دروس في المنطق الكلاسيكي وفلسفة العلوم

الدكتور
بن معمر خير الدين

دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع

سلسلة كُرَّاسَات المَخْبَر(3)

الفرقة الرابعة: المناهج الفلسفية المعاصرة وإمكاناتها العملية

دروس في المنطق الكلاسيكي وفلسفة العلوم

تأليف:

الدكتور بن معمر خير الدين

الناشر

مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها – جامعة تلمسان (الجزائر)

عنوان الموقع والبريد الإلكتروني:

WWW.LABOPHENO.COM

labophenotlemcen@gmail.com

الآراء الواردة في الكتاب لا تعبر عن آراء المخبر

©المكتبة الوطنية الجزائرية 2024.

ردمك: 9 - 54 - 828 - 9931 - 978

الإيداع القانوني: السداسي الأول 2024.

حقوق الطبع محفوظة للمختبر.

تقديم

يحمل هذا السّند عنوان "دروس في المنطق الكلاسيكي وفلسفة العلوم متبوعة بتمارين محلولة (أسئلة ودراسة نصوص) مع نصوص مقترحة للقراءة"؛ سند يحمل مادّة تعليمية مقرّرة لطلبة السّنة الثّانية من طَور اللّيسانس (المنطق الكلاسيكي)، وطلبة السّنة أولى ماستير، بتخصّصيه: "فلسفة عربية وإسلامية" و"فلسفة غربية حديثة ومعاصرة" (فلسفة العلوم).

داخل العنوان يلتقي حقلان فلسفيان وعلميان (المنطق وفلسفة العلوم أو الإبستمولوجيا)، بينهما من وشائج القربى ما يجعل من الصّعب أحيانا وضع خطّ فاصل بينهما، بقصر مفاهيم وقضايا على مجال دون الثّاني؛ ألم يقل "جول تريكو" بأنّ **"العلمَ اليونانيَ، كمَا رتّبهُ "أرسطُو"، قبلَ كلِّ شيءٍ منطقٌ"**، و"لالاند" في تعريفه للإبستمولوجيا بأنّها **"أساسًا ذلكَ المبحثُ الذي يعالجُ معالجةً نقديةً مبادئَ العلومِ المختلفةِ وَفروعهَا وَنتائجهَا، بهدفِ التّوصّلِ إلَى إرساءِ أساسهَا المنطقيِّ، وَبيانِ قيمتهَا وَدرجةِ موضوعيتهَا"؟**

وقولنا "دروس في المنطق الكلاسيكي وفلسفة العلوم.." (وليس "المنطق وفلسفة العلوم") يدلّ على أنّ هدف المؤلَّف من أوّله إلى منتهاه تعليميٌّ، موجّهٌ إلى المبتدئين في هتين الدّراستين، عامدٌ إلى جعل أساسيات المنطق وفلسفة العلم سهلة المنال لدى المتعلّم، مجتنبٌ بغية ذلك قدر المستطاع الخوض-بالنّسبة للمنطق على وجه الخصوص-في المسائل ذات الطّابع الجدلي الكبير؛ لكن لا يعني ذلك الغضّ التّام للطّرف-عندما نتحدّث عن المنطق-عن القضايا ذات المنحى الفلسفي والتّاريخي: للمفهوم والنّظرية المنطقية أساس فلسفي، كلاهما يظهر في الزّمن ويتطوّر بحكم تطوّر المعرفة العلمية.

وما يعكس السّمة التّعليمية لمحتوى هذا السّند إلحاق الدّروس بتمارين؛ الجزء الأوّل منها على شكل أسئلة، تمثّل صياغتها وكيفية الإجابة على كلّ واحد منها نهجا يهتدي به الطّالب ليس في معالجته لمواضيع الامتحانات فحسب، بل في الإنشاء الفلسفي الذي هو أسلوبه في الصّياغة المكتوبة لأعماله البحثية أيضا؛ أمّا جزءها الثّاني فنصوص متبوعة بأسئلة، الغرض من صياغتها وطريقة الإجابة عليها كذلك تدريب الطّالب على القراءة الصّحيحة للنّص وبلوغ غرضه.

ليس حرصنا على العمل بالنّص، سواء داخل القسم في حصص الدّروس التّطبيقية، أو من خلال تكليف الطّلبة بدراستها خارج القسم بصورة فردية، من أجل تسديدها وتقييمها، إلّا مساهمة منّا في سدّ الفراغ الفاضح الذي يئنّ منه تعليم الفلسفة في جامعتنا؛ فراغ "لا نعرف له تفسيرا"، ارتأينا من أجل التّخفيف من وطأته أن نزكّي هذه الدّروس والتّمارين بمجموعة من النّصوص المنتقاة للقراءة، إيمانا منّا بعدم وجود فلسفة خارج نصوصها؛ والله هو الهادي إلى سواء السّبيل.

ابن معمّر خير الدّين، يوم 27 جوان 2022

دروس وتمارين في المنطق الكلاسيكي

I- الدّروس

تمهيد

هل كان للعلوم أن ترقى إلى ما هي عليه دون أن يعرف تاريخها ميلاد حقل معرفي يُطلق عليه اسم علم الفكر أو **المنطق logique**؟ لقد كانت هذه الدّراسة عند فجرها **لصيقة الصّلة بالعلوم** الأخرى، لدرجة اعتبر عندها **"العلمُ اليونانيِ، كمَا رتّبهُ "أرسطُو"، قبلَ كلِّ شيءٍ منطقًا: إنَّ معرفةَ الشّيءِ تحصلُ بتحليلِ تصوّره، وَيؤولُ كلُّ تقدّمٍ في هذه المعرفةِ إلَى تعميقِ المعنَى، فيتوغّلُ الفكرُ في الماهيةِ بمجرّدِ الاستنتاجِ"**[1]؛ من هنا لا يمكن نكران **الأهميّةَ التّاريخيّةَ لهذا العلم** ومساهمته الحضاريّة، على الرّغم من مغالاة واضع الأُرغَانون Organon ومن سار على دربه في اعتبار معان من الممكن إثراءها وعلاقات ممكن تنويعها مفاهيم ثابتة وُضعت دفعة واحدة وللأبد؛ ألم يعتبره ناقد العقل الخالص علما وُلد كهلا مكتملا لا نقص فيه؟ ما هو هذا العلم، وما هي المفاهيم الأساسية التي شكّلت مدار البحث فيه؟

الدّرس الأوّل: المنطق: تعريفه، موضوعه، أقسامه

1- تعريف المنطق

في العربية، ومن ناحية الاشتقاق اللغوي تدلّ كلمة **منطق** في المقام الأوّل على الكلام؛ فقد جاء في القرآن الكريم قول الله تعالى «**وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ**»[2]؛ وتقابلها في الفرنسية كلمة Logique المشتقة من logos[3] اليونانية؛ وليس معروفا على وجه التّحديد مُستعملها في الاصطلاح للمرّة الأولى، إذ **"منَ الممكنِ أنْ تكونَ منْ وضعِ شرّاحِ "أرسطُو"، وضعوهَا اصطلاحًا منْ أجلِ أنْ يقابلُوا بينَ الأرغانونْ لـِ "أرسطُو" وَبينَ الدّيالكتيكْ عندَ الرّواقيينَ (وَلعلَّ ذلكَ كانَ في عهدِ أندرونيكوسْ الرّوديسي)؛ وَعلَى كلِّ حالٍ، فقدْ استعملهَا سيشرونْ[4] في كتابه De finibus؛ وَيدلُّ استعمالهَا عندَ "الإسكندرْ الأفرُوديسِي" وَ"جالينوسْ" علَى أنّهَا أصبحتْ شائعةً فيً عصرهمْ، أعنِي فِي القرنِ الثّانِي بعدَ المِيلادِ"**[5].

وإذا وقفنا عند تعريف "أرسطو" Aristote **للمنطق** نجده يصفه **"بأنّهُ (أورغانونْ)، فهوَ "آلةُ" العلمِ، وَموضوعهُ الخاصُّ هوَ العلمُ نفسهُ، إذنْ فهوَ "صورةُ العلمِ"؛ وَيسميهِ (بيكنْ) ars artium (علمُ العلومِ)"**[6]؛ هذا الوصف للمنطق **يضفي عليه طابعا شكليا،**

---

[1]- "جول تريكو"، "المنطق الصّوري"، ترجمة د. محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، ص. 11 .

[2]- سورة النّمل، الآية 16.

[3]-Mot grec, qui signifie à la fois *parole* et *raison*. En hist. de philo : 1-*Chez les Stoïciens* : « logos universel» (*Koinos logos*), un des noms de la divinité suprême qui est «la raison commune» de toutes les parties de l'univers. 2-Chez les *Néo-Platoniciens* (et spécialement *Philon*) : être intelligible intermédiaire entre Dieu et le monde, à la fois force cosmique et parole divine. 3-*Dans la théologie Chrétienne* : le Verbe (seconde personne de la trinité). –Ext. Méta. 4. La Raison (immanente ou transcendante) qui gouverne le monde : « (Chez Hegel), le *logos* des grecs est mis en mouvement et conçu comme appartenant à l'histoire » (Scheler) ; « Le moi tien à un principe plus haut que lui, à une raison suprême ou *logos*» (Biran,1823).

Armand Cuvillier, *«Le nouveau vocabulaire philosophique»*, DIX-SEPTIEME ÉDITION, Armand Colin, p 109 ,110.

كلمة يونانية، تعني في ذات الوقت الكلام والعقل. تدلّ في تاريخ الفلسفة على: 1- عند الرّواقيين: "لوغوس كلّي" (كينوس لوغوس)، أحد أسماء الألوهية العليا الذي هو "العقل المشترك " لكلّ أجزاء الكون. 2- عند الأفلاطونيين الجدد(على الخصوص فيلون): كائن معقول وسيط بين الله والعالم، قوّة كونية وكلام إلهي في ذات الوقت. 3- في علم اللّاهوت المسيحي: كلمة الله (الشّخص الثّاني في الثّالوث). 4-ميتافيزيقيا: العقل(ملازم أو متعال)الذي يحكم العالم: "(عند هيجل)، لوغوس اليونان موضوع في حركة ومتصوّر كمنتم للتّاريخ"(شيلر)؛ "الأنا يشدّ بمبدأ أعلَى منه، بعقلٍ أسمَى أو لوغوسْ"(بيران 1828).
"آرمون كوفيليي"؛ "المعجم الفلسفس الجديد"، صص. 109-110.

[4]- "ماركوس ثوليوس سيشرون" Cicéron (106-43 قم)، مفكر روماني وسياسي بارز؛ اشتغل بالمحاماة وتقلب في مختلف وظائف الدّولة؛ أُقصي عن روما في سنة 58 لبضعة أشهر، ثم استدعي بعدها؛ إثر عودته من المنفى عمل على تأسيس حزب سياسي قوي؛ غير أنّ الأحداث التي مرّت بها روما أعاقت قيام ذلك الحزب، مما جعل سيشرون يصرف النّظر عن العمل السّياسي ليمارس المحاماة، وإن كان قد تولى بعد ذلك، على غير رغبة، في سنة 51 الحكم في كيليكيا؛ أعدمه "أنطونيوس" سنة 43 نتيجة لمواقفه المناهضة لسياسته.

