بالتالي الاستقرار في الموقع المحوري للعقلانية التطبيقية، عاملين على تكوين فلسفة عينية للفكر العلمي"[2].

فلسفة تتحدد إجماعا وتعليما، وتحترم العقلانيات المتخصصة داخل منطقة المعرفة وتعطي الطابع الاجتماعي للعلم المعاصر العلاقات المشتركة بين الذوات المنظمة حول النواة الصلبة للنظريات العلمية، كما يبقى مفتوحا على نظريات جديدة، على فتوحات موضوعية نظرية وتقنية متخصصة.

وتتمثل هذه العلاقات بطابع نفسي اجتماعي، وتمتاز بأنها قابلة للتفكير في العلاقات التربوية بين المعلم والمتعلم، وتتجسد هذه العلاقات النفسية الاجتماعية بشكل مثالي في المدرسة. وعلى هذا حاول باشلار في مشروعه بناء عقلانية للموضوعية الاجتماعية للحقيقة، من العقلانية النفسية الاجتماعية، وقد ظهر أن عملية البحث عن الموضوعية الاجتماعية للحقائق العلمية داخل "المدينة العلمية" ترتبط بالعلاقة النفسية الاجتماعية والتي تدعم أيضا المعرفة الموضوعية.

5- الجدلية البيداغوجيا : الموضوعية مهمة تربوية.

[1] Gaston Bachelard, L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine, op. cit. p:36.

[2] غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، مصدر سابق، ص:35.

لا تنحصر مهمة "المدينة العلمية" في محاولة جعل الحقيقة موضوعية رغم أن هذه المحاولة مثالية في مسعاها إلا أن مهمتها تتعدى هذا المسعى وتهدف إلى مطابقة الأفكار بينها تحت مبدأ الثقافة المستمرة، التي تأخذ شكل مدرسة، هذه المدرسة يتم فيها اختيار الأطر النفسية للمعلم.

لقد أولى باشلار عناية خاصة بالجانب البيداغوجي في عملية المعرفة، لدرجة أنه اعتبر الفعل التعليمي مقياسا ضروريا للمعرفة الموضوعية، ويرجع باشلار سبب اهتمامه بالجانب التربوي للمفاهيم العلمية كونه يحس بأنه أستاذ أكثر منه فيلسوف، والطريقة المثلى لقياس قوة الأفكار هي أثناء تعليمها، "وإن فعل التعليم لا ينفصل بالسهولة التي يعتقدها البعض عن الشعور بالمعرفة، وتحديدا عندما يستوجب علينا تأمين موضوعية المعرفة بتأييد من النفسيات البيذاتية"[1].

وتشير "المدرسة" إلى تلك العلاقة التربوية بين المعلم والمتعلم، ويرسم باشلار صورة هذه العلاقة على شكل علاقة جدلية بين عقلانيتين واحدة معلِمة وأخرى معلَمة، بين نفسانية ولا نفسانية، ويقوم هذا الجدل بإدماج العقل النقدي بالعقل المحقق أي تطبيق العقلانية على العقول، ويصل الموضوع العقلاني إلى درجة التكوين عندما يستطيع تعليم الآخرين جميع التعديلات الضرورية التي يتعيّن على الفكر القيام بها للوصول إلى الأفكار التي تبنى عليها الحقيقة، و"الفكر العلمي هو الذي يتيح لنا حقا أن ندرس المشكلة النفسية لإضفاء الموضوعية دراسة أوضح"[2].

ويتكون الفكر العلمي من مجموعة من الأخطاء المصححة، وحتى يلتحق هذا الفكر بالموضوعية العقلانية، عليه أن يبذل مجهودا ثقافيا، من أجل أن يصلح نفسه ويصحح أخطائه ويتجاوز العقبات، "غير أن التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية والعقلية لا يسعه أن يكون نهائيا، إذ أن النفسانية لا تقهر نهائيا"[3].

ويكشف العقل عن اهتمامه بالمعرفة من أجل ذاتها، بعيدا عن المصالح الذاتية، معرفة يكون الغرض الأول منها هو الوصول إلى مصلحة عامة، مصلحة اجتماعية، تمكن العقل من

---

[1] المصدر نفسه، ص:45.

[2] غاستون، باشلار، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، ص:16.

[3] غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، مصدر سابق، ص:50.

الارتقاء، كما يدفع تغير الأهداف المرجوة من المعرفة، هذا الدخول في صراع مع نفسه، ضد ذاته، من أجل تجاوز المعرفة المعتادة، معرفة الثقافات الأولى والبعيدة عن المستويات التربوية والدراسية، "والإنسان المتفرغ للثقافات العلمية هو تلميذ أبدي، أما المدرسة، فهي النموذج الأعلى للحياة الاجتماعية ولا بد أن يكون البقاء تلميذا هو النذر الخفي لكل معلم"[1].

فالعالم وبفعل التمايز الذي تعيشه الثقافة العلمية، والصراع العقلي للفكر العلمي، نتيجة التخصص العلمي ما ينفك أن يعود إلى وضع التعليم، حيث يفرض التخصص العلمي على العالم أن يتتلمذ باستمرار، يتعلم من التخصصات الأخرى، يتجاوز هيئات علمية أخرى "ومن ثم يكتسبون طرقا محددة للتحكم الذاتي في نشاطهم المعرفي على النحو الذي ربما يفيدهم في تحقيق التعلم الذاتي"[2].

وهذا ما سمح للعقل العلمي حسب باشلار من إحراز تقدما وتطورا داخل الثقافة العلمية المعاصرة التي تسمح للتلميذ أن يتجاوز معلمه في حال ما وصل إلى معرفة لم يصل إليها معلمه من قبل.

وتربط المعلِم بالمعلَم علاقة أقل ما يقال عنها أنها علاقة مثالية داخل الجدلية البيداغوجية، تتجسد في عملية تثبيت عقلانية المعلِم في ذهن المتعلم روح الموضوعية داخل البناء النفسي لهذه العلاقة المتبادلة، يمر عبر تصحيح الأخطاء وتجاوز العوائق بعد إنشاء منظمة مفاهيمية تحيط بالدرس المراد إلقاءه، "ونفسانيا، لا توجد حقيقة، بدون خطأ مصحح، إن سيكولوجية الموقف الموضوعي هي تاريخ أخطائنا الشخصي"[3].

ويتكون العقل العلمي بعد تجاوزه العقبات المعلوماتية، وتكونه لمجموعة أخطاء مصححة، وكنتيجة لهذا الجهد المبذول من طرف المتعلم، يكتسب هذا الأخير وضعية المعلم داخل هذا الحوار، وبمساعدة المعلم، يصبح الموضوع انطلاقا من الفوارق المعرفية للطرفين هو

[1] المصدر نفسه، ص:62.

[2] حمدي علي، الفرماوي، الأساليب المعرفية بين النظرية والتطبيق، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط:1، 2009، ص:121.

[3] غاستون، باشلار، تكوين العقل العلمي، مصدر سابق، ص:191.

انتقال مادة معرفية من فكر تجريبي، فكر المعلِم إلى فكر عقلاني مكتسب هو فكر متعلم وعلى استعداد دائم للتلقي.

وكل محاولة للانعتاق النفسي أثناء حركة الفكر الوصول إلى أعلى مستوى من التقارب ستصطدم بالرفض، رفض الفكر نفسه التحرر السيكولوجي مع المحافظة على الصلة بالتكوين الأولي، وازدهار الفكر هو تضمن ما يرفض مع كل تطور علمي يعرفه الفكر، "وفي الواقع أن عدة تعميمات جدلية، مستقلة في البدء، أخذت تتماسك وتتناسق"[1].

يحافظ كل فكر عقلاني على ما يتأكد لديه من أنه فكر أولي يستحق أن يكون قاعدة، مع التكرار والاستمرار في محاولات التقارب نحو منبع الحقيقة المنظمة والمنسقة بشكل نسبي، وتتصف هذه الحقائق بصبغة نفسية بعد تصحيحها وتحطم الفكر غير العلمي، ودفع هذه الأخطاء إلى ساحة الذاتية، "فالفكر العلمي حين يحطم صوره الأولى إنما يكتشف قوانينه العفوية"[2].

ولا ينحصر تكوين الفكر العلمي على إصلاح وتصحيح المعرفة العامية فقط، بل بتغيير الأهداف أيضا وتحول الاهتمامات الاعتيادية التي يحددها مبدأ الالتزام العلمي وتحويل القيم المعطاة أوليا، وبما أن الفكر ينشأ من الأزمات، فإن مهمته الأولى تصبح إثارة هذه الأزمات، الدخول في صراع مع الآخر الذي يسمح بتحصيل معرفة بصورة أفضل، لأن الأساس الذي تقوم عليه الاكتشافات هو هذا الصراع، وعليه تعتبر المدرسة معيار التطور العلمي لأنها توفر مساحة الصراع الجدلي بين المعلم والتلميذ غير "أن العقل المنتصر ليس بالضرورة هو العقل الأقوى، إنها تنشئ النظام والقوة المشتركة للاتفاقيات العقلانية، الانتصار إذن هو الإقناع"،[3] الانتصار هو صناعة عقول.

المتعلم يصبح هو المعلم في المقابل يتعلم من تلميذه السابق، ومن له الرغبة في أن يصبح معلما يكون على قناعة أنه لا يمكن الانتصار دوما، يمكنه أن يخطأ وينهزم، وبالتواصل مع الآخر

[1] غاستون، باشلار، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص:156.

[2] المصدر نفسه، ص:158.

[3] Didier Gil, Bachelard et la Culture Scientifique, PUF, 1ère Edition, Mai 1993, p:62.

تتولد القيم المكبوتة التي تفرض عليه أن يصبح معلما، أن يعلم ويتعلم في نفس الوقت، وحتى يكون العلم موضوعي، عليه أن يكون مشتركا في علاقة تبادل، "وإليكم برأينا المبدأ الأساسي لبيداغوجيا الموقف الموضوعي الذي هو معلَم يجب أن يعلِم، إن تعليما يتلقى دون تناقل يكون عقولا دون دينامية، دون نقد ذاتي، وأن تعليما كهذا في الفروع العلمية خاصة يجمد في الدوغمائية معرفة يفترض بها أن تكون حافزا لمسيرة إبداعية"[1].

كما يجعل إمكانية القيام بتحليل نفساني على الخطأ البشري مستحيلة، وأمام هذا العائق، يقترح باشلار قيام علم نفس معياري، علم نفس مهمته إخضاع العقل العلمي للتحليل النفسي، واعتبار العقل كمدرسة يسير وفق الخط الذي رسمه الضبط الاجتماعي، وهذه المدرسة هي النموذج المثالي والأسمى لتنظيم المجتمع.

"وكل فعل يقوم به المعلم يدعم ويهدي نوعا معينا من التفكير لدى الطلاب، وذلك لكي يحقق هدفه النهائي في أن يصبح الطلاب المتعلمين قادرين على تطوير أنفسهم وقدراتهم"،[2] كما يمثل التطهير الفكري للعقل الجدلي والعقل التطبيقي فرصة التمييز بين خاصية التعليمات التي يفرضها العقل من موقع معلم وخاصية العقاب التي يشعر بها العقل من موقع متعلم.

فلا يعتبر الجدل الفكري مجرد تواصل بين حالات فكرية مختلفة داخل علاقة عاطفية، بين معترف ومعاقب، ولا ينتظر انتصار العقل خارج قواعد الفكر لأن كل صراع في اللامعقول، هو صراع عقيم، والعقل المنتصر هو العقل الذي يصبح في الأخير فكرا عقلانيا، يتعلم من خلال تعليم الآخرين، إقناعهم بالأخطاء، "وبين "أنا" و"أنت" تحل العلاقة بين المعلم والتلميذ أين تصبح العقلانية عقلانية معلِمة"،[3] ويمثل هذا التوجيه المعنى لكل نهاية إيجابية للصراع بين العقول.

تنشأ المدرسة أولا على يقينية الموضوع العقلاني، ثم إرغام الآخر على التفكير فيه وأيضا الطريقة التي يفكر بها. تلعب دورا مزدوجا، كذات عقلانية، وموضوع عقلاني في نفس الوقت،

[1] غاستون، باشلار، تكوين العقل العلمي، مصدر سابق، ص:195.

[2] شيماء، حمودة الحارون، كيف يعمل العقل أثناء حدوث عملية التعلم؟، المكتبة العصرية للنشر والتوزيع، مصر، ط:1، 2009، ص:28.

[3] Didier Gil, Bachelard et la Culture Scientifique, op.cit. p :63.

تصبح فيه المدرسة، مكان ديناميكي لموضوعية ذات طابع اجتماعي، تسمح بهذا السلوك التعلم للجميع، متاح مثله مثل الفهم أمام الكل، وكل واحد يصبح قادر على التعليم عند بلوغه درجة "الأنا العقلاني"، و"يمكن تعليم التفكير، لأن التفكير يبسط الأشياء والمواقف، ولا يعمل على تعقيدها، ويجب أن ننظر إليه كعملية بسيطة وآلية، لأن ذلك لن يتم إلا من خلال عملية التفكير"[1].

حتى يمكن تطبيق أفكاره على غيره أثناء قيامه بعملية التدريس الفعلي، والتي على إثرها يصبح قادرا على أن يتعلم بطريقة أفضل ويدرك من المعرفة أكثر من ما كان يعرفه من قبل، و"جدلية المعلم والتلميذ هذه، قد يشعر بها فاعلية في تاريخ الثقافة بأسره، وليس ثمة مبحث أكثر تواترا من مبحث عالَم خلقه الله ليعلم الإنسان"[2].

ومن أجل الخروج من هذا النفق العظيم الذي أوقعه فيه هذا الجدل حول بديهية العقلانية، وأزمة تعليم عقلاني مبهم الذي يفرض على الذات بأن تكون لذاتها عقلانية، والممثلة الوحيدة للعقلانية المعلمة عبر كل مراحل التدريس، عكس "المدينة العلمية" أي تتواصل الثقافة لأن أصحابها يدفعون باستمرار الموضوعية العقلانية، وينظمون أطر التفكير داخل حلقة ما بين العقلانيات التي تربط بينها علاقة بيداغوجية.

اعتبر باشلار أن الفكر هو المدرسة التي يستطيع من خلالها الشعور بالعقلانية، عقلانية معلمة، وكل عقلانية هي ما بين عقلانيات بالدرجة الأولى، "ويفهم إذا بشكل أفضل ما هي أهمية علم النفس التحتي الذي يتجه نحو أعماق الخطأ، حيث قبل أن نكون متأكدين من أننا على حق، كان لدينا شعور بذلك"[3].

ويظهر بأن التحليل النفسي عند باشلار هو تحليل نفسي للشعور بالحق الذي يحدد مجموع القيم للشعور العقلاني، تحليل نفسي معياري، ويفرض وجود المدرسة حتمية أنه دونها لا يمكن للفكر أن يثبت مباشرة على المبادئ العقلانية.

---

[1] عدنان يوسف، العتوم، عبد الناصر، ذياب الجراح، موفق بشارة، تنمية مهارات التفكير، نماذج عملية وتطبيقات عملية، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط: 2 ، 2009. ص :72.

[2] غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، مصدر سابق، ص:63.

[3] Didier Gil, Bachelard et la Culture Scientifique, op. cit. p:64.

تعتبر الثقة المطلقة للمعلم في حجم معارفه بالإضافة إلى الأطر الاجتماعية والثقافية التي ترعرع فيها عائقا بيداغوجيا يعرقل سير تقدّم المعرفة العلمية، ويتغذى هذا العائق من بعض المذاهب الصورية التي تسعى إلى الإنقاص من أهمية المدرسة، لدرجة أصبحت ساحة عقاب أكثر منها حلقة علم.

فهي تعتمد على مواقف منطقية صارمة إلى أقصى ما يمكن، و"حصر علم نفس العقل إلى درجة أصبح سخيفا الحديث عن علم نفس العقل، العقل يصبح إذا الذي يرفض الرمز النفسي والذي يحدّد لنا على أنه فكر كأي فكر"،[1] ويلعب العائق البيداغوجي الدور الأهم في وضع العائق أمام تطور العقل، ويكشف التحليل النفسي للتعليم عن عائق المعرفة العامية المشتركة التي تستلهم قيمتها من العائق النفسي.

يعتبر باشلار أن السؤال حول كيفية التدريس هو سؤال لا يحمل أي معنى، لأن المشكل لا يكمن في كيفية نقل المعارف بل يكمن في عمق عملية التدريس في حد ذاتها، حول التعليم، حول الاكتشافات وكيفية إعادة الاكتشاف، "وعليه لا يمكننا أن نعلم إلاّ ما نشعر بمعرفته، وما كان للشعور بالمعرفة مثل هذا أن يحدث و لم نأخذ على عاتقنا تعليم ما نعرفه"[2].

ويرتبط فعل التعليم ارتباطا وثيقا بالشعور بالمعرفة، حيث يجب أن يكون المعلم على دراية بوصول المعرفة إلى المتمدرس، وفي حال حدوث العكس، إذا وقف المعلم على عدم قدرة التلميذ على تحصيل المعرفة، فالمعلم هو من يتحمل المسؤولية، فإن يكون في حد ذاته فاقد للمعرفة أو بعضا منها أو ليس متيقنا من معرفته، وإما أنه يتوهم بمقدوره دون الاعتماد على الجدل بينه وبين متمدرسيه أن يضعهم في مستوى المبادئ العقلانية التي هي من المفروض مهمته الأولى التي تعني الوصول بهذه المبادئ إلى داخل المعرفة المشتركة، "إذا المعرفة، ما دام يعرف تعني يشرح ويشرح أي يملك القدرة على الإعادة، لهذا الهدف من التعليم هو بالدرجة الأولى"[3].

[1] Gaston Bachelard, Engagement Rationaliste, op. cit. p:31.
[2] Didier Gil, Bachelard et la Culture Scientifique, op. cit. p:66.
[3] Jean-Marie Dolle, la Pédagogie… une Science, l'Harmattan, Paris, Aout 2009, p:180.

إن المعلم لا يعلم إلا المعرفة التي يتمكن منها وما يحتويه من معارف هو ما يسمح له بأن يكون معلم فعال، القاسم المشترك بين المعلم والمتعلم هو الفكر أي كل واحد عندما يُعلِم الآخر حتى يصبح الفكر فعليا هو المدرسة.

6- كوجيطو الإلزام المتبادل: الاتفاق العقلاني على المعرفة.

وصل باشلار إلى قناعة أن الفعل النفسي والذي يحمل قيمة نسبية على العموم هو بالضرورة فعل التعليم، لكن سيجد نفسه بعدها واقفا أمام سؤال يفرض نفسه في مثل هذه المواقف، هو هل فعلا المدرسة تمثل الميدان الوحيد للمعرفة العلمية؟ وهي المبدأ الوحيد الذي تنشأ عليه الموضوعية العلمية؟.

لا يقصد باشلار المدرسة كمؤسسة تربوية، بل يلمح إلى الفكر الجدلي الذي ينشط داخل البنية النفسية للعقلانية المعلِمة والعقلانية المعلَمة اللتان تصنعان عقلا يحمل حقيقة، ويصحح هذا الفكر نفسه فقط عندما يخضع نفسه للتجريب أمام الآخر، "فقط عندما يتمكن الفكر من "الأنا" يتمكن من الحقيقة، يكبحه الخطأ، بأن يظهر بنفسه في كامل قوته في التفكير العقلاني"[1].

ويظهر علم النفس هنا كتحليل نفسي للتكوين العقلي الذي ينتهي بتحليل التحويلات المعرفية، أي علم نفس يقوم على التعليم عن طريق التصحيح المستمر للأخطاء، الذي يمكن الذات العقلانية من التكون وفق هذه المبادلة مع الآخر، أي تفرض وجود عقلانية مقابلة، "ولا بدّ من الاهتمام بنفسيات لنقل البداهة المعترف بها، أي بنفسيات تعلم في فعل من التصويب الأساسي للعقل، صحيح على خلفية من الخطأ، هذا هو شكل الفكر العلمي"[2].

وتقوم المدرسة بالأساس على مبدأ الذات العقلانية بالإضافة إلى كل القواعد الأخرى التي تكونه، هذه الذات يمكنها وحدها التمييز بين الاتفاق العقلاني والتقارب الفكري، ويدعو

[1] Didier Gil, Bachelard et la Culture Scientifique, op. cit. p:67.

[2] غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، مصدر سابق، ص:102.

باشلار هذه الذات العقلانية "كوجيتو الإلزام المتبادل" (Cogito d'Obligation Mutuelle) والذي يقوم بتأمين الفكر ضد الأخطاء، "ويظهر لنا أن كوجيتو الإلزام المتبادل، بشكله الأبسط، أن يفصح عن نفسه على النحو التالي: أعتقد بأنك ستفكر ما افتكرت الساعة، إذا ما أعلمتك بحدث العقل الذي ألزمني الساعة بالتفكير إلى الأمام في ما كنت أفتكر"[1].

ويشكل هذا الكوجيتو قبل أن يقع توافق بين "الأنا" والأنت"، يظهر في "الذات المنعزلة" أولا، ولولا وجود هذه الذات الانفرادية لما ظهرت الاتفاقيات اليقينية لما بين الذوات العقلية، لأن هذا الكوجيتو منذ البداية سيكون مقتنعا بحيازته على حقيقة قائمة على العقل، حقيقة وضعها فكر سابق أولي.

يركز المفكرون كثيرا على العقلانية المعلِمة في تطبيق العقلانية داخل مجتمع المدينة، أين يسمح لهم التخصص للاضطلاع على الافتراضات المحددة لهذه التخصصات بالإضافة أيضا إلى احتواء جميع قواعد المعرفة العامة، "أيضا فإن معرفة المعلم بخصائص الأسلوب المعرفي، تقوده إلى أهمية تدريس تلميذه، أو تعويده على الاتجاه التحليلي في تعامله مع المعلومات"،[2] وتلعب المدرسة كجزء من هذا المجتمع العلمي الدور البارز في تشكيله عندما تمنح لناشطيه مجال البحث وترسم لهم الطريق عندما تحدد مسبقا الإشكالية التي تكون نقطة انطلاق كل بحث علمي، تربط بين القوانين العقلية والحقائق الواقعية.

ولا تخرج عملية التعليم عن الحقيقة، فليس حقيقي إلاّ ما يمكن أن ينتقل فعليا من الأنا إلى الآخر، إذا كان الحال فعلا، فإن كل المعارف الزائفة التي تدرسها في الواقع ستحتوي على ضمان بالحقيقة الذي يعرف يكون على درجة من التأكد من أنه يعرف أولا، "وليس بالشك، مهما كان الآخر الذي يصل إلى ما نعرفه يملك بالضرورة نفس الشك"،[3] ويبقى كل فكر ذاتي مهم وهو مرتبط بالذات المفكرة التي تملك وحدها إمكانية التطور والرقي هذه الإمكانية تسقط على كل الذوات، وهذه هي ميزة الكوجيتو الباشلاري.

---

[1] المصدر نفسه، ص:116.

[2] حمدي علي، الفرماوي، الأساليب المعرفية بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص:113.

[3] Didier Gil, Bachelard et la Culture Scientifique, op.cit. P:68.

"هذه المبادئ والحقائق جعلت هدف التعليم هو تنمية الإمكانيات المعرفية والوجدانية والعقلية، وذلك بتدريس العمليات المعرفية والوجدانية بصورة مباشرة وصريحة وتنمية مهارات التفكير"،[1] قبل أن يدفع البحث عن الحقيقة العقلانية لأن تصبح استجوابية، استفهامية، تتساءل بشكل مستمر، وبشكل مضاعف، تشك في كل الأسس العلمية، وتنفتح على كل المواضيع الإشكالية للعالم.

ويدفع كل عالم وجد حل لمشكلة معينة العقل إما للتصحيح أو التماسك وتثبيت أسس العقل بواسطة إدخال مفاهيم جديدة مرتبطة أساسا بالبناء التحتي للعقل، لعقلانية الأنا الجديدة التي تأخذ على عاتقها التحقق من البرامج الجديدة، وإخضاعها للتجريب والانفتاح فيما بعد على برامج أخرى جديدة، و"بإمكان المرء أن يمنح نفسه خبرة في إحداث العقل، طيلة اكتساب الثقافة العلمية، عند كل توصل إلى رابط جديد من روابط التنسيق النظري، عند كل امتداد للتنقية الاختيارية"[2].

يعيش أي مفكر حدثا عقلانيا بمجرد توصله إلى حل للإشكالية موضع البحث، حيث يؤسس انسجام الأفكار المتسلسلة لفرضية وجود طائفة من الأفكار العقلانية، ما يجبر هذا المفكر خلال الاتصال التربوي أثناء عملية التدريس على ظهور فكر آخر مقابل، يصنع منه قوة يقينية تستطيع أن تتفتح على أفكار أخرى.

هنا يتخذ "كوجيتو الإلزام المتبادل" مبدأ المدرسة كمبدأ اجتماعية الحقيقة داخل "المدينة العلمية" أين يتعايش "الأنا" و"الأنت" العقلانيين في "النحن" و"كوجيتو باشلار يقدم عضوية الآخرين ولا يكتفي بمنح الآخرين هذه العضوية، وبالمقابل لا ينتظر تأكيد الاتفاق مع الآخر، هو يضع بالفعل هذا التأكيد مع صناعة الاتفاق العقلاني"،[3] ويفرض الإحساس باليقين تقاسم هذا الشعور مع الآخرين على شكل تواصل مادام هذا الإحساس يمثل الإحساس العقلاني الذي يأتي كنتيجة لتصحيح الأخطاء وتأكيد فكرة الحقيقة.

---

[1] شيماء، حمودة الجارون، كيف يعمل العقل أثناء حدوث عملية التعلم، مرجع سابق، ص:31.

[2] غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، مصدر سابق ، ص:96.

[3] Didier Gil, Bachelard et la Culture Scientifique, op.cit. p:68.

والحقيقة هي في أصلها انعكاس للتحويلات التي تقوم بها انطلاقا من مفهومنا الذاتي للواقع، لما تنتجه من معارف والتي تفرض بدورها الشرح، والبرهنة، استحضار الحجة، والمعرفة لا تخرج من علاقة، وشبكة علاقات، بين الذات والواقع، والحقيقة هي الصناعة التي تنتج من هذه العلاقة والتي تمتاز بقابليتها للتحويل من حالة إلى حالة، من معرفة أولية إلى معرفة مكتسبة، "ومن البديهي، نعرف، تعني نحول، لا نعرف بأي طريقة كانت لأننا لا نحول ما نعرف بأي طريقة كانت أيضا، في الواقع هناك منظومة من التحويلات المهمة"[1].

وعندما يتم تبرير هذه التحويلات المعرفية تمنح فرصة أفضل لهذه المعرفة وأكثر من ذلك أنها تعطي إمكانية تحويلها على نطاق واسع، لتصنع مجددا قانون اتفاق يحدد علاقة الأنا بالآخر داخل الإطار المشترك التواصلي حول حوار الحقيقة، ويستطيع التنظيم المنطقي للأفكار أن يحصل بسهولة على مهارة التعامل التربوي، و"معنى ذلك أن التدريس الجيد يوفر لنا ما يمكن أن نسميه بالحكمة التقليدية، تلك التي يمكن أن نستعملها في تعليم الآخرين"،[2] وتكون مرفوفة بالتحليل النفسي للحقيقة ذاتها، قبل أن تنقل للآخر، ويقوم التحليل النفسي على أنتولوجيا الأفكار المعلَمة من أجل إدراك الموضوعية الاجتماعية لاتحاد المعلمين والتلاميذ داخل المدينة العلمية، ويجد التحليل النفسي أسسه في أعماق الاستطراد الجوهري للحقيقة في ذاتها.

[1] Jean-Marie Dolle, la Pédagogie…une Science ?, op. cit. p:130.

[2] عبد الرحمن، العيسوي، أصول علم النفس التربوي، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط، دت، ص:20.

الفصل الثالث:

المبحث الأول: **في نقد التحليل النفسي**

المبحث الثاني: **تطبيق منهج التحليل النفسي على فرويد**

المبحث الثالث: **الموضوعية في القراءات المتعددة للتراث**

المبحث الأول: **في نقد التحليل النفسي.**

تمهيد:

1- كارل بوبر: التحليل النفسي علم زائف.

2- التحليل النفسي مجرّد تلاعب بالمفاهيم.

3- النقد الماركسي للتحليل النفسي.

4- لماذا بنى فرويد نظريته كلها على الجنس؟

تمهيد:

منذ اكتشاف فرويد لنظرية التحليل النفسي لم ينته النقاش حول فاعلية هذه النظرية، ورغم النجاحات الباهرة التي حقّقها إلا أن درجة النقد ما فتئت تزداد، وتذهب الانتقادات في عمومها إلى الشكّ في الطابع العلمي الذي أراد فرويد أن يوهم به مرضاه، ورغم أن طريقة التحليل النفسي كطريقة علاج حققت نتائج أبهرت الجميع، إلا أن عديد الأصوات تعالت واعتبرت أن التحليل النفسي ليس إلاّ فرضية فلسفية وضعها فرويد ولا ترتقي إلى مصاف النظريات العلمية، وأكثر من حمل مطرقة النقد ضد التحليل النفسي كان كارل بوبر الذي اعتبره علم زائف.