[5]- عبد الرّحمن بدوى، "المنطق الصّوري والرّياضي"، مكتبة النّهضة المصرية، الطّبعة الثّالثة 1986، ص 3.

[6]- "جول تريكو"، المرجع السّابق، ص 21.

فيكون "أرسطو" بذلك قد فتح الطّريق أمام الفلسفة الصّورانية[1] formalisme؛ والمنطق بهذا المعنى **"هوَ البحثُ في المبادئ العامّة للتّفكيرِ المجرّد، وفي العقل، وفي القواعد الضّرورية التي يسيرُ عليهَا الفكرُ في بحثه في جميع الموضوعات بلَا تمييز؛ ويَضعُ القَواعدَ ناظرًا إلَى الشّكلِ فحسبُ، بصرفِ النّظرِ عنْ مضمونِ المعرفةِ ومَوضوعاتهَا؛ فهيَ قواعدٌ تتعلّقُ بصورةِ الأحكامِ والاستدلالاتِ، وترمي إلَى اتّفاقِ الفكرِ معَ نفسهِ فحسبُ"**[2].

هكذا يمكننا أن نعرّف المنطق **"بقولنَا أنّهُ الآلةُ العاصمةُ للذّهنِ عن الخطأ، فيمَا يتصوّرهُ ويَصدّقُ به، والموصلةُ إلَى الاعتقاد الحقِّ بإعطاءِ أسبابه ونتائجه؛ أوْ بقولنَا أنّهُ العلمُ الذي يبحثُ في صحيحِ الفكرِ أوْ فاسدِه؛ أوْ بقولنَا معَ فلاسفةِ (بورْ رويالْ)[3]، أنّهُ فنُّ التّفكيرِ"**[4].

2- موضوع المنطق:

كلّ حقل علمي يتميّز عن غيرٍ من العلوم الأخرى بموضوعه ومنهجه، أو إن شئنا القول، بمادّته وصورته؛ وإذا كان المنطق علما قائما بذاته، "آلة" مستقلة-في اعتبار "أرسطو"، عن العلوم التي صنّفها[5]، فلابدّ أن يكون له موضوع ومنهج: إنّ موضوع المنطق **"هوَ البحثُ في العمليات الفكرية والشرائط النّظرية التي يتوقفُ عليهَا التّفكيرُ الصّحيحُ؛ وغايتهُ توجيهُ الفكرِ للوصولِ إلَى الحقيقة"**[6]؛ أمّا الحديث عن منهج للمنطق فيواجهه شيءٌ من الصّعوبة، إنّها صعوبة فصل الموضوع عن المنهج، أو المادّة عن الصّورة: إنّ موضوع المنطق- فيما كتب الأستاذ زكي نجيب محمود- هو **"البحثُ عنْ هياكلِ الفكرِ، بعدَ تفريغِ هذَا الفكرِ منْ مادّته، ليقارنَ بينَ هذه الهياكلِ، الخالية العارية، مقارنةً تهدي إلَى حقائقهَا؛ خذْ مثلًا هاتين العبارتين: "القاهرةُ مدينةٌ"، و"النّيلُ نهرٌ"، واستبدلْ بمادّتهَما رموزًا خالصةً، تكُنْ لكَ هذه الصّورةَ في كلتَا الحالتين: س(ص)، أيْ أنّ شيئًا مَا هوَ عضوٌ في فئة معيّنة، فالقاهرةُ عضوٌ في فئة المدن، والنّيلُ عضوٌ في فئة الأنهار؛ ثمّ خذْ هاتين العبارتين: "العددُ إمّا زوجيٌّ أوْ فرديٌّ"، و"الوقتُ إمّا ليلٌ أوْ نهارٌ" وجرّدهمَا منْ مادّتهمَا، تنتجُ لكَ الصّورةُ الآتيةُ في كلتَا الحالتين: س (ص أو م)..."**[7]؛ فالصّعوبة إذن هي أنّنا عندما نجرّد الفكر من مادّته نصبح أمام موضوع ومنهج في نفس الوقت: فالمثالين الرّمزيين المستعارين في النّص السّابق، يشكّلان فعل التّفكير وقاعدته أو قانونه (منهجه) في آن واحدة، فقولنا: س (ص) هو حكم أو تعريف في ثوب مبدأ الهُويّة؛ وقولنا: س (ص أو م) هو كذلك حكم وقضية شرطية في ثوب قانون الوسط الممتنع أو الثّالث المرفوع؛ فموضوع المنطق هو أفعال العقل وقواعده في ذات الوقت.

3- أقسام المنطق

المنطق هو العلم الذي تعصم مراعاة قواعده الذّهن من الوقوع في الزّلل؛ ولوقوع الفكر في الخطأ سببين: **"فهوَ إمّا يناقضُ نفسهُ بنفسه، وإمّا أنْ يقعَ في الخطأ لمناقضته الأشياء الخارجية الثّابتة؛ مثالُ ذلكَ أنّ الفكرَ يناقضُ نفسهُ عندمَا يقرّرُ أنّ أقطارَ الدّائرة غيرُ متساويةٍ، ويناقضُ الأشياءَ الخارجيةَ عندمَا يقرّرُ أنّ كلّ إنسانٍ حكيمٍ"** [8].

وتبعا لهذين النّوعين من التّناقض ينقسم المنطق إلى مجالين: الأوّل مداره **"القواعدُ والقوانينُ التي تعصمُ الفكرَ منَ الوقوعِ في التّناقضِ الدّاخليِّ؛ ويسمّى هذَا القسمُ بالمنطقِ المحضِ أوْ المنطقُ الصّوريُّ logique formelle؛ وقسمٌ يشملُ علَى القواعد والقوانين التي تمنعُ الفكرَ منَ الوقوعِ في التّناقضِ الخارجيِّ؛ ويسمَى هذَا القسمُ بالمنطقِ الخاصِّ أوْ المنطقُ التّطبيقيُّ logique appliquée "**[9].

---

[1]- هي وجهة النّظر التي ترى أنّ الحقيقة الوحيدة للمادّة (على اختلافها) تقوم في شكلها لا في مضمونها؛ مثال ذلك الصّورانينة الكانطية الأخلاقية (في نقد العقل العملي)، فهي المذهب الذي على حسبه لا تتوقف القيمة الأخلاقية لفعل ما على مادّته (ما نفعله والغاية منه)، إنّما تقوم في صورته، أي على الاحترام الخالص للقانون الأخلاقي؛ والصّورانية مشتقة من كلمة صوري *formel* في الفرنسية ذات الأصل اللّاتيني *formalis* المشتقة من *forma* التي تعني الصّورة أو الشّكل؛ وهو فعل تجريد المادّة، فنقول: منطق صوري، أخلاق صورية، الرّياضيات علم صوري..

[2]- "جول تريكو"، المرجع السّابق، ص 14.

[3]- أو مناطقة "بور رويال"؛ ومنطق "بور رويال" Port-Royal هو كتاب ظهر سنة 1662م، عنوانه : *«La logique ou l'art de penser»* "المنطق أو فنّ التّفكير"؛ وهو من تأليف Antoine Arnold و Pierre Nicole.

[4]- جميل صليبا، "المنطق"، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، بيروت-لبنان، ص10.

[5]- صنّف "أرسطو" Aristote العلوم إلى نظرية وعملية: تشمل العلوم النّظرية الرّياضيات، الطّبيعيات، والإلهيات؛ أمّا العملية، فتشمل الأخلاق، السّياسة، وتدبير شؤون الأسرة.

[6]- جميل صليبة، المرجع السّابق، ص10.

[7]- جون ديوي، "المنطق: نظرية البحث"، ترجمة وتصدير وتعليق: د. زكي نجيب محمود، دار المعارف بمصر 1960، صص53-54.

[8]- جميل صليبة، المرجع السّابق، صص 11-12.

[9]- المرجع نفسه، ص 12.

فالمنطق الصّوري أو الشّكلي إذن، هو مبحث اتّفاق الفكر مع ذاته، وهو ما بينه آنفا "جول تريكو"[1] Jules Tricotفي تعريفه، فهو العلم القائم على الاستنتاج أو الاستنباط؛ أمّا المنطق التّطبيقي أو المادّي هو مبحث تطابق الفكر مع الواقع، إنّه علم المناهج méthodologie الذي تحتكم إليه العلوم الاستقرائية؛ وعلى الرّغم من الاختلاف الظّاهر بين المجالين إلاّ أنّ الغاية واحدة، وهي بلوغ الحقيقة فيما يسعى الفكر إلى معرفته عن الأشياء، هذه المعرفة التي تشترط في الفكر أن يتّفق مع ذاته ومع الواقع.

الدّرس الثّاني: علاقة المنطق بعلم النّفس، علم الاجتماع، واللّغة (النّزعات التّوجيهية في علم المنطق)

تفرض الضّرورة المنهجية أن ينظر في علاقة حقل معيّن من العلوم بغيره من الحقول العلمية الأخرى؛ إذ من الطّبيعي على سبيل المثال تصوّر عدم انفصال العلوم البيولوجية عن العلوم الفيزيائية، نظرا لتداخل القوانين التي تحكم ظواهر هذه العلوم؛ لكنّ الأمر يختلف شيئا ما عندما ينظر في علاقة المنطق ببعض العلوم الإنسانية الأخرى، على الخصوص علم النّفس، علم الاجتماع، وعلم اللّغة أو اللّسانيات؛ فالوضع هنا لا تحكمه الضّرورة المنهجية بالقدر الذي تحكمه نزعات توجيهية؛ فقد **"تنازعتْ دراسةَ المنطقِ تياراتٌ متعدّدةٌ طوالَ القرنِ الماضي وأوائلِ هذا القرن، كنتيجةٍ ضروريةٍ لنهضةِ بعضِ العلومِ الرّوحيةِ نهضةً قويّةً إبّانَ تلكَ الفترة؛ هذه النّهضةُ التي دفعتْ أصحابَها منتشينَ بما حصلُوا عليه منْ نتائجَ في فروعِ علومهمُ الخاصّة، إلى التّوسعِ بمنهجهمْ واتجاه نظرهمْ حتّى يشملُوا العلومَ الأخرى داخلَ علومهمْ؛ وكانَ طبيعيًا أنْ تكونَ العلومُ المجاورةُ أقربَ هدفٍ يقصدونَهُ منْ هذا الغزو، فتأثّرَ المنطقُ كبقيّةِ العلومِ بهذه الغزواتِ التي أتتْ إليه، خصوصًا منْ علومٍ شوهدَ منذُ البدءِ ما هنالكَ منْ صلةٍ ليستْ بالهيّنةِ بينَها وبينه؛ وهذه العلومُ هي: علمُ النّفسِ، وعلمُ اللّغةِ، وعلمُ الاجتماعِ[...]"**[2]؛ وعليه كيف يتميّز المنطقَ عن هذه المباحثَ على الرّغمَ من تداخله الأكيد معها؟

1- المنطق وعلم النّفس

يبحث علم المنطق في ذات الموضوع الذي يدرسه علم النّفس، إنّه الفكر la pensée، لأنّ **"الفكرَ عمليةٌ باطنيةٌ ذاتيةٌ؛ وصورُ الفكرِ وقواعده هيَ قوانينُ التّيارِ النّفسيِ، أوْ تيارُ الشّعورِ كمَا يقولُ وليمْ جيمس**[3]**؛ والمنطقُ كمَا رأينَا يبحثُ في عملياتِ الفكرِ[...] فهوَ إذنْ يبحثُ فيمَا يبحثُ فيه علمُ النّفس"**[4].

لقد أدّى هذا التّداخل إلى صراع بين وجهة النّظر المنطقانية[5] logicisme والنّزعة النّفسانية[6] psychologisme: فأصحاب هذا التّوجه يرجعون أفعال العقل إلى النّشاط النّفسي، فهم **"يردّونَ العملياتِ المنطقيةِ إلَى عملياتٍ نفسيةٍ منْ نوعٍ خاصٍ،**

---

[1]- "السيّد Jules Tricot (1863-1962م)، مفكّر فرنسي اشتهر بترجمته من اليونانية إلى الفرنسية معظم آثار "أرسطو" وبالتّعليق عليها، وهي: "الميتافيزياء"، "الكون والفساد"، "في النّفس"، "الأورغانون"، "الآثار العلوية"، "كتاب الحيوان"، "أجزاء الحيوان"، "الاقتصاديات"، "الأخلاق إلى نيخوماخوس"، "في السّياسة"؛ كما ترجم "إيساغوجي" (المدخل) لـ . "فورفوريوس" و "الميتافيزياء" لـ . "ثاوفراسطوس"؛ وبالإضافة إلى هذه الأعمال العلمية التي استحق بها التّكريم من جمعية تشجيع الدّراسات اليونانية ومن أكادمية الكتابات والآداب بفرنسا، ألّف كتابه في "المنطق الصّوري"، الذي ضمّنه فوائد فلسفية وتاريخية حصّلها من اطّلاعه الواسع على الثقافتين اليونانية القديمة واللّاتينية في العصر الوسيط ". (د. محمود اليعقوبي)

[2]- عبد الرّحمن بدوي، "المنطق الصّوري والرّياضي"، ص 23.

[3]- Psychologue nord-américain, philosophe, leader du mouvement connu sous le nom de pragmatisme, William James (1842-1910) était le fils d'Henry James, le disciple de Swedenborg, et le frère aîné d'Henry James, romancier célèbre, renommé pour la finesse de ses analyses psychologiques et de son style.

عالم نفس شمال أمريكي، فيلسوف، رائد الحركة المعروفة باسم البراغماتية، كان "وليام جيمس" (1842-1910) ابن "هنري جيمس"، تلميذ "سويدنبورغ"، والأخ الأكبر لـ . "هنري جيمس"، روائي شهير، معروف بطريقته ودقّة تحليلاته النّفسية.

[4]- المرجع السّابق ، ص 24.

[5]- للكلمة معنى عام يدلّ على الميل إلى التّعامل مع الأشياء من وجهة نظر المنطق، كما لها معنى خاص مضاد للنّفسانية psychologisme يدلّ على وجهة النّظر التي تميل إلى بناء المنطق بشكل مستقلّ عن علم النّفس.

[6]- الميل إلى جعل وجهة النّظر النّفسية هي السّائدة في شرح جميع السّلوكات.

«Pour le psychologisme, la logique (…) est l'histoire naturelle du concept, du jugement, en un mot, des opérations intellectuelles considérées comme de simples états de conscience. Mais, quand on veut absorber la logique dans la psychologie, on méconnaît entièrement la différence de nature qui existe entre les lois psychologiques et les lois logiques. (…) Il ya dans les lois de la logiques un élément idéal et normatif , une notion de valeur, qui est totalement absente des lois psychologiques». (Louis COUTURAT, *R. de mét. Et de mor*., 1906, p. 320.)

"بالنّسبة للنّفسانية، المنطق (…) هو التّاريخ الطّبيعي للتّصور، للحكم، في كلمة، للعمليات الفكرية المعتَبرة كحالات بسيطة للشّعور؛ ولكن، عندما نريد استغراق المنطق في علم النّفس، نتجاهل تماما الفرق الطّبيعي الذي يوجد بين القوانين النّفسية والقوانين المنطقية (…) يوجد في قوانين المنطق عنصر مثالي ومعياري، فكرة قيمة، غائبة تماما عن القوانين النّفسية". (لويس كوتورا، كتاب الميتافيزيقا والأخلاق، 1906، ص. 320).

وَيريدونَ منْ وراءِ هذَا أنْ يُدخلُوا الأولَى في تيارِ الشّعورِ حتَّى تكونَ حيّةً[...] وَهُمْ منْ هذه النّاحيةِ مصيبونَ، مَا فِي ذلكَ منْ ريبٍ؛ فلكيْ يكونَ المنطقُ حيًّا[...] لابدَّ أنْ يكونَ وثيقَ الصّلةِ بالعلمِ الذي يدرسهَا، ألَا وَهوَ علمُ النّفسِ"[1].

غير أنّ المنطقانية logicisme ترى في هذا الردّ خطأ فادحا، وذلك لتجاهل التّوجه النّفساني psychologisme ما بين طبيعتي العمليات المنطقية والنّفسية من فروق هامّة: إنّ الاختلاف بين المنطق وعلم النّفس شبيه بالاختلاف بين الأخلاق l'éthique وعلم الاجتماع sociologie، فبينما يبحث هذا الأخير في واقع الحياة الاجتماعية مفسرا أحداثه، ناظرا إليه كما هو، نجد علم الأخلاق ينظر فيما يجب أن يكون عليه الواقع الاجتماعي؛ المنطق إذن مثل الأخلاق وعلم الجمال، علم معياري تختلف مهامه عن مهام علم النّفس، **"إذْ بينمَا يدرسُ علمُ النّفسِ العمليات الفكرية في ذاتهَا، فإنَّ المنطقَ يدرسُ هذه العمليات بالنّسبة إلَى الغاية منهَا، أيْ بالنّسبة إلَى معرفة الحقيقة وبرهانهَا؛ ذلكَ أنَّ ضرورةَ القوانينِ النّفسية لَا يمكنُ أنْ تلتبسَ بإلزامِ القواعدِ المنطقية؛ وَكمَا يلاَحظُ ذلكَ "هاملتونْ" Hamilton، فإنَّ "المنطقَ لَا ينظرُ إلَى الفكرِ منْ حيثُ هوَ عمليةُ الفَكرِ، بلْ منْ حيثُ هوَ نتاجُ الفكرِ؛ فهوَ لَا يعالجُ التّصورَ وَالحكمَ وَالاستدلالَ، بلْ التّصوراتِ وَالأحكامِ وَالاستدلالاتِ" "[2].**

2- المنطق وعلم الاجتماع

الإنسان حيوان اجتماعي في اعتقاد أصحاب النّزعة الاجتماعية sociologisme[3] والنّزعة الثّقافية، أو الثّقافوية culturalisme[4]؛ إذ ليست الحياة ضمن الجماعة وملازمة الآخر شكلا عارضا من أشكال تطوّر التّاريخ الإنساني، بل طبيعة ميّزت هذا النّوع الحيواني منذ فجر ظهوره؛ من هنا كانت الرّوابط التي تجمع بين العقول روابط اجتماعية في جوهرها، وما قوانين الفكر ومبادئ المعرفة إلاّ تلك الرّواسب التي خلّفتها التّجربة الاجتماعية في وعي كلّ فرد؛ فلمّا **"كانَ الفكرُ جمعيًا، وَكانتْ الحقيقةُ اجتماعيةً، كانَ المنطقُ خاضعًا لعلمِ الاجتماعِ؛ وَهذه الفكرةُ قدْ أوضحهَا لأوّلِ مرّةٍ "أوغستْ كونتْ"[5]، فقالَ أنَّ قواعدَ المنطقِ تُردُّ إلَى**

«Les concepts, les jugements, les déductions, les démonstrations, seraient des événements psychiques, et la logique, comme l'avait dit J. St. Mill, serait «une partie de la psychologie». C'est précisément dans cette conception, en apparence si évidente que réside le psychologisme logique ». (Husserl, *Log. Formelle et log. Transcendantale*, p.210).

"التّصورات، الأحكام، الاستنتاجات، البراهين، قد تكون أحداث نفسية، والمنطق، كما قال ج. س. مل، قد يكون "قسما منْ علمِ النّفسِ"؛ في هذا التّصور بالتّحديد، شديد البداهة في الظّاهر، تقوم النّفسانية المنطقية ". ("هوسرل"، "المنطق الصوري والمنطق المتعالي"، ص.210)

Paul FOULQUIE, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Presse universitaire de France, p. 593.

[1] – المرجع السّابق، ص 25.

[2] – "جول تريكو"، "المنطق الصّوري"، صص 25-26.

[3]-Au sens souvent péjoratif, doctrine qui place la sociologie au centre de la compréhension de tous les faits sociaux (qui peut se passer par exemple de la biologie ou de la psychologie).

بمعنى سلبي في الغالب، إنّه المذهب الذي يضع علم الاجتماع في قلب فهم كلّ الأحداث الاجتماعية (بإمكانه أن يستغني، مثلا، عن البيولوجيا أو علم النّفس).

[4]-Le courant culturaliste américain a réalisé historiquement la première association cohérente entre psychanalyse et anthropologie pour l'approche des phénomènes sociaux. Appelée aussi « culture et personnalité », cette école eut pour chefs de file trois anthropologues :Ruth Benedict (1887-1948), Margaret Mead (1901-1978), Ralph Linton (1893-1953), et le psychanalyste Abram Kardiner (1891-1981). Pour ces auteurs, la culture est définie comme la somme globale des attitudes, des idées et des comportements partagés par les membres de la société, en même temps que des résultats matériels de ces comportements, les objets manufacturés. Au-delà des particularismes et de la diversité sociétale, il s'agit de mettre en évidence l'influence des institutions et des coutumes sur la personnalité.