كما لم تسلم المصطلحات التي اعتمدها فرويد ضمن شبكته المفاهيمية من النقد أيضا، وغالب النقد جاء من داخل مدرسة التحليل النفسي نفسه ومن تلامذة فرويد الذين اعتبروا أن ردّ كل سلوكيات الإنسان إلى مفهوم اللاشعور بالطريقة التي وضعها فرويد فيه إجحاف في حق الإنسان كإنسان وجعله مجرّد حيوان تحكمه الغريزة، فحاول تلامذته تغييّر مفهوم اللاشعور من الجانب المظلم للبنية النفسية إلى لا شعور خارج الإنسان أي داخل المجتمع.

وانتقل النقد بعدها إلى شخصية فرويد حيث اعتبر علماء النفس المعاصرون أن منهج التحليل النفسي ما هو إلا سيرة ذاتية لصاحبه وكل ما أثاره فرويد نابع من حياته الشخصية والأزمات التي عاشها في طفولته جراء تسلّط والدته وشخصية والده الضعيفة وأيضا بسبب ديانته اليهودية.

1- كارل بوبر: التحليل النفسي علم زائف.

لم يبدي كارل بوبر اهتماما كبيرا أثناء دراسته للتحليل النفسي لكيفية تطبيق نظرية فرويد على الإنسان، و لم يكترث حتى بمدى تأثيرها على الجانب الأخلاقي، كما فعل بعض المعارضين لنظرية فرويد، والتي كان سببها يعود بالدرجة الأولى لكون الدارس هو نفسه موضوع الدراسة، فبوبر صبّ جما اهتمامه على معارضة محاولة فرويد إعطاء فرضياته طابعا علميا، هذه الزاوية التي نظر منها بوبر جعلت نقده للتحليل النفسي يأخذ طابعا إبستيمولوجيا.

يبدأ بوبر فلسفته العلمية يرفض أن تصنف أي نظرية، بنظرية علمية، ما لم تكن قابلة للاختبار، وعلى هذا الأساس يعمل مفهوم القابلية للاختبار والذي يعد جوهر فلسفة بوبر العلمية على ترسيخ الحدود بين العلوم الحقيقية والعلوم الزائفة و"النظريات العلمية ليست أبدا من يقبل التبرير أو التحقيق تماما، وإنما هي مما يقبل الاختبار، ومن ثم فإنني سوف أقول أن موضوعية القضايا العلمية تكمن في الحقيقة القائلة بأنه يمكن اختبارها على نحو ذاتي متبادل"[1].

ورغم أن نظرية فرويد تملك القدرة على تفسير كل الظواهر التي تطبق عليها، فإن امتلاكها لمثل هذه القدرة هو الذي يجعل منها غير قادرة على الخضوع لمبدأ التكذيب، وبالتالي تخرج تلقائيا من دائرة العلم الحقيقي الذي يشترط فيه أن يكون أولا قابلا للتجريب، "وما يميّز العلم عن أي نشاط عقلي آخر هو قابليته المستمرة للتكذيب بواسطة الخبرة التجريبية، إذا تعطينا العبارة معلومات عن العالم التجريبي الذي تحيا فيه –أي تكون علمية–، فقط إذا كان من الممكن أن تتصادم مع الخبرة"[2]. فإذا كان منهج التكذيب هو الفصل الحاسم التمييز بين العلم واللاعلم بصفته المطلقة، فإن بوبر أراد أيضا أن يجعل منه صالحا للتطبيق على العلوم الإنسانية، محاولة أبقت معها السؤال مفتوحا حول ما الذي يجعل أي نظرية تتصف بكونها نظرية علمية.

---

[1] كارل، بوبر، منطق الكشف العلمي، مرجع سابق، ص:71.

[2] يمنى طريف، الخولي، فلسفة كارل بوبر، منهج العلم... منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1989، ص:339.

عندما وقف بوبر على سبب تطور المعرفة العلمية، أبرز الدور المهم الذي لعبه الخطأ، حيث يرى أن الفضل الكبير في هذا التطور يعود بالدرجة الأولى لهذا الخطأ، فيبدأ التطوّر أولا بتكوين تخمينات، ثم الانتقال إلى محاولة إيجاد حلول، وبعدما تتعرض هذه التخمينات للنقد يتم اختبارها، وبمجرد أن تدحض هذه النظرية يتم إحراز التقدم،ويمثل هذا التقدّم عملية اقتراب نحو الحقيقة، وهذا المعيار هو الذي قرب بوبر أكثر فأكثر من التحليل النفسي، "وتقريبا كل النظريات العلمية تتبع من الأساطير، والأسطورة يمكن أن تحتوي على تنبؤات مهمة للنظريات العلمية، الأمثلة على ذلك هي نظرية إمبيدوكليس للتطور عن طريق المحاولة والخطأ، أو أسطورة بارمنيدس عن الكون ككتلة ثابتة أين لا شيء يحدث على الإطلاق"[1].

تساءل بوبر عن معايير التصنيف التي تجعل أي نظرية مصنفة كنظرية علمية، ويقرّ أنه لم يكن يهتمّ بمثل هذه الأسئلة سابقا بل جاءت بعد اهتمامه بفلسفة العلوم، ويلخص كل ما أراده في قوله: "أن أميّز بين العلم والعلم الزائف، مع العلم جيدا أن العلم غالبا ما يخطئ في الوقت الذي يمكن للعلم الزائف أن يقع على الحقيقة، كنت أعرف الإجابة الأكثر قبولا لمشكلتي، العلم مختلف عن العلوم الزائفة أو"الميتافيزيقا" بطريقته التجريبية"[2].

ويضع بوبر التحليل النفسي في صف العلم الزائف، حيث لا تختلف تأكيدات المحلّلين النفسانيين والمبنية على الملاحظة الإكلينية على تأكيدات المنجمين، هذا رغم ذلك النجاح الذي حققته نظرية فرويد في الأحلام، أين حقّقت هذه التحليلات التي تأسّست على تأويل الأحلام نتائج باهرة فتحت الباب لاكتشافات كبرى، وربما لكون نظرية التحليل النفسي تنتمي إلى فئة مختلفة مقارنة مثلا بنظرية علم الفلك أو النظرية الماركسية، فهي لا يمكن دحضها بسهولة لأنها ببساطة غير قابلة للاختبار.

ولا تحتاج نظريتي فرويد وآدلر للتحصين لمنعهما من الدحض، حسب بوبر، وبالعودة إلى بداياته، فلقد كان متأثّرا بآدلر وماركس، حيث عمل مساعدا لآدلر في عيادة التوجيه

[1] Karl Popper, Conjectures and Refutations, Routledge and Kegan Paul, 1963, 3rd, 1969, p:38.
[2] Ibid. p:33.

النفسي لمساعدة الشباب والأطفال، وهذه كانت فرصته للالتقاء بالتحليل النفسي، ومنه تمكّن من الوقوف على القدرة الكبيرة التي تملكها نظرية فرويد وكذا آدلر لتفسير أي سلوك مهما كان شكله لدرجة لا يمكن أن تجد سلوكا يتناقض منطقيا مع النظريتين السابقتين "ولا ريب في أن هذا المعنى يتفق مع الإطار العام للمنهج البربري. فنحن لا نرى من النظرية الكثير –كما يدّعي أصحاب النزعة الاستقرائية– بل اقل القليل، ونحن نحاول أن نضع أيدينا من بين ما نراه على مثال مكذب واحد يقضي بنا إلى نظرية جديدة"[1].

وقد بدأت الشرارة الأولى للثورة التي شنّها بوبر على العلم الزائف بعدما وقف على الرغبة الملحة التي دائما يتّسم بها دعاة الماركسية والفرويدية، من أجل كسب التأييد لنظرياتهم، وعلى العكس من ذلك فإن النظريات، الفيزيائية بالخصوص الإنشتينية لم يهتم بإثبات صحة أي من نظرياتها وكل همها كان بذل قصارى جهودها من أجل صياغة قانون مبني على تنبؤ دقيق ومحدد، يكون أيضا قابل للملاحظة، وعلى أساسها يمكن تكذيب هذا التنبؤ ومعه دحض النظرية برمتها.

لقد استخلص بوبر هذا التباين المنطقي والذي مردّه أن التحليل النفسي والماركسية نظريتان محصنتان ضد كل محاولة تكذيب حيث على العكس من الماركسية فإن نظرية التحليل النفسي ترفض شكلا إجراء عملية التكذيب على قضاياها، "وهذا لا يعني أن فرويد وآدلر لم يروا بعض الأشياء بشكل صحيح، شخصيا. أنا لا أشكّ في أن الكثير مما يقولون له أهمية كبيرة، ولعبت ذات يوم دورها جيدا في علم النفس القابل للاختبار"[2]، رغم أن التحليل النفسي يقوم على تفسير السلوكيات انطلاقا من أسباب يبقيها دائما خفية فلا يمكن تكذيبها بالملاحظة، رغم أن هذه الملاحظات السريرية ليست إلاّ تأكيدات يومية تشبه إلى حد بعيد التأكيدات اليومية التي يعتمد عليها المنجمون في تأكيد نظرياتهم.

[1] قاسم، محمد، قاسم، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، دط، 1986، ص:239.

[2] Karl Popper, Conjectures and Refutations, op.cit. p:37.

وأكثر منطقة تلقت من بوبر سهام النقد كانت تفسير الأحلام، حيث تمثل تحقيق الرغبات المكبوتة عند فرويد الأطروحة المركزية لتحليل الأحلام، غير أن بوبر يرى أن هذه الأطروحة الأكثر قابلية للتكذيب في مشروع التحليل النفسي، حجّته في ذلك وجود كوابيس مقابل وجود أحلام، ولا يمكن لهذه الكوابيس أن تكون طريقة لتحقيق الرغبات رغم ادّعاءات فرويد بأن الكوابيس مثلها مثل الأحلام يمكنها تحقيق نفس الرغبات أيضا، وبنفس الطريقة شرط أن تستحضر محتواها الكامن.

وهذا ما يفسّر "إصرار فرويد على التأثير التكويني للتجارب الاجتماعية في مرحلة الطفولة المبكّرة"[1]، كما يقف بوبر عند عجز فرويد تفسير كيف يكون الكابوس طريقة لإدراك الرغبات المكبوتة، فهو يرى أن الحلم يبقى حلما إلى غاية تحقيق هذه الرغبات، هنا يتهم بوبر فرويد باللجوء إلى الحيلة كحجة لإبعاد كل فرضية تبطل نظريته، وحيلة أن بعض الكوابيس ليست حلما كما يدعي فرويد، حتى وإن ظهرت كقوة يمكنه أن يبرّر بها صدق نظريته فإنها أيضا وفي نفس الوقت يمكنها أن تلعب دور الحجة المعاكسة لدحض هذه النظرية، ومثلما تلعب الحجة الواضحة سبب ضعف العلوم الزائفة، فإن هذه الحيلة ستلعب دور السلاح الذي يقف في وجه الدحض ومهمتها الأساسية هي تحصين هذه النظريات و"الاستدلال بأن القلق الموجود في الكابوس هو ظاهرة لا تتعلق بالحلم نفسه، ولكن يمثل مظهرا عصبيا خارج الحلم، يرتبط به بشكل سطحي فقط، يسمح لمؤولي الأحلام تجنب الحديث عن الكوابيس"[2].

والمحتوى النظري الذي يدفع التحليل النفسي لأن يسلك سلوك العلوم الزائفة هو الذي يقود فرويد إلى هذه الحيلة ليبرّر بها علمية نظريته ويرى فيه بوبر أنه معيار مخادع حتى وإن كان يبدو علميا، إلا أنه مزيف للعلم، وحتى وإن كانت "دائما نظريات أخرى قادرة على حل اللغز"[3]، إلاّ أن هذا الخداع هو الخاصية الجوهرية للعلم الزائف.

[1] Karl Popper, The Self and its Brain (p1), London, Routledge, 1983, p:110.
[2] Ibid, p10.
[3] Karl Popper, Realism and the Aim of Science, Londres, Huchinson, 1985, p:18.

وما زاد في حيرة بوبر طريقة تفسير سلوك رجلين أحدهما دفع بطفل في الماء لإغراقه، وآخر قفز في الماء لإنقاذ الطفل، فعند فرويد يعاني الرجل الأول من كبت نتيجة عقدة أوديب أما الرجل الثاني فهدفه بلوغ التسامي، ويختلف تفسير آدلر عن فرويد، حيث يرى أن الرجل الأول يعاني من عقدة نقص أراد التخلص منها بإعدام الطفل أما الرجل الثاني فحاول أيضا التخلص من عقدة النقص التي كان يشعر بها من خلال إنقاذ الطفل.

واستغرب بوبر أكثر عندما قام آدلر بتشخيص حالة الطفل الذي عرض حالته عليه، رغم أنه لم يسبق له أن رآه، ومع هذا بدا واثقا من نفسه وهو يشخّص المرض، بحكم التجارب المشابهة التي مرّت عليه، ويرى بوبر أن تراكم التأكيدات تشير في الغالب إلى إمكانية التفسير من أن تثبت حقيقة شيء ما "ولا أستطيع أن أتخيّل أي سلوك إنساني يمكن لهذه النظرية أو الأخرى من تأويله، وبالضبط لقد تمكّنوا من التكيّف والتأكيد الدائمين، وحتى وإن بدت في عيون أنصارها الحجة الأقوى في صالح هذه النظرية، بدأت أنا أفهم أن هذه القوة الظاهرة هي أيضا في الواقع ضعفهم"[1].

ويرى في الجهة المقابلة فرويد أن التفسير الصحيح هو الحل للغز، وكل ما كانت المشكلة معقّدة، لا تقبل إلا حل واحد لا يدع مجالا للشك في القيمة الموضوعية للتفسير، هذا التفسير الذي ينطلق من عناصر المشكلة أولا، وفي التحليل النفسي، النفس التي هي المشكلة تحلل إلى ذات عناصر، وكل عنصر يحمل معنى، وتعطي أيضا العلاقات بين هذه العناصر داخل النفس معنى، وفي حالة غياب هذه العلاقات التواصلية بين العناصر النفسية أو عند انكسار استمرارية الروابط بين العناصر، تخلق المشكلة وتأخذ شكل سلوكيات عصبية شاذّة تختفي عندما يتمكّن صاحبها من استعادة كل قطع اللعبة، وإعادة تجميع هذه القطع هو حل اللغز الذي يضمن القيمة الموضوعية للعملية.

وتعتمد تفسيرات المحلّلين النفسانيين على السلوكيات الملموسة، لهذا ارتبط نقد بوبر لهذه التحليلات بهذه السلوكيات، فعادة يؤكّد المحلّل النفساني أن حالة مريض ما، هي معاناته

[1] Karl Popper, Conjectures and Refutations, op.cit. p:35.

من عقدة معينة، ويكفي هذا التشخيص لتأكيد الحالة على حالات متشابهة تؤكّدها أيضا التجربة المتكرّرة على عيّنات مختلفة وبهذا أثار بوبر جدلا حول دحض نظرية محصنة مسبقا ضد الدحض.

2- التحليل النفسي مجرّد تلاعب بالمفاهيم.

أحدث التحليل النفسي طفرة "علمية" كبيرة أبهرت الجميع، حتى أن علامات التأثّر كانت بادية على كل الثقافة الغربية بنظرية فرويد بعد النتائج الباهرة التي حقّقها.

ولم يتبادر الشكّ أبدا في أذهان الناس، بعد هذه النتائج والنجاحات المحقّقة، حول صحة التحليل النفسي، فأصبح في فترة ما موضة العصر في أوروبا، غير أن هذا الأمر لم يستمر طويلا، فمع الوقت تبيّن أن ذلك الصدق الذي كان يدعيه ممارسي هذه الطريقة، لم يكن سوى تلاعبا في البيانات العرضية، وذلك النجاح المزعوم الذي كان يتفاخر به المحلّلين النفسانيين لم يكن موجودا أصلا، رغم أنه لم يكن من السهل أن تفقد نظريات فرويد مصداقياتها، حيث استمر عديد الناس في تصديقها رغم اكتشاف كل تلك التناقضات التي كانت تشوبها، خاصة أن التحليل النفسي الذي ارتبط بفرويد لا يمثل فقط الا الجانب الصغير من منظومة متشعّبة، وقد لعب غياب البديل في علاج حالات القلق النفسي في شفاء مثل هذه الحالات كما "عرفت السنوات الأخيرة ظهور أشكال منافسة من العلاج تتوقع نتائج عيادية أفضل وتتطلب مالا أقل بكثير، وقد بات المحلّل، الذي كانت الطبقات المدنية الوسطي، ترى فيه، لعشر سنوات خلت، جوابا على قلقها، أمام حالة دفاعية، بسبب منافسيه من المعالجين، وفقدانه للاختبار العلاجي"[1].

وعرف الغرب قبل هذا انتشارا رهيبا للداروينية مع بداية القرن العشرين، تبعه مباشرة خيبة أمل كبيرة أصابت الماركسية فساهمت كل هذه الأحداث في ازدهار التحليل النفسي، الذي لم يعد فقط طريقة علاج بل أصبح أيديولوجية داخل المجتمع الرأسمالي الذي جاء أصلا ليشجّع فكرة الفردانية.

[1] إريك، فروم، أزمة التحليل النفسي، ترجمة، طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 1988، ص:07.

عندما بدأ فرويد تطبيق طريقته العلاجية لم تكن بنفس الشكل الذي عرفت بها بعد أن ذاع صيتها، ففي البداية، كانت الطريقة تقتصر على علاج الأمراض التي كانت تبدو خطيرة حسب أعراضها، مثل الرهاب أو الفوبيا والهستيريا، لكن الأمر لم يحتكر على المرضى فقط، بل انتقل إلى أشخاص أسوياء كانوا أيضا يحضرون بعض الحصص.

وبالعودة إلى تلك الفترة، فقد عرفت آنذاك بعصر "القلق"، حيث ظهرت فكرة جديدة ومختلفة للإنسانية، بعد انهيار الدين، وفشل السياسة، ما تسبب في غياب الطمأنينة، والجميع أصبح يشكو من القلق لأسباب مختلفة، ولهذه الأسباب عرف التحليل النفسي ازدهارا كبيرا، "وما يثير الدهشة في ظل هذه الظروف، أنه إذا كان التحليل النفسي يجند دائما هذا العدد من المرضى والمتعاطفين، لأنه يخاطب اللاشعور لكل واحد من زبائنه ماذا يريد أن يسمع"[1]، فيصنع في كل مرة بذلك منطقة علاجية، عبارة عن ساحة تتطابق فيها العرض مع الطلب، ولا يجد التحليل النفسي أي حرج من إنشاء أي عدد من هذه المناطق بالموازاة مع تعدّد المطالب، وكلما نجح في خلق هذه المناطق نجى من الوقوع في التناقض، وهذا أحد أسرار نجاح التحليل النفسي.

وقد كانت منطقة اللاشعور، المنطقة التي لعبت الدور الأساسي في فكر فرويد وتلامذته، حيث ترجمت كل نظريات التحليل النفسي باختلاف تياراتها، فدائما ما كان يلعب دور صمام الأمان الذي تصطدم به كل محاولات الدحض التي كانت تتعرض له هذه النظرية.

لعب اللاشعور دور الملجأ الأمين الذي كان يهرب إليه فرويد كلما أحسّ بالاستفزاز من الأسئلة التي كانت تطرح عليه من أجل تفسير طريقة العلاج، تعامل المرضى أو مكمن الداء. "والتحليل النفسي في الحقيقة، لا يمكن دحضه لأنه بإمكانه قول كل شيء وعكسه – يكفيه لهذا التذرّع بشهادة من اللاشعور– دائما على استعداد للامتثال لمتطلبات اللحظة"[2].

وقد تفطّنت المدارس اللاحقة للدور المهم الذي يمكن أن يلعبه اللاشعور، فركّزت في عملها على مفهوم اللاشعور في المدارس الأولى، وبعد أن وقفت على الأخطاء التي وقعوا فيها،

[1] Mikkel Borch Jacobson ,Une Théorie Zero, Le Livre Noir de la Psychanalyse, sous la direction de Catherine Meyer, les Arènes, Paris, 2005, p:183.
[2] Ibid. p:181.

قاموا بالتقدّم على حسب تصحيح هذه الأخطاء فأصبح مع هذا تقدّم التحليل النفسي مرتبط أساسا بمسألة اللاشعور والتعامل معه، كما أن التعديلات التي طالت المفهوم على مدار سنوات هي التي سمحت للتحليل النفسي بالسير إلى الأمام.

ولم يكن اللاشعور عند فرويد معيارا للواقع،حيث يستحيل التمييز بين الحقيقة والخيال العاطفي لأن العقل اللاشعوري لا يملك هذه القدرة على التمييز و"كل ما يقدّمه لنا يمكن تفسيره وقد فسر فعلا في الواقع بطرق مختلفة عديدة من قبل محلّلين نفسيين مختلفين ولا توجد أي وسيلة للتأكّد من أنها هي الصحيحة"[1].

ويشير مصطلح المفهوم المركب للتحليل النفسي، إلى مقاومة الذات لنفسها، لدرجة لا يمكن لهذه الذات أن تعرف نفسها، أكثر من ما تدلّ على طريقة للعلاج يمكن أن نشبّهها بالنظام الآلي.

ولا تختلف طريقة العلاج هذه عن الطريقة التي يستعملها رجال الدين، حيث نلتمس نفس الغموض الذي يغطّي الطريقتين، فيعتمد كلاهما على ذلك الجانب الخفي من النفس، فإذا كان الكهنة وبعض المشعوذين يعتمدون على وصفات روحية من أجل معالجة مرضاهم، فإن المحللين النفسانيين يرجعون أيضا كل الأمراض النفسية إلى ذلك الجانب الغامض من النفس والذي يسميه فرويد باللاشعور، فينطلق جميعهم من الأعراض التي تظهر على المريض ويشترك كلاهما في الاستثمار في الاضطرابات العقلية التي تصاحب عادة نوبات القلق ومحاولة الوصول إلى الطمأنينة، "وعندما نسألهم عن مدى فعالية مؤسستهم العلاجية، سيجيبون بأن هدفهم النهائي هو معرفة الذات، وعندما نطلب منهم تبرير المعارف المكتسبة من خلال هذه الطريقة، سيقولون أن نتائجها العلاجية هي الدليل الصارخ وأنها تقاس بمقياس شهادات حالات فردية شفيت بصفة نهائية"[2].

[1] برسيفال، بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ترجمة محمد هلال، دار المناهج للنشر والتوزيع، سلطنة عمان، ط:1، 1999، ص:80.

[2] Mikkel Borch Jacobson ,Une Théorie Zero, op.cit. P:300.

ولم يعد يقتصر الاهتمام بالتحليل النفسي والنتائج التي وصل إليها فقط بمجموع المحلّلين النفسانيين، بل انتقل هذا الاهتمام أيضا إلى عامة الناس وبالخصوص المرضى الذين سبق وأن جرّبوا الطريقة، وهذا ما سمح لهم الوقوف على سلبيات التحليل النفسي، ليس فقط الخاصة بالنتائج التي لم ترقى إلى تطلعاتهم بل أيضا اشتكوا من طول مدة العلاج، والعدد المبالغ فيه للحصص والتكرار الذي غالبا يؤدي إلى الملل يصبح مجرّد روتين مع الوقت، بالإضافة إلى أنها مكلفة جدا "ومن الواضح أن المرضى لا يمضون سنين عديدة تحت العلاج، مع ما يتضمّنه هذا من تكاليف طبية، إلاّ إذا كانوا مقتنعين بأن "التحليل النفسي" يستطيع أن يحسن أحوالهم، أو أنه يعالجهم من أمراضهم، وقد كان "التحليل النفسي" دائما يحاول أن يغذّي هذه المشاعر، وهو ما يزال يدّعي، أنه طريقة ناجعة في علاج الاضطرابات العصابية، وهو ادّعاء لم تثبت صحّته مطلقا"[1].

وتساعد الانتقادات الموجهة لفرويد المحلّلين النفسانيين الوقوف على بعض المفاهيم التي تدين التحليل النفسي، وطيلة المسيرة التي قطعها التحليل النفسي، فإن معظم هذه المفاهيم التي نحتها، أصبحت تواجه بعضها بعضا، تتصارع فيما بينها، تريد أن ترسم لها منهجا فلسفيا، لكنّها لم تستطيع مع ذلك أن تجعل من طريقة التحليل النفسي طريقة طبية، فكل ما يمكننا اعتباره هو أنها طريقة خلقت من أجل تخفيف مشاكل نفسية أكثر منها طريقة علاجية، فهي لا تملك بيانات تميّزها عن منافسيها، وحتى التغييرات التي تحدث في بعض الأحيان على المرضى، لا يمكن ردّها إلى العملية التحليلية، " وعلى أي حال لا أحد ولا حتى فرويد، لديه أي موقف محدّد على القيمة العلاجية للتحليل النفسي"[2].

أظهر فرويد رغبة كبيرة في تأسيس علم النفس كعلم صارم، انطلاقا من الفكر، وتترجم نظرية الأحلام، نظريته في الدماغ، التي كان يحاول دائما أن يستمد مجموع مفاهيم هذه النظريات من علم البيولوجيا العصبية.

---

[1] هانزج، أيزينك، تدهور إمبراطورية فرويد وسقوطها، ترجمة، عادل نجيب بشرى، مراجعة، محمد نجيب الصبوة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط:1، 2013، ص:74.

[2] Malcom MacMillan, Défi a la méthode de la psychanalyse, Le Livre Noir de la Psychanalyse, op.cit. p:356.

يتوهم لدى أصحاب التحليل النفسي أن الجهاز العصبي يجدّد طاقته من العالم الخارجي ومن الأمراض الجسدية، لكن العلم الحديث أبطل هذه الادّعاءات عندما برهن بأن الدماغ يجدّد طاقته بنفسه دون الاعتماد على العالم الخارجي، "وتشير الأدلة إلى عدم وجود أي مناطق غير مستغلة بالمخ ننتظر تلقي المساعدة من القائمين على صناعة الارتقاء بالذات حتى تبدأ في العمل"[1]، ورغم الظروف غير المريحة التي عادة ما يتعرّض لها الدماغ أثناء الأحلام، إلاّ أن هذا الدماغ يحاول جاهدا أن يجعل هذه الأحلام مفهومة وذلك عن طريق فك شيفرة الرموز الداخلية للأحلام، "وعلى عكس فرويد، أعتقد أن غالبية الأحلام ليست غامضة ولا مطردة لكن على العكس واضحة وخام، أنها تحتوي محركات متعارضة للغاية، غير متنكرة، ومفهومة تماما والتي تستحق ملاحظة من الحاكم وأي مشارك في التأويل"[2].

كانت طريقة فرويد تمتاز بالاختصار وتفتقر للدقة، ومع ذلك فقد كان كثيرا ما يبالغ في النتائج التي وصل إليها، وتقوم نظريته في تفسير الأحلام على الاعتماد على جميع مكوّنات الحلم من أجل الوصول إلى القوى المحرّكة الموجودة في اللاشعور والتي هي في الأصل سبب حدوث الحلم، ولا غرابة في أن يعتبر فرويد أن كتاب "تفسير الأحلام" الطريق الملكي الذي يؤدي إلى فهم العنصر اللاشعوري في الحياة النفسية للأفراد و"هذه المعتقدات الشائعة هي في جزء منها بقايا قناعات سيجموند فرويد وعلماء آخرين بأن الذكريات المنسية، التي تكون في أغلب الأحيان صادمة، تبقى راسخة في اللاوعي الضبابي، ولا يتغيّر معالمها بمرور الوقت ولا تؤثّر فيها التنافس مع الذكريات الأخرى"[3].

ولا تبدو الحجج التي قدّمها فرويد مقنعة حتى لو كانت تظهر منطقية بالنسبة للإنسان العادي حتى تؤكّد بأن الأحلام تحدث فعلا في حال من اللاشعور، والقول بأن هدف العلم هو

---

[1] بسكوت، بيلينفيلد، ستيفن، جاي لين، جون روشيو، وباري بايرستاين، أشهر 50 خرافة في علم النفس، هدم الأفكار الخاطئة الشائعة حول سلوك الإنسان، ترجمة، محمد رمضان داوود، إيمان أحمد عزب، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط:1، 2013، ص:52.

[2] Allan Hobson, Le model Freudien des Rêves n'est pas Plausible, le Livre Noir, **op.cit. p:643**.

[3] **Ibid. p:645**.

التغلّب على القيود التي يفرضها الأنا الأعلى حسب معتقدات فرويد، وفي هذا الخصوص، فإنه من الواجب ملاحظة أن فرويد لم يحاول أبدا أن يدفع مرضاه لتذكر الحلم فورا وبعد الاستيقاظ منه مباشرة، كما أنه لم يفعل هذا عندما قام بتسجيل أحلامه الشخصية، لهذا فإن كل كتابات فرويد تتعامل مع "أحلام" قامت الذاكرة بإعادة تركيبها وتعديلها من مكونات في الحلم مجهولة الأصل.

3- النقد الماركسي للتحليل النفسي.

منذ بداية بزوغ خيوطه الأولى، لم يتوقّف الحديث عن التحليل النفسي، ولم يتعلّق الحديث فقط بذكر نجاحاته التي أبهرت في أوّل ظهور له، بل كان للجانب السلبي من التحليل النفسي أيضا نصيب في هذا الحديث.

أول من تعرّض للتحليل النفسي بالنقد كان مجموعة العلماء الذين شكّكوا في علمية طريقة المعالجة لكن سرعان ما انتقل هذا النقد إلى جماعة الأخلاق، الذين رفضوا تمجيد فرويد للغريزة على حساب الجانب الأخلاقي "وبحلول نهاية القرن أصبح معظم العاملين بمهنة الطب يعتبرون فرويد حاشية ممتعة لا أكثر في التاريخ الفكري، شخصا كان مفلسا أكثر منه عالما"[1].

تطور النقد بعد الأحداث التي عرفتها أوروبا في تلك الحقبة بعندما امتزج التحليل النفسي بالسياسة، حيث أصبح له علاقة بدراسة الظواهر الاجتماعية السياسية، وهذا ما أثار حفيظة اليساريين، الذين رفضوا تدخل التحليل النفسي واعتبروها كحملة ضد الاشتراكية، فقد كان العالم الشيوعي الماركسي يعتمد على التوسع لهذا المذهب كسبب جديد لمناهضة الكتلة الغربية، ومن هنا بدأت السياسة الاستيلاء على التحليل النفسي "والتحليل النفسي تحت شعار العلم، هو في الواقع أداة سياسية، إنها تنزع الصبغة السياسية للفرد، وتجعل التمرّد "عصابي" ويعمل كأفيون للطبقات الوسطى"[2]، كان هذا ما جاء في نص "التحليل النفسي- الأيديولوجية

[1] فرانسيس، فوكوياما، نهاية الإنسان، عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة، أحمد مستجير، إصدارات سطور، ط:1، 2002، ص:78.

[2] Jacque Van Rillaer : Les Mécanismes de Défense Freudiens, Le Livre Noir, op.cit. p :439.

الرجعية" الذي نشرفي الجريدة الماركسية "النقد الجديد" والذي اهم فيه المقال التحليل النفسي علنا بخدمة أرباب العمل ويقصد بذلك الأمريكيين، كذلك ساهم في القضاء على المقاومات، فلم تعد مدارس التحليل النفسي بمختلف تياراتها تخلو من المواقف السياسية.

رغم أن فرويد يلتقي بماركس عند نقطة تفسير تصرفات الإنسان وأفعاله بدوافع لا شعورية، إلا أن فرويد يرجع كل سلوك إنساني إلى الكبت الجنسي و"أن الحياة البائسة والمستلبة هي نتيجة لأيديولوجيا القمعية التي تهدف إلى ردع وكبت النزعة الجنسية"[1]، فإن ماركس يرى أن من يتحكم في سلوك الأفراد هو العامل الاقتصادي وعلاقات الإنتاج بالخصوص هي التي تحدد ليس فقط الأفراد، بل تتعدى إلى تحديد نمط تفكيرهم. وقد زادت محاولات التقريب بين التحليل النفسي والماركسية، حيث حاول بعض الكتاب والفنانين، وبعض المحللين الذي كانوا يشعرون بالقلق على نظريتهم خاصة، أن يجدوا ما يسمح لهم من محاكاة الواقع الاجتماعي داخل العامل الاقتصادي.

ولا يعتمد الإنسان فقط في حياته على عوامله النفسية، بل تتدخل في تصرفاته إمكانيات مادية تجعل من الإنسان آلة إنتاجية، كما تؤثّر آليات الإنتاج والعوامل الذاتية للمنتج نفسه في علاقات الإنسان بالإنسان، وهكذا يتشكّل المجتمع من مجموع علاقات تتحكم فيها عوامل تجعل من الإنسان عامل تأثير وتأثّر "ولو أن الإنسان لم يحاول دائما إشباع حاجته المادية بصورة أفضل لما كان إنسانا واعيا بل حيوانا خاضعا للضرورة العمياء، غير أن الإنسان يجد في الإنتاج الوسيلة لاستخدام الضرورة الصنيعة لخدمته ولهذا لا يتوقّف الإنتاج فترة طويلة في نفس الوقت"[2].

بسبب هذه المآخذ كان معارضو التحليل النفسي ونقاده يلقون اللوم على فرويد، و كانوا يستهجنون محاولات فرويد تفسير كل الأسئلة المتعلقة بالإنسان انطلاقا من مبدأ واحد، مبدأ الغريزة الجنسية، "وفي أكثر من مناسبة ذكر فرويد أن افتراضاته الطبية بخصوص الحياة

[1] فيصل، عباس، التحليل النفسي والاتجاهات الفرويدية، مرجع سابق، ص:132.

[2] جورج، بوليتزر، جي، بيس، موريس،كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب، شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج2، ص:17.

الجنسية للطفل الذكر يمكن التحقق منها من خلال الملاحظات المنظمة لسلوك الأطفال"[1]، وحاول فرويد وأنصاره أن يفرضوا ضمنيا قبول اعتبار أن النفس الفردية هي الشكل المرجعي للأساس الحقيقي الذي تمثل جميع الحقائق الإنسانية، هذا الهدف يؤكد بأن معرفة البنية النفسية للأفراد يمكن تعميمها على الجميع، وتصلح كذلك بأن تأخذ كعيار لفهم السلوك الإنساني بصفة عامة، وانطلاقا من هذا الإسقاط أيضا يمكن تحليل المجتمع تحليلا نفسيا ورسم نظرية حول "الطبيعة البشرية" بعد الأخذ بعين الاعتبار دراسة التاريخ، لكن بمفاهيم أساسية غير تاريخية ويبدو أن هذه المحاولة، أسقطت فرويد في المحظور عندما حاول تطبيق مصطلحات غير تاريخية على المعرفة التاريخية، "هذا الحكم، صحيح لم يسود على الفور، ففي أعقاب الحرب العالمية الأولى، بذلت عدة محاولات لتقريب التحليل النفسي والماركسية"[2].

ومعه ابراز علاقة الإنسان بالأطر الاجتماعية والاقتصادية، لكن بالمقابل التحليل النفسي للدين، لم يطرح مشكلة تطوره التاريخي، فيمكن فقط الاكتفاء بدراسة أبعاد هذا الدين على المجتمع، وعند تفسيره للهوس العصبي عند الأطفال يرى فرويد، أن هذا الهوس يزول تلقائيا مع تقدم الأطفال في السن، وقد استدل بهذا الهوس العصابي عند الأطفال من أجل تقديم وشرح كيفية زوال الدين داخل المجتمعات، حيث يعتبر أن الدين هو نوع آخر من الهوس الإنساني يمكن أن يزول عندما تخرج الإنسانية من مرحلة الطفولة.

أمام هذا الموقف يجد فرويد نفسه أمام سؤال يطرح نفسه وبإلحاح: كيف يمكن للإنسانية أن تصل إلى مرحلة النضج، إذا كان مصير الإنسان ذاته يحدد ذلك الصراع الذي يدور بين إيروس الإنسان الأبدي والغريزة أي بين الحياة والموت، وإذا كانت أسرار الحياة الإنسانية خارجة عن البنية النفسية للإنسان، فإن التحليل النفسي لن يكون باستطاعته أن يكشف هذه الأسرار، لأنها متعلقة بقيمة الذات، واحترامها، ويخضع مفهوم احترام الذات كمفهوم سيكولوجي لتأثير عدة تيارات، تفرض أمامها، أو تحاول شخصية الإنسان بكبريائها أن يعترف الآخر بكرامة الفرد، ويلعب الاعتراف دورا هاما في حياة الإنسان بأبعادها المختلفة،

[1] هانز ج، أيرنيك، تدهور إمبراطورية فرويد وسقوطها، مرجع سابق، ص:149.

[2] Pierre Conne, Revue de Théologie et de Philosophie, 1955, crée sur PDF, 21.04.2017, p :18.

"وقد اعتقد هيجل أن الصراع من أجل الاعتراف ظاهرة بشرية بحتة –بل رآها مركزية لما تعنيه بشريتنا- لكنه كان مخطئا في هذا، هناك أساس بيولوجي لرغبة الإنسان في أن يعترف به موجود في عدد آخر من الأنواع الحيوانية"[1].

فقد أثبتت العلوم البيولوجية بداية من القرن التاسع عشر الطبيعة الحيوانية للإنسان، وتواصل البحث مع بداية القرن العشرين ليفسّر لنا كيفية الانتقال من الطبيعة الحيوانية إلى الطبيعة الإنسانية، ويمثل هذا الانتقال مجموعة القطائع الكمية التي عرفتها مسيرة الإنسان التطورية مقارنة بالسلوك الحيواني الذي يعرف الاستقرار، حيث يميّز الحيوان غياب التطور السلوكي البارز عند هذه الأنواع فيحدد سلوك الحيوان العامل الوراثي الذي يحمله كل فرد من الأفراد، فتتحوّل هذه المعلومات المخزنة وراثيا إلى الفعل البيولوجي، وهذا ما يفسّر عدم قدرة أي فرد منها إبداع سلوك جديد خارج المجموعة ولا وجود لبنية نفسية فردية لدى الحيوان.

وعلى العكس من ذلك تتميّز البنية النفسية للإنسان بالتطور والتعوّد على الأشياء لا يعود إلى عامل الوراثة، ونضج الأعضاء الفيزيولوجية فقط، "وعلم النفس الماركسي، الذي يرتكز على وعي تام بواقع الاستيلاب، فإن باستطاعته أن يتجاوز هذا النمط من تمهيد علم النفس، لأنه بخلاف هذا الأخير لا يعتبر الإنسان المستلب هو الإنسان الطبيعي"[2]، وما يفسّر التطوّر السريع للمجتمع الإنساني هو اعتماده على القواعد الخارجية، التي يضعها المجتمع، بالإضافة إلى العلاقات النفسية التي تربط بين الأفراد، داخل هذا المجتمع.

وهكذا فإن تراكم البنى النفسية للأفراد لا يضع وحده سلوك هذه الأفراد، لكن عن طريق إعادتها للمجتمع، فإنها ستتساوى بينها وهو ما يسمح للسلوك الإنساني بأن يرتقي من كونه مجرد سلوك حيواني ساذج، "ويضاف إلى ذلك، أنهم ينظرون للنمو الاجتماعي من خلال امتداد "حجم" المجتمع، فهم يرون في ذلك انتقالا من "القبائل إلى الإمبراطوريات". والماركسية وحدها تعطينا تعريفا علميا للمجتمعات البدائية حين تدل على أن لها أيضا أساسا ككل

[1] فوكوياما فرانسيس: نهاية الإنسان، عواقب الثورة البيوتكنولوجية، مرجع سابق، ص82.

[2] إريك، فروم، أزمة التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:58.

مجتمع"[1]، وهو ما يشكّل أيضا النقلة النوعية العملاقة التي عرفتها الإنسانية، هذه النقلة تقابلها من الجهة الأخرى تحرر غير محدود للبنية النفسية للأفراد، والانتقال النوعي لكفاءة هذه الأفراد عبر التاريخ تفتح أمامها، إمكانيات لا نهاية لها من التنوع، وهكذا تسقط فرضية تفسير التاريخ الحركي، "بالوراثة النفسية"، بل تتدخل في هذه المسيرة العوامل البيولوجية والاجتماعية التي تؤسس للشخصية النفسية، والتي تحمل في طياتها أسرار الانتقال من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة الإنسانية.

يتمركز أيضا رفض التيار الماركسي للتحليل النفسي حول اعتماد هذا الأخير تفسير الظواهر الاقتصادية عن طريق الليبيدو، ولا يعود الفضل للتحليل النفسي،كما يدعي أنصاره في انتشار الاشتراكية بل العكس هو الذي حدث، لأن ظهوره كطريقة علاج عرف اهتمام من طرف الطبقة المتوسطة من المجتمع والبرجوازية البسيطة أولا، و"أول عتاب يمكن أن نقدّمه لفرويد هو بالتحديد اعتقاده أنه وصف "الإنسان الكوني"، وهو لم يصور إلا الإنسان الذي عاش في زمنه وبيئته"[2].

فقد صنع فرويد صورة للإنسان كقالب جاهز، يمتاز بطبيعة ثابتة، يمكنه تمثيل كل إنسان، مادام الكل يشترك في نفس الغريزة التي تتحكم في السلوك مهما اختلف الشكل، اللون وحتى طبيعة المجتمع الذي ينتمي إليه، ورغم أن التنظيمات الأسرية تتغير من مجتمع إلى مجتمع، فإن عقدة أوديب التي تحدد طبيعة الأفراد تبقى هي نفسها، "لذلك يعتقد الشيوعيون أن لديهم الحق في الاعتقاد بأن الإنسان الجديد المولود مع بناء المجتمع الاشتراكي يختلف إلى حد كبير عن الذي رآه فرويد"[3].

رغم أن السبق في تحليل العلاقة التي تربط بين الأفراد داخل العائلة يعود إلى فرويد لكن ما يعاب عليه هو إهماله التأثير الكبير الذي أصبحت تلعبه المجتمعات، وذلك عبر التاريخ خاصة أنها هي التي رسمت لكل إنسان الدور الذي وجب عليه أن يلعبه من خلال الطبقة الاجتماعية

[1] جورج، بوليتزر، وآخرون، أصول الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص:34.

[2] Pierre Conne, Revue de Théologie et de Philosophie, op.cit. p :19.

[3] Ibid. p:20.

التي ينتمي إليها، وأن الإنسان الذي يراه اليسار الاشتراكي ليس هو نفسه الإنسان الذي عايشه فرويد.

كما يعيب الماركسيون أيضا على فرويد وعلم النفس عامة، اعتماده على التفسير الذاتي، وتحليل المجتمع انطلاقا من التحليل النفسي لأفراده، حيث يذهب الماركسيون عكس ذلك فهم يرون أنه كان من الأجدر تفسير سلوك الأفراد انطلاقا من تحليل المجتمع الذي ينتمون إليه فكل فرد هو أولا ابن بيئته ومجتمعه، ولكن فرويد تبنى فكرة أنه ما دام التحليل النفسي يملك القدرة على التدخّل بفعالية في كل ما يتعلق بحقل العلوم الإنسانية بصفة عامة، فإنه يملك نفس القدرة على لعب دور الشارح والمفسّر بامتياز، "هذا الافتراض الحاسم بأنه يمكن اعتبار النفس الفردية كشكل مرجعي للأساس الحقيقي لجميع الحقائق الإنسانية"[1].

وإصرار فرويد على إخضاع المجتمع للتحليل النفسي، ورغبته الملحة في جعل حقل العلوم، وخاصة علوم الإنسان تتمركز حول البنية النفسية للفرد، هو أحد الأخطاء الاستراتيجية التي وقع فيها حيث إذا لم ينجح في القضاء النهائي على القطاع الكامل للمعرفة، فإنها أيضا ستبقى طويلا في النفق المظلم الذي وضعها فيه،"ومهما كانت قيمة التحليل النفسي ضمن حدوده الخاصة، فإن الاختناق يبدو مؤكدا بالفعل، فهو أن هذه الحدود تمر تماما خارج مجال التاريخ والواقع الاجتماعي الذي تنتمي إليه"[2]، وخصوصية موضوع التحليل النفسي، مقارنة مع موضوع التاريخ والذي يفسد من البداية كل تحليل نفسي للتاريخ، يضع حقلا واسعا لجميع العلوم التي تهتم بالإنسان من أجل عملية البحث، ورغم أن هذه الأبحاث تبقى مستقلة عن العلوم الاجتماعية إلا أن نتائجها دائما نسبية.

4- لماذا بنى فرويد نظريته كلها على الجنس؟.

[1] Lucien Sève, Psychanalyse et Matérialisme Historique, pour une Critique Marxiste de La Théorie Psychanalytique, Edition Sociales, Paris, 1977, p:136.
[2] Ibid. p:137.

يجب الاعتراف أن فرويد تمكن من تطوير نظريته في التحليل النفسي بعدما كانت تستند في بداياتها على سلسلة من الأساطير وقد حققت نتائج حسنة بعد اعتمادها على الممارسة الإكلينية ولكن "على العكس من فرويد الذي يفسّر سلوك الإنسان بنظرية الغرائز المشهورة، فإن فروم يؤكّد أن هذا السلوك محكوم قبل كل شيء بضروريات الاقتصاد والحياة المجتمعية"[1]، فالمجتمع هو الذي يقوم بتحديد سلوك الفرد، ولا يسمح هذا المجتمع بقوانينه للإنسان أن يعيش عواطفه الداخلية بشكل طبيعي، وأكثر من هذا فإن المجتمع هو الذي ينتج غرائز الإنسان ويوجهها، فيختار منها ما يتناسب والمجتمع ويقصي ما يجب إقصاء وتتحكم في مثل هذه العملية ميكانيزمات خاصة تحدد اللاشعور المجتمعي الذي يؤطر سلوك الفرد داخل هذه المنظومة.

ويعتبر التحليل النفسي تاريخ التمويه الفرويدي للاشعور ويبدو أن فرويد قد ورث هذا المفهوم عن الفلاسفة الذين تأثّر بهم ونخص بالذكر هنا كل من شوبنهاور ونيتشه، وحتى وإن كان يبدو أن فرويد كان شديد الإنكار للفلسفة، إلا أن مع كل إنكار عرفت فلسفته خطوة جديدة نحو التقدّم والتطوّر، وما التحليل النفسي إلا صورة تعكس سيرته الذاتية الفلسفية، و"تحديد بداية الحياة انطلاقا من ميلاد هذا العالم يبدو لي قد حول وأخر لدرجة كبيرة في الزمن، إلى غاية بداية الحياة داخل الرقم، وحتى تأويل الحياة الأوديبية تأخذ إذا معنى آخر، حيث أن محلّل نفساني حذر يمكن أن يفحص الأمر بطريقة تحليلية نفسية سيستعصي عليه في هذا الأمر"[2].

لم يكن التحليل النفسي غير نتاج فكر فرويد السحري البعيد عن كل صيغة علمية، ومبني أساسا على فكرة وهمية يحددها انتصار الرغبة، وبهذا يضع نفسه كعدو فاشي للحرية الفردية والجنسية، وقد أول معارضوا التحليل النفسي وخاصة الفرويدية على أن هذا العداء

[1] إريك، فروم، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، ترجمة وتحليل، حميد لشهب، تقديم، راينرفونك، شركة نداكوم للطباعة والنشر، دط، دت، ص:08.

[2] A. A. Tomatis, La Philosophie d'Œdipe, les Éducations, ESF, 1983, 4ème Edition, Paris, p:112.

يخبئ وراءه عداء شديد للثورات التحررية، ما يزيد من إثبات هذا التأويل، تعاطفه مع الديكتاتوريات الفاشية وخاصة الموسولينية.

و"اهتم فرويد اهتماما قليلا نسبيا بظاهرة العدوان، ما دام يرى أن الدافع الجنسي (الليبيدو) وحفظ الذات هما القوتان اللتان تهيمنان على الإنسان"[1] وبالنسبة لفرويد فإن الرجال ما هم إلا القضيب، أما النساء وبسبب عملية الخصاء، فهنّ رجال غير مكتملين، وكأن فرويد يصر على نحت مفاهيم خاصة من أجل مراوغة معارضيه، هذه المفاهيم إن دلّت على شيء إنما تدل على جهل فرويد نفسه بالطبيعة الحقيقية للحياة النفسية، وقد أيد في ذلك معاداة للممارسات الدينية اليهودية، وسبب معاداته للسامية فقد تم تقييد تحليلاته، وطالما لعب دور الكاهن من أجل إغراء الناس بقدرته على طرد الأرواح الشريرة، وقد كان اهتمام فرويد بأعمال يونغ الدافع لدراسة رغبة يونغ الشخصية في مقاربة المسائل الدينية، وتدخل النرجسية، وربما هذا ما جعل من فرويد يتّخذ موقف معارض ضد تلامذته أمثال يونغ وآدلر حول مفهوم النرجسية. و"إذا كنا، من ناحية أخرى، نعارض كما يقترح فرويد في نهاية حياته، علاقة بدائية ترتبط بعلاقة لاحقة، فإن فكرة نرجسية الأصول تحتفظ بقوتها لتكون واحدة من المفاهيم التي تسمح بالتفكير في الأصل"[2].

وتدلّ الدراسات المتنوعة لفرويد على الطبيعة غير المتناسقة لشخصيته فلم يفرق بين النشاط الجنسي للحيوان، فالحيوان بدافع الغريزة يهدف إلى إدامة نوعه، بينما الإنسان يتصرف وفق غريزته الجنسية بدافع المتعة، يصبح أكثر إتقان لذلك الفعل، ومع كل إساءة لاستخدام غريزته الجنسية فإنه سيصبح مهدّدا لفقدان إرادته الحرة، فشخصية الإنسان كلها مرتبطة بطريقة استخدام غريزته الجنسية، "والقاعدة هي أنه من أجل أن نشعر ونعيش حقيقة المفهوم، يجب أن يكون هناك طرق معينة، بوجه التحديد تلك التي تجلب الحلقة الأوديبية إلى علمنا"[3].

---

[1] إريك، فروم، تشريح التدميرية البشرية، ج2، ترجمة، محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2006، ص:54.

[2] Lina Balestiere, Freud et la Question des Origines, 3ème Edition, édition de Boeck, 2008, Bruxelle, Belgique, p:219.

[3] A. A. Tomatis, La Philosophie d'Œdipe, op.cit. p:133.

وقد قلبت مشكلة النرجسية البناء النظري لفلسفة فرويد، حتى جعلها في محور نظريته الثانية، فيرى فرويد أن أصل النرجسية هو هذا الأنا النرجسي الذي يلتقي مع أصل التفكير كحركة دافعة، ومن أجل تحريره وكوسيلة وحيدة لإظهاره يتخذ الرفض كرمز، "ويدعم فرويد التعيين النظري للانقسام والتركيب البدائي، هذا صحيح لأن العمل النفسي الجديد على أساس النرجسية يكشف عن نفسه ليكون معقدا جدا للعمليات المختلفة مثل تحديد الهوية الحزينة والكبت الأصلي"[1].

وكان فرويد دائم الاعتقاد بأن العواطف والرغبات تحرضها قوة الليبيدو، متمثلة في قوة الدافع الجنسي بمختلف أقسامه، مهملا بذلك قوة الوضع الإنساني التي تستند على وجوده، والقول بقوة الدفع الجنسية تجعل من هذا الإنسان مجرد حيوان، وفي الحقيقة حتى وإن صح قول فرويد إلا أن حاجاته الإنسانية تدفعه دائما إلى محاولة الانسجام مع الطبيعة بعد إشباع حاجياته الحيوانية، ويأخذ هذا الانسجام طرق عدة، قد يكون بالخضوع لقوة خارجية، لفرد أو جماعة، لمؤسسة أو حتى لإله، "وفي الهوس يهدف الانعكاس بالإطاحة بمحاربة انتصار المجانين والذي هو فقط تعبير عن إنكار أي فقدان للشيء، يستثمر نرجسيا، فعل الحزن ليس فعل حداد، ليس هناك انفصال اتجاه الشيء ولكن انتصار لامع ضد الشيء"[2].

إنسان فرويد هو إنسان جنسي بامتياز إنسان معزول على نفسه وأي علاقة يقيمها مع الآخر هي لمجرد إشباع الحاجة لا غير، ولا يبدو أن نظرية فرويد التي تعطي للعوامل الجنسية الدور الأهم في الاضطرابات العصابية وتفسير العصاب والسلوك الإنساني كحالة صراع بين الدوافع الجنسية والدوافع التي تسعى إلى حفظ الذات، تنطلق من فراغ أو مجرد تخمينات، صراع نجده في سيرته الذاتية، "ونلاحظ أن في مجموعة التناقضات نجد كل الصيغ التي يقترحها فرويد من خلال أوهام جنونية"[3].

[1] Lina Balestière, Freud et la Question des Origines, op.cit. p:212.
[2] Girard Pirlot, Dominique Cupa, Approche Psychanalystique de Troubles Psychiques, Armand Colin, Paris, 2014, p:127.
[3] Ibid. p:214.

وقد عمد فرويد على كتابة سيرته الذاتية بنفسه، حتى يمحي ربما سيرته من فضول الآخرين وأيضا خوفا من أن تكشف حقائق عن حياته الشخصية وحياة أفراد عائلته وتؤول في غير موضعها، ويرى فرويد أن تفاصيل حياته ليس بذلك القدر من الأهمية ما عدا شطرها المتعلق بمهمته كمحلل نفساني، لكن المتمعّن جيّدا وخاصة ما كتبه نقاده، لا يمكن الولوج إلى عالم التحليل النفسي خارج إطار الحياة الشخصية الحميمية لفرويد، بل "يجب أن تكون بمثابة ضبط الوصل في عملنا، ولد التحليل النفسي من تجربة شخصية أصلية، يتم تشغيله على نفسه بواسطة العبقري الذي في هذه الأثناء كان يجهل حاله"[1].

لم يولد التحليل النفسي من رحم الصدفة، بل حدّدته معطيات قبل أن تتحكم في منهج التحليل النفسي كمنهج علاجي، تحكمت في ظروف حياة صاحب المشروع الخارجية، "فتكفي قراءة فرويد حتى تكون مقابل حقيقة اكتشافه"[2]، وتكتشف عند قراءة نصوص فرويد أن العملية الداخلية لهذه النصوص تخضع للاشعور النصي الذي ينتقل من لا شعور صاحب النص.

[1] Bernard Muldworf, Freud, Edition Française Réunis, Paris, France, 1976, p:13.
[2] Ibid. p:14.

المبحث الثاني: **تطبيق منهج التحليل النفسي على فرويد.**

تمهيد:

1- التحليل النفسي للسيرة الذاتية لفرويد.

2- التحليل النفسي: قصة يهودية؟.

3- هل استلهم فرويد تفسير الأحلام من اليهودية؟.

4- عقدة أوديب هي علاقة فرويد بوالديه.

تمهيد

لا يبدو أن مهمة تطبيق التحليل النفسي بتلك السهولة، خاصة إذا كان تطبيق هذا المنهج على صاحبه، لكن القراءة النفسية للسيرة الذاتية لفرويد تكشف أن جل المفاهيم التي استخدمها في التحليل النفسي كانت نابعة من حياته الشخصية، لدرجة يمكن القول أن التحليل النفسي لم يكن إلا مجرّد سيرة ذاتية لشخصية لفرويد.

ويظهر أيضا تأثّر فرويد بديانته اليهودية التي طالما أنكرها، لكن تعاطفه مع أبناء دينه يظهر من خلال تجربة التحليل النفسي، وما الكبت والعقد إلاّ صورة لتلك الحالة التي كان يعيشها اليهود والقمع المفروض عليهم ومحاولاتهم التحرر التي بقيت مكبوتة خوفا منهم جراء السياسة النازية المعادية لكل ما هو يهودي، وأيضا يظهر أن تأويل الأحلام الذي يعتبر أحد المراكز الأساسية للتحليل النفسي ما هو إلاّ تحليل الأحلام في الديانة اليهودية واستلهمه فرويد من التلموذ.

وأخيرا عقدة أوديب وعقدة إلكترا تروي قصة فرويد الطفل داخل عائلته وعلاقته مع والدته المتسلطة والتي تمثل القوة وعلاقته بأبيه الذي يمثل الضعف.

1- التحليل النفسي للسيرة الذاتية لفرويد.

فجأة في يوم من أيام سنة 1885، لم يكمل فيه فرويد عامه الـــــ20، قرّر هكذا إحداث قطيعة مع ماضيه الفكري، وفتح معها نافذة جديدة على عالم جديد، بعد ما كان يُتعامل مع أصحابه سابقا بنوع من التحفّظ، ولم يكن هؤلاء سوى المرضى العصابيين. سمحت هذه المغامرة لفرويد بأن يسطع نجمه، وسط المشاهير، وبدأت حياته في أخذ منحى جدّي نحو الشهرة، لدرجة أصبحت تفاصيل حياته الدقيقة محل اهتمام الجميع، وتبقى درجة الاهتمام التي لقيها منهجه، وخوفا من أن يتمكن الفضوليين من اكتشاف أسرار حياته، عن طريق نفس المنهج الذي وضعه، حرص فرويد على تحصين سيرته الذاتية ضد كل محاولات الكشف عن خباياها، سواء ضد أتباعه أو ضدّ المحاولات الدنيئة لخصومه بالخصوص، حيث يقول: "إنّي أعتقد أن الصعاب في حالتي أعظم، لأنني كنت قد نشرت بالفعل غير مرة مؤلفات تنحو منحى الكتاب الحالي، اقتضتني طبيعة موضوعها، أن أعرض لمسائل شخصية أكثر مما هو مألوف أو أكثر مما ينبغي عادة"[1].