لقد حقق التّيار الثّقافوي الأمريكي، تاريخيا، أوّل اشتراك ناجح بين التّحليل النّفسي والأنثروبولوجيا لدراسة الظّواهر الاجتماعية؛ مُسماة أيضا "ثقافة وشخصية"، كان على رأس هذه المدرسة ثلاثة أنثروبولوجيين: "رث بندكت" (1887-1981)، "مرغريت ميد" (1901-1978)، "رالف لنتن" (1893-1953)، والمحلل النفسي أبرام كاردينر (1891-1981)؛ بالنّسبة لهؤلاء الكتاب، تُعرّف الثّقافة على أنّها حاصل مجموع المواقف، الأفكار والسّلوكات المشتركة بين أفراد المجتمع، إلى جانب نتائج ماديّة لتلك السّلوكات، الأشياء المصنوعة؛ بعيدا عن الإقليميات (جمع إقليمية، وهي نظرية الذين يريدون الاحتفاظ بتقاليدهم وحرياتهم الخاصة داخل إقليم أو دولة) وعن التّنوع المجتمعي، يتعلق الأمر بوضع أثر المؤسسات والعادات على الشّخصية موضع البداهة.

[5]-Le philosophe français Auguste Comte (1798-1857) est le fondateur du positivisme, ou philosophie positive, expression qu'il emploie, selon Littré, par opposition à philosophie théologique et à philosophie métaphysique.

الفيلسوف الفرنسي "أغوست كونت" (1798-1857) مؤسس الوضعية، أو الفلسفة الوضعية؛ عبارة يستعملها، حسب "ليتري"، في مقابل الفلسفة الدينية والفلسفة الميتافيزيقية.

قوانين التّطور الجمعيّ للوظائف العقلية علَى مدَى تقدّم الإنسانية[...]وَيقولُ "جوبلُو"[1] منْ ناحية: "إنَّ ذلكَ الفرضَ الذي يفترضهُ المنطقيُ، أعنِي التّفكيرَ النّزيهَ، لَمْ يضطرْ الإنسانَ إلَى القولِ بهِ إلَّا المجتمعُ، فلكيْ يكونَ علَى وفاقٍ وإياهُ، كانَ لابدَّ لهُ أنْ يتحرّرَ منْ فَردانيته" "[2].

بإمكاننا أن نواجه هذا الموقف بنفس الاعتراضات التي قابلنا بها أصحاب النّزعة النّفسانية؛ فمدار الدّراسات الاجتماعية كذلك الأحكام التّقريرية، إنّه علم وضعي ينظر إلى الأحداث والعلاقات الإنسانية كما هي عليه محاولا الوقوف على القوانين الطّبيعية المتحكّمة فيها، كما سبق أن أشرنا آنفا؛ أمّا مجال المنطق فهو الأحكام التّقييمية التي توجّه العقل نحو مثل التّفكير الأسمى؛ فعلم الاجتماع **"لَا يُعنَى بدراسة الفكرِ الصّحيحِ المتحرّرِ عنايةً خاصّةً، وَإنّمَا يُعنَى بدراسة كلِّ أحوالِ الفكرِ، سواءٌ انتسبَ إلَى عقلية متحضّرة أوْ عقلية بدائية؛ وَعلماءُ الاجتماعِ أنفسهمْ يحدثوننَا عنْ عقلية سابقة عنْ المنطق؛ وَمثلُ هذه العقلية لَا تفيدُ دراستُهَا المنطقيَ إلَّا منْ حيثُ معرفةُ أصولِ التّفكيرِ وَتطوّره؛ أمَّا المنطقُ بوصفهِ بحثًا فِي الصّورةِ العليَا للتّفكيرِ الإنسانِي الجمعيِ فلَا يُعنَى بهِ"[3].**

3- المنطق واللّغة

إنّ أسلوب التّفكير، فيما يرى الفيلسوف الفرنسي "كونياك" Condillac (1714-1780)، يرتدّ إلى فنّ إتقان الكلام؛ والرّغبة في التّفكير بدون كلمات، على حدّ رأي "هيجل" Hegel (1770-1831)، محاولة عديمة المعنى؛ فالكلمة تعطي للفكر وجوده الأسمى والأصحّ؛ وفي نظر "ستالين" Staline (1879-1953)، مهما كانت المعاني التي تأتي إلى فكر الإنسان، فإنّها لا تستطيع أن توجد أو تنشأ إلاّ على أساس مادة اللّغة؛ وليس التّفكير، في نظر "واطسن" Watson (1878-1958)، سوى ضربا من الكلام الصّامت؛ وحركات الكلام ما هي في الواقع سوى سلوك لغوي نسميه التّفكير؛ ويؤكد "دو لاكروا" De lacroix (1798-1863) أنّ الفكر يصنع اللّغة واللّغة تصنعه.

على أساس هذا التّوحيد الصّريح بين الفكر واللّغة، كان لمشكلة علاقة المنطق باللّغة من التّعقيد أكثر ممّا هو للمشكلتين السّابق عرضهما؛ كيف لنا أمام وجهات النّظر هذه أن نفصل المنطق عن اللّغة؟ فإذا **"كانَ المنطقُ يبحثُ فِي الفكرِ، فهوَ مضطرٌ أيضًا إلَى البحث فِي التّعبيرِ عنهُ، أيْ فِي اللّغة؛ بلْ إنَّ أهمّيةَ دراسة اللّغة بالنّسبة إلَى المنطق لتظهرُ فِي اسمه نفسه، فهوَ مأخوذٌ منَ النُطق أوْ الكلام[...] وَلوْ نظرْنَا بإمعانَ فِي الصّلة بينَ الفكرِ وَاللّغة، وجدنَا أنَّ اللّغةَ ليستْ مجرّدَ ثوب يرتديه المَعنَى الفكريُّ دونَ أنْ يؤثّرَ فيه تأثيرًا جوهريًا[...] وَهنَا وجدَ المنطقُ أمَامهُ علمًا منْ علومِ اللّغة يُعنَى بهذه النّاحية، ألَا وَهوَ النّحوُ؛ فكَانَ لَا مناصَ إذنْ منْ تحديد الصّلة بينَ كليهمَا، خصوصًا وَأنَّ الأمرَ قدْ يشتبهُ فيصبحُ موضوعَ العلمينِ واحدٌ، منْ حيثُ أنَّ النّحوَ يبحثُ فِي اللّغةِ المعبرّةِ عنْ الفكرِ، وَالمَنطقُ يبحَثُ فِي الفكرِ المعبَّرِ عنهُ باللّغة، حتَّى قيلَ أنَّ النّحوَ منطقٌ لغويٌ، وَالمَنطقُ نحوٌ عقلي"[4].**

وليس أدلّ على أنّ المنطق فرع من علم اللّغة، فيما يذهب إليه أصحاب التّوجه اللّغوي، من أنّ اهتمام "أرسطو" نفسه بمعضلات تتعلّق بالخطابة rhétorique[5] في عصره أفضى به إلى تأسيس علم المنطق، فكان منطق "أرسطو" تبعا لذلك علم نحو يوناني؛ **"فقدْ بدأتْ البذورُ الأولَى للمنطق عندَ اليونان في أبحاث السّفسطائية الخاصّة باللّغة وَالخطابة وَالنّحو بوجه خاصٍّ؛ إذْ أرجعُوا التّصور إلَى اللّفظ، ممَّا يسّرَ لهمْ أنْ يجعلُوا منَ الجَدل وسيلةَ الانتصارِ علَى الخصمِ، وَمنَ الخطَابة العلَمَ الأوّلَ[...] وَلَمْ يكنْ إيمانهمْ بقوّة الكلامِ إلّا إيمانهمْ بقوّة الفكرِ: ففنُّ الإقناعِ هوَ بعينهِ فنُّ التّفكيرِ[...]"[6].**

ومع ذلك لا يجب، في نظر المنطقانيين، اعتبار علاقة اللّغة بالمنطق رابطة حاوٍ بمحتوى أو علّة بمعلول: إنّ النّحو يهتمّ بوضع قواعد سلامة الإضافات في التّعبير من أجل تحقيق التّواصل الاجتماعي بين أفرادٍ يتحدثون لغة بعَينها؛ بينما ترمي المعايير المنطقية إلى سلامة الأحكام والاستدلالات بصرف النّظر عن اللّغة المتكلَّم بها؛ ثمّ كيف للنّحو أن يكتشف أو يصحح خطأ استدلاليا في العلوم الصّورية كالمنطق الرّمزي أو الرّياضيات، وحتى في العلوم الطّبيعية والفيزيائية؟ إنّ **"النّحوَ ليسَ قانونًا للفكرِ، كمَا أنَّ المنطقَ ليسَ قانونًا للأشياء؛ وَاللغة تُعنَى بالتّعبيرِ عنْ المعنَى؛ وَالصّحةُ فِي الكلامِ شيءٌ غيرُ الصّحة فِي الفكر[...] وَالألفاظُ ونَظْمُهَا شكولٌ موضوعةٌ منْ قَبْلُ، نختارُ منْ بينهَا مَا يتّفقُ علَى الوجه الأحسن معَ تصوّراتنَا وَتسلسلهَا العقليِّ؛ وَالقَصْدُ منَ التّعبيرِ اللّفظيِّ هوَ أنْ نثيرَ عندَ السّامعِ فكرةً مماثلةً أوْ مساويةً لمَـا فِي ذهننَا، وَلَا يعنينَا بَعدُ السّبيلُ الذي تحقّقَ بهِ هذَا الغرضُ"[7].**

---

[1]- "إدموند جوبلو" E. Goblot (1858-1935) منطقي فرنسي، صاحب نزعة وضعية، من آثاره: "كتاب المنطق"، "المعجم الفلسفي"، "نسق العلوم"، "رسالة في تصنيف العلوم".

[2]- عبد الرّحمن بدوي، "المنطق الصّوري والرّياضي"، ص 29 .

[3]- المرجع نفسه، ص 30.

[4]- المرجع نفسه، صص 31-32.

[5]-Rhétorique: Ensemble de règles qui permettent de s'exprimer avec éloquence (persuasion, manière de dire, art du discours, capacité à convaincre un auditoire) (un discours plein d'éloquence).

الخطابة: مجموع القواعد التي تسمح بالتّعبير ببلاغة (إقناع، طريقة الكلام، فن الخطاب، القدرة على إفحام مستمعين) (خطاب مليء بالبلاغة).

[6]- عبد الرّحمن بدوي، المرجع السّابق، ص 33.

[7]- المرجع نفسه، صص 42-43.

الدّرس الثّالث: أعمال "أرسطو" المنطقية

"أرسطو"[1] ، اسم اقترن به عصر اليونان الذّهبي؛ وهذا ليس لغزارة أعمال الرّجل العلمية، الطّبيعية والإنسانية وحسب، بل لوضعه قواعد علم مدخلي لتلك المعارف هو المنطق؛ ولم يكن مقصودنا من عنوان درسنا هذا غير التّذكير باستقلالية مؤلّفات "أرسطو" المنطقية عن مصنّفاته النّظرية والعملية، ممّا جعل المهتمّين بهذا الفرع العلمي من أتباع الفيلسوف يطلقون عليه اسم "الأورغانون"، أي الآلة (آلة العلم)؛ وإذا كان "أرسطو" لم يُدخل المنطق في عداد العلوم النّظرية، على غرار الرّياضيات والفيزياء والطّب والبيولوجيا، فذلك **"لأنّ موضوعهُ ليسَ وجوديًا ولكنّهُ ذهنيٌ؛ إذْ هوَ علمُ قوانين الفكرِ بصرف النّظرِ عنْ موضوعِ الفكرِ، وَعلَى ذلكَ فهوَ علمٌ يُتعلّمُ قبلَ الخوضِ فِي أيِّ علمٍ آخرٍ، ليُعلَمَ بهِ أيُّ القضايَا يُطلبُ البرهانُ عليهِ، وَأيُّ برهانٍ يُطلبُ لكلِّ قضيّةٍ؛ فإنَّ منَ الخُلفِ طلبُ العلمِ وَمنهجِ العلمِ فِي آنٍ واحدٍ، وَليسَ هذَا وَلَا ذاكَ بسَهلِ التّناولِ"**[2].