وقد كان فرويد ذكيا عندما علم أن الطريقة الوحيدة التي يمكنه من خلالها قطع الطريق أمام هؤلاء الفضوليين لن يكون إلاّ من خلال عرض نتائج تحليل ذاتي يقوم به هو على نفسه، مع الحفاظ على حقه في التدخل إذا وصل تأويل هذه النتائج إلى حياته الشخصية الحميمية، وكأنّ فرويد أراد هنا عرض ما يريد من حياته وليس عرض ما يهم، وتجنّب الخوض في الجانب السري، الجانب المهم أو اللغز، وهي حياة فرويد الحقيقية، "وهكذا قدم لنفسه مادة فريدة من نوعها، ولكن غير مكتملة، وهذا لحماية العلاقات الحميمية التي اعتقد أنها من حقه، على الرغم من ارتباطها الوثيق بمنهجه الخاص، وأيضا كما صرح علنا، سبب أنه لا يؤمن في حقيقة مؤلفي السيرة الذاتية"[2].

ويترك فرويد في هذا الجانب الغامض من حياته، تفسير كيف ظهر فجأة التحليل النفسي، فالتفكير في بنية الحالة النفسية للإنسان كانت دائما محل اهتمام الفلاسفة والعلماء، رجال الدين وحتى الأدباء، لكن الشجاعة التي امتلكها فرويد مقارنة بسابقيه، هي التي دفعته إلى

[1] سيغموند، فرويد، حياتي والتحليل النفسي، مرجع سابق، ص:19.

[2] Marth Robert, La Révolution Psychanalytique, la vie et l'œuvre de Freud, Tome1, Edition Payot, Paris, France, 1964, p:30.

التصريح وبصوت عالي بما كان يكبته غيره عبر التاريخ. ويبقى السؤال دائما مطروحا، من أين جاءت هذه الشجاعة والجرءة عند فرويد، وما مدى تأثير الأحداث التاريخية، الاجتماعية والعائلية في هذه المبادرة التي قام بها؟.

الأكيد أن الإجابة على هذه الأسئلة تكمن في جزئيات حياته، والتحليل النفسي لشخصية فرويد كفيلة أن تعطي إجابة حول الذي سمح لفرويد أن يضع فكرا جديدا رغم أنه كان موجودا بطريقة أو بأخرى من قبل، و"فرويد كان دائم الإحساس بوجود رابط بين أصوله والتصرفات الخاصة لفكره التي من شأنها في وقت آخر أن تسبب له بالتأكيد اضطهادات أكثر حدة من النقد والشطب"[1]. ولا تنحصر مهمة دراسة السيرة الذاتية لأي مؤلف على ممتهني التحليل النفسي، بل بالعكس تماما من ذلك، حيث يمكن الوقوف عند جزئيات الحياة الشخصية اليومية حتى تقف أكثر على صرامة أفكار صاحبها وقيمته الفكرية والعلمية.

ومع هذا تختلف القراءة من الشكل التقني إلى الشكل التطبيقي، ويظهر الفرق في التعامل مع المعطيات، فبينما تبدو مهمة القراءة الإبستيمولوجية هي معرفة البعد العلمي للأفكار، تعتمد القراءة النفسية على تأثير العوامل الخارجية في عملية الإبداع، ومدى قدرة صاحبها في كيفية استغلالها من أجل الوصول إلى هدف مسطّر، ولا يقدّم فرويد داخل نصوصه مفاتيح حل شفرة مفاهيمه، ما يجعل من التعامل معها غاية في الصعوبة، هذا لأن فرويد كان يتعمد دائما تغليفها حتى تبدو أمام القراء أو المحاولين لفكّها بشكل مبهم، "وهذه الإشكالية المزدوجة، والتي نجدها في السيرة الذاتية لفرويد، والتي تعني توضيح القرارات والآثار بالنسبة لوجود التحليل النفسي كحقل جديد مكسب للمعرفة"[2]، وأمام تطور التحليل النفسي، أصبح الآن هو عملية تطبيقية خارجة عن مرحلة العلاج، أو على الأقل، الطريقة الكلاسيكية.

ولا تخلو هذه الطريقة من المغامرة حيث تبقى إمكانية انتقال الرغبات اللاشعورية للمحلّل النفسي إلى الموضوع المدروس، و"هو واضح، لكن ليس من السهل دائما أن يفرضه،

[1] Ibid. p:31.
[2] Bernard Muldworf, Freud, op. cit. p:20.

على المحلل أن لا يتخذ مريضه كموضوع من أجل إرضاء رغباته جنسية كانت أو نرجسية".[1] لكن هذا لا يمنع من القول أن الرغبة هي الدافع الأساسي لعملية التحليل، فالمحلّل لا يستطيع أن يتقدّم دون أن تكون وراءه رغبة، سواء رغبة أن يصبح محلل أو رغبة في القيام بعملية التحليل التي يجد فيها متعة.

وبالعودة إلى فرويد فإن التحليل النفسي لسيرته الذاتية تسمح من البعد التأسيسي لمفاهيمه داخل شبكة العلاقات التي تربطها بالتجارب العلاجية، ومحاكاة العوامل الشخصية للمعالج أو المحلل وكيف لها من أن تتدخل في عملية العلاج.

وكالعادة يصطدم التحليل النفسي دائما ببعض المشاكل، وهي من طبيعة المنهج الذي لأجله وجد التحليل النفسي كطريقة علاجية تتعلق بهذه المشاكل، بما يبديه المريض أثناء فترات العلاج من مقاومة وتحويل للحوار ورفض للبوح وتمثل هذه الصعوبات مجموع التناقضات التي يعيشها المريض في حياته المؤلمة من جهة وصعوبة أن يقيم منهج التحليل النفسي شكلا ثابتا يمثل حياة نفسية قوامها التغير، "وبلوغ التحليل النفسي مرتبة العلم لا يخضع فقط للتقلبات العاطفية لأولئك الذين يطالبون بالفكر الفرويدي، العوائق الإبستيمولوجية ليست داخل شخصية الباحث، هي تؤلف الحياة الكاملة لمرحلة التنظير"[2].

لهذا وجب أوّلا فهم خصوصية التحليل النفسي حتى نفهم التناقضات الكبرى التي تطرحها هذه النظرية والمشاكل المتشعّبة التي تخوض فيها خاصة إذا تعلّق الأمر بشخصية مثل شخصية فرويد ومصطلحاته المركزية التي يعتمد عليها والتي تبقى غامضة من حيث أصلها، حيث يتطلب إتمام عملية التحليل النفسي بنجاح الإحاطة بجميع هذه المفاهيم، لأن السر واللغز الذي يبحث عنه كل محلّل يكمن في هذه البنايات ولا يبدو بمظهر واضح، بل يتّخذ موقعا مظلما، شكلا غامضا ومبهما، حتى يحافظ على سرية من أين جاء وسرية لماذا هو وجد أصلا،

[1] Marie-claire Célérier, repenser la cure psychanalytique, Dunod, Paris, France, 2002, p :161.
[2] Bernard Muldworf, Freud, op.cit. p:21.

وإذا كان فرويد يختبئ دائما وراء مفهومه اللاشعور، فإن هذا المفهوم ومفاهيم أخرى كالجنس والحلم لها دلالات أخرى.

لا يبدو أن فرويد وضعها عبثا، فوراء هذه المفاهيم سنجد فرويد الحقيقي ليس فرويد المحلل النفساني، بل فرويد الذي نبحث عنه، هذا العمل لا يبدو غاية في السهولة، فنحن سنتعامل بالتحليل النفسي مع مؤسس هذا المنهج، أكيد أن فرويد أخذ كامل احتياطاته، كان حريصا أن يحيط حياته بسياج، و"يعترف المحللون النفسانيون بإراداتهم، بالطابع الغير مكتمل لتحليلهم، عندما يغادرهم مريض بعد خمسة أو عشر سنوات من العلاج، ويعلنون أنه لا زال يتعيّن تحديث الكثير من الأشياء"[1].

ويدل هذا على الموقف الصعب الذي يجد نفسه كل واحد يحاول أن يخوض في العلوم الخاصة بالإنسان، هذه العلوم المليئة بالأسرار، كيف يمكن أن تتعامل مع عواطف متغيّرة للمريض بعيدا عن عواطف المحلل، وما مدى تأثير الجانب الأخلاقي في تأطير هذه العملية.

والمطلوب من المحلل النفساني أن يكون قبل كل شيء شخصا مغريا، أن يلعب دور المثال، ويستدعي خبراته في بعض مراحل العلاج، تعطي هذه التجارب راحة للمريض، ويوطد هذا التدخّل وهذا الإغواء من طرق المحلل في حياة المريض العلاقة بينهما، حيث على المحلل أن يحسن توجيه الحصص العلاجية بتغيير من حين إل اخرى العلاقة الكلاسيكية (الذات-الموضوع)، حيث يكون هو ذات ويمكن أن يصبح أيضا موضوع، وتنتج عن هذه العلاقة معارف جديدة تعبد الطريق لإنجاح عملية العلاج.

لكن في حالتنا هذه فنحن سنتعامل مع أولا سيرة شخصية وثانيا مع سيرة شخصية كتبها محلل نفساني، وعليه "لا يجب أن ننسى ما لم يقله المحلل وما يمكن لما لم يقله من تأثير على شكل حقل التحويل وضد التحويل على هوية المريض، عندما ندرك مدى تأثير اللامقال العائلي على التحليل النفسي العلاجي للموضوع"[2]، ولا يرتبط نجاح المحلل النفساني في عملية

[1] Jacques Van Rillaer, Les Illusions de la Psychanalyse, 3ème édition, Pierre Mardaga editeur, Liege, Bruxelles, Belgique, p:107.
[2] Marie-claire Célérier, Repenser la Cure Psychanalytique, op.cit. p:164.

العلاج بكفاءته النظرية فقط، بل بقدرته النفسية ومدى تأثيرها على العملية أيضا، وفي موضوعنا العملية تبدو معقدة، فكيف يمكن دراسة سيرة شخصية بطريقة موضوعية من أجل استخلاص الطابع الموضوعي لصاحبها.

إن ما يحلم من هذه الدراسة هو الوقوف على الجوانب الخفية من حياة فرويد أو التي أراد أن يخفيها، فربما بين هذه الجوانب يكمن السر الذي دفع بفرويد إلى اختراع التحليل النفسي، فحياة فرويد بجزئياتها تحمل أسرارا وألغازا كافية من أن تؤكّد بأن نظرية التحليل النفسي لم تكن وليدة مجهود علمي فقط ولا وليدة طفرة فكرية بعيدة عن كل ذاتية لصاحبها، فالمكان والزمان، والظروف التي أحاطت باكتشاف التحليل النفسي تبرهن على أن هناك ما بين سطور التحليل النفسي ما يستدعي للاهتمام والقراءة.

2- التحليل النفسي: قصة يهودية؟.

تمثل دراسة الظاهرة الدينية التي قام بها فرويد ذلك المنعرج الحاسم الذي عرفه تاريخ دراسة الأديان، فبالرغم من أنه لم يكن الأول الذي أخذ على عاتقه هذه المهمة، حيث سبقه في ذلك الكثير من الفلاسفة، المفكرين والمؤرخين، إلاّ أن إسهاماته كان لها الأثر الأكبر في شتى مجالات الفكر والثقافة، ناهيك عن تأثيرها في حركة علم النفس.

ويستند فرويد على مبدأه العقلي كمحور هذه الدراسة، فحاول منذ البداية دراسة ظاهرة الدين دراسة علمية، مستعينا بالدلالات النفسية التي تقف وراء هذه الأفكار الدينية ويمثل الجانب التجريبي العاطفة الدينية ومجموع العبادات، "فالموقف المشترك بين تعاليم مؤسسي الأديان الشرقية والغربية الكبرى هو الموقف الذي لا يخرج فيه الهدف الأسمى من الحياة عن الاهتمام بروح الإنسان وإتاحة الفرصة لإظهار قدراته على الحب والتفكير، ويستطيع التحليل النفسي الذي هو أبعد عن أن يكون تمهيدا لهذا الهدف –أن يسهم- على العكس من ذلك- بنصيب كبير في تحقيقه"[1].

[1] إريك، فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة، فؤاد كامل، مكتبة عريب للطباعة، القاهرة، ص:91.

وتزيد المعرفة التقريبية لطبيعة الكون من الوعي بالشعور الديني، فلا تشكل هذه المعرفة التجريبية أي تهديد للدين بل تزيد من ثقة الإنسان بنفسه، وينطلق فرويد في بحثه عن كيفية نشأة الأديان عبر التاريخ من مفهوم الطوطمية التي تعد أقدم معتقدات الشعوب البدائية والتي تمثل أيضا تمهيدا لتطور الأديان فيما بعد وحتى وإن كانت هذه العصور البدائية تبدو في صورتها مبهمة، "إلا أن الثابت –فيما يبدو– أن أول صورة ظهر بها الدين كانت تلك الصورة العجيبة التي تسمى "بالطوطمية" أي عبادة الحيوانات، وفي أثرها ظهرت أولى الأوامر الأخلاقية التي تسمى "بالطابو"[1].

ويمثل ظهور الدين ذلك الانقلاب على الخوف من الأرواح الخبيثة، التي كانت تسيطر على فكر الإنسان البدائي، و لم يكن يحسّ في هذه الفترة بعجزه على طرد هذه الأرواح، حيث اكتشف السحر كسلاح لمحاربة قوى الطبيعة، ومع هذا ما زالت آثار هذا الاعتقاد بوجود أرواح شريرة تجد لها مكان داخل المنظومة الدينية.

أول ما شدّ انتباه فرويد في المجتمع الطوطمي هو القانون الأخلاقي الذي يحرم على أعضاء القبيلة الواحدة قتل حيوان الطوطم، ونفس القانون يمنع العلاقات الجنسية بين كل أفراد العشيرة التي تنتمي إلى طوطم واحد، فهم "يفرضون على أنفسهم تحظيرا بالغ الشدّة للعلاقات الجنسية المحرمية Incestueux، بل يبدو أن تنظيمهم الاجتماعي بأسره مرهون بهذا القصد أو مرتبط بتحقيقه"،[2] ويشبه هذا التحريم عقدة أوديب حيث يمثل قتل الأب والزواج بالأم في عقدة أوديب قتل الطوطم وزواج المحارم في العشيرة الطوطمية، تمثل عقدة أوديب نواة العصاب في ظهور الدين، حيث ارتبطت دائما هذه العقدة بصورة الوالدين، وبما أن الإنسان البدائي لم يكن يعرف مثل هذه الموضوعات، المتعلقة بالجنس مع الأقارب فإن الإنسان ذاته بدافع هذا الليبيدو يصبح هو ذاته موضوع له.

[1] سيغموند، فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة، مرجع سابق، ص:151.

[2] سيغموند، فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص:09.

وتولد على هذه الحالة ظهور النرجسية وهي حب الذات وتشبه عصاب الوسوسة بالطقوس الدينية التي تمارس، وهذا ما يسبق أن صلات عميقة تربط هذه الشعائر الدينية بهذا العصاب الوسواسي الذي مردّه الليبيدو، والخوف من الاتصال بالمعارف و"الخوف الذي تضمنه عقدة أوديب و لم يبقى لي إلاّ القليل كي أقرر أن قتل الأب، هو نواة الطوطمية ونقطة البداية في نشأة الدين"[1].

وترتبط نشأة الدين في العشيرة الطوطمية بالشعور بالذنب، حيث يفترض فرويد أن الأب في العشيرة بسبب سلطانه وقوته، ينعكس على سلوكه الذي يستمر بالطغيان، هذا ما يسمح له بالاستيلاء على جميع النساء، مقابل ذلك كان يعتبر أبناءه الخطر الذي يهدّده، وقد وجد الحل في التخلّص منهم بنفيهم.

اتفق في بادئ الأمر الأبناء فيما بينهم على قتل والدهم، لكن شعورهم بالذنب جراء ما اقترفوه، دفعت كتكفير عن فعلتهم التخلّي عن نساء القبيلة التي كانت السبب وراء اغتيالهم والدهم، والتوجه نحو نساء خارج القبيلة، ومن هنا بدأ ما سيعرف لاحقا بالزواج الخارجي، وبدأت معه القوانين الأخلاقية التي تحرم القتل وزنا المحارم، و"الآن سواء تصورنا أن احتمال هذا شأنه كان واقعة تاريخية أو لم يكن، فهو قد أدخل نشأة الدين ضمن مجال عقدة الأب، وأقامه على أساس الازدواج العاطفي الذي يسيطر على هذه العقدة"[2]، وأصبح الأب نموذج أوليا للإله، بعد أن لم يعد الحيوان الطوطم يقوم مقامه.

فأصبح هذا الأب مثال الخوف والتقديس في آن واحد وهذا ما ولد في نفس الابن صراع داخلي هل يتمرد على والده الذي يبغضه أم يحبه من أجل أن يكفر عن حادثة اغتياله وعقد تصالح مع الأب. ويمثل النظام الطوطمي عقد شرف مع الأب، من جهة يفرض على الأب حماية الأبناء ومن جهة الطرف الثاني احترام الأب وعدم العودة إلى نفس الفعل الذي قاموا به ضد الأب الحقيقي، وتلعب الطوطمية دورا في محاولة نسيان الأبناء فيما اقترفوه في حق

[1] سيغموند، فرويد، حياتي والتحليل النفسي، مرجع سابق، ص:102.

[2] المرجع نفسه، ص:103.

والدهم. "فالديانة الطوطمية نشأت عن شعور الأبناء بذنبهم، كمحاولة ترمي إلى خنق هذا الشعور وإلى الحصول على الصلح مع الأب المهان عن طريق طاعة مرجأة، ولن تكون جميع الأديان اللاحقة إلاّ محاولات تبتغي حل المشكلة عينها، محاولات تتنوع تبعا للحالة الحضارية التي رأت في ظلها النور ولا تختلف واحدها عن الأخرى إلاّ بالاتجاه الذي سلكته للوصول إلى ذلك الحل"[1].

وما الديانات باختلافها إلاّ ردة فعل تجاه ذلك الحدث العظيم والذي يمثل أيضا بداية الحضارة، والتي حافظت عليها كل الديانات عبر العصور، فالدين عكس كل التنظيمات الأخرى استطاع أن يوفّر الشروط النفسية للقضاء على كل التناقضات الداخلية السيكولوجية التي تسبّبت فيها العقد الأبوية، ولا تمثّل الطوطمية فقط مظاهر الندم والتوبة، فمقابل محاولات التصالح مع الذنب، يبرّر مظاهر النصر المحرز ضد الأب، وتحتفل الطوطمية تخليدا بهذا الانتصار "ولهذا الهدف الأخير جعل للوليمة الطوطمية عيد تذكاري ترفع فيه جميع التقييدات التي تفرضها الطاعة المرجأة، ويكون الواجب المفروض القيام به ساعتئذ هو تكرار الجريمة المقترفة بحق الأب عن طريق التضحية بالحيوان الطوطمي"[2].

ويمثّل هنا حيوان الطوطم سلوك الأب الطاغي والعدواني، ويظهر هذا التمرّد في الديانات اللاحقة، ويأخذ أشكالا أخرى جديدة، تكون غالبيتها أشكال مخبأة وراء أقنعة، لكنها تعود بجذورها إلى الطوطمية كمهد ليس فقط للدين ولكن أيضا للقانون الأخلاقي، وقد استمرّت فيما بعد الميول الأخوية الاجتماعية التي بدأت أوّلا بقتل الأب أو اجتماع الأخوة وهذا ما يفسّر تقديس الدم المشترك داخل المجتمعات وتضامن أعضاءها، وكأن في باطن هذه العلاقة بين الإخوة، تعاهد بأن يتعاملوا بينهم مثل ما عومل به الأب، ويقابل تحريم قتل الطوطم في الدين، تحريم اقتتال الإخوة في المجتمع.

[1] سيغموند، فرويد، الطوطم والحرام، مرجع سابق، ص:189.

[2] المرجع نفسه، ص:190.

ويعطي فرويد تفسيرا آخر لنشأة الدين، هذه المرة بعيدا عن مسألة الشعور بالذنب وعن أساس الخطيئة المشتركة، لكن يبقى الأب دائما يلعب الدور البارز والمركزي في نشأة الدين، وإلى الأب ترجع ميلاد فكرة الإله، في البداية، يشعر الطفل بالأمن نتيجة الرعاية والحماية من المخاطر التي يجدها عند الأب، ويتبعه الشعور بالطمأنينة حتى يكبر، بعد أن ترسخت لديه فكرة وجود قوة غيبية ما زالت ترعاه، من هذه التجربة بدأ الاعتقاد في وجود إله، مادام الإنسان الراشد يحس دوما بحاجته إلى الحماية من مخاطر العالم الخارجي "غير أنه يدرك –منذ حين– أن أباه كائن محدود القوى، وأنه ليس جماع الصفات المحدودة المرغوبة، فإذا به يتلفت إلى ذكرى أبيه المعظم كما كان يراه في طفولته، فيرفعها إلى صف الآلهة، ويستحضرها من الماضي والخيال إلى الحاضر والواقع، وأن ما ينطوي عليه تلك الذكرى من قوة وجدانية، وحاجته الدائمة إلى الحماية هما الدعامتان اللتان يقوم عليهما اعتقاده بالله"[1].

أراد فرويد من خلال هذه النظريتان أن يرجع نشأة الدين إلى قوة الإنسان، سواء عند شعوره بالذنب أو عند شعوره بالحاجة إلى الرعاية، ويستنتج من هذا أن سيطرة هذا المعتقد على سلوك الإنسان يشكّل خطرا عندما يحلّ فيه هذا الوهم الديني محل العقل الإنساني ويأخذ مكان العلم، فتقديس المؤسسات التي تمثل الدين عبر التاريخ قتل روح النقد عند الإنسان، و"يستطيع فرويد أن يبيّن في عمله التحليلي أن كبت التفكير النقدي في نقطة معينة يؤدي إلى إفقار قدرة الشخص النقدية في مجالات أخرى من الفكر، ومن ثم يعوق قوة العقل"[2].

أراد فرويد من خلال محاولته جعل الدين من صناعة بشرية أن يترع الطابع القدسي للدين وبالتالي يصبح قابل أن يخضع للنقد.

ويرى أن تحمل قسوة الحياة راجع بالأساس إلى هذا الوهم، ويشبه فرويد الدين بالمرض النفسي أو العصاب الوسواسي، ويضرب به مثلا فالشفاء من هذا العصاب يكون بالتحرر من

[1] سيغموند، فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة، مرجع سابق، ص:149.

[2] إريك، فروم، الدين والتحليل النفسي، مرجع سابق، ص:17.

أسبابه، والعلاج من وهم الدين لا يكون أيضا إلاّ بالتحرّر من المذاهب الدينية عن طريق تربية غير دينية، تربية ذات طابع دنيوي.

3- هل استلهم فرويد تفسير الأحلام من اليهودية؟.

بعدما دار الحديث في البداية عن قصة التحليل النفسي، واعتبارها مجرد سيرة ذاتية لمؤسسه، انتقل التساؤل عن مدى تأثير الديانة اليهودية في التوجه الفكري لفرويد، ومن ثم كيف تحوّل هذا التأثير إلى التحليل النفسي.

يعتبر تحليل الأحلام من الأعمدة المركزية التي يبنى عليها صرح التحليل النفسي، وبالعودة إلى الوراء فإن تفسير الأحلام يضرب بجذوره عمقا في تاريخ الإنسانية، حيث عرف في عديد المرات محاولات عدة تجعله طريقة للعلاج من الأمراض النفسية.

وقد ربطت منذ القديم محاولات استخدام تفسير الأحلام كعلاج، بالعقائد الدينية المختلفة فلا تكاد تخلو أي ديانة من قصص الأحلام، "وإبداع الصور الأسطورية مشابه تماما لعمل الحلم، الأسطورة هي الحلم الجمعي عند شعب، وصوره هي الرموز البديلة للغرائز المكبوتة في اللاشعور، والموضوعات الرئيسية في الميثولوجيا هي تلك التي تعبّر عن تجربة وكبت عقدة أوديب"[1]، وانتقل الحلم من دور القصص الوهمية في الأسطورة إلى حالة مرضية مع بداية القرن التاسع عشر، فتحوّل تفسير الأحلام من التفسير الخرافي إلى تفسير ذو طابع علمي طبي، فأصبح العلم على علاقة بالعقل، يرمز إلى المعاناة النفسية لصاحبه فوق الطبيعة، أي فوق مستوى قدرة البشر، وتدل هذه الرسائل على عالم الغيب، "ثم جاء أرسطو بتفكيره العلمي، فكان أول من أرسى وجهة النظر النفسية في دراسة الأحلام، وكان المعلّم الأوّل حاسما في قوله أن الأحلام ليست رسائل ترد علينا من الآلهة، وأنها لا تكشف لنا شيئا من المصادر الخارقة للطبيعة، وإنما الأحلام عنده لون من النشاط النفسي يصدر من النائم بحسب الظروف التي يكون عليها نومه"[2].

[1] ميخائيل، باختين، الفرويدية، مرجع سابق، ص:191.

[2] سيجموند، فرويد، تفسير الأحلام، مرجع سابق، ص ص:12، 13.

وتزامن تغير النظر إلى الحلم مع ظهور فرويد، وقد كان للتجربة التي قضاها في مستشفى فيينا، وكذا الخبرات التي عرفها فيما بعد مع شاركو، برمنهايم وبروير، الواقع بأن يقف على طريقة العلاج العصابي الكلاسيكية، فبدأ يتصوّر علم نفس بشري بأسس جديدة، من هنا بدأ البعض يتّهم فرويد بتأثّره بخلفياته اليهودية.

ومثل جميع النصوص المقدّسة، تدعي التقاليد اليهودية القدرة على تفسير الأحلام، فيبدو الحلم كنص لرواية يشبه النصوص المقدّسة، والعجز عن ترجمة الحلم هو بمثابة عجز عن قراءة الرسالة المقدّسة،وعلى هذا يبدو أن التحليل النفسي عند فرويد جاء كثمرة تتويج للدين اليهودي، ويرى باكان "أن كتاب تفسير الأحلام ليس إلاّ تطبيقا لطرق التفسير الموضّحة في الرسائل اليهودية القديمة على أحلام فرويد الخاصة"،[1] فلم يقم فرويد سوى بنقل مبادئ التلموذ في تحليله للأحلام.

والتحليل الدقيق والمراجعة الموضوعية لكتابات فرويد تظهر علنا، وتقرأ باطنا أنه استوحى كل هذا من ديانته، وحتى وإن اعتبر فرويد كواحد من اليهود الملحدين، فإنه طالما اعتبر أن اليهودية ما هي إلاّ انتقال رمزي بالنسبة له، وربما هذا ما يفسّر أن من اخترع التحليل النفسي يهودي ملحد.

وقد اعتمد التحليل النفسي على الأعراض التي كان تشوب اليهود آنذاك جراء الضغط الذي كان يمارس على الطائفة اليهودية من النازية الألمانية، وكذا أوهام التحرّر، والحاجة إلى من يمكنه أن يصغي إلى انشغالاتهم، فنقل فرويد كل هذه الرغبات من واقع الأحلام والأماني إلى واقع التطبيق الميداني فكان هدفه هو وضع قانون يمكن للفرد من خلاله أن يحرّر نفسه، وبالتالي رسم طريق يوضّح كيف يمكن للإنسان أن يحرّر ذاته بذاته دون التوسل إلى الغير، و"ولقد كان العرفان اليهودي دون شك أداة التواصل الفكري الرئيسية، ربما يكون قد أثّر على فرويد بأن نمى فيه استعدادا حسيا وانفعاليا معيّنا وحدّد له النماذج تجاه المشاكل التي يصادفها"[2].

[1] برسيفال، بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:51.

[2] المرجع نفسه، ص:108.

ويظهر جليا أن هناك علاقة بين نشأة التحليل النفسي والعرفان اليهودي، فقد كان فرويد شديد الاضطلاع على المعتقدات اليهودية للعرفان، ويبدو أن مصادر فكره كانت مرتبطة لدرجة كبيرة بهذه المادة الأولية المكبوتة.

ويتبث تنوع الأطروحات والمواضيع التي يطرحها المنهج الفكري الفرويدي أنه بالضرورة هو صورة لثقافة اجتمع على إنجازها مجموعة من الأفراد مثّلت تجاربهم في الحياة وقام المجتمع بتزكيتها، ويذهب الكثير من المهتمين بأفكار فرويد بربط هذه الأخيرة مع التراث الصوفي اليهودي، وإذا كان من الواجب محاكمة التحليل النفسي "فإن محاكمة التحليل النفسي بشكل سليم يجب أن تتم ضمن إطار تاريخ اليهودية وخصوصا الفكر الصوفي"[1]، فرغم أن فرويد بقي محافظا على تكتّمه بأن العرفان اليهودي هو المصدر الأساسي الذي استلهم منه أفكاره أو على الأقل استوحى الكثير منها، إلاّ أن هناك أدلّة يبرهن وجود صلة بين "ربط العمل الفرويدي بالتراث الصوفي اليهودي"[2].

ويكفي التأمّل في سيرة فرويد الذاتية لنفهم كيف ألقى شعوره بيهوديته على بعض مفاهيمه الأساسية وقد عمد فرويد إخراج هذه المفاهيم من سياقها الديني وإعادة صياغتها في قالب علمي حتى تتلاءم مع علم النفس المادي الذي أسسه.

حتى وإن تعارض تفسير الأحلام عند فرويد مع طرق التفسير القديمة، إلاّ أنه يمكن أن يتسم ذلك التطابق بين محاولات فرويد وبعض المفاهيم اليهودية، لهذا طالما اعتبر أن دراسة الأحلام هي التي تعطي القيمة الحقيقية للتحليل النفسي، والحلم هو الطريق الأمثل لمعرفة اللاشعور وفي المنظومة الدينية يلعب هذا اللاشعور الدور المهم في نمو الأفكار والعبادات الدينية، و"تعد اليهودية أخلص تعبير عنه بمحرماتها وأوامرها وأخيرا بختانها"[3].

---

[1] دافيد، باكان، فرويد والتراث الصوفي اليهودي، ترجمة طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط:1، 1988، ص:15.

[2] المرجع نفسه، ص:16.

[3] ميخائيل، باختين، الفرويدية، مرجع سابق، ص:192.

وقد كان فرويد دائم الحرص على تجنب إظهار انتماءه إلى التقاليد اليهودية، وربما هذا السبب الذي دفعه إلى محاولة إعطاء طابع علمي للأمراض النفسية، من أجل إيهام البعض أن الأعراض النفسية التي كانت محل اهتمامه ومحاولاته إيجاد علاج لها، هي أعراض إنسانية بالدرجة الأولى وليست خصائص حكرا على اليهود فقط، فكل إنسان شعر بالأوهام والضيق في حياته، وتعود هذه الأعراض بأصلها إلى جوهر الإنسان وليس لها علاقة بالدين.

ويعد الحلم السبيل الوحيد الذي يمكن فيه لهؤلاء المرضى من أن يكونوا عالما مستقلا يمكنه من خلاله تحقيق أمانيهم التي عجزوا عن تحقيقها في الواقع، ويتكون الحلم من أفكار تصاغ خلال فترة اليقظة لكن الحالم هو الذي يتحكم في إعطائها شكلها التي تظهر عليه، وحتى إن كان الحلم هو إنتاج فردي إلاّ أن فرويد يجعل من بعض الأحلام مواضيع تكشف روح الجماعة، ناجمة عن انفعالات فردية تلتقي كلها في شكل انفعالات إنسانية، ويلتقي جماعة اليهود في نفس هذه الأحلام "النمطية" حيث تشترك الجالية اليهودية في الحلم بالحرية والكرامة، و"إن فرويد أفلح في أن يرجع هذه الفئة من الأحلام إلى بعض الرغبات المشتركة بين الناس جميعهم وأن يبرهن على أن هذه الرغبات نفسها تؤسس بعض الأساطير"[1].

وقد كانت تعتبر الأساطير محتوى الحلم الغز، وسعى فرويد جاهدا إلى حل هذا اللغز، إلى الاستماع للمريض، يمكن من أن يخرج هذا التقليد في التعامل مع الحلم إلى التطبيق العلمي، إلى اكتشاف القوانين التي تتحكم فيه. "و يمكننا أن نتوصل إلى فهم الحلم (أو تفسيره)، إذا افترضنا أن ما نذكره منه عند اليقظة ليس عملية الحلم الحقيقية بل هو واجهة يتستتر وراءها هذه العملية، ذلك تمييزنا بين المضمون الظاهر للحلم، وأفكار الحلم الكامنة"[2]، ونطلق على هذه العملية التي يتم فيها تحول الأفكار التي تدور خلال فترة اليقظة إلى مضمون الحلم بصياغة الحلم.

[1] كارل، أبراهام، التحليل النفسي والثقافة، مجموعة علم الإنسان، إشراف ج. مندل، ترجمة، وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص:09.

[2] سيجموند، فرويد، الموجز في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:53.

وتلعب عملية التفسير دورا في تركيبة الحلم، حيث تمكنت العملية من المحافظة على استمرارها والانتقال بنجاح من جيل إلى جيل، فأغلب التفاسير هي عبارة عن إعادة ما جاء من قبل في الكتب السماوية، وهنا تكمن إسهامات فرويد في إعطاء دفع جديد لتفسير الأحلام، فلم يكتفي فرويد بالتعامل مع نص الحلم كلغز، فقد تمّ النظر إلى هذا من قبل، بل قام بربط الأفكار من خلال جمع الكلمات التي تتداول أثناء الحلم وقد كانت هذه الطريقة استراتيجية أكثر منها طريقة تفسير، استراتيجية تتضمن في طياتها روحا أيديولوجية مبطنة.

4- عقدة أوديب هي علاقة فرويد بوالديه.

لقد تبيّن مع توالي الدراسات أن التحليل النفسي بإنجازاته الكبيرة التي حقّقها يحمل في طياته سمات شخصية مؤسسه، ولا يمكن فهم أصول التحليل النفسي فهما دقيقا دون الاقتراب أكثر من شخصية فرويد نفسه والوقوف بتركيز كبير أمام الأساليب المفاهيمية التي صاغها هو بنفسه، والتي تعود في مجملها لخبرات شخصية مر بها هو في حياته.

فمعظم المفاهيم التي نحتها فرويد عبارة عن صورة لسلسلة الأحداث الواعية التي ميّزت حياته الشخصية، ويجعل فرويد من عقدة أوديب المحور الذي تدور حوله نظريته في التحليل النفسي والتي تمثل نظرية خاصة بنمو الطفل وتطوّره حيث يرى أنه "ينشأ "الولد الصغير" وهو لديه رغبة فطرية في ممارسة الجنس مع أمه، ولكنه يشعر بالخوف من محاولة تحقيق هذه الرغبة، لأن وجود الأب يخيفه، خاصة أن الأب يبدو وكأنه لديه حقوق سابقة على الأم، لكل هذا، فإن الطفل الذكر يعاني من خوف "الإخصاء" خاصة عندما يلاحظ أن أخته لا تملك قضيبا"[1]، وتمثل عقدة أوديب تلك الرغبات المكبوتة التي يحملها الطفل نحو أمه وتسير معه حتى تسبب مع ما يعرف بالأعراض العصابية.

[1] هانز، ج. أيزينك: تدهور إمبراطورية فرويد وسقوطها، ترجمة عادل نجيب بشرى، مراجعة: محمد نجيب الصبوة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013، ص:148.

وإذا كان التحليل النفسي هو مجرد صورة لسيرة ذاتية لشخصية فرويد، من الموضوعية أن نقترب أكثر إلى العلاقة التي كانت تربطه بوالديه من أجل تكوين صورة واضحة عن مدى تأثير هذه العلاقة الحميمية على بنية التحليل النفسي.

و لم يقدّم فرويد في سيرته الذاتية التي نشرها الكثير من المعلومات عن العلاقة التي تربطه بأمّه، فلم يذكرها إلا مرتين، أول مرة عندما نام جائعا، ودخل المطبخ يبحث عن شيء يأكله فوجد ثلاث نساء، إحداهما كانت تصنع الفطير، فاستاء عندما طلبت منه الانتظار حتى تنهي تحضير الفطير وغادر المطبخ غاضبا، أما عند تحليله للحلم فيقول "كلمة "النسوة الثلاث" تذكرني بآلهات القدر الثلاثة، وإحداهنّ هي الأم، والشعور بالجوع هو الذي يربطني بمصدر الإشباع عند الطفل وهو الأم، وأما المرأة التي رأيتها في المطبخ كانت تفرك يديها كمن تصنع فطيرا، فإنها تذكرني بأمي"[1].

ويظهر من خلال تحليله للحلم أن فرويد كان يرغب بشدة في الحصول على غذائه من الأم، وما يميّز هذا الحلم هو خروجه غاضبا لعدم صبره حتى تنتهي الأم من تحضير الطعام، هذا الغضب يعبّر عن رغبة فرويد بأن يكون موضع اهتمام الذي لم يجده عند أمه، "وخلال غضبه يخرج ويغتصب دور الرجل الكبير، الأب (ورمزه المعطف الكبير الذي يخص غريبا)"[2].

أما الحلم الثاني الذي يذكره عن أمه فعندما كان في السابعة أو الثامنة من عمره، وقد فزع من منظر أمه في الحلم لدرجة أنه استيقظ باكيا لأنه كان يحلم بموت أمه، ويبين بقاء هذا الحلم كل هذه السنوات في ذاكرة فرويد أهمية وجود الأم في حياة الطفل من أجل تحقيق رغباته وما الخوف من موت الأم إلا خوف من توقف وسيلة تحقيق هذه الرغبات، من خلال تحليل هذين الحلمين تبيّن لنا أنّ فرويد حاول عمدا إخفاء مرحلة الطفولة التي عاشها والصراع الذي عرفه مع محيطه بسبب حبّه الشديد لأمه الذي رفض أن يشير إليه وبسبب أيضا أنه كان الطفل المدلّل لعائلته، "فقد كان شديد الغيرة من أخيه Julius الذي ولد عندما كان له من العمر 11

[1] سيغموند، فرويد، تفسير الأحلام، مرجع سابق، ص:60.

[2] إريك، فروم، مهمة فرويد، تحليل لشخصيته وتأثيره، ترجمة، طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:2، 2002، ص:16.

شهرا، وهو لم يحب شقيقته Anna التي تصغره بسنتين ونصف السنة على الإطلاق"[1]، واستمر حبّه لأمّه إلى أن كبرت في السن حيث كان يقوم كل صباح يوم الأحد بزيارتها كما كان يستقبلها بنفسه على العشاء في المساء، فقد حافظ على طباع الطفل المفضّل عند أمّه.

ويختلف حبّ الأم لطفلها عن حب الأب في حين الأب يحب طفله عندما يقوم بأشياء ترضيه فإن حب الأم غير مشروط، فهي تحبه فقط لكونه ابنها ويزيد هذا الشعور عندما يكون الطفل مدللا ومفضّلا عند أمّه وتكون السيطرة على أمور تسيير العائلة في يدها مثلما كان الحال في عائلة فرويد، ويكشف ارتباط فرويد بأمّه سرّ إلحاحه على عقدة أوديب، و"من وجهة نظر كلاسيكية، نجد أساس عقدة أوديب في رغبة الطفل المحرّمة تجاه أمه، يعتقد فرويد أن هذه الرغبات هي "رغبات داخلية"، وليست نتيجة الإغواء الأمومي، إننا لا نشكّ في أن طفل الخامسة أو السادسة يشعر باهتمامات ورغبات جنسية وأن موضوعها غالبا ما يكون والدته، إلاّ أننا نتساءل ما إذا كانت تلك الرغبة الجنسية بالحدة والقوة التي يتصوّرها فرويد، وكما إذا كانت بتلك العفوية، رغم غياب الإغواء الأمومي"[2].

ويرى فرويد أن الارتباط بالأم هو صورة لانجذاب الطفل جنسيا نحو المرأة، لكنه قام هو بكبت أمر ارتباطه بأمّه وعزاه إلى رغبته في العناية والحماية ولا يمثّل الارتباط بالأم فقط صورة أخرى للتبعية السلبية وهي سبب اتّسام طباع فرويد بالعصبية نتيجة القلق الذي خلفته هذه التبعية للأم، وتميّزت حياة فرويد بالخوف وعدم الاطمئنان اللذان أثرا حتى على علاقته مع زوجته، وتلاميذه وكل من تعامل معهم.

ولم تكن علاقة فرويد مع والده تشبه علاقته مع أمّه، فلم يكن والده منحازا إليه مثلما كانت تفعل أمّه، رغم أن والده لم يكن أيضا عدواني السلوك رغم أنه هو من كان يوبّخه عندما كان فرويد يبلّل فراشه والتي ولدت لديه فيما بعد ثقة مفرطة وروح تمرّدية على سلطة الأب، وقد مارس هذا التمرّد عندما قام بالتبول إراديا في غرفة نوم والديه وكأنّه كان يريد

[1] المرجع نفسه، ص:17.

[2] إريك، فروم، أزمة التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:90.

التفوّق على والده، غير أن ردّة فعل والده الباردة تجاه فعلته أهانته، "وسلوك فرويد الاستفزازي في السابعة من العمر، لم يكن سوى تعبير "إضافي" عن ثقة الطفل الصغير المفرطة في ذاته، التي استمرت طيلة حياته، بينما لم تكن ملاحظة والده سوى ردة فعل عادية تصدر عن رجل غير عدواني"[1].

وبالإضافة إلى كون والدته هي العنصر الأقوى في العائلة، فإن فرويد زاد تيقّنا من تفوّقه على والده بعد القصة التي عاشها رفقته و"يروي فرويد كيف أن والده تعرّض للإهانة من طرف أحد المسيحيين، ويضيف أنه أقسم على الثأر لوالده"[2]، غير أن موقف الأب غير البطولي أثار فرويد الذي اصطدم بحقيقة والده التي لم تكن على مستوى طموحاته. و لم يرقى والده بهذا التصرف إلى المستوى الذي يجعله ذلك الوالد الجدير أن يكون والدا لشخص ذو كبرياء مثل فرويد.

ويروي فرويد حلما عاشه بعد وفاة والده حيث يقول "رأيت والدي بعد موته يقوم بالتوحيد بين طوائف المجريين المتنابذين، ثم تراءت لي صورة غير واضحة بجمهور كبير من الناس كأنهم في مجلس الرايخ محيطين شخص واقف فوق مقعد، وعندئذ أتذكر أن أبي كان لحظة موته يشبه الزعيم "غاريبالدي" شبها كبيرا، فيسرني الحلم أن هذا الشبه قد صار حقيقة واقعة"[3]، وقد كان هذا الحلم نتيجة الفكرة التي كانت عند فرويد وبقيت معه منذ مرحلة الطفولة على أن والده لم يكن رجلا مميّزا، ما دفعه للانجذاب لشخصية أخرى أكثر بطولية سمحت لوالده أن يكون زعيما سياسيا بعد موته رغم أنه لم يكن كذلك لما كان على قيد الحياة، ويحقق الحلم في نفسية فرويد تلك الرغبة التي طالما كانت تستهويه في أن يرى والده زعيما، فجعل الحلم ذكرى الوالد بعد وفاته ذكرى عطرة حققت أمنية صاحبها.

وتعبّر عقدة أوديب عن تلك العلاقة التي تربط فرويد بوالده، إحساسه بأن والده لم يكن يملك السيادة عكس والدته، "ويبدو أن فرويد، ومن خلال تأثره بالسلطة الأبوية والتفوق

[1] إريك، فروم، مهمة فرويد، مرجع سابق، ص:58.

[2] Jacques Van Rillaer, Les Illusions de la Psychanalyse, op.cit. p:237.

[3] سيجموند، فرويد، تفسير الأحلام، مرجع سابق، ص:106.

الذكري، قد فسّر المعطيات العيادية بطريقة أحادية، و لم يتمكّن من التقاط مجموع العناصر التي تناقض"[1]، ويعطي فرويد لكره الابن لوالده تفسيرا جنسيا لأنه ينافسه على حب الأم، لكن يخفي أيضا أن ذلك الارتباط القوي بالأم مردّه حب الأم الذي لا حدود له في أن ترى ابنها دائما بطلا، وهو ما عاشه مع والدته، فقد رأى كيف أن أمّه قامت بانتزاع السيادة من والده وكيف فضلته على بقية أخوته وأخواته، وقد كانت تعجب والدة فرويد بتصرفات ابنها التمردية تجاه والده وكانت تشجع فيه روح الثورة على ما لا يعجبه، وربما بهذا ولد فرويد الثائر على عادات وتقاليد المجتمع اليهودي والألماني ونحت مفاهيم لم تكن سوى النور مثل جنس الأطفال زنى المحارم، الإخصاء وغيرها التي كانت من الطابوهات.

فقد "كان فرويد شديد الارتباط بأمّه، مقتنعا بحبها وإعجابها به، يعتبر نفسه شخصا متفوّقا، فريدا، محط إعجاب، وملكا بين إخوته وأخواته جميعا، لقد بقي متعلّقا بشكل دائم بالمساعدة والإعجاب الأمومي، وكان يقلق، ويضطرب، ويحيط في كل مرة لا يتوفّر فيها على ذلك، في حين استمرّت والدته شخصا مركزيا في حياته حتى موتها"[2].

وقد كان والد فرويد هو المنافس الأول له، وبسبب أن والد فرويد لم يكن ذو شخصية قوية، كان فرويد دائما يمني النفس لو يكون هو مكان الوالد، هو البطل، لهذا كان دائم التمرّد وذو طباع ثائرة ضدّ والده الذي لا يراه أن يصلح لابن غير عادي مثله.

هكذا يتبيّن أن عقدة أوديب لم تكن إلاّ قصة علاقة فرويد بوالديه، امتزجت بالعوامل السياسية والدينية حيث يمثل خضوع الابن لوالدته، خضوعا لسلطة هو يريدها وثورته وتمرّده على والده هي بمثابة ثورة ضد سلطة هي تريده وهو يرفضها.

[1] إريك، فروم، أزمة التحليل النفسي، مرجع سابق، ص:98.

[2] إريك، فروم، مهمة فرويد، مرجع سابق، ص:61.

المبحث الثالث: **الموضوعية في القراءات المتعددة للتراث**.

تمهيد:

1- القراءة الاستشراقية للتراث: بين العنصرية والتأصيل.

2- زكي نجيب محمود: القراءة الانتقائية للتراث.

3- حسين مروة: الأيديولوجية الماركسية والتراث.

4- القراءة العقلانية والإبستيمولوجية عند الجابري وأركون.

تمهيد:

كانت دراسة التراث العربي الإسلامي أحد المفاتيح الأساسية لتحول الحداثة وفرضت هذه الدراسة نظاما واعيا من أجل الاستلهام منها أو تجاوزها، وعرفت هذه القراءة صعوبة من بدايتها تمخض عنها ظهور عدة قراءات من أجل تشكيل ظاهرة معرفية قائمة بذاتها، ونظرا لأهمية التراث داخل منظومة الفكر العربي المعاصر، ما تزال حدة النقاش حوله مستمرّة إلى حد الآن.

والحديث عن التراث هو حديث بالدرجة الأولى عن قراءات متعدّدة، بين القراءة الاستشراقية باتجاهيها العنصري والتأصيلي، والقراءة الانتقائية التي تحدد مسبقا موضوع دراستها والقراءة المدفوعة أيديولوجيا، والقراءة الإبستيمولوجية، وتعد هذه القراءات واختلافها نسبية كل منها، فكل قراءة تحمل نواحي إيجابية ونواحي سلبية، وحقائقها مجرّد احتمالات تختلف من قارئ لقارئ.

وبما أن التراث هو مجموعة نشاطات فكرية وعملية، شعورية ولاشعورية للإنسان في مرحلة من مراحل التاريخ ودراسة هذا الموضوع ينتمي إلى نفس الحقل المعرفي والأيديولوجي، فإن الإشكالية الأساسية التي عادت إلى الطرح كانت حول موضوعية هذه الدراسات، أي كيف يمكن للذات الدارسة لتراثها أن تتخلى عن ثقافتها وأيديولوجيتها أمام قراءة تهدف بالأساس إلى حماية هذه الثقافة والأيديولوجية من مخاطر الانصهار داخل منظومة ثقافية غربية.

والقيام بتحليل نفسي لهذه القراءات يظهر ذلك التأثير اللاشعوري لانتماء أصحابها من جهة وتأثير الحضارة الغربية بإنجازاتها من جهة ثانية على أصحاب هذه المبادرات.

1- القراءة الاستشراقية للتراث: بين العنصرية والتأصيل.

لا يمكن إنكار منذ البداية المجهودات الجبارة التي قام بها عدد من المستشرقين في دراسة تاريخ الحضارة العربية الإسلامية والكشف عن مدى تأثر العالم الغربي بالإنجازات التي حقّقها المسلمون في فترات متقطّعة من تاريخ البشرية، فمنذ القرن التاسع عشر الذي تزامن مع ظهور حركة الاستشراق عادت الكتب وإنجازات المسلمين لتكون مرجعا في التنظير للفكر الغربي، وحتى وإن بدا لأول وهلة أن الدافع لحركة الاستشراق كان علميا، إلاّ أن اهتمام المستشرقين بالتراث الإسلامي لم يكن الغرض منه توسيع المعرفة والاستفادة منها خاصة أن بداية هذا الاهتمام تزامن مع العصور الوسطى النصرانية، والهدف كان البحث عن نقاط الضعف داخل المنظومة المعرفية داخل الحضارة الإسلامية من أجل الكشف عن الأسلحة العقائدية من أجل شنّ حرب فكرية على الإسلام و"المستشرق الذي اختار تشغيل المنهج التاريخي على الفكر الإسلامي، لم يتناول هذا الفكر من داخله، أي باعتباره لحمة من الثقافة الإسلامية، ولكنه تعاطى معه بوصفه امتدادا "مشوّها" للفكر الفلسفي اليوناني. فهذا المنهج كما هو واضح مؤطر داخل إطار المركزية الأوروبية، إطار "عالمية" تاريخ الفكر الأوروبي بل التاريخ الأوروبي عامة واحتوائه لكل ما عداه"[1]، وهكذا يتبيّن أن انتقال حركة الاستشراق من طابعها العلمي إلى دراسة خصوصيات التركيبة البشرية لبلاد المشرق كان هدفه هو غزو تلك البلاد الشرقية.

وقد أدرك المستشرقون أهمية اللغة في الإسلام، لهذا سعت الكنيسة داخل دار كولونيل البندكتي إلى محاولة ترجمة معاني القرآن الكريم، وقد كانت تلك الترجمات مشوّهة وعن قصد قبل أن تنتقل الترجمة إلى الكتب العلمية كالطب، الفلك والفلسفة التي ترجمت إلى اللغات الأوروبية وقد ظهر أن الاستشراق قد وقع في نوع من الخلط بين الدوافع التنصيرية، الدينية، السياسية، الفكرية والعلمية، و لم تكن هذه الحركة من النزعة العنصرية، حيث قامت باستغلال

[1] زهيرين، كتفي، الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، صفحات للنشر والتوزيع، ط:1، 2013، ص:121.

الدراسات اللغوية، الدينية والفكرية، وأيضا القراءة المتمعنة لتاريخ المنطقة من أجل تسهيل استعمارها، وقد تأثّر الاستشراق بظهور فكر أوروبي متأثر بالتميز العرقي ورفض كل عملية تبادل ثقافي يمكن أن يحدث بين الشعوب، و"كل هذه المفاهيم وغيرها التي سادت في المجتمع الأوروبي أثّرت عن قصد أو دون قصد على كتابات المستشرقين وتفاسيرهم فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي عموما، وأوقعتهم في أخطاء منهجية وتاريخية وفلسفية"[1].

وحتى وإن كان الدافع الأول لظهور حركة الاستشراق استعماري بحث إلاّ أنه لا يمكن التغافل عن الدور الكبير الذي لعبه في تعريف الغرب على الإسلام فقد أدّت الشهادات الموضوعية التي نقلها المستشرقون إلى اعتناق الكثير منهم الإسلام ومنهم حتى رواد الاستشراق كروجي غارودي وهنري كوربان اللذان تصنف قراءاتهما للتراث الإسلامي ضمن خانة القراءة التأصيلية، كما يعود أيضا الكثير من الباحثين العرب والمسلمين في عديد المرات إلى كتب المستشرقين لفهم تراثهم، "فكان هناك من المستشرقين من أبدى إعجابا وإقبالا على حياة الشرق، وتحمس للحضارة العربية تحمسا كبيرا وانعكست هذه الميول والاتجاهات في كتاباته وأبحاثه، ومن المستشرقين من اتصف بالتعصّب الأعمى، ضد الإسلام أو العروبة أو الشرق، فكانت كتاباته مسمومة، ومنهم أيضا من أبدى إعجابه بالإسلام حتى أنه اعتنقه وأخلص له، وانعكس ذلك على أبحاثه"[2].

وككل دراسة علمية موضوعية يجب أولا الاعتراف بجهود المستشرقين الذين كرسوا جهودهم في دراسة العلوم الإسلامية دراسة موضوعية بعيدة عن كل تأثير أيديولوجي للعوامل السياسية والاقتصادية وخاصة الدينية، وكان كل همّهم شغفهم بالعلم، ولولا تلك الطاقة التي بذلوها لما ظهر إلى النور كثيرا من العلم والمعرفة ولبقيت إنجازات المسلمين حبيسة التراث، وقد كان لتطوّر العلوم في الشرق والذي قابله مرحلة الظلام والتخلف الحضاري الذي كانت تعيشه أوروبا الدافع الأبرز لنقل التراث الإسلامي إلى الغرب، فقد نهلت أوروبا من أعمال المسلمين ما

[1] فاروق، عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط:1، 1998، ص:28.

[2] علي حسن، الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1988، ص:54.

نهلت طمعا في اللحاق بركب التطور الذي كانت تعرفه المنطقة الشرقية، وقد صاحب هذه العملية من نقل الأبحاث العلمية للمسلمين تخوّفا من الكنيسة حيث يربط المسلمين كل إنجازاتهم العلمية بالطابع الديني وهذا ما رأته الكنيسة كعامل تهديد، وهو ما يفسّر الأوجه المتداخلة للعلاقة التي تربط المستشرقين بدراسة التراث الشرقي وثقافته.

وهنا نستطيع أن نفهم سبب محاولات الغرب الفصل بين العلوم في الشرق والتاريخ الإسلامي "فكان الاستشراق حركة علمية لها في عالم السياسة التجريبية نظير هو مراكمة الشرق وحيازته استعماريا من قبل أوروبا، لهذا لم يكن الشرق محاور أوروبا، بل "آخر" الصامت"،[1] فقد تحوّل الاستشراق إلى أسلوب للهيمنة على الشرق والسيطرة عليه بعدما أخذ طابعا سياسيا خالصا بعد الطابع الديني والاقتصادي اللذان صاحبا مرحلة بداية الاستشراق، لكن الدافع الأول لظهور هذه الحركة كان الدافع الديني حيث كان الغرب يعتبر الإسلام كدين معادي للنصرانية وما زاد من هذا الاعتقاد هو "سرعة انتشار الإسلام، وقدرته الفائقة على التوسع والتغلب على خصومه، وخاصة عندما نازل الإسلام الصليبية وانتصر عليها في عقر دارها، وأقام حضارة ودولة في الأندلس، ثم حينما اشتبكت الصليبية الغربية مع الإسلام في الشرق، في إطار ما عرف "الحروب الصليبية" وما انتهى إليه الأمر بتراجعها منكسرة منهزمة، تجر أذيال الخيبة"[2].

الإحساس بالخطر من الإسلام دفع المستشرقين إلى تشويه صورة الإسلام، وظلت هذه الروح العدائية مصاحبة للاستشراق عبر كامل مسيرته، وقد غذّته ظهور حركة الإصلاح الديني داخل المسيحية، فكان عرض نقائص الإسلام سلاح آخر من أجل تحويل النقاش الذي كان قد فتحه زعماء حركات الإصلاح ضد رجال الكنيسة فما كان على رجال الدين الأوروبيين إلا البحث عن وسيلة إلهاء تصرف نظر النقاد نحو الإسلام، ومنه حماية الكنيسة.

---

[1] إدوارد، سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة، صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط:1، 1996، ص:39.

[2] إسماعيل، علي محمد، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، مدخل علمي لدراسة الاستشراق، دار الكلمة، القاهرة، ط:6، 2014، ص:28.

و لم يتوقف الدافع الديني عند حماية الغرب المسيحي من الامتداد الإسلامي بل تحوّل إلى الهجوم المعاكس "تمثل في اتجاه خطير، ألا وهو "التبشير" بالنصرانية، حيث رغب النصارى في تنصير المسلمين، والقيام بأعمال وأنشطة تبشيرية بينهم، وعملوا على بذل كل ما في وسعهم لحمل المسلمين على ترك الإسلام، أو هجر تعاليمه، والتخلي عن اتّخاذها منهج حياة لهم، ودستور يحكم جميع شؤونهم"[1]، ودفع المشرق إلى التنازل عن عظمته التاريخية لصالح الحضارة الجديدة التي أراد الغرب أن يبنيها على أنقاض الشرق نفسه.

اقتنع الغرب أن بناء حضارة جديدة يستحيل أن يكون في ظل بقاء حضارة في الجهة المقابلة، فرغم أن العقل الأوروبي قد تطور بعد أن اتصل فكريا مع العقل الشرقي إلاّ أن دواعي غير عقلانية حتمت على هذا الغرب اعتبار أن الشرق هو بمثابة القطب النقيض للغرب، وبعلم الأوروبيين مسبقا أن المهمة لن تكون سهلة لأن تاريخ الشرق هو تاريخ مقاومات وصراع لمختلف الحروب السياسية والأيديولوجية، والتغلب على هذا المطعم بالخبرة التاريخية في التعامل مع الغير لا يكون إلاّ من خلال الوقوف على نقاط الضعف الداخلية حتى وإن بدت دون أهمية للبعض فهي بمثابة مفاتيح لتسهيل عملية السيطرة المراد تحقيقها.