"الأورغانون" إذن هو العنوان الشّامل الذي وصلت إلينا داخله آثار "أرسطو" المنطقية؛ والحقيقة-كما نوّهنا آنفا-أنّ **""أرسطُو" ليسَ هوَ الذي وضعَ العنوانَ وَلَا هوَ الذي رتّبَ هذه الكتبَ؛ وَلتأليف "الأورغانونْ" تاريخٌ لَا نعرفهُ إلَّا معرفةً ناقصةً؛ ففي القرن الأوّل قبلَ الميلاد نشرَ "أندرونيكوسْ الرّودوسي" Andronicos de Rhodes، الخليفةُ الحاديَ عشرَ لـ . "أرسطُو"، آثارَ المعلّمِ مَعَ ترتيبِهَا حسبَ الموضوعَاتِ المعالَجة؛ وَلهذَا جاءتْ الأعمالُ المنطقيةُ موضوعةً فِي مجموعٍ"**[3]؛ ومع أنّه ليس بحوزتنا معايير موضوعية تسمح لنا بالتّرتيب الصّحيح الذي يتطابق مع التّسلسل التّاريخي لتأليف هذه الكتب، فإنّ التّرتيب الذي سنعرضه يرتكز على أمرين: الأوّل هو أنّه يأخذ بالحسبان التّتابع المنطقي للكتب؛ والثّاني-وهو الأكثر أهمّية فيما نرى-أنّ الغاية منه تعليمية، **"فمنَ المفروضِ أنْ نبدأَ بدراسةِ التّصورِ (المقولات)؛ ثمَّ القضيةُ (العبارةُ) التي تنشأُ منْ تركيبِ معيّنٍ لتصوّرين؛ ثمَّ القياسُ (التّحليلاتُ الأولَى) الذي ينشأُ منْ تركيبِ معيّنٍ لثلاثِ قضَايَا؛ وَبعدَ الوصولِ إلَى النّظريةِ الأساسيةِ فِي الاستدلَالِ، فإنّنَا ندرسُهُ فِي تطبيقاتِه الرّئيسية[...]: القيَاسُ البرهانيُ (التّحليلاتُ الثّانيةُ)، وَالقياسُ الجدليُ (المواضعُ)، ثمَّ القياسُ المغالطيُ éristique (التّبكيتاتُ السّفسطائيةُ)"**[4].

1- المقولات Les catégories

يذكر السّيد إمام عبد الفتّاح إمام في الحاشية الثّانية من الصّفحة ثلاث مائة وواحد وثمانون، في ترجمته لكتاب "تاريخ الفلسفة" (المجلّد الأوّل: "اليونان وروما")، للفيلسوف وعالم اللّاهوت الإنجليزي "فردريك كُبلْستُن" (1908-1994)، أنّ **"كلمةَ مقولة أوْ "قاطيغوريَا Kategoria" كلمةٌ يونانيةٌ، كانتْ تعني فِي الأصلِ "الاتّهامَ"، ثمَّ أصبحتْ تعني الصّفةَ المنسوبةَ إلَى شيءٍ مَا؛ وَالكلمةُ العربيّةُ "مقولةٌ" لَا تبعدُ كثيرًا عنْ هذَا المعنَى، فهيَ تعني مَا يقَالُ عَلَى الموجودِ أوْ مَا يُحملُ عَلَى الأشيَاءِ"**؛ كان "أرسطو" يعتبر المقولة **"نوعًا منَ النّظرِ فِي الموجودات بحسبِ الإمكانِ وَليسَ بحسبِ الواقعِ؛ وَهيَ صفاتٌ أوْ ألفاظٌ كلّيّةٌ عامّةٌ، مفردةٌ غيرُ مؤلّفة، تُحمَلُ عَلَى الموجودات؛ وَيمكنُ أنْ نصفَ بهذهِ المَقولاتِ أيَّ موجودٍ فِي الكونِ؛ إذْ إنّنَا لوْ سألنَا عنْ ماهيةِ شيءٍ مَا، أيُّ شيءٍ، لوقعَ الجوابُ بالضّرورةِ تحتَ واحدةٍ منهَا"**[5] *.

يمكننا أن نعرّف المقولات، إذن، على أنّها الطّرق التي يمكن أن نصل بها محمولا بموضوع؛ عددها عشرة، لم يقتصر ذكرها على كتاب"المقولات"، وهي: **الجوهر** مثل جمل؛ **الكمّية** مثل أربعة أقدام أو جناحان؛ **الكيفية** مثل أبيض؛ **الإضافة** كالأبوّة

---

[1]- وُلد عام 385 أو 384 قم في ستاجيرا، مدينة مقدونية صغيرة؛ كان أبوه "نيقوماخوس" Nicomaque طبيب "أمنتاس" Amyntas الثّاني، ملك مقدونيا، وكان منحدرا من عائلة مارست صناعة الطّب؛ هذا الأصل يفسّر ربما اهتمام "أرسطو" بالبيولوجيا، ولكنّه يؤكّد علاقاته بالبلاط المقدوني؛ وفي عام 367 أو 366، رحل "أرسطو" إلى أثينا من أجل الدّراسة، ليصبح عضوا في الأكاديمية عام 386؛ وفي عام 348 يموت "أفلاطون"، وكان قد عيّن كخليفة له على رأس المدرسة Speusipe ابن أخته؛ هذا الاختيار جعل منه الكثير من كتّاب السير منذ القدم سبب مقاطعة "أرسطو" للأكاديمية؛ غير أنّ القول-كما يرى "فردريك كُبلستن، "أنّ "أرسطُو" كان معارضا لـ "أفلاطونْ" أثناء وجوده في الأكاديمية، وأنّه كان شوكة في جنب الأستاذ، قول يصعب جدا الدّفاع عنه: فقد وجد "أرسطُو" "أفلاطونَ" مرشدا وصديقا له، أُعجب به إعجابا عظيما، على الرّغم من أنّ اهتماماتَه العلميةَ اتّجهت في السّنوات الأخيرة إلى أنْ تأخذَ الصّدارة، وأنّ تعاليمَ "أفلاطونْ" الدّينية والميتافيزيقية بدت في النّهاية أقلّ تأثيرا عليه"؛ وفي نفس السّنة يرحل "أرسطو" إلى مدينة آسوس Assos في طروادة Troade (منطقة قديمة في الشّمال الغربي من آسيا الصّغرى) بمعية "كزينوقراط" Xénocrate و"ثيوفراسط" Théophraste، ليصبح مستشارا سياسيا وصديقا للطّاغية "هرمياس" Hermias؛ وموازاة مع هذا يفتح "أرسطو" مدرسة بدأ فيها أبحاثه البيولوجية؛ وفي 343 أو 342 استُدعي إلى قصر الملك "فليب" المقدوني الذي كلّفه بتربية ابنه "ألكسندر" Alexandre؛ وعند موت فليب(335-334) تولى "ألكسندر" الحكم وعاد "أرسطو" إلى أثينا، فأسّس اللّقيوم le Lycée، المدرسة المنافسة للأكاديمية، التي سيدرّس فيها لمدّة اثني عشر سنة؛ مات "أرسطو" عام 322 وهو يبلغ من العمر ثلاث وستين سنة، في جزيرة Eubée مسقط رأس أمّه.

[2]- يوسف كرم، "تاريخ الفلسفة اليونانية"، دار القلم، بيروت- لبنان، ص 151.

[3]- "روبير بلانشي"، "المنطق وتاريخه من "أرسطو إلى "راسل""، ترجمة د. محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث، ص 19.

[4]- المرجع نفسه، صص 20-21.

[5]- هادي فضل الله، "مقدّمات في علم المنطق"، دار الهادي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الطّبعة الثّانية 2003، ص 96.

*- في السّياق نفسه يرى السّيد هادي فضل الله أنّ "المقولات عندَ المعلّمِ الأوّل هيَ تفسيرٌ للموجودات كمَا هيَ في الواقعِ، ردًّا منهُ عَلَى المثلِ الأفلاطونية؛ فالموجودُ، في نظرِ "أرسطُو" هو الجوهرُ، وَالجوهرُ، كمَا يرَى: إمَّا جزئيٌ كـ "أفلاطونْ"، وَإمَّا كلّيٌ كإنسَانٍ؛ أمَّا الجوهرُ الجزئيُ فهوَ الجوهرُ المركّبُ منَ الصّورَةِ وَالهَيولِي، فِي حينٍ أنّ الجوهرَ الكلّيَ هوَ الصورةُ فقطْ".

والبنوّة؛ **المكان** مثل الشّاطئ؛ **الزّمان** مثل صباحا؛ **الوضع** مثل جالس؛ **الملك** مثل مسلّح أو منتعل؛ **الفعل** مثل القطع؛ **الانفعال** مثل مقطوع.

غير أنّ عدد المقولات هذا ليس ثابتا في مؤلّفات المنطق الأرسطية؛ فبينما هي عشرة في "كتاب المقولات"، **"تظهرُ في "الأنالوطيقَا الثّانية" علَى أنّهَا ثمانيةَ مقولات، إذْ تندرجُ مقولتَا الوضعِ وَالملك تحتَ مقولات أخرَى؛ وَهكذَا يصعبُ القولُ أنَّ تقسيمَ "أرسطُو" للمقولات كانَ حَاسمًا؛ لكنْ علَى الرّغمِ منْ أنَّ "أرسطُو"لمْ ينظرْ إلَى تقسيمِ المَقولات إلَى عشَرَ علَى أنّهُ تقسيمٌ حاسمٌ، فليسَ ثمّةَ مبرّر لافتراضِ أنّهُ نظرَ إلَى قائمة المقولات علَى أنّهَا قائمةٌ عشوائيةٌ، أوْ تخلُو منَ التّنظيمِ البنائيِّ، بلْ إنَّ قائمةَ المقولاتِ تشكّلُ، علَى العكسِ منْ ذلكَ، ترتيبًا منظّمًا؛ فهيَ تصنيفٌ للتّصوراتِ وَللأنواعِ الأساسيةِ منَ التّصوراتِ التِي تحكمُ معرفتنَا العلميةَ"**[1].