وحجة الغرب في الاهتمام بمعرفة تفاصيل المجتمعات الأخرى والشرقية خاصة كان بدافع الفضول، "وأن المسلمين بالمقابل لم يكونوا قادرين أو مهتمين بحيازة المعرفة عن أوروبا، وكأن المعرفة عن أوروبا هي المعيار الوحيد المقبول لضمان المعرفة الحقة"[2].

وقد انتقل الاستشراق من مهمة تشويه صورة الإسلام في البداية إلى تحقيق أهداف الدولة الاستعمارية خدمة للنصرانية ودعم للمشروع التبشيري وكذا خدمة لمصالح أخرى ثقافية وتجارية، وقد ساهم الركود الذي عرفته الساحة الفكرية الإسلامية والصراع -الإسلامي إسلامي- حول موضوعية قراءة التراث في انتشار الدراسات الاستشراقية حيث أن "الدراسات

[1] المرجع نفسه، ص:33.

[2] إدوارد، سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مرجع سابق، ص:43.

الأكاديمية للإسلام لم تساهم بصورة كافية لتصحيح الأوضاع"[1]، كما ساهم الإعلام بإعطاء صورة خاطئة لنظرة المسلمين لبقية العالم.

وقد ظهر في العصور الوسطى حركة معارضة لحملة الإساءات والتشويه الذي تبنّته الحركة المتعصبة المعرفية، فحاولوا كردّ فعل نقل أبحاث تنصف المسلمين والإسلام، واعتمدوا على قصص وأساطير مثلما فعل المتعصبون من المستشرقون، وهذا من أجل تشجيع القراءة عند الإنسان الأوروبي وبعث حب الاستطلاع فيه، وقد كان نتيجة ذلك أن"سائر الصليبيين الذين لم يعتنقوا الإسلام، فقد تأثروا بالأخلاق والطباع الإسلامية، ونهلوا منها الكثير، فقد كان المسلمون مع الصليبيين أمام المهادنات والسلام على غاية التسامح وحسن المعاملة، مع أن الصليبيين بإقرار مؤرخيهم كانوا مثال الخشونة في الطباع"[2]،

فأصبح المسلمين قدوة يقتدي بها الإنسان الأوروبي في طريقة اللباس، وأخذ عنهم بعض العادات والتقاليد، وتبنى بعض مبادئ الحياة والمعاملة، كما تعلم الكثير منهم اللغة العربية من أجل التواصل مع المسلمين.

ومن أجل الموضوعية المنشودة في دراسة مثل هذه المواضيع، لا يجب أن نتطرّق إلى الموضوع من جهة واحدة، والنظر من زاوية واحدة لهذه الظاهرة يجعل منها مجرد حركة عدائية تاريخية لكل ما يتعلق بالشرق، هدفها السيطرة فقط، "فلا نستطيع أن نجد نمطا واحدا ثابتا للعلاقة بين الغرب والشرق في العصور الوسطى، فقد تكوّنت عداوات وحدّثت تشويهات وتحاملات بسبب الحروب الصليبية والصراع الديني والنزاع على طرق التجارة مع الشرق، ولكن كان هناك في الوقت ذاته إعجاب مفرط بالعرب والإسلام (في بلاط ملوك صقلية

[1] تركي بن خالد، الظفيري، الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، ط:2، 2015، ص:102.

[2] علي حسن، الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص:65.

وجنوب إيطاليا مثلا)، وكان هناك انبهار بالمعرفة والقيم والأخلاق العربية حتى في قلب العداء الصليبي ذاته"[1].

وحتى وإن ارتبطت حركة الاستشراق بالتعصب عندما يتعلق الأمر بالطابع الديني كمحور الدراسة أو بالطابع الاستعلائي عندما يتعلق الأمر بعلاقة ثقافة معينة مقابل ثقافة أقل شأنا منها، إلاّ أن حركة التوسّع الذي مارسته هذه الحركة ولو أنه يبدو من الوهلة الأولى كغاية استعمارية، إلاّ أنه لا يمكن إنكار فتح المجال الذي وقرته أما العقل للخروج من ثقافته ومحاكاة ثقافة الآخر وفهمه بطريقة أفضل، "ومن الممكن أن تؤدي هذه المعايشة المستمرة للمجتمع الآخر –أيا كانت دوافعها الأولى– إلى تعاطف حقيقي، وإلى اندماج روحي في هذا المجتمع، واقتراب من فهم المنظور الذي يتأمل به هذا الآخر عالمه"[2].

كما يدين المسلمين إلى المستشرقين بالكثير، فقد أسهمت أبحاث المستشرقين بقدر كبير في تطور الفكر وثراءه بعد ترجمة هذه الأبحاث إلى العربية، ومن ما أسهموا فيه كان دخول المنهج العلمي وليد العقلية الغربية، في الدراسات العربية الإسلامية، وقد ساعد إتقان اللغات المتعدّدة لدى المستشرقين في تسهيل تطبيق المنهج العلمي على العلوم والآداب، وقد "وقع لهم من كنوز التراث الشرقي والعربي ودخائر أفكاره ما لم يقع لأهله وأصحابه، فقد جاء حين على المخطوطات العربية كانت مجهولة القدر عند أصحابها الذين هم أولى الناس بها، وأحقّهم بصيانتها وحفظها، فانتقلت إلى خزائن الغربيين– فيما انتقل إليهم من التراث الشرقي والعربي– ومن هنا أكبوا عليها، وعكفوا على دراستها، وأطالوا البحث فيها، حتى استقام لهم من ذلك دراسات سبقونا إليها، وكنا نحن أحق بهذا السبق"[3].

[1] فؤاد، زكريا، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة في المنهج، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، 2017، ص:52.

[2] المرجع نفسه، ص:54.

[3] علي حسن، الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص:125.

ورغم أن بعض من الباحثين المسلمين بقوا على عهدهم في رفضهم كل ما يتعلق بالمستشرقين، وحافظوا على عصبياتهم القديمة، إلاّ أن زوال تلك العصبيات من فكر بعض العقول سمح للتراث العربي الاستفادة من تطبيق المنهج العلمي على هذا التراث.

زوال عقدة الغرب بدأ بعد اعتبار أن الاستشراق هو في المقام الأول خطابا غربيا موجها إلى الغرب حتى وإن كان الشرق هو الموضوع الأساسي لهذا الخطاب، ومن المبالغة اعتباره بكل أجزاءه وأصنافه مجرد مؤامرة تحاك ضدّ الشرق هدفها السيطرة الغربية على المنطقة من تحقيق مصالحها في مجتمعاتنا.

ويبدو أن المستشرقون قد كشفوا عديد العيوب داخل هذه المجتمعات والتي كانت ترفض رؤيتها بعينها واستمر رفضها رؤية نفسها بعيون الآخرين، التي كانت من المفروض إضافة تخدم هذه المجتمعات لو أحسنت التعامل معها ومقارنتها برؤيتها الخاصة، "ولكن الإصرار على رفض نظرة "العين الأخرى" إلينا والتمسك بأن تكون هذه النظرة مطابقة لطريقتنا في النظر إلى أنفسنا- وهو ما نسميه "إنصاف" الحضارة الإسلامية- لا بد في هذه الحالة أن يبدو علامة من علامات الافتقار إلى النضج"[1].

رفض تقبّل رؤية المستشرقين لنا هو بالمقابل دعوة للآخر بأن يرانا كما نرى نحن أنفسنا، وعلى النقيض نظر إلينا المستشرقين من خلال نظرتنا نحن لأنفسنا ثم نظرتهم بأنفسهم، فوقفوا على نقاط قوة وضعف المجتمعات الشرقية والإسلامية خاصة، وتمكنوا من الاستثمار في الفراغات التي صنعها المسلمون بأنفسهم وتغافلوا عنها.

ومهما كان فإن الاستشراق هو سلاح ذو حدّين يغلب عليه الطابع النفسي والاجتماعي والذي تعطيه دوافع أخرى وأي قراءة له من طرف ناقديه تحت تأثير نفسي أيديولوجي سيبقي هذه القراء تحت التعصب السلبي، وإنكار الجانب الإيجابي للاستشراق هو بالضرورة إنكار للموضوعية في دراسة مثل هذه المواضيع.

[1] فؤاد، زكريا، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة المعاصرة، مرجع سابق، ص:57.

2- زكي نجيب محمود: القراءة الانتقائية للتراث.

لقد شكّلت إشكالية قراءة التراث أحد أهم الأوليات في فكر زكي نجيب محمود وبالخصوص في أبحاثه الأخيرة، ما يميّز قراءة زكي نجيب محمود للتراث ذلك الاختلاف مقارنة بالدارسين المهتمين بمسألة التراث، حيث يأخذ عنده التراث أبعادا مختلفة، ومفاهيم متعدّدة لكنّها تصب في قالب واحد، فلم يقتصر التراث عند زكي على الدين وأمور الفقه، فقط، بل تعداه إلى العلوم النظرية واللغوية، ويعتبره "عالم فسيح الجينات كثير الأبعاد وعميق الأغوار، فيه أصول الدين وفيه مذاهب الفقهاء، وفيه الشعر وفيه النثر الأدبي وفيه الفلسفة وفيه كتب المتصوّفة وفيه علوم اللغة وفيه العلوم بكل أنواعها"[1].

وقد انطلق زكي نجيب محمود في قراءته للتراث من خلال معايشته للأوضاع المتأزّمة لحاضر الأمة العربية وانطلق من مسلمة مفادها أن فهم الحاضر يمرّ حتما على فهم الماضي، لأن هذا الحاضر ما هو إلاّ حتمية للماضي، وموقف المفكّر من التراث هو موقف تجاوز هذه المرحلة من التخلف من أجل النهوض بالحضارة العربية، و يتساءل: "إذا ما طالبنا أنفسنا بإحياء الماضي إحياء يسري به في جسم الحياة الحاضرة، وإن ذلك ليأخذ الظهور، حين نتصوّر محاكاة الأواخر للأوائل ظن على نحو يجعلها محاكاة في "الاتجاه" لا في خطوات السير"[2].

وقد جاء اضطلاع زكي نجيب بالتراث العربي الإسلامي متأخّرا، فقد كان في أيامه الأولى كباحث مهتما أكثر بدراسة الفكر الأوروبي، وخاصة بتيار الوضعية المنطقية التي كان ممثلها الأبرز في الفكر العربي المعاصر، في تلك الفترة لم يكن التراث يمثّل له سوى مواضيع عامة يلقيها على طلبته "وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفكّكة، متناثرة، كالأشباح الغامضة"[3].

---

[1] زكي نجيب، محمود، عن الحرية أتحدّث، دار الشروق، القاهرة، ط:3، 1989، ص:114.

[2] زكي نجيب، محمود، قيم في التراث، دار الشروق، القاهرة، 2000، ص:07.

[3] زكي نجيب، محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشرق، القاهرة، ط:9، 1993، ص:05.

ساهمت الدراسات التي أقامها زكي نجيب على الفكر الغربي في اكتشاف الثقافة الغربية، التي رسمت اتجاهه الفكري من جهة وإسقاط هذه الثقافة ودورها في تقدّم الدول الغربية مع حال الدول العربية، فوقف عند إشكالية التراث وما يمثّله في تقهقر الحضارة العربية الإسلامية بعدما كانت في فترة من الفترات زاهية وكيف يكبح هذا التراث سير تقدّم وتطوّر العرب والمسلمون، وكيف أيضا يعيش العرب وسط صراع بين التراث الثقافي والفكر المعاصر، ولا يستثني بذلك أحد من العرب حتى المثقفين بالثقافة العلمية يعيشون في عالمين غير مرتبطين وهم لا يدرون.

وبعد فحص هذه الوضعية التي وضع العربي نفسه فيها يرى زكي نجيب "إنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلاّ إذا بترنا التراث بترا، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم"[1]، وقد أبدى منذ البداية انحيازا وتأثرا بالثقافة الغربية لدرجة أن صرح بأنه يريد أن يقلّد الغرب في أبسط الأشياء، لأن الحضارة كوحدة لا تتجزأ منبعها ذلك الغرب الذي يرفضه بعد أنصار التيار وما يجب تركه من العرب، وقد كان لمعرفته الكبيرة بالثقافة الغربية وجهله بالمقابل بالتراث العربي الإسلامي الدور البارز في شدّة تعصّبه تجاه الحضارة الغربية ورفضه فكرة الحركة القومية ذات الطابع الثقافي العربي الخالص.

عدم الإلمام بما يكفي بالتراث العربي يجعل موضوعية موقف زكي نجيب محل نقاش، وقد اعترف بنفسه بأنه لشدة انبهاره بالحضارة الغربية، تيقّن لديه فكرة أن الحضارة الأوروبية هي حضارة العصر، هي الكل الذي لا يظهر أمامه جزء، وهذا ما غذّى فيه رفض التراث وتسلل لديه موقف عدائي تجاهه، لدرجة دعوته لإحداث قطيعة معه، كل هذا زاد عليه أن دراسته الشكلية للتراث لم تكن أصلا مؤسسة.

ومع ظهور قراءة القومية العربية التي كانت تناضل من أجل تأسيس ثقافة عربية خالصة، وبعيدة كل البعد عن التأثّر والتقليد لحضارة المركزية الأوروبية، بعد أن كشفت عن غايتها العنصرية ورغبتها احتواء الحضارات المجاورة "فجعلت حضارتها النموذج الأوحد وما سواها

[1] المرجع نفسه، ص:13.

تخلف وبدائية لا بدّ من القضاء عليها حتى تلحق جميع الشعوب بنموذج الحضارة الأوحد هذا"[1]، ومن شدة تأثّره بالتطورات الجديدة التي عرفها العالم العربي، بدأ موقف زكي نجيب يلين نوعا ما تجاه التراث، وقد أظهر نوعا من التعاطف مع القضايا التي كانت تطرحها القومية العربية، فكان تغيّر موقف زكي نجيب من التراث بدافع نفسي محض أكثر منه إبستيمولوجي وعقلي.

وقد تمخض عن تغيّر موقف زكي نجيب من التراث تغيّر في نظرته لإشكالية التراث، فبعدما كان يتساءل عن كيف للأمة العربية أن تحقق التقدّم جراء تأثره بالثقافة الغربية، أصبح يقف موقف مدافع عن التراث، فتراجع عن فكرة القطيعة الإبستيمولوجية معه، وأصبح يبحث عن كيفية صيانة هذا التراث، وجعله كائنا حيا يعيش في حياتنا الحاضرة بعيدا عن كونه مجرد أثر من الآثار القديمة الموروثة. "قد انفتح الأمل أمام الأمة العربية أن تزيل عنها الكابوس الطارئ، لتسترد مجدها، وتمضي قدما في طريقها"[2].

ولا يدعو زكي نجيب للقطيعة مع المركزية الغربية هذه المرة مثل ما فعل في المرة الأولى مع التراث، بل يطالب في موقفه الجديد، للتعامل مع التراث انطلاقا من مقومات العصر، فيجب على المواطن العربي أن يتفاعل مع التراث من جانب والمعاصرة من جانب آخر، فيحافظ على بعده العربي، موازاة مع حفاظه على مسايرة تطورات هذا العصر، حتى لا يصاب بالركود، والذي لا يتقدّم فإنه سيتخلف، "فهناك واقعا حقيقيا اسمه "الثقافة العربية" وأن التاريخ قد امتد بهذا الواقع الحقيقي منذ العصر الفلاني في الماضي وإلى يومنا هذا، أما إذا زعم لنا زاعم بأن مثل هذا الشيء لا وجود له في التاريخ، أو أنه كان موجودا في الماضي و لم يعد له اليوم وجود، فإنه يصبح من العبث أن نمضي مع مثل هذا الزاعم المنكر الحديث"[3].

---

[1] جورج، طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس الكتب والنشر، لندن، ط:1، فبراير 1991، ص:179.

[2] زكي نجيب، محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط:3، 1989، ص:47.

[3] زكي نجيب، محمود، عربي بين ثقافتين، دار الشرق، ط:2، 1993، ص:44.

وانطلق زكي نجيب من نقد مبادئ ومفاهيم الفكر العربي، واضعا تمييزا بين الحقائق التاريخية في التراث والفروض التي ولدت منها هذه الحقائق، حيث يرى أن العرب القدماء في تأسيس مبادئهم، بدأوا من مجموعة من الفروض، تماشيا مع متطلبات العصر الذي كانوا يعيشون فيه، وإذا أراد العرب في الحاضر الذي يعيشون فيه "أن يكونوا استمرار للعرب في ماضيهم، فلا يلزم عن ذلك أن ينقل الحاضرون عن الماضي كل ما اصطنعه هؤلاء الأسلاف من مبادئ"[1]، ويطالب من عرب الحاضر أن ينشأوا بأنفسهم مبادئهم، وفق ما يقتضيه هذا العصر، وأن لا يبقوا مكبّلين بالماضي، لأن كل عصر وما يفرضه من مبادئ، وما يوفّره من معطيات.

يطرح زكي نجيب إشكالية التراث كأهم إشكالية تواجه الفكر العربي المعاصر والتي على أساسها اندلع صراع فكري، بين طرفي التراث والمعاصرة، واتّخذ هذا الصراع شكل حركة جدلية موضوع يتولّد عنه نقيض موضوع، وقيمة التراث تقاس من فاعليته في الراهن رغم ارتباطه بالماضي، ولولا الحاضر لأصبح التراث مجرّد أحداث ماضية، ويمثل مدى إمكانية تطبيق هذا التراث في الحياة المعاصرة، والفائدة العلمية التي بإمكانه تقديمها مقياسا لقبول أو رفض التراث، فإذا فرضت طريقة علمية جديدة نفسها على الساحة ستدفع حتما بإلغاء التعامل مع طريقة العمل القديمة، بينما نحيي كل تراث قادر على العطاء ونفعنا في شتى الميادين كالتعمير، الاقتصاد، الزراعة والصناعة وغيرها.

ولا ينحصر هذا التراث الواجب الحفاظ عليه فقط في التراث المادي بل يتعداه إلى التراث المعنوي كاللغة التي نعبّر بها و"شرع الدين وإرسال الحكمة والشجاعة في القتال وإكرام الضيف، وما إلى هذه الجوانب من حياة أسلافنا"[2]، ولا يفرق زكي نجيب بين ما يجب أن ندخله في صلب حياتنا من تراث، فالأهم هو مدى دفع هذا الحاضر إلى التقدّم بهذه الوسائل القديمة، أما غيره فلا يمكن أن يكون جزءا من حياتنا، لأن التراث يحمل في حياته عوامل قوة، وعوامل أخرى وهي أخطر لأنها تمثل أغلال وقيود ضد كل حركة نهضوية للأمام.

[1] زكي نجيب، محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص،198.

[2] المرجع نفسه، ص،19.

بعد شعوره بأن الحل الذي قدّمه لإشكالية التراث والحداثة لم يجدي نفعا، حاول تطوير موقفه بالعودة إلى تكوينه العلمي الغربي واستدعاء المنهج العلمي التجريبي، وهذا الشعور هو نتيجة شعوره بالدرجة الأولى لدور الأصالة في الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية، وقد اقترح كحل ما أطلق عليه هو "الثنائية المقترحة"، أي اقتراح حلول لثنائية الثقافة العربية والثقافة الغربية المعاصرة، وتبقى هذه الاقتراحات مجرّد اجتهادات تحتمل الصدق، وتحتمل الخطأ، و"هي ثنائية تضع الإنسان على قدميه فوق الأرض وترفع رأسه إلى السماء، أي أنها تتيح له أن يعيش لهما معا، فعلى الأرض يسعى علما وعملا، بكل ما يتطلّبه العلم من دقّة، وما يتطلّبه العمل من صبر ودأب، وفي السماء يهتدي بالمثل التي ترسم أمامه لتكون له على الطريق أهدافا وغايات"[1]، فإذا كان العلم ينبت من الأرض، فإن القيم تنزل من السماء، مخلّفة، وثابتة ولا تتغيّر مع التقدّم في السنين،وكل تغيّر يطرأ على تطبيقها يكون بفعل تغيّر الظروف.

ومن ثنائيته التي تجمع بين الثقافتين يميّز بين نوعين من الاتجاهات الفلسفية في أوروبا، ويرسم كيف يمكن أن نستلهم منهما مع تطبيقهما وخصوصيات الحضارة العربية الإسلامية، حيث يرى أن الفلسفة الأنجلوساكسونية اهتمت أكثر بفلسفة العلوم، وخاصة تحليل القضايا العلمية، لتميّز لنا بين الصادقة منها والكاذبة لكن هذه الفلسفة لم تهتم بالإنسان وتركت أمره للأدب والفن، أما في ألمانيا وفرنسا، فاهتمت بالإنسان لكن ما يعيبه عنها هو تقديس الإنسان لدرجة التأليه، ويرى زكي نجيب أنه يمكن الاستفادة من الفلسفة الأنجلوساكسونية مع إضافة لها فلسفة الإنسان والاستفادة من الفلسفة الألمانية والفرنسية شرط إعادة مركز الإنسان من إله إلى رسول، "ولقد جاء هذا الطريق النازل من المبدأ العام إلى الموقف الخاص، من حيث التفكير النظري في فلسفة الأخلاق، متطابقا أشدّ التطابق مع ما تقتضيه العقيدة الإسلامية في هذا الباب"[2].

وبعد أن رسم خطة التوفيق بين التراث والمعاصرة الغربية وكيف يمكن أن يتعايش المواطن العربي مع الحضارة الغربية المعاصرة، وفي نفس الوقت يحافظ على انتماءه العربي

[1] المرجع نفسه، ص:284.

[2] زكي نجيب، محمود، قيم من التراث، مرجع سابق، ص:12.

الإسلامي ومن العوامل المساهمة في هذا التوافق هو اللغة حيث يرى أن اللغة مصدرها واحد لا يمكن تقسيمها إلى ثقافتين، وبعد اللغة، انتقل إلى عامل آخر توفيقي آخر هو عامل الترجمة، حيث تعمل الترجمة على إنتاج صور جديدة للنص مع احتفاظ النص بمضمونه كاملا.

انتقل فيما بعد زكي نجيب إلى التميّز بين "المعقول واللامعقول" في التراث الفكري العربي الإسلامي، ويقصد بالمعقول تلك الأفكار التي توارثناها عن أسلافنا ولا تتعارض مع العقل والمنطق، أما اللامعقول فهي نتيجة الهوى وكثيرا ما ترتبط بالسحر والخرافة، ومع هذا لم يبدي أي موقف سلبي تجاه هذا اللامعقول، حيث يعتبره "لون آخر ينبع عند الإنسان دائما من صميم فطرتهم الإنسانية"[1]، وهي مرحلة مهمة من مراحل تطور العقل في التاريخ العربي الإسلامي، وقد مرّ على هذه المرحلة كل عقل خلال مسيرته الثقافية عند صعودها الحضاري وهي الحضارة العربية الإسلامية تمثل المرحلة الوجدانية الصوفية.

ويبيّن موقفه هذا اعتزازه بالماضي ولا يمكن لوم العصور المتأخّرة وتحميلها ضعف الأمة العربية الراهنة، فالثقافة العربية الإسلامية قديما استطاعت أن تصل إلى ذروة نهضتها عندما تمكّنت من الجمع بين ذاتية الشرق الأقصى القديم وموضوعية الغرب اليوناني، في النهاية يظهر أن موقف زكي نجيب من التراث لم يكن واضحا، بل كثيرا ما شابه الغموض، ولم ينته بوضع قواعد لنهضة عربية بل رؤيته المستقبلية مجرّد أحلام مبنية على آمال وأماني.

وقد غلب الطابع النفسي على موقف زكي نجيب من التراث، ففي بدايته كان نتيجة تأثير الحضارة الغربية في نفسه، ثم بعد تأثّره بالحركات القومية أبدى تعاطفه مع التراث وإعلان عداءه للحضارة الغربية التي كان يمجدها، ومن هنا نفهم تأثير العوامل النفسية في موقف زكي نجيب محمود المتذبذب.

[1] زكي نجيب، محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، مصر، دط، دت، ص:10.

3- حسين مروة: الأيديولوجية الماركسية والتراث:

ينطلق حسين مروة في قراءاته للتراث العربي الإسلامي من شعوره بالمسؤولية تجاه تراث الأمة التي ينتمي إليها بافتخار، والشعب الذي يحسّ دائما أنه واحد منهم، هذه المسؤولية يراها في مهمته الكشف عن الماضي المنير للأمة الإسلامية والعربية من أجل أن تستفيد منها الأجيال اللاحقة، ويرى أنه عندما "نرجع إلى إرثنا الثقافي العربي، في مختلف عصوره، نحاول أن نكشف، عن أفضل كنوزه، ركام الزمن والإهمال معا، ونحن نعلم أن كثيرا جدا من هذه الكنوز قد طمس عن عمد وقصد في بعض أدوار التاريخ، وعن جهل وسذاجة في أدوار أخرى"[1].

ويرى في إعادة بعث التراث، هو بعث روح الانتماء لهذه الأمة، ومعه رسخ الروح الوطنية في نفوس الناس التي بدأت تشكّ في انتماءها بعد شعورها بالنقص تجاه ماضيها، ولا يكون هذا إلاّ بعد إحداث مصالحة بين هذا الشعب وتاريخه، وهذا ما يجب أن يكون من أولاويات كل مفكّر عربي من أجل التصدّي لكل المشاريع التي تهدف لتزوير وتشويه التراث الثقافي العربي، "وواضح أن مثل هذه الكنوز الفكرية من تراث الشعب، جديرة أن تنكشف للأجيال الحاضرة على حقيقتها، لتكون شاهد عدل على القيم الصحيحة الرفيعة لهذا التراث، من جهة، ثم لكي تضيف إلى ثروة الفكر الإنساني غنى وخصب مجهولين، فتصبح بذلك، جزءا عضويا في وحدة البناء الثقافي العالمي المتنامي، على الدوام، جيلا بعد جيل"[2]. ويعترف حسين مروة أن عودته إلى التراث على أساس فكري وطني، ومن أجل الكشف عن كنوز التراث المدفونة، من أجل بناء صرح الوطنية على قاعدة صلبة.

ويرجع حسين مروة بسبب إدارة هذا الجيل ظهره للتراث كان مفتعلا، فالقطيعة بين الأمة العربية وتراثها هي قطيعة مفتعلة، ويعود السبب الرئيسي إلى برامج التعليم التي غيبت الجانب الإيجابي في التراث الثقافي العربي من المناهج التربوية، وكانت النتيجة، خروج جيل جاهل بميراثه الفكري، بعد تدخل إيديولوجيات ضيّقة في توجيهه، لهذا "خاض مروة في التراث

[1] حسين، مروة، تراثنا... كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط:2، 1986، ص:09.

[2] المرجع نفسه، ص:10.

مدفوعا بحاجة ماسّة لخدمة حركة التحرّر العربية، انطلاقا من همومها المعاصرة على الأصعدة الوطنية والقومية والاجتماعية، ودورها في التصدّي للرجعية والإمبريالية"[1]، ويرجع حسين مروة ابتعاد هذا الجيل عن ماضيه بسبب سوء التعامل مع التراث، حيث يقتصر التعامل معه على طرق عقيمة، لا تمكن صاحبها في الولوج إلى باطنه، فتلك الطرق القديمة المعتمدة لقراءة التراث لم تتمكن من الوصول إلى أعماق التراث، وعلى هذا أهملت الكثير من كنوزه وصنعت أجيالا غير مهتمين به، نتيجة جهلها لتراثها الوطني والقومي.

وقد ربط حسين مروة مسألة الثقافة الوطنية بالجانب العملي، وذلك من خلال الاعتماد على الأدوات المعرفية، من أجل الكشف عن المحتويات التطورية داخل الثقافة الوطنية، ولا تخرج هذه المحتويات عن الحركة البشرية، وفي هذه النقطة يلتقي فكر مروة الأيديولوجي مع الفكر الماركسي، ومن خلال كتاباته، كان دائما يسعى إلى توعية الجماهير العربية بالقضية، لتأخذ منحى آخر غير ذلك الذي بدأت به أي ثقافي معرفي لتتحوّل إلى قضية ذات طابع سياسي مؤدلج، وأراد من خلال ذلك، "أن تجدّد رؤية الماضي بمستجدّات الحاضر، وأن يحرّر هذه الرؤية من جمودها السلطوي والعقائدي، وأن يجعل من رؤيته، لا قطعية معرفية عدمية مع الماضي، وإنما تواصلا تجاوزيا إبداعيا للماضي واستشرافا للمستقبل"[2].