2- العبارة De l'interprétation

على غرار "كتاب المقولات"، "كتاب العبارة"-"باري أرمينيا" في اللّسان اليوناني القديم-مقالة واحدة؛ وكلمة interprétation التي تتشكّل منها التّسمية الفرنسية للكتاب، ليست ترجمة للّفظ اليوناني ولا العربي، فلو كانت كذلك لحلّ محلّها لفظ l'expression، إنّما مدلولها الفهم أو التّأويل؛ فالعبارة **"صوتٌ مفردٌ أوْ مركّبٌ دالٌّ بنفسه دلالةً وضعيةً، فهيَ إذنْ غيرَ الصّوت الدّال بالطّبع، الصّادر عنْ البهائمِ وَالإنسان، كالتّأوّه وَالأنين، وَغير الحروف التي لَا تدلُّ بنفسهَا بلْ مَعَ غيرهَا؛ وَالصّوتُ المفردُ هوَ الاسمُ وَالفعلُ وَالأداةُ، أيْ الحرفُ؛ وَالصّوتُ المركّبُ هوَ المؤلَّفُ، وَهوَ أجدرُ باسمِ العبارة أوْ القضية، لأنّهُ وَحدهُ يتضمّنُ الصّدقَ أوْ الكذبَ[...] أمَّا الاسمُ وَالفعلُ فأجزاءُ العبارة؛ وَينظرُ فيهَا الكتابُ بهذَا الاعتبارِ، فيستبعدُ منَ العبارةِ التّمنِي وَالدّعاءَ وَالاستفهامَ"**[2].

3- التّحليلات الأولى والثّانية Les premiers et seconds Analytiques

"التّحليلات الأولى" المؤلّف من مقالتين، عمل إعدادي لكتاب في مقالتين أيضا هو"التّحليلات الثّانية"؛ واسم التّحليلات أو "أنالوطيقا" آت من موضوع ومنهج الدّراسة في هذين الكتابين؛ ولمـّـا كان من الثّابت أنّ "أرسطو" لم يطلق اسم "منطق" على علم عمليات وقوانين الفكر، ولا هو الذي أسماه "الأورغانون"، فمن الرّاجح أن يكون قد عرّفه بالتّحليلات: **إنّ موضوعَ التّحليلات"أجزاءُ القياسِ وَالبرهان، وَهمَا آلةُ العلمِ الكاملِ؛ وَمنهجهَا تحليلُ القياسِ وَالبرهان إلَى أجزائهمَا؛ فإنَّ العلمَ الكاملَ إدراكُ الشّيءِ بمبادئه، وَلَا يتسنَى هذَا الإدراكُ إلَّا بالتّحليلِ؛ وَالبرهانُ يُنظرُ إليه منْ حيثُ صورتهُ وَمنْ حيثُ مادّتهُ، فهوَ ينحلُّ إلَى مبادئَ صورية وَأخرَى ماديّة؛ وَالتّحليلاتُ التي تردُّ البرهانَ إلَى المبادئِ الصّورية التي يتعلّقُ بهَا لزومُ التّالي عنْ المقدَّم لزومًا بيّنًا ضروريًا، بصرفِ النّظرِ عنْ مادّةِ البرهانِ، تسمّى بالأولَى[...] وَالتّحليلاتُ التي تردُّ البرهانَ إلَى المبادئِ المادّيةِ التي يتعلّقُ بهَا صدقُ التّالي، تسمّى بالثّانية"**[3].

4- الجدل Les Topiques

إذا كان القياس البرهاني ينطلق من مقدّمات أكيدة، فإنّ القياس الجدلي أو "الطّوبيقا" Topiques[4] (المواضع)، مقدّماته ظنّية[5]؛ عرّفه "أرسطو" بأنّه **"الاستدلالُ بالإيجاب أوْ بالسّلب في مسألة واحدة بالذّات، معَ تحاشِي الوقوعِ في التّناقض، وَالدّفاعِ عنْ النّتيجة الموجبة أوْ السّالبة؛ وَليسَ يمكنُ ذلكَ بالاستنَاد إلَى حقائقَ الأشياء، لأنَّ المقدّمات الصّادقة لَا تنتجُ النّقيضينِ في آن واحد؛ فلَا يدورُ الجدلُ إلَّا بمقدّمَات محتملةَ، أيْ آراءٌ متواترةٌ أوْ مقبولةٌ عندَ العامّةَ أوْ عندَ العلماء؛ فالقياسُ الجدليُّ يتّفقُ معَ البرهانِي في أنّهُ استدلالٌ صحيحٌ، وَيختلفُ عنهُ في أنَّ مقدّماته محتملةٌ[...] وَإذنْ فليسَ الجدلَ عَلمًا أوْ منهجَ العلمِ**[6] **كمَا أرادَ "أفلاطون"، وَلَكنّهُ الاستدلالُ علَى وجهِ الاحتمالِ، وَهوَ يُستعملُ في الخطابةِ بوجهٍ خاصٍّ"**[7].

5- الأغاليط أو تفنيد الحجج السّفسطائية Les réfutations sophistiques

---

[1]- "فردريك كُبْلستُن"، "تاريخ الفلسفة (المجلّد الأوّل: اليونان وروما)"، ترجمة د. إمام عبد الفتّاح إمام، المشروع القومي للتّرجمة، ص 381.

[2]- يوسف كرم، "تاريخ الفلسفة اليونانية"، ص 155.

[3]- المرجع نفسه، ص 158.

[4] - Gr. *Topikos*, qui concerne le lieu (*topos*). Méd. : topika, remède appliqué à l'endroit malade.
Adj.- Appliqué à un argument, à un exemple, à une critique: qui vient bien à sa place, c'est-à-dire, se rapporte exactement à ce dont il s'agit, atteint son but.

[5]- هذا موطن خلاف بين المعلّم وتلميذه: فبينما كان "أفلاطون" قد رفع الجدل إلى مقام العلم الصّحيح أو التّعقل، نجد "أرسطو" يترل به إلى مرتبة الظنّ.

[6]- ومع ذلك فإنّ للجدل فوائد ليست بالهيّنة: فهو تمرين عقلي يمكّن صاحبه من اختبار من يدّعي العلم؛ وكذلك له فائدة علمية تقوم في الكشف عن المبادئ الأوّلية لعلم من العلوم بالنّظر في الآراء المختلفة إزاء موضوع ذلك العلم؛ فالعلوم الخاصة ليس بوسعها أن تثبت بنفسها صحة مبادئها، ذلك أنّ اختبار الآراء وتفحص وجهات النّظر المختلة يعين الباحث على الاقتراب من أهدافه؛ وقد كان "أرسطو" متميّزا بسمة الرّوح العلمية هذه؛ فمع كلّ مبحث كان يعرض أقوال سابقيه، يمحّصها تمحيصا وينتقدها نقدا.

[7]- يوسف كرم، المرجع السّابق، صص 166-167.

كتاب في مقالتين، عمل على تمييز السّفسطة بأنّها قياس[1] syllogisme في الظّاهر فحسب وليس في الحقيقة، كما تضمّن تصنيف أنواع الأغاليط؛ يميّز الأستاذ هادي فضل الله في مؤلّفه "مقدّمات في علم المنطق" بين الغلط والمغالطة: فالغلط المنطقي[2] Paralogisme يحصل نتيجة جهلنا بقواعد القياس، أمّا استخدام قواعد القياس لإيقاع الآخرين بالخطأ والتّمويه عليهم، فهذا ما نسمّيه بالمغالطة المنطقية Sophisme؛ ويصحّ لنا القول أنّ السّفسطائيين لعبوا الدّور المباشر الأوّل[3] في اكتشاف "أرسطو" للقياس الحملي، من حيث أنّهم أثاروا ردّ فعله ضدّ الجدل المموّه Éristique؛ **"فقدْ بدأَ كمنهجٍ جدليٍ، قبلَ أنْ يتفطّنَ "أرسطُو" إلَى الدّورِ الذي يمكنُ أنْ يلعبهُ علَى صورته البرهانية في تشكيلِ العلمِ"**[4]؛ لقد نشأ القياس من الحاجة إلى ضبط قواعد الحوار، من أجل تفادي الغلط وإدراك المغالطات في الحجاج الجدلي.

الدّرس الرّابع: المنطق الرّواقي

على خلاف أغلب المذاهب الفلسفية، لا نجد الرّواقية Stoïcisme* تأخذ اسمها من مؤسّسها، على نحو الأفلاطونية Platonisme، ولا من تصوّر مركزي في فلسفتها، شأن الوجودية Existentialisme، وإنّما أخذته ببساطة من المكان الذي سُمع فيه صوتها للمرّة الأولى: في رواق عرض ألواح الرّسوم التّشكيلية، في *Stoïa poikilè* بأثينا كان "زينون الكتيومي" Zénon de Citium (263/264-335/336 قم)، "كليانتس" Cléanthes (231/233-330/331 قم)، و"خريسبوس" Chrysippe (207/208-278/281 قم)، الرّواقيون الأوائل، يلقون دروسهم.

إنّ المنطق المُسمّى رواقي** لم يبلغ كماله إلاّ مع شخص Chrysippe، فقد **"عرفهُ النّاسُ وَاعترفَ لهُ حتّى خصومهُ بأنّهُ منطقيٌ كبيٌر في مستوَى "أرسطُو"، أوْ حتّى فوقهُ أحيانًا؛ لقدْ كانَ يقالُ لوْ كانَ للآلهة جدلٌ، فإنّهُ لمْ يكنْ ليكونَ إلَّا جدلَ "خريسبوس"، أيْ ليسَ جدلَ "أرسطُو"؛ هوَ الذي ذكرهُ "كليمانْ الإسكندريُ" دونَ "أرسطُو" كأستاذٍ في المنطقِ، مثلمَا أنَّ "هوميروسْ" هوَ الأستاذُ في الشّعرِ، وَ"أفلاطونْ" في الفلسفةِ"**[5]؛ لكن ما هي الخطوط المميّزة للمنطق الرّواقي؟ فيماً يختلف أو "يصطدم" مع "أورغانون" "أرسطو"؟

تمييزان يفصلان منطق "أرسطو" عن منطق الرّواقيين: ن له عند الرّواقيين، لأنّ ما يميّز الموجود ليس **"ماهيةً يشتركُ فيهَا معَ كائنات أخرَى، تسمحُ بضمِّ الجميعِ في صنفٍ طبيعيٍّ، بلْ صفةً شخصيةً وَعينيةً ιδιωσ ποιον؛ وَلهذَا لَا يوجدُ شخصان متماثلان، وَلهذَا أيضًا لَا يكوّنُ التّعريفُ بالفصلِ النّوعيِّ، بلْ بإحصَاءِ الصّفات الخاصة"**[6]؛ ومن هنا لم يكن الحكم عند الرّواقيين يعبّر عن علاقة بين مفهومين خارجين عن الزّمن؛ ولمـّـا كانت المعرفة حسّيّة والموجود ليس كلّيا، لزم عن ذلك أن يكون موضوع القضية جزئيا، والمحمول فعل صادر عنه، أو **"حدثٌ عارضٌ لهُ، مثلُ "سقراطُ يتكلّمُ"، بحيثُ تُترجَمُ القضيةُ عنْ فعلٍ جسمٍ في جسمٍ، أوْ انفعال جسمٍ بجسمٍ؛ فإنَّ لكلِّ شيءٍ في كلِّ ظرفٍ صورةٌ واحدةٌ بعينهَا هيَ موضوعُ التّصديقِ"**[7]؛ من هنا كان طبيعيا أن يهتمّ الرّواقيون بالقياس الشّرطي دون الحملي؛ وقد حضوا في ذلك بتأييد حتى من قبل فلاسفة معاصري الأوّل هو كون هؤلاء لم يفصلوا هذا العلم عن الفلسفة على نحو ما فعل "أرسطو"، بل جعلوه جزءا منها؛ كانوا يشبّهونها بكائن حيّ هيكله العظمي هو المنطق، عضلاته الفيزياء، ونفسه الأخلاق؛ والتّمييز الآخر مردّه الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه كلّ مدرسة: إنّ منطق المشّائيين Péripatéticiens نتاج فلسفة قامت على فكرة الجوهر، لذلك فهو منطق موضوعه الأساسي هو التّصور، وهذا التّصور هو الماهية المجرّدة والكلّية؛ أمّا منطق الرّواقيين فنتاج فلسفة اسمية، تعطي الأولوية إلى الشّخص العيني أو الحادثة الواقعية؛ لذلك فإنّ التّعريف الذي يقوم على أساس الأجناس والأنواع لا مكان أمثال Jules Lachelier الذي يوافقهم على استبدال القياس الحملي الأرسطي بالقياس الافتراضي، حين قال **"أنَّ لهذهِ التّجديداتِ المنطقيةِ التِي أحدثهَا الرّواقيونَ أهمّيةً فلسفيةً حقيقيةً، فصورهمْ الاستدلاليةِ**

---

[1]– كلمة يونانية الأصل *Sullogismos* المشتقة من *Sullegein* التي معناها: جمع، حساب، تفكير.

[2]– تقابلها في العربية كلمة "اشتطاط"، التي تدلّ على الاستدلال الزّائف غير المقصود.

[3]– الدّور الثّاني سيلعبه نقد "أرسطو" للقسمة الثّنائية في الجدل الأفلاطوني النّازل.

[4]– Pierre AUBENQUE ; EncycloÆdia Universalis, version 10, 2004.

*– موجّها نحو الأخلاق، يعلّم المذهب الرّواقي أنّ السّعادة في الفضيلة؛ حيث لامبالاة سامية حيال كلّ ما يمسّ بالحساسية؛ لامبالاة تصل إلى حدّ نكران الألم.

**– ليست نسبة هذا المنطق إلى الرّواقيين محلّ إجماع بين المؤرّخين والمختصين؛ نجد على سبيل المثال "روبير بلانشي" ينبّه إلى أنّ "عبارةَ "المنطق الرّواقيّ" الشّائعة، هيَ علَى وجه الدّقة غيرُ صحيحةٍ علَى اعتبارين: الأوّلُ هوَ أنَّ مَا يسمّى منطقهمْ كانَ الرّواقيونَ يُطلقونَ عليهِ اسمَ الجدلِ، وَكانتْ كلمةُ "المَنطقِ" تحملُ عندهمْ دلَالةً واسعةً، حيثُ كانتْ تشملُ كلَّ مَا يتعلّقُ باللّغة وَالخطابة وَالنّحو؛ أمَّا الاعتبارُ الثّانِي هوَ أنَّ هذَا المنطقَ أوْ هذَا الجدلَ الذي يوصَفُ بأنّهُ رواقي، قدْ أخذَ الرّواقيونَ أهمَّ مسائله منْ مدرسةٍ سابقةٍ عليهِمْ، كانتْ مزدهرةً في عصرِ "أرسطُو" ومنافسةً لتعاليمه، هيَ المدرسةُ الميغاريةُ"؛ ويؤكّد بلانشي أنّ "مَا نعرفهُ عنِ الميغاريينَ يكفِي ليبيّنَ لَنَا أنّهمُ المؤسّسونَ الحقيقيونَ للمَنطقِ الذَي يُسمّى منطقًا رواقيًا"؛ غيَر أنّه يرى بأنّ "منَ العدلِ أنْ نسميهِ منطقًا "ميغاريًا رواقيًا"".

[5]– "روبير بلانشي"، "المنطق وتاريخه من "أرسطو" إلى "راسل""، ص، 93.

[6]– المرجع نفسه، ص 96.

[7]– يوسف كرم، "تاريخ الفلسفة اليونانية"، ص 225.

أكثرَ استعمالًا منْ صور "أرسطُو" الاستدلالية؛ ويمكنهَا أنْ تتناولَ تعاقبَ الظّواهر (إذَا هبّتْ الرّيحُ فسيترلُ المطرُ) كمَا يمكنهَا أنْ تتناولَ استلزامَ الصّفات (إذَا كنتَ إنسانًا فأنتَ فانٍ)؛ إنَّ منطقَ "أرسطُو" منطقُ وجودٍ فقطْ، أمَّا منطقُ الرّواقيينَ فهوَ منطقُ وجودٍ ومنطقُ ضرورةٍ معًا" "[1].

المحور الثّاني: مبحث الحدود والتّصورات

الدّرس الأوّل: التّمييز بين الحدّ والتّصور

التّمييز بين الحدّ terme والتّصور concept، أي بين اللّفظ والمعنى، هو تمييز بين مادّتين لحقلين علميين هما اللّغة والمنطق؛ سبق فيما رأينا حول علاقة المنطق باللّغة ضرورة اهتمام المنطق، علم الفكر، بالأداة المعبّرة عنه وهي اللّغة؛ لكنّ نظرة المنطقي للأداة هذه هي على وجه الإطلاق وليس على سبيل الاختصاص؛ إنّ **"المنطقيَ لَا يتعلّقُ غرضهُ الأصليُ إلَّا بنفسِ المعاني، ولَكنّهُ لَا يستغني عنْ البحث في أحوال الألفاظ توصّلًا إلَى المعاني، لأنّهُ منَ الواضحِ أنَّ التّفاهمَ بينَ النّاسِ ونَقلِ الأفكارِ بينهمْ لَا يكونُ غالبًا إلَّا بواسطة لغةٍ منَ اللّغات؛ وَالألفاظُ قَدْ يقعُ فيهَا التّغييرُ وَالخلطُ فلَا يتمّ التّفاهمُ بهَا، فاحتاجَ المنطقيُ إلَى أنْ يبحثَ أحوالَ اللّفظِ منْ جهةٍ عامّةٍ، ومَنْ غيرِ اختصاصٍ بلغةٍ منَ اللّغاتِ اتمامًا للتفاهمِ، ليزنَ كلامَهُ وَكلامَ غيرهِ بمقياسٍ صحيحٍ"[2].**

يهتمّ عالم المنطق باللّفظ إذن من حيث أنّه يحمل معنى، أي من حيث أنّ له دلالة signification؛ من هنا كان البحث في الدّلالة علما لا غنى عنه في الدّراسة المنطقية؛ ما هي الدّلالة وما أقسامها؟

1- الدّلالة

على النّحو الآتي يقدّم لنا الشيخ محمّد رضا المظفّر تعريفا للدّلالة: **"إذَا سمعتَ طرقةَ بابكَ، ينتقلُ ذهنكَ–لَا شكَّ–إلَى أنَّ شخصًا علَى البابِ يدعوكَ؛ وَليسَ ذلكَ إلّا لأنَّ هذه الطّرقةَ كشفتْ عنْ وجودِ شخصٍ يدعوكَ؛ وَإنْ شئتَ قلتَ: إنّهَا (دلّتْ) علَى وجوده؛ إذنْ، طرقةُ البابِ (دالٌ)، وَوجودُ الشّخصِ الدّاعي (مدلولٌ)، وَهذه الصّفةُ الّتي حصلتْ للطّرقة (دلالةٌ)؛ وَهكذَا، كلُّ شيءٍ إذَا علمتَ بوجوده، فينتقلَ ذهنكَ منهُ إلَى وجودِ شيءٍ آخرٍ، نسمّيه (دالًّا)، والشّيءُ الآخرُ (مدلولًا)، وَهذه الصّفةُ التي حصلتْ لهُ (دلالةً)؛ فيتضحُ منْ ذلكَ أنَّ الدّلالةَ هيَ: "كونُ الشّيءِ بحالةٍ، إذَا علمتَ بوجودِه، انتقلَ ذهنكَ إلَى وجودِ شيءٍ آخرٍ" "[3].**

2- أقسام الدّلالة

من التّعريف السّابق نفهم أنّ الدّلالة هي ثبات علاقة بين شيئين في الفكر؛ علاقة بين الدّال Signifiant والمدلول Signifié؛ غير أنّ هذه العلاقة أو الدّلالة ليست نمطا واحدا، بل هي في تقسيم المناطقة أصنافا ثلاثة:

أ- دلالة طبيعية

مفاد الدّلالة الطّبيعية تلازمٌ بين شيئين أصله الفطرة الإنسانية أو الحيوانية: إنّ التأوُه يدلّ على الألم، وهذه دلالة طبيعية لفظية؛ أمّا اصفرار الوجه الذي يدلّ على الخوف واحمراره الدّال على الخجل فتعبيران طبيعيان غير لفظيين؛ كما يدلّ بناء الطّيور لأوكارها على حلول موسم التّكاثر.

ب- دلالة وضعية

تكون الدّلالة وضعية إذا كانت الرّابطة بين الدّال والمدلول ثمرة تواضع واتّفاق اجتماعي؛ مثال ذلك دلالة لفظ "إنسان" على "الحيوان النّاطق"؛ وكذلك الرّموز المنطقية والرّياضية، وإشارات المرور.

ج .- دلالة عقلية

تكون الدّلالة عقلية عندما يكون بين الدّال والمدلول تلازم ذاتي مرتبط بوجودهما الخارجي الذي هو محلّ حكم تقريري؛ **"فإذَا علمَ الإنسانُ –مثلًا– أنَّ ضوءَ الصّباحِ أثرٌ لطلوعِ قرصِ الشّمسِ، ورَأى الضّوءَ علَى الجدارِ، ينتقلُ ذهنهُ إلَى طلوعِ الشّمسِ قطعًا، فيكونُ ضوءُ الصّبحِ دالًّا علَى الشّمسِ دلالةً عقليةً؛ ومثلهُ، إذَا سمعنَا صوتَ متكلّمٍ منْ وراءِ جدارٍ، علمنَا بوجودِ متكلّمٍ مَا"[4].**

وقد أجمع المناطقة على تسمية اللّفظ الذي تتكوّن منه القضيّة Proposition بالحدّ المنطقي Terme logique؛ الذي إن أخبرنا عنه فهو موضوعها Sujet، وإن أخبرنا به فهو محمولها Prédicat؛ وعلى خلاف اللّفظ في اللّغة، لا يرتبط الحدّ المنطقي

---

[1]- "روبير بلانشي"، "المنطق وتاريخه من "أرسطو" إلى "راسل""، ص. 97.