وقد زاد تشبّع فكرة مروة بالماركسية من تنمية روحه النقدية، وأول ما رفضه هو التعامل مع كل ما هو قديم بقوالب جاهزة، فنقل النقد من نقد المعرفة إلى نقد الواقع، وخرج من إطار النظرية إلى نشاط التغير وسمح هذا الجدل الشبيه بالجدل الماركسي لحسين مروة من أن يقف وسط مجموعة من المفاهيم المتشابكة، مثل الحرية والضرورة، الحاضر والتاريخ، خصوصية الأنا القومي وكلية الأنا الإنسانية، ثم بين الوطنية والاشتراكية العلمية، "وكان حسين مروة امتدادا مبدعا لما سبقه من إبداع في الدراسات التراثية، ولكنّه أعاد بناء رؤيتنا للتراث الفلسفي

[1] موسى، برهومة، التراث العربي والعقل المادي، قراءة في فكر حسين مروة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط:1، 2017، ص:55.

[2] محمود أمين، العالم، وآخرون، حسين مروة في مسيرته النضالية فكرا وممارسة، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط:1، 1997، ص:33.

مبرزا ما فيه من كنوز الفكر المادي الموضوعي الذي طالما غيب ومازال يغيب عند أغلب من يكتبون عن هذا التراث، فضلا عن كشفه لحقائق الصراع الطبقي في قلب التراث الفكري والأدبي والديني والثقافي عامة[1].

واستطاع التيار الماركسي أن يصنع له موقعا وسط الثقافة العربية، حتى أصبحت أكثر واقعية في التعامل مع الأزمة العربية، لأن اليساريون كانوا أقرب إلى قلوب الشعوب المناهضة لكل أنواع الرجعية، وسمح التيار الماركسي الذي يمثله التيار اليساري داخل الحركة الوطنية، من رسم مشروع موضوعي للخروج من الأزمة وتحقيق المشروع النهضوي المأمول بعيدا عن كل بعد إيديولوجي لتفسير الأزمة الحضارية التي يمر بها المجتمع العربي.

ولا يمثّل التراث عند حسين مروة قضية أحداث ماضية، يجب الرجوع إليها، بل هو استمرار من الماضي إلى الحاضر، فلا يمكن عزل الأفكار عن محيطها الاجتماعي والزمني، ويربط الفكر الماركسي بين الفكر والزمن، فكل حدث اجتماعي يتحوّل إلى حدث تاريخي، وينفرد هذا الحدث التاريخي بخصائص ذاتية، حيث يكتسب هذا الحدث الاجتماعي سياقا تاريخيا يجعل منه صيرورة عندما يدخل مجرى الزمن، ويسمح الإطار الاجتماعي والصيرورة التاريخية من إتمام التراث كثقافة ماضية داخل بعد معرفي وإيديولوجي عقلي ونفسي تحدّده الثقافة العربية الإسلامية.

ويعيب حسين مروة على المحاولات السابقة لدراسة التراث العربي الإسلامي، إهمالها النزعات المادية التي ينطوي عليها، رغم اعترافه أنه ليس من السهل تطبيق المادية التاريخية على التراث الفكري العربي الإسلامي، لأن الفلسفة المادية في أصلها هي فلسفة مبنية على قواعد الحضارة الغربية، فكيف يمكن تطبيقها على غيرها، ومع هذا وجد مروة أن النزاعات المادية ليست متنقلة بوجودها بل تنتمي إلى الفلسفة المثالية بذاتها مثلما وجدت المثالية في الفلسفة

[1] المرجع نفسه، ص:35.

المادية قبل ماركس "لهذا كله علينا أن نكشف في هذه الفلسفة –العربية الإسلامية مكامن النوعية حتى في صلب تجليات النزعة المثالية، وعلاقات الصراع بينهما"[1].

واكتشاف تراكم التناقضات داخل كل نسق من أنساق الفلسفة الإسلامية، حيث يختلط المادي بالمثالي، ووسط هذا التشابك يزداد تحديد اتجاه التراث من مادي إلى مثالي أكثر صعوبة، وهذا ما صنع فراغا حسب مروة أحسن استغلاله بعض المستشرقين المهتمين بدراسة التراث، وبدأ تطبيق المنهج المادي على التراث الفكري العربي الإسلامي من البحث عن النزعات المادية أثناء تطور المجتمع العربي الإسلامي خلال العصور الوسطى، "بعد قيامه بإجراء مسح أوّلي للواقع الاقتصادي والاجتماعي للعصر الوسيط، منذ ما قبل نشوء النظر الفلسفي في عصور الجاهلية الأولى"[2].

يقف عند أهم المحطّات التي عرفها تطور التاريخ العربي الإسلامي خاصة مع بزوغ ملامح التفكير الفلسفي عند الشيعة والخوارج، والصراع المعتزلي، الأشعري، وما نتج عنها من ظهور علم الكلام، بروز المنطق، واتّخاذ التصوف بعدا سياسيا بالإضافة إلى البعد الفكري والديني مع ظهور اخوان الصفا، واستمر هذا المسح حتى فترة استقرار الفلسفة مع الرازي، ابن سينا والفرابي.

وقد أضافت إسهامات حسين مروة في الفكر العربي المعاصر تجربة جديدة لبعث التراث الفكري العربي الإسلامي، إدراكا منه بأهمية هذا التراث، ومكانته داخل الثقافة العربية الإسلامية، وقد جاءت إضافاته حين تعاطى مع القضية التراثية بشكل مغاير وأكثر حداثة من معاصريه، حيث اعتبر أن التراث لا يخرج عن علاقته بالواقع الاجتماعي والسياسي، والاقتصادي والتاريخي طبعا، وقد ساهم أيضا في وضع أسلوب جديد للتعامل مع التراث خارج الأساليب التقليدية، وقد كان جريئا بتبنيه المنهج المادي التاريخي الذي بفضله تمكّن من "النظر إلى التراث في واقعيته، أي في تاريخيته، أي كونه واقعا تاريخيا تكون وتطوّر وتمظهر بفعل قوانين

[1] حسين، مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفرابي، بيروت، ط:6، 1988، ص:32.

[2] موسى، برهومة، التراث العربي والعقل المادي، مرجع سابق، ص:80.

واقعية، مادية، موضوعية، وكونية، ضمن قوانين "الخصوصية" التاريخية للمجتمع المعين الذي ينتسب إليه"[1].

هو بهذا يردّ على من نادى بفصل الماضي عن الحاضر، ومن يرون بأن التراث يشكّل عائقا على التطور الحضاري، من أنصار المعاصر، والانصهار الكلي في الحضارة الغربية، كما يرفض القراءات السلفية التي تمجد التراث لدرجة التقديس، وتناول أعمال حسين مروة بقراءة موضوعية أن هذا الأخير سعى إلى تجديد الفكر العربي المعاصر من أجل تغذية حركات التحرر في الوطن العربي، ويطغى التعسّف الإيديولوجي على موقفه، فكثير من الأحداث التاريخية لا يمكن تفسيرها خارج نطاق الصراع الطبقي وإلاّ فلا فائدة ترجى من تطبيق المنهج المادي الماركسي، وقد ساهمت مع هذا دراساته إلى فتح باب الثقافة العربية الإسلامية واسعا أما التيار الماركسي، خاصة أن الفكر الماركسي هو فكر تقدّمي رافض لكل رجعية وهذا ما كان يحتاجه الفكر العربي.

4- القراءة العقلانية والإبستيمولوجية عند الجابري وأركون.

يصف الجابري قراءاته للتراث بالقراءة "المعاصرة" ورغم أن محاولات إيجاد منهج تأويل التراث، ظهرت قبل الجابري، إلاّ أنه يرى أن تلك القراءات باءت كلها بالفشل لافتقادها صفتي الموضوعية والاستمرارية، ووقف عند أخطاء هذه التيارات، فالقراءة السلفية أرادت قراءة التراث بالتراث و"الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحياءه واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة "المستقبل المنشودة"، المستقبل الأيديولوجي، على الماضي، ثم "البرهنة" -انطلاقا من عملية الإسقاط هذه- على أن "ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل"[2].

[1] حسين، مرروة، تراثنا ...كيف نعرفه، مرجع سابق، ص:09.

[2] محمد عابد، الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1985، ص:12.

وقد كان هذا التيار يفكر تحت غطاء ديني وسياسي وكذا بداعي إصلاحي متفتح، حيث رفع هذا التيار شعار الأصالة والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية، ويعتبرها الجابري قراءة إيديولوجية جدالية هدفها تأكيد الذات، لكنها سقطت في المحظور عندما جعلت من الماضي كوسيلة غاية فأصبح التراث مشروع النهضة.

أما القراءتان الاستشراقية والماركسية فقد حاولتا الاعتماد على مناهج الغير من أجل استعادة مشروع النهضة، فكانت قراءته تجاوز للقراءات التقليدية، ويرى أن "الرؤية الاستشراقية تقوم من الناحية المنهجية، على معارضة الثقافات، على قراءة التراث بتراث، ومن هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في ردّ "كل" شيء الى "أصله". وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في ردّه إلى "أصوله" اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية...الخ"[1].

يؤكّد الجابري أنه يهدف من قراءته للتراث، إعطاء معنى للتراث داخل سياقه الفكري الخاص به، ويبدأ هذا المشروع من نقد العقل العربي تقدا علميا أي نقد العقل الذي أنتج هذا التراث يدلّ نقد التراث في حد ذاته كما فعلت الدراسات السابقة، وبما أن التراث هو إنتاج الفعل النظري أي الفعل العقل اللاشعوري الذي يقرأ التراث بآليات الفكر المعاصر، هذه القراءة غالبا ودون وعي منها تقع في قراءات إيديولوجية غير موضوعية، وبهذا المفهوم للقراءة "الذي ينسحب أكثر إلى القراءة الاستنطاقية، فالجابري في هذه القراءة يهدف إلى أن يعرض ويشخّص التناقضات التي يحملها الخطاب لحمل الخطاب على تفكيك منطوقه وتقديم نقائضه مكشوفة لبيان ضعفها، وهفواتها حتى تشخّص علامات اللاعقل فيه"[2].

ولا يعتبر الجابري أن مشكلة قراءة التراث تنحصر في المنهج، فكل المناهج صالحة شرط أن ينفصل موضوع الدراسة عن الذات، فالمشكلة هو كيفية تجسيد هذا الفصل خاصة عندما يتعلق الأمر بالذات العربية التي أصلا هي مرتبطة في تكوينها الشعوري واللاشعوري على

[1] المرجع نفسه، ص:14.

[2] شير، الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث، دار الهادي، دط، دت، ص:386.

تقديس هذا التراث "والثقافة العربية كما تشكّلت تاريخيا مقوم أساسي من مقوّمات الشخصية العربية وعنصر أساسي كذلك في وحدة الأمة العربية"[1].

ومع هذا يرى الجابري أنه من المستحيل تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة، بعيدا عن التراث، والانطلاقة الحقيقية لمشروع النهضة يبدأ من التراث ذاته، لكن على القراءة المطبقة عليه أن تكون بأدوات جديدة وبعقلية معاصرة مجرّدة من كل أبعادها الأيديولوجية، قراءة موضوعية قائمة على العقل والاستمرارية، وتتحقق هذه النهضة الفكرية بعد التعامل مع التراث داخل الثقافة نفسها من خلال نقد الماضي والحاضر.

ولا يدعو إلى قطيعة تامة مع التراث وإنما القطيعة تكون من خلال المنهج مع نماذج معينة، أي قطيعة إبستيمولوجية مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وموروثها في الفكر العربي الحديث والمعاصر، "ومن الناحية المبدئية لا يمكن تبني التراث ككل لأنه ينتمي إلى الماضي ولأن العناصر المقوّمة للماضي لا توجد كلها في الحاضر، وليس من الضروري أن يكون حضورها في المستقبل هو نفس حضورها في الحاضر. وبالمثل لا يمكن رفض التراث ككل للسبب نفسه، فهو شئنا أم كرهنا، مقوّم أساسي من مقوّمات الحاضر، وتغيير الحاضر لا يعني البداية من الصفر"[2].

ونلمس من قراءة الجابري للتراث منهجا ثلاثي الأبعاد، طرح بنيوي ينطلق من النص كألفاظ ثم تكوين هذه الألفاظ لاستخراج المعنى لينهي إلى طرح القضايا والإشكاليات التي تعالجها هذه المعاني، ويدعو الجابري للتعامل مع النص كمعطى وليس مع الأحكام الخارجية المسبقة حول التراث والتي تعتبرها غالبا دوافع شعورية، تلقي كل موضوعية على الدراسة، ثم ينتقل الجابري إلى قراءة التراث داخل الظروف التاريخية التي أنتجته، حيث يمثل التراث موضوعا ساهمت فيه ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية، وأي محاولة لفهم التراث خارج هذه الأطر

[1] محمد عابد، الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط:1، 1989، ص:40.

[2] محمد عابد، الجابري، التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط:1، 1991، ص:37.

التي صنعته، سيكون فهما ناقصا لأن من خلال تاريخية الفكرة فقط يمكن استخلاص ما يقوله النص وأيضا والأهم ما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه، وبعد حل شفرة النص يذهب الباحث إلى الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية الفكرية التي تؤديها معاني النص داخل المنظومة المعرفية بأبعادها الدلالي، التاريخي، والمرجعي، "فنحن عندما نطرح هنا العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية إنما نرمي إلى تسليط الأضواء على أحد النظم المعرفية التي أسست الفكر العربي، النظام الذي تحمله اللغة التي يمارس فيها هذا الفكر فيها وبواسطتها فعاليته"[1].

ومن أجل قراءة موضوعية للتراث يدعو الجابري إلى إحداث قطيعة مع الفهم التراثي للتراث، فصل القارئ عن المقروء والاعتماد على منهج قائم على وحدة الفكر ووحدة الإشكالية، بعد رصد الحقل التاريخي والمعرفي الذي قام فيه وتفكيك مضمونه الإيديولوجي، ويعتبر منهج الجابري سابقا في اللامفكّر فيه والممنوع التفكير فيه داخل التراث، بعدما أطاح بالقراءة الإيديولوجية الداخلية للتراث وكذا القراءة الخارجية المشبّعة بالأحكام السابقة، وهدفه هو أن يكون التراث العربي الإسلامي ليس فقط معنيا بنهضة في عصر معيّن بل لكل العصور وليس معنيا أيضا بالحضارة العربية التي ينتمي إليها بل من أجل فلسفة عالمية وكونية.

وخلافا لمحمد عابد الجابري الذي أخذ على عاتقه نقد العقل العربي فإن مشروع محمد أركون كان أكثر عمقا، حيث لم يكتف بنقد العقلي العربي وحده بل تعداه إلى نقد العقل الإسلامي، وربما لإقامة محمد أركون في باريس جعله يشعر بأكثر حرية مقارنة بالجابري في المغرب مع الوجود القوي للتيار السلفي هناك. ولا يمكن الحديث عن موقف محمد أركون من التراث خارج الإسلاميات التطبيقية والتي يهدف بها إلى تغيير المبادئ الموجهة للعقل الإسلامي في إنتاجه للمعرفة، وإعادة قراءة تراثه وفق ما يقتضيه العقل الحديث، و"إننا إذ نحصي هذه المعطيات ونستخرجها لا يغيب عن أعيننا الهدف الأساسي لبحثنا وتحريرنا ألا وهو: التوصل إلى

[1] المرجع نفسه، ص:142.

معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال) ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الإسلامي"[1].

ويرى أركون أننا لا يمكن أن نأمل بالتقدّم في معرفة الإسلام الحالي دون تعميق وتوسيع البحث حول الإسلام الكلاسيكي، هكذا تكون الانطلاقة من واقع الفكر الإسلامي ونظرته إلى تراثه، من أجل فهم التراث الإسلامي بعقل حداثي، ويرتبط التراث ارتباطا وثيقا مع الحداثة، حيث تختلف كيفية الفهم من باحث إلى آخر حسب انتساب الباحث، وعليه "من غير الممكن أن تقيم روابط حية مع التراث ما لم تتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة وبالمقابل فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في إنجاز الحداثة بشكل ابتكاري، إذا ما استمرينا في الخلط ما بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي"[2].

ويسعى أركون منهجيا إلى الكشف عن العلاقة المتبادلة بين تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية وتقدّم الحداثة في الغرب والتي تجاهلتها الإسلاميات الكلاسيكية رغم أنها أساسية من أجل فهم الحالة الراهنة للإسلام، ولم تتطرّق الإسلاميات الكلاسيكية إلاّ للانجازات الإيجابية للتراث الإسلامي أيام العصر الذهبي، أي أعطت صورة معينة للإسلام لا تعني الصورة الحقيقية الأكثر شمولية، وينتقد أركون هذه الصورة التي يقدّمها المسلمون والتي تعبّر عن قطيعة الفكر الإسلامي مع الفكر الإسلامي الكلاسيكي من جهة ومع الفكر الغربي من جهة ثانية، وعلى هذا بقيت النظرة للإسلام والمجتمعات الإسلامية نظرة سطحية.

وقد وعد أركون أن تكون قراءته للتراث الإسلامي قراءة موضوعية وعلمية وذلك من خلال نزع كل الصفات الأسطورية والإيديولوجية عن الفكر الديني في الإسلام، ولا يمكن حسبه الحديث عن تجديد الفكر الإسلامي دون انفتاح هذا الفكر على البحوث الحالية التي تقام حول مقارنة الأديان وأنثروبولوجية الديانات للتحرّر من كل أشكال الأسيجة الدوغمائية الأرثوذوكسية التي علقت لمدة طويلة المجموعات الاجتماعية الثقافية، و"بكلمة أخرى أكثر

[1] محمد، أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صلاح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط:2، 1996، ص:16.

[2] المرجع نفسه، ص:59.

وضوحا فإن العقلية الدوغمائية ترتبط بشدّة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنى لها"[1].

ويهدف أركون تقديم صورة مختلفة تماما عن الصورة الراهنة للإسلام بعيدا عن الإيديولوجيات التي تحكمه والعقليات الدوغمائية التي بنت هذه الإيديولوجيات، وإعادة قراءة التراث من خلال فكر نقدي تاريخي بالاستعانة بالمعطيات العلمية للعلوم الإنسانية والاجتماعية والتي ينتجها الفكر الغربي يوميا.

ويتمثّل مشروع أركون في مقاربته للتراث الإسلامي ببرنامج يعتمد على الفحص والبحث في المنتجات الثقافية وإعادة تقييمها على ضوء أنثروبولوجيا المخيال وعلم الاجتماع بأبعاده الأسطورية، الشعائرية، والتاريخية، وكذا التراث الشفهي، "بيد أن النقد التاريخي لا يرضى بأي تحديد لضرورة مراقبة صحة الوقائع والحوادث كما جرت بالفعل في كل ظروف متفاعلة"[2].

حيث يدعو أركون إلى تأسيس تاريخ منفتح، وتطبيقي للفكر الإسلامي، وهذا الانفتاح على التراث الإسلامي على كل تجلياته، وعلى كل منتجاته التي تتجاوز الحدود من أجل تجاوز التعاطي مع التراث كأجزاء التي شكّلتها الفرق الإسلامية، وكذا تدارك الاختزال الذي مارسته الدراسات الاستشراقية واعتمادها فقط على التراث المكتوب وأيضا انتقاء كتابات الأسماء الكبيرة من المفكّرين المسلمين دون غيرهم، والاعتماد على التراث بكليته من شأنه أن يعيد الاعتبار للتراث الشفهي المنسي والمهمّش واللامفكر فيه، والذي يمكن أن يكون حلا لمشاكل عويصة، وبإعادة تشكيل القطع المهملة في التراث الإسلامي، فإن محمد أركون قد وصل إلى هدفه والمتمثّل في التفكير في اللامفكّر فيه، وإعادة التفكير فيما سبق التفكير فيه وتم تهميشه، وإعادة استخراج كل الموضوعات التي ألقيت في ساحة المستحيل التفكير فيه لأسباب عقائدية ولكن سياسية خاصة.

---

[1] محمد، أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مرك الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط:2، 1996، ص:05.

[2] محمد، أركون، الفكر العربي، ترجمة، عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط:3، 1985، ص:51.

حيث لم تدرس مشكلة الروابط بين العلوم الدينية والعلوم العقلية بكل أبعادها الفكرية، و"نقصد بالأبعاد الفكرية هنا الروابط المتحوّلة والمتغيّرة بين المفكّر فيه واللامفكّر فيه في كل فترة وكل عمل أو مؤلف وكل مجتمع"[1].

وتمتاز مقاربة أركون عن غيرها في قراءة التراث بصرامة المنهج، وموضوعية الطرح، وهي أحد مقوّمات الروح العلمية، خاصة عندما يتعلق الأمر بدراسة موضوع بالأهمية التي يمتاز بها التراث الإسلامي وكان لإتقان أركون التعدّد المنهجي، دور في سهولة الطرح والابتعاد عن عيوب المنهج الواحد، كما فرض الموضوع بتعدد ظواهره وتعقّدها الاستعانة بأكثر من منهج.

[1] محمد، أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص:13.

خاتمة

خاتمة:

بعدما حاول الإنسان إيجاد أجوبة منذ العصور الأولى على الأسئلة التي شغلت باله من أجل تفسير مجموع الظواهر التي كانت تحدث أمامه، والكشف عن أسرار العالم الخارجي الذي يعيش فيه، تحوّل الاهتمام إلى طرح أسئلة تتعلق به سواء كان حول تكوينه الفيزيولوجي أو النفسي، وقد تمكّن من خلال هذه المحاولات من اكتساب قدرا من المعرفة فيه وعن محيطه، وأسس مجموعة من التصورات والمفاهيم ساعدته من أن يخرج من جهله ويحافظ على بقائه، فتحوّل البحث عن المعرفة من مجرّد فضول إلى تشييد منظومة معرفية مكّنته من تكوين مجتمعات وتحديد قوانين تحكمها انطلاقا من سلوك البشر الذين يكوّنونها.

وقد راود الإنسان منذ البداية سؤال عن مدى قدرته إدراك حقيقة الأشياء، ما فتح بعدها نقاشا حادا حول الوسيلة التي يستطيع بها الإنسان ذلك، ولا يمكن الحديث عن المعرفة دون التطرّق إلى موقف السوفسطائيين الذين أنكروا وجود واقع خارج فكر الإنسان، وقالوا باستحالة معرفة حقائق الأشياء خارج الذات العارفة، وبالتالي يستحيل الوصول إلى معرفة موضوعية، وبعد الشكّ في وجود وقائع يمكن إدراكها انتقل الشكّ هذه المرة إلى الوسائل المسؤولة عن لإدراك مبرزين قصور العقل والحواس في الحكم على الواقع، وعلى العكس من ذلك يذهب أنصار النزعة التجريبية إلى التأكيد على أن الحواس هي المسؤولة الوحيدة على عملية إدراك العالم الخارجي، وتمثل المعرفة مجموع المدركات الحسية.

أما الفلاسفة العقلانيين فيعتقدون أن الحقيقة تكمن في الجواهر الثابتة للأشياء، وبما أن العقل مرتبط بالمطلق الفطري فإن هذه الجواهر لا يدرك إلا بواسطة العقل، غير أن كانط لم ينظر إلى المعرفة من زاوية واحدة مثل ما فعل التجريبيون والعقلانيون، حيث يرى أن المعرفة لا يمكن الوصول إليها خارج اتحاد الحواس بالعقل.

ومثلما اشتدّ الجدال حول المعرفة ووسائل إدراكها، تباينت الآراء حول مفهوم العلم، نظرا لاختلاف المذاهب والمدارس في كيفية تحققه، وبعد تقسيم العلوم، ظهرت علوم تهتم بالمادة القابلة للتجريب وعلوم تهتم بدراسة الإنسان بأبعاده التاريخية، الاجتماعية والنفسية، فطرحت

إشكالية من نوع ثاني أمام الباحثين هي إشكالية التعامل مع كائن حي قوامه التغير وهو ما يتعارض مع الطبيعة الصارمة للعلم.

وبعد أن سيطرت العلوم الكلاسيكية مدة قرون، جاءت فلسفة العلوم المعاصرة وأحدثت ثورة على ما كان يعتقد لمدة طويلة مثالا للوضوح ويقينا لا يمكن أن يدركه شك. انهارت مع هذه الثورة مجموع المفاهيم التقليدية، فقد ركّزت الوضعية المنطقية على التحليل المنطقي للغة العلم، فتبيّنت معيار القابلية للتحقيق من أجل التمييز بين القضايا العلمية التي تحمل معنى والقضايا التي لا تحمل معنى وهي القضايا الميتافيزيقا، أما بوبر فكانت له نظرة أخرى للتمييز بين العلم والشبه علم واللاعلم، فالمعرفة عنده تتطور من خلال الكشف عن الأخطاء وإزالتها بعد عرضها على مبدأ القابلية للتكذيب.

وجهة نظر جديدة جاء بها كوهن هي دور التاريخ في التقدّم العلمي، ويرى أن التقدّم يتحقق بعد الثورات العلمية التي تكون نتيجة الانتقال من براديغم انضباطي إلى براديغم آخر. ويبدأ النقد داخل البراديغم من أجل تجديد البنية المفهومية من أجل الانتقال إلى براديغم جديد، ورغم أن كوهن أعطى لتاريخ العلوم دورا مميّزا إلاّ أن الوعي التاريخي للاكتشافات العلمية عند لاكاتوش كان أرفع، حيث يرى أن خاصية النشاط العلمي هو برامج البحث العلمي وهي أساس الاكتشافات العلمية، ويرتبط تقدّم البحث العلمي بنجاح الفرضيات التي تنسق داخل برامج البحث العلمي، أما فيرابند فيعتبر أن التطور يحصل بطريقة فوضوية، لأن ميع المناهج صالحة في البحث العلمي، وتسعى الإبستيمولوجية الفوضوية لإزالة العناصر الأيديولوجية والدوغمائية من النظريات العلمية، ومثلما نجحت الفوضى في السياسة ستنجح في العلم.

ومع بداية القرن التاسع عشر لم تعد تكفي أساليب الملاحظة والتجريب لمعرفة الواقع الموضوعي بدقة،وكان لظهور التحليل النفسي الدور الكبير في ربط المعرفة ببنية الإنسان النفسية، تمخّضت على هذه الحالة إشكالية من نوع آخر هل يمكن أن تكون معرفتنا للواقع كما نقله لنا العلماء معرفة موضوعية بعيدة عن كل تأثير ذاتي أم أن العوامل النفسية تنتقل مع صاحبها في تفسير الظواهر العلمية.

من هذه الأزمات انطلق باشلار في دراسته لإشكالية المعرفة، وفلسفة العلوم، حيث وضع في جدل المعرفة والعقل، مأمنا بذلك بأن فكره هو فكر فوق عقلاني، واضعا –كتحدّي– ضرورة إحداث قطيعة مع كل أشكال المعرفة السابقة، وهو يؤكّد أيضا على صعوبة تشكيل تناسق علمي حقيقي، ومن هذا نفهم السبب الذي جعل باشلار يدافع عن فلسفته المفتوحة، والتي اعتبرها مصيرية من أجل إحداث تطور وتقدّم للعلوم، ولا يمكن حدوث هذا إلاّ إذا اتحد العقل والتجربة.

ويعتبر باشلار أن فلسفة العلم الحديث هي مثال الفلسفة المفتوحة للعلم، أين ينتمي إلى هذه المرحلة فكر علمي جديد بعد ظهور الفيزياء الكوانطية، وتحول الفكر العلمي من مجرّد وسيلة للتفسير والتعليل، إلى مسايرة الفكر العلمي،وإبراز القيم الإبستيمولوجية الجديدة، حيث يضع الفكر موقفه أمام التساؤل نتيجة الثورات العلمية الحديثة التي أثّرت في بنيته، وعليه ركّز باشلار على ضرورة أن يقوم الفكر بمراجعة نقدية مستمرة للمعرفة القديمة، وأيضا لمبادئه التي ورثها، فقد أثبتت العلوم المعاصرة أن الحقيقة المطلقة لم تعد موجودة، ولا يمكن لفكر ثوري أن يبقى متشبثا بالماضي، لأن المفاهيم العلمية القديمة لا تستطيع أن تستوعب الطفرات العلمية التي حدثت وستحدث مستقبلا، لهذا يغلب على الفكر العلمي المعاصر فلسفة جدلية، لأن البنية التي تؤسس هذا الفكر تتغيّر كلما اكتشف العلم عن شيء جديد، ولا يمكن للفكر أن يساير العلم في تطوره دون يجادل نفسه ويجادل مختلف المفاهيم، والتصورات والنتائج.

وقد كرّست الإبستيمولوجية الباشلارية جهدها في دراسة الثورات العلمية المعاصرة وأصبحت وظيفتها دراسة الشروط الممكنة لإنتاج المعارف العلمية، ولا يمكنها هذا إلاّ إذا استقلت عن مباحث الفلسفة القديمة المعروفة بانغلاقها وجمودها، وما دام الفكر العلمي الجديد منفتح ومتطوّر باستمرار، فإن هذا يفرض أن يكون لكل علم إبستيمولوجيته الخاصة.

هدف إبستيمولوجية باشلار هو تكوين فكر علمي جديد مبني على القيم الثقافية العلمية المتجدّدة باستمرار، وما الفكر الإنتاج هذا العلم، فالفكر مطالب أن يتجدّد باستمرار تماشيا مع التغيّر الذي يطرأ على نتائج العلم، وحدّد باشلار المعرفة الموضوعية عندما يتكامل

فيها العقل والتجربة،وحرص على دراسة بنية الفكر داخليا، انطلاقا من دراسة الثقافة العلمية التي تتحكم على العالم أثناء أدائه بحثه في الظواهر الطبيعية المختلفة، وهذه الدراسة تكون عن طريق تحليلها نفسيا من أجل الوقوف على مضامينها المعرفية والتربوية، وتحديد القيم المختلفة التي تحكم كل مرحلة من مراحل تطور الفكر، من أجل إزالة كل الإسقاطات الذاتية على عملية البحث وساهمت في جمود العلم في كل مرحلة. لهذا جعل باشلار من التحليل النفسي المهمة الرئيسية للإبستيمولوجية.

فالتحليل النفسي هو الوحيد القادر على الكشف عن القيم الذاتية في المعرفة العلمية، والقيم اللاشعورية التي تسبّبت في إعاقة تقدّم المعرفة، وتفرض التحليل النفسي على العقل الشكّ في كل مكتسباته المعرفية القديمة، لأن القيم اللاشعورية منذ العقل البدائي ما زالت سارية المفعول مع كل تقدّم للمعرفة، والتحليل النفسي هو عملية تطهير عقلي وشعوري، تجرى باستمرار، وتجري على مستوى الذات أي على مستوى فكر الذات العارفة، وعلى مستوى الموضوع المطروح للدراسة –ويتأسس التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية عند باشلار من خلال جدلية المعلم والتلميذ داخل المؤسسات التربوية، فيخضع فكر المربي للتحليل النفسي لإبراز القيم الثقافية والمعرفية. وكيفية التعامل مع المتعلمين من الناحية المنهجية، لأن البيداغوجية الناجحة هي التي تنجح في تكوين عقل مبدع، وهذا الإبداع يكون بتحرير عقول المتعلمين، يصبحون هم معلّمين عندما يتمكّنون من اكتساب معارف تفوق معلّميهم، وسياسة التلقين في المنهجية التربوية القديمة تقتل الإبداع لأنها تعتمد على معارف جاهزة، فطريقة التدريس القديمة كانت تجعل المعلم محور الدرس، وتجعل معه التلميذ مجرد عقل متلقي، يلعب دور هامشي في المنظومة التربوية، أما الطريقة الحوارية فتسمح لكل من المعلّم والمتعلّم من تطور معارفه عن طريق التبادل المعرفي وأيضا تسمح لهما بالتكوين المستمر.

والهدف الأساسي من التحليل النفسي المطبّق على الذات العارفة والموضوع المدروس هو التوصّل إلى معرفة علمية موضوعية صحيحة لهذا يطلب باشلار بأن تبدأ كل ثقافة علمية بعملية تطهير عقلي وعاطفي.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر باللغة العربية:

1- غاستون، باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة، بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات، لبنان بيروت، ط:1. 1984.

2- غاستون، باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة، عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط:2. 1983.

3- غاستون، باشلار، النار في التحليل النفسي، ترجمة، نهاد خياطة، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط:1. 1984.

4- غاستون، باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة، خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط:1، 1981.

5- غاستون، باشلار، فلسفة الرفض، ترجمة، خليل أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط:1، 1985.

قائمة المصادر باللغة الأجنبية:

1-Gaston Bachelard, le Droit de Rêver, PUF, 1ère édition, 1970.
2-Gaston Bachelard, L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine, P.U.F, 1965.
3-Gaston Bachelard, l'engagement Rationaliste, PUF, Paris, 1iere édition, 1972.
4-Gaston Bachelard, Épistémologie, Textes choisis, PUF, Paris, 1iere édition, 1971.
5-Gaston Bachelard, Études, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1970.
6-Gaston Bachelard, Le Matérialisme Rationnel, P.U.F, 3ieme édition,1972.

قائمة المراجع باللغة العربية:

1- آ.ل.، زنجويل، مدخل إلى علم النفس الحديث، تر، عبد العزيز توفيق جاويد، دار النشر الإلكتروني، دط، دت.

2- أحمد، فائق، التحليل النفسي بين العلم والفلسفة، مجموعة الدراسات النفسية والاجتماعية، إشراف: مصطفى زبور، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر.

3- إدوارد، سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة، صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط:1، 1996.

4- إريك، فروم، أزمة التحليل النفسي، ترجمة، طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 1988.

5- إريك، فروم، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، ترجمة وتحليل، حميد لشهب، تقديم، راينرفونك، شركة نداكوم للطباعة والنشر، دط، دت.

6- إريك، فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة، فؤاد كامل، مكتبة عريب للطباعة، القاهرة.

7- إريك، فروم، تشريح التدميرية البشرية، ج2، ترجمة، محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2006.

8- إريك، فروم، مهمة فرويد، تحليل لشخصيته وتأثيره، ترجمة، طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:2، 2002.

9- إسماعيل، علي محمد، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، مدخل علمي لدراسة الاستشراق، دار الكلمة، القاهرة، ط:6، 2014.

10- آلان، شالمرز، نظريات العلم، تر، الحسين سحيان وفؤاد الصفا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 1991.

11- ألبيرت، أينشتين، النسبية، النظرية الخاصة والعامة، تر، رمسيس شحاتة، دار النهضة، القاهرة، مصر، دط، 1965.

12- امري، لاكاتوش، تاريخ العلوم وإعادة بناءاته العقلانية، في الثورات العلمية، تحرير، ايان هاكينج، ترجمة، السيد نفادي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996.

13- إيمانويل، كانط، نقد العقل المحض، ترجمة، موسى وهبة، مركز الانتماء القومي، لبنان، بيروت.

14- إيمري، لاكاتوش، فلسفة العلوم، برامج الأبحاث العلمية، ج6، تر، ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط:1، 1997.

15- أيمن، المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 2012.

16- برسيفال، بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ترجمة محمد هلال، دار المناهج للنشر والتوزيع، سلطنة عمان، ط:1، 1999.

17- بسكوت، بيلينفيلد، وآخرون، أشهر 50 خرافة في علم النفس، هدم الأفكار الخاطئة الشائعة حول سلوك الإنسان، ترجمة، محمد رمضان داوود، إيمان أحمد عزب، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط:1، 2013.

18- بول، فيرابند، العلم في مجتمع حر، ترجمة، السبد نفاذي، مراجعة سمير صادق، المشروع القومي للترجمة، العدد 233، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط:1.

19- بول، موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة، فؤاد حسين زكريا، دار النهضة، مصر، دط، دت.

20- بيار، ماشيري، كونت الفلسفة والعلم، تر، سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 1994.

21- بيير، داكو، انتصارات التحليل النفسي، تر، وجيه أسعد، الشركة المتحدة للتوزيع، ط:2، 1986.

22- تركي بن خالد، الظفيري، الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، ط:2، 2015.

23- توماس، كوهن، بنية الثورات العلمية، تر، علي نعمة، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط:1، 1986.

24- جعفر عباس، حاجي، نظرية المعرفة في الإسلام، مكتبة الألفين، الكويت، ط:1، 1986.

25- جمال، حمود، فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان.

26- جورج، بوليتزر، جي، بيس، موريس،كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب، شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج2.

27- جورج، طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس الكتب والنشر، لندن، ط:1، فبراير 1991.

28- جورج، كانغيلهم، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، تر، خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط:1، 1996، ص:07.

29- جوليان، باجيني، الفلسفة موضوعات مفتاحية، ترجمة، أديب يوسف شيش، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط:1، 2010.

30- جون، كوتنغهام، العقلانية، ترجمة، محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط:1، 1997.

31- جيل، دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعر، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 1997.

32- حسين، مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفرابي، بيروت، ط:6، 1988.

33- حسين، مروة، تراثنا... كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط:2، 1986.

34- حمدي علي، الفرماوي، الأساليب المعرفية بين النظرية والتطبيق، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط:1، 2009.

35- دافيد، باكان، فرويد والتراث الصوفي اليهودي، ترجمة طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط:1، 1988.

36- دونالد، جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة ودراسة، حسين علي، مراجعة وتقديم، إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 2009.

37- ديف، روبنسون، كريسس، جارات، أقدم لك ديكارت، تر، إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة العامة للشؤون الأميرية، القاهرة، 2004.

38- روبير، بلانشي، المصادرات الأكسيوماتيك، تر، محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، دط، الجزائر، 2004.

39- رودرك، م. تشيزهولم، نظرية المعرفة، تعر، نجيب الحصادي، الدار الدولية للنش والتوزيع، مصر، دط، دت.
40- روني، ديكارت، مقال عن المنهج، تر، محمود محمد الخضيري، مراجعة، محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط:3 ، 1985.
41- زكي نجيب، محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، مصر، دط، دت.
42- زكي نجيب، محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشرق، القاهرة، ط:9، 1993.
43- زكي نجيب، محمود، عربي بين ثقافتين، دار الشرق، ط:2، 1993.
44- زكي نجيب، محمود، عن الحرية أتحدّث، دار الشروق، القاهرة، ط:3، 1989.
45- زكي نجيب، محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط:3، 1989.
46- زكي نجيب، محمود، قيم في التراث، دار الشروق، القاهرة، 2000.
47- زكي، نجيب محمود، نظرية المعرفة، مطابع وزارة الإرشاد القومي ، 1956.
48- زهيرين، كتفي، الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، صفحات للنشر والتوزيع، ط:1، 2013.
49- سالم، يفوت، فلسفة العلوم المعاصرة ومفهومها للواقع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط:1، 1986.
50- سيجموند، فرويد، الأنا والهو، تر، محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط:4، 1982.
51- سيجموند، فرويد، الحياة الجنسية، تر، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط:3، 1999.
52- سيجموند، فرويد، الكف والعرض والقلق، تر، محمد محمود بخاتي، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1983.
53- سيجموند، فرويد، الموجز في التحليل النفسي، تر، سامي محمود علي عبد السلام القفاش، تق، محمد عثمان نجاتي، مكتبة الأسرة، مصر، دط، دت.
54- سيجموند، فرويد، تفسير الأحلام، تبسيط، نظمي لوقا، دار الهلال، 1962.

55- سيجموند، فرويد، ما فوق مبدأ اللذة، تر، إسحاق رمزي، دار المعارف، مصر، ط:5.

56- سيجموند، فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، تر، عزت رابح، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، دط، دت.

57- سيجموند، فرويد، ووليم، شتيكل، الكبت: تحليل نفسي، تر، علي السيد حضارة، المكتبة الشعبية، القاهرة، مصر، دط، دت.

58- سيغموند، فرويد، التحليل النفسي للهستيريا، تر، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط:1، 1981.

59- سيغموند، فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

60- سيغموند، فرويد، حياتي والتحليل النفسي، تر، مصطفى زبور، عبد المنعم المليحي، دار المعارف القاهرة، ط:4.

61- سيغموند، فرويد، خمس حالات من التحليل النفسي، تر، صلاح مخيمر، عبده ميخائيل رزق، تقديم، مصطفى زبور، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 2007.

62- سيغموند، فرويد، مدخل إلى التحليل النفسي، تر، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط:3، 1995.

63- سيغموند، فرويد، مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي، تر، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط:2، 1982.

64- شير، الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث، دار الهادي، دط، دت.

65- شيماء، حمودة الحارون، كيف يعمل العقل أثناء حدوث عملية التعلم؟، المكتبة العصرية للنشر والتوزيع، مصر، ط:1، 2009.

66- عادل، عوض، الإبستمولوجية، بين نسبية فيراباند وموضوعية شالمرز، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004.

67- عبد الرحمن، العيسوي، أصول علم النفس التربوي، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط، دت.

68- عبد الرحمن، بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط:1 ، 1975.

69- عبد القادر، بشتة، النسبية بين العلم والفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 2002.

70- عبد الله، إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 1997.

71- عدنان يوسف، العتتوم، عبد الناصر، ذياب الجراح، موفق بشارة، تنمية مهارات التفكير، نماذج عملية وتطبيقات عملية، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط: 2 ، 2009.

72- عدنان، حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان، المركز العربي للأبحاث النفسية والتحليلية، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط:1، 2004.

73- علي حسن، الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1988.

74- علي سامي، النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2000.

75- علي، إسماعيل، نظرية التحليل النفسي واتجاهاتها الحديثة في خدمة الفرد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1995.

76- علي، زيعور، أحاديث نفسانية اجتماعية ومبسطات في التحليل النفسي والصحة العقلية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط:1، 1986.

77- عمر، مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط:1، 2005.

78- فاروق، عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط:1، 1998.

79- فرانسيس، فوكوياما، نهاية الإنسان، عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة، أحمد مستجير، إصدارات سطور، ط:1، 2002.

80- فؤاد، زكريا، التفكير العلمي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.

81- فؤاد، زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار مصر للطبيعة، 1991.

82- فؤاد، زكريا، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة في المنهج، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، 2017.

83- فيصل، عباس، التحليل النفسي والاتجاهات لفرويدية –المقاربة العيادية–، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط:1، 1996.

84- قاسم، محمد، قاسم، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، دط، 1986.

85- قاليري، ليبن، فرويد، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، تر، زياد الملا، مر، تيسير تم نقش، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، ط:1، 1997.

86- كاترين، كليمان، التحليل النفسي، تعريب، محمد سبيلا، حسن أحجيج، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2004.

87- كارل غوستاف، يونغ، البنية النفسية عند الإنسان، تر، نهاد خياطة،دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، دط، دت.

88- كارل غوستاف، يونغ، جدلية الأنا واللاوعي، تر، نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط:1، 1997.

89- كارل غوستاف، يونغ، دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، تر، نهاد خياطة، المجموعة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، ط:1، 1992.

90- كارل غوستاف، يونغ، علم النفس التحليلي، تر، نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط:2، 1997.

91- كارل، أبراهام، التحليل النفسي والثقافة، مجموعة علم الإنسان، إشراف ج. مندل، ترجمة، وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998.

92- كارل، بوبر، منطق الكشف العلمي، تر، ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.

93- كارناب، رودلف، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة، السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط:1، 1993.

94- كمال، وهبي- كمال، أبو شهدة، مقدمة في التحليل النفسي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط:1، 1997.

95- لخضر، مذبوح، فلسفة كارل بوبر، دار الألمعية للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط:1، 2011.

96- لودفيغ، فيتجينشتين، رسالة منطقية فسلفية، ترجمة، عزمي إسلام، المكتبة الأنجلو مصرية، ط:1، 1968.

97- لويس كامل، مليكة، التحليل النفسي والمنهج الإنساني في العلاج النفسي، مطبعة فيكتور كيرلسي غالي، ط:2، 1996.

98- ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم المنطق الاستقرائي، ج1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1984.

99- ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية، الجزء الثاني، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1984.

100- ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية، الجزء الثاني، دار النهضة العربية ،بيروت، لبنان، 1984.

101- ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم، الميثودولوجيا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003.

102- ماهر عبد القادر، محمد علي، مشكلات الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985.

103- ماهر عبد القادر، محمد علي، نظرية المعرفة العلمية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985.

104- ماهر، اختبار، إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر في النظرية والتطبيق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، ط:1، 2010.

105- محمد عابد، الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط:1، 1989.

106- محمد عابد، الجابري، التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط:1، 1991.

107- محمد عابد، الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيوت، لبنان، ط:6، 2006.

108- محمد عابد، الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1985.

109- محمد فؤاد، جمال، مبادئ التحليل النفسي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، دت.

110- محمد مكي، العاملي، نظرية المعرفة المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، محاضرات الشيخ جعفر السحباني، مؤسسة الإمام الصادق، 1429ه، دط.

111- محمد، أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مرك الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط:2، 1996.

112- محمد، أركون، الفكر العربي، ترجمة، عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط:3، 1985.

113- محمد، أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صلاح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط:2، 1996.

114- محمد، وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، 1984.

115- محمد، وقيدي، ما هي الإبستمولوجيا؟، مطبعة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، ط:2، 1987.

116- محمود أمين، العالم، وآخرون، حسين مروة في مسيرته النضالية فكرا وممارسة، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط:1، 1997.

117- محمود، زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المتنبي، الدمام، المملكة العربية السعودية، دط، 2012.

118- محمود، فهمي زيدان، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1982.

119- موسى، برهومة، التراث العربي والعقل المادي، قراءة في فكر حسين مروة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط:1، 2017.

120- ميخائيل، باختين، الفرويدية، تر، شيكر نصر الدين، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط:1، 2015.

121- هانز، ج. أيزينك: تدهور إمبراطورية فرويد وسقوطها، ترجمة عادل نجيب بشرى، مراجعة: محمد نجيب الصبوة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013.

122- هانز، رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، تر، فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 2004.

123- هانزج، أيزينك، تدهور إمبراطورية فرويد وسقوطها، ترجمة، عادل نجيب بشرى، مراجعة، محمد نجيب الصبوة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط:1، 2013.

124- يمنى طريف، الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول – الاحصاد – الأفاق المستقبلية، دار المعارف ، الكويت، 2000.

125- يمنى طريف، الخولي، فلسفة كارل بوبر، منهج العلم ... منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1989.

126- يمنى طريف، الخولي، فلسفة كارل بوبر، منهج العلم... منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1989.

127- يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط:5، 1986.

128- يوسف، محمود، المنطق الصوري، التصورات-التصديقات، دار الحكمة، الدوحة، ط1، 1994.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

1- A. Tomatis, La Philosophie d'Œdipe, les Éducations, ESF, 1983, 4ème Edition, Paris.
2- Angel kremer marietti, la philosophie cognitive, l'harmattan, paris, 2001.
3- Bernard Muldworf, Freud, Edition Française Réunis, Paris, France, 1976.
4- Daniel Lagache, La Psychanalyse, édition Bouchêne, puf, Paris, 1991.
5- Didier Gil, Bachelard et la Culture Scientifique, PUF, 1ère Edition, Mai 1993.
6- Didier Gil, Bachelard et la culture scientifique, PUF, 1ere édition, 1993.
7- Dominique le Court, l'Épistémologie Historique de Gaston Bachelard, 5ème édition, Paris, J. Vrin, 1978 .
8- Dominique le court, la philosophie des sciences, que-sait :je ? pu 1er édition, février 2010 .
9- Dominique le Court, marxisme and epistemologie, Bachelard, Canguilhem and Foucault, NLB, London, 1975.
10- Edmund. L. Gettier, *Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ?* (Is justified true belief knowledge ?), Analysis (23, 1963), Traid. J Dutant, 2003.
11- Girard Pirlot, Dominique Cupa, Approche Psychanalystique de Troubles Psychiques, Armand Colin, Paris, 2014.
12- Imre Lakatos, Histoire et méthodologie des science, tra , Catherine Malamoud et Jean Fabien, SPITZ sous la Direction, Luce Girard, PUF, 1ère édition, 1994.
13- Jacques Van Rillaer, Les Illusions de la Psychanalyse, 3ème édition, Pierre Mardaga editeur, Liege, Bruxelles, Belgique.
14- Jean-Claude Margaline, Bachelard, écrivains de toujours, EUIL, France.

15- Jean-Jacques Wunenburger, figures de la dialectique, Bachelard et l'épstémologie Francaise,, PUF, 1iere édition, 2003.
16- Jean-Marie Dolle, la Pédagogie… une Science, l'Harmattan, Paris, Aout 2009.
17- Karl Popper, Conjectures and Refutations, Routledge and Kegan Paul, 1963, 3rd, 1969.
18- Karl Popper, Realism and the Aim of Science, Londres, Huchinson, 1985.
19- Karl Popper, The Self and its Brain (p1), London, Routledge, 1983.
20- Léna Soler, *Introduction a l épistémologie*, Edition Ellipses, Paris, France.
21- Lina Balestiere, Freud et la Question des Origines, 3ème Edition, édition de Boeck, 2008, Bruxelle, Belgique.
22- Lucien Sève, Psychanalyse et Matérialisme Historique, pour une Critique Marxiste de La Théorie Psychanalytique, Edition Sociales, Paris, 1977.
23- Marie-claire Célérier, repenser la cure psychanalytique, Dunod, Paris, France, 2002.
24- Marth Robert, La Révolution Psychanalytique, la vie et l'œuvre de Freud, Tome1, Edition Payot, Paris, France, 1964.
25- Mikkel Borch-Jacobson,et autres, Le Livre Noir de la Psychanalyse, sous la direction de Catherine Meyer,Editions des Arènes, Paris, 2005.
26- Paul Feyrabend, Contre la méthode, esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, trad, Baudoin Jurdant et Agnès Shlumbergerk, seuil, paris, 1979.
27- Ridha Azzouz, Le Concept de Dialectique dans la Philosophie de Bachelard, Edition le gaie savoir, 1iére édition, 2006.
28- Robert Blanché, l'épistémologie, «que sais-je ? » puf, 1972.
29- Thierry Bonfanti et Michel Lebrot, La Psychanalyse Hachet Livre, Paris, 1995.

قائمة المعاجم والموسوعات باللغة العربية:

1- إبراهيم، مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983.

2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، المجلد التاسع.

3- أندري، لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، تعر، خليل أحمد خليل، ط:2، 2001.

4- الجميل، الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط:1، 2000.

5- جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982.

6- جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982.

7- عبد المنعم ،حنفي، موسوعة عالم علم النفس، دار نوبليس، ط:1، 2005.

8- عبد المنعم، حنفي، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط:3، 2000.

9- م. روزنتال، ب. بودين، الموسوعة الفلسفية، تر، سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط:2، 2006.

10- مجموعة من المؤلفين، مراجع شخصية، الهوا الأنا والأنا الأعلى، دراسة في التحليل النفسي، تر، وجيه أسعد، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2002.

11- مصطفى، حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، دط، دت.

قائمة المجلات والدوريات باللغة العربية:

1- جمال، حمود، (التحليل والميثالغة بين راسل وفيتجينشتين)، مجلة أنيس فضاء العقل والحرية، دار الأخيار للصحافة، العدد 4، السداسي الأول، 2011.
2- يسمينة، غضبان، (المنطق واللامعنى عند فيتجينشتاين)، مجلة أيس فضاء العقل والحرية، دار الأخبار للصحافة، العدد الرابع، السداسي الأول، 2011 .

قائمة المجلات والدوريات باللغة الأجنبية:

1- Anne-Marie Denis, Psychanalyse de la Raison Chez Bachelard, Revue philosophique de Louvain 3ème série, 1963.
2- Pierre Conne, Revue de Théologie et de Philosophie, 1955, crée sur PDF, 21.04.2017 .

قائمة المواقع الالكترونية:

1- Https://fr.wikibooks.org/wiki/philosophie/théori de la connaissance/ le problème de Gettier -wikilivres.31/05/2017.
2- Https://fr.wikipidia-org/wiki/Edmund.Gettier

فهرس الموضوعات

فهرست الموضوعات:

إهداء

مقدمة ..... أ

الفصل الأول:من المعرفة الى التحليل النفسي.

المبحث الأول: **أركيولوجية المفاهيم**

تمهيد.....**18**

6- تعريف المعرفة: ماذا يعني أنني أعرف؟.....**19**

7- مشكلة غيتير Gettier: هل الاعتقاد الصادق والمبرر معرفة؟.....**21**

8- مصادر المعرفة:.....**26**

ه- المذهب الشكي: التحدي.....**26**

و- المذهب التجريبي: كل معرفة مصدرها الحواس.....31

ز- المذهب العقلي: لا وجود لمعرفة خارج العقل.....**36**

ح- المذهب النقدي: مشروع التوفيق بين المذاهب.....**41**

9- تعريف العلم: هل العلم بحاجة إلى تعريف؟.....**45**

10- ماهي الابستيمولوجيا؟.....**49**

المبحث الثاني: **محطات من فلسفة العلوم المعاصرة.**

تمهيد **55**

1 - الوضعية: تحرير العلم من الميتافيزيقا.....**56**

2 - الوضعية المنطقية: مبدأ القابلية للتحقيق.....59

3- فيتجنشتين: اللفظ والمعنى.....61

4- كارل بوبر: نقد الاستقراء.....65

أ- معيار القابلية للتكذيب.....68

ب- المعرفة الموضوعية.....71

5- إيمري لاكانوش: برامج البحث.....75

أ- التكذيب وبرامج البحث.....76

ب- المنهج العلمي لبرامج البحث.....80

ج-إعادة البناء العقلاني لتاريخ العلم.....84

6- توماس كوهن: وتاريخ العلم.....87

أ-نظرية البراديغم في تقدم العلم.....89

ب-العلم السوي والثورات العلمية..... 93

7- بول فيرانيد: الفوضوية والتعددية.....97

أ-الفوضوية الإبستيمولوجية.....98

ب-مفهوم اللامقايسة.....100

ج-ضد المنهج أو التعددية المنهجية.....103

المبحث الثالث: **ظهور التحليل النفسي.**

تمهيد.....**107**

1 – حالة آنا Anna : اكتشاف منهج التحليل النفسي.....**108**

2 – التحليل النفسي: من المنهج إلى النظرية. **111**

3– من التنويم المغناطيسي إلى التنفيس.....**113**

4– حالة دورا Dora /O: تحليل حالة من الهستيريا.....**116**

أ – الحلم والغريزة الجنسية.....**121**

ب – الحلم الثاني.....**123**

5– نظرية فرويد الأولى: الكبت بين قبل الشعور، اللاشعور والشعور...**126**

6– نظرية فرويد الثانية: ميكانيزمات الشخصية: الهو، الأنا والأنا الأعلى..**133**

7– عقدة أوديب: القلق من الإخصاء.....**142**

8– يونغ: اللاشعور الجمعي أو الثورة على الفرويدية.....**147**

الفصل الثاني:باشلار والتحليل النفسي للمعرفة.

المبحث الأول: **إرهاصات باشلار الفلسفية والابستمولوجية.**

تمهيد.....156

1- أزمة الرياضيات: انهيار المفاهيم الكلاسيكية.....157
2- نظرية الكوانتم: الخروج على الحتمية.....160
3- من الحتمية إلى نسبية المعرفة.....163
4- باشلار وثقافة عصره.....167
5- الابستمولوجية ونظرية المعرفة.....172
6- الابستمولوجيا وفلسفة العلوم.....176
7- الابستمولوجيا وتاريخ العلوم.....179
8- باشلار والفلسفة.....182
9- باشلار وفلسفة العلوم.....185

المبحث الثاني: **مفاهيم باشلار الفلسفية والابستمولوجية.**

تمهيد.....192

1- تاريخ العلوم.....193
2- الجدل الإبستمولوجي..... 197
3- مراحل الفكر قانون الحالات الثلاث.....202

أ- الفكر القبعملي.....202

ب- الفكر العلمي.....204

ج- الفكر العلمي الجديد.....207

4- الإبستيمولوجية
اللاديكارتية.....**210**

5- القطيعة الابستمولوجية.....**214**

6- المنطق اللاأرسطي.....**219**

المبحث الثالث: **التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية.**

تمهيد.....**225**

1- التحليل النفسي للعقل.....**226**
2- العائق الإبستيمولوجي: الخطأ والتطور.....**228**
3- الموضوعية العلمية أمام الخيال.....**237**
4- بسيكوسوسيال المعرفة: التحليل النفسي للموضوعية الاجتماعية.....**247**
5- الجدلية البيداغوجيا : الموضوعية مهمة تربوية.....**252**
6- كوجيطو الإلزام المتبادل: الاتفاق العقلاني على المعرفة.....**258**

الفصل الثالث:نقد، تطبيق واستشراف.

المبحث الأول: **في نقد التحليل النفسي.**

تمهيد.....**264**

1- كارل بوبر: التحليل النفسي علم زائف.....**265**

2- التحليل النفسي مجرّد تلاعب بالمفاهيم.....**270**

3- النقد الماركسي للتحليل النفسي.....**275**

4- لماذا بنى فرويد نظريته كلها على الجنس؟.....**281**

المبحث الثاني: **تطبيق منهج التحليل النفسي على فرويد.**

تمهيد.....**286**

1- التحليل النفسي للسيرة الذاتية لفرويد.....**287**

2- التحليل النفسي: قصة يهودية.....**291**

3- هل استلهم فرويد تفسير الأحلام من اليهودية؟.....**296**

4- عقدة أوديب هي علاقة فرويد بوالديه.....**300**

المبحث الثالث: **الموضوعية في القراءات المتعددة للتراث**

تمهيد.....**306**

1- القراءة الاستشراقية للتراث: بين العنصرية والتأصيل.....**307**

2- زكي نجيب محمود: القراءة الانتقائية للتراث.....**314**

3- حسين مروة: الأيديولوجية الماركسية والتراث.....**320**

4- القراءة العقلانية والإبستيمولوجية عند الجابري وأركون.....325

خاتمة 332

قائمة المصادر والمراجع 337

فهرس الموضوعات.....253