[2]- الشّيخ محمّد رضا المظفّر، "المنطق"، الجزء الأوّل، التّصورات، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت- لبنان 1980، ص 31.

[3]- المرجع نفسه، ص 35.

[4]- المرجع نفسه، صص 35-36.

بعدد معيّن من الألفاظ، فقد يكون كلمة واحدة مثل: "مطرٌ"، و"جملٌ"، و"سبّورةٌ"، و"يكتبُ"، و"سقراطُ"؛ أو مجموعة من الكلمات أو الألفاظ، على نحو: "بلدانُ الشّمالِ باردةُ الجوِّ"، و"السّودُ الأمريكانُ منْ أصلٍ أفريقيٍ"[1].

نفهم من هذا أنّ الحدّ المنطقي يدلّ على وحدة فكرية، في حين أنّ اللّفظ ليس كذلك، فهو **"بحدِّ ذاته لَا يُعتبرُ وحدةً فكريةً، وَإنّمَا يشتركُ معَ غيره منَ الألفاظ في بناء الوحدات الفكرية، أوْ مَا نسمّيهَا بالقضايَا؛ وَالحدُّ المنطقيُ يشكّلُ وحدةَ مَنطقيةً؛ وَالجديرُ بالذّكرِ أنَّ هناكَ فرقًا بينَ الوحدَة المنطقية الّتي تتكوَّنُ منْ كلمَةٍ أوْ أكثرَ، وَبينَ الوحدة الفكرية التي تتكوّنُ منْ قضية تامّة المعنَى"**[2]؛ ومن أمثلة الوحدات المنطقية نذكر: "أَفلاطونٌ"، "التّلميذُ"، "الأسَدُ"؛ أمّا الوحدة الفكرية فعلى نحو: "أفلاطونٌ مواطنٌ أثينيٌ"، "التّلميذُ ناجحٌ في الامتحانِ"، "الأسدُ حيوانٌ مفترسٌ".

الدّرس الثّاني: تصنيف التّصوّرات

على ضوء ما خلصنا من بيانه يمكن القول أنّ الفصل بين مفهومي الحدّ والتّصور يكاد يكون بلا معنى، بتعبير آخر: ما دام علماء المنطق قد وضعوا الألفاظ في كفّة اللّغة ووضعوا الحدود والتّصورات في كفّة المنطق، لكون كلّ حدّ يقابله معنى أو صورة تمثل في الذهن، جاز لنا تبعا لذلك أن نستعمل الكلمتين لقصد واحدٍ؛ وينقسم الحدّ المنطقي من حيث خصوص المعنى (التّصور) وعمومه إلى صنفين هما:

1- الحدّ الجزئي Terme particulier

الحدّ أو التّصور الجزئي هو ما ميّز تعريفه كائنا بعينه، كقولنا: "تلمسانُ"، "قطارٌ"، "عُمرُ"، "ليمونٌ"؛ ويعرّف الغزالي الحدّ الجزئي **"فيقولُ: "الجزئيُ مَا يمنعُ نفسَ تصوّرِ معناهُ عنْ وقوعِ الشّركة في مفهومه، كقولكَ: زيدٌ وَهذَا الشّجرُ وَهذَا الفرسُ"؛ فالمقصودُ منَ اللّفظِ الجزئي، إذًا، موجودٌ بعينه، لَا يشاركهُ أيُّ موجودٍ آخرٍ في كونهِ مفهومًا منْ خلالِ ذلكَ اللّفظ؛ فلفظُ بلالَ لَا نفهمُ منهُ إلّا بلالَ الذي نعنيهِ بالذّاتِ"**[3].

2- الحدّ الكلّي Terme universel

الحدّ الكلّي هو ما ميّز مفهومُه موجودات متعدّدة، إنّه **"التّصورُ الذي يمكنُ حملهُ علَى كلِّ وحدة منْ عدد لَا محدود منْ الوحدات بمعنَى واحد، أوْ كمَا يقولُ السّاوي: "هوَ الذي معناهُ الواحدُ في الذّهنِ يصلُحُ لاشتراك كثيرينَ فيه، كَالإنسان وَالحيوان"** "[4]؛ الكلّي إذَا هو الذيَ لا يختصّ بفرد بعينه، وإنّما يشمل أفراد كثيرين؛ والحدّ الكلّي إمّا أن يكون متساوي الأفراد فيسمّى حدّا متواطئا، Terme univoque كما هو الحال بالنّسبة لكلمة "إنسانٌ" التي تشمل أفرادا كثيرين متساوين في الحقيقة الإنسانية، وكلمة "نباتٌ" التي تشير كذلك إلى أفراد كثيرين متفقين في الطّبيعة النّباتية؛ وإمّا أن يكون متفاوت الأفراد، فيسمّى حدّا مشككاً Terme équivoque ، كما هو الحال مع كلمة "النّورُ" التي تدلّ على معنى واحد، وتشمل أفرادا متفاوتين في الشدّة والضّعف، كنور الشّمس، والقّمر، والقّنديل، والكبريت.

ولهذا التّصنيف بالنّسبة إلى علم المنطق بالغ الأهمّية؛ فتقسيم الحدود إلى جزئية وكلّية أوحى للمناطقة بفكرة تسوير[5] القضية الحملية الذي لزم عنه قسمان: القضية الجزئية والقضية الكلّية، على نحو "بعضُ الحيِّ طائرٌ"، و"كلُّ فاكهة غذاءٌ"؛ كما أدّى إلى اكتشاف منطقي كبير، يتمثل في**"تقسيمِ التّصورات إلَى تصورات عليَا وَسفلَى؛ ذلكَ التّقسيمُ الذي قادنَا بدورهِ إلَى موضوعين منطقيين هامّين هُمَا الجنسُ وَالنّوعُ**[6]**[...] وَذكرُ الجنسِ وَالنّوعِ يَقودنَا إلَى حقيقَة يقينية تتعلّقُ بنسبة كلٍّ منَ اللّفظ الجزئي وَالكلّي: فاللّفظُ الكلّيُ يَصبحُ جَزئيًا إذَا كانَ تحتَ لفظ كلّي أعمَّ منهُ، وَيبقَى كلّيًا إذَا كانَ تحتهُ جزئياتٌ؛ فلفظُ حيوانٍ مثلًا هوَ لفظٌ جَزئيٌ بالنّسبة للفظ جسمٍ، وَهوَ كلّيٌ بالنّسبة للفظ إنسانٍ"**[7].

الدّرس الثّالث: نظرية المقولات العشر

---

[1]- يميّز الأستاذ هادي فضل الله بين الحدّ في المنطق واللّفظ في اللّغة: "فالحدُّ في المنطق هوَ كلمةٌ أوْ عدّةُ كلمات تؤدِّي إلَى معنَى يمكنُ أنْ نتحدّثَ عنهُ أوْ به؛ أمّا اللّفظُ في اللّغة فهوَ ما كانَ لهُ علامةُ إعراب، كمَا في (ذهبَ الوَلدُ إلَى المدينة)؛ فهذه جملةٌ تتألّفُ منْ أربعة ألفاظٍ هيَ ذهبَ، الولدُ، إلَى، المدينَة، بصرفِ النّظرِ عمّا إذَا كانَ للّفظ أوْ للكلمة معنًى أوْ لَا" ("مقدّمات في علم المنطق"، صَ 50).

[2]- هادي فضل الله، "مقدّمات في علم المنطق"، ص 50.

[3]- المرجع نفسه، ص 51.

[4]- عبد الرّحمن بدوي، "المنطق الصّوري والرّياضي"، ص51.

[5]- سور القضية هو الذي يبين عدد أفراد الموضوع فيها مثل: بعض، ليس بعض، كلّ، لا واحد؛ وهو الذي على أساسه تصنّف القضية الحملية تصنيفا كمّيا؛ أمّا إذا لم تسور القضية بأحد من هذه الألفاظ يُطلق عليها اسم القضية المهملة، لأنّه أُهمل فيها بيان عدد أفراد الموضوع.

[6]- سيتمّ التّعريف بهما في درس لاحق عنوانه "التّعريف وكلّياته الخمسة".

[7]- هادي فضل الله، المرجع السّابق، ص 56.

علمنا، أثناء تعرّفنا على "كتاب المقولات" «les catégories»، أنّ المقولة لفظ مفرد وحدّ أو تصوّر كلّي، نصف به أيّ موجود في العالم؛ **"تعني كلمةُ المقولة الحملَ؛ ويَنظرُ "أرسطُو" في "الطّوبيقَا" إلَى المقولات علَى أنّهَا تصنيفٌ للمحمولات أوْ الطّرق التي نفكّرُ بهَا في الموجود علَى أنّهُ متحقّقٌ؛ فنحنُ مثلًا نفكّرُ في شيءٍ مَا إمّا أنّهُ جوهرٌ أوْ تعيينٌ للجوهر، وعَلَى أنّهُ يقعُ تحتَ واحدة منْ المقولاتَ التّسعِ التي تعبّرُ عنْ الطّريقة التي نفكّرُ بهَا في الجوهرِ عَلَى أنّهُ وجودٌ متعيّنٌ.."**[1]*؛ فمهما كانت الصّفة التي تنسب إلى موضوع، لا تخرج عن كونها إحدى تلك المعاني أو المحمولات؛ عددها عشرة هي:

1- الجوهر La substance[2]

يأتي الجوهر في صدارة المقولات العشر التي صنّفها "أرسطو"؛ وكلمة catégorias كانت تدّل عنده على الإسناد، لذلك فإن المقولات معاني مضافة، ذات مدلول كلّي يمكن أن تكون محمولات في القضية؛ والجوهر لا يخرج عن هذا التّعريف مهما تبادر إلى الفكر أن المعاني التّسع الأخرى تُحمل عليه وهو لا يُحمل على شيء؛ فالجوهر أوّل وثان: الأوّل جزئي[3] موجود في الواقع، وهو الذي لا يضاف إلى موضوع، مثل "غورغياس"؛ والثّاني هو النّوع والجنس اللّذان يعبّران عن ماهية الجوهر الأوّل، مثل "إنسان" و"حيوان"، وهو يُضاف إلى موضوع، كقولنا ""غورغياس" إنسانٌ"؛ ولو أنّ الجوهر الأوّل يمكن أن يضاف بالعرض، كقولنا "هذا السّفسطائي هو "غورغياس""، إلاّ أنّه دائما موضوع بالذّات؛ والجوهر الذي هو مقولة، هو الجوهر الثّاني.

2- الكمّ La quantité

يعرّف السّيد هادي فضل الله مقولة الكمّ في ما كتب: **"مقولةُ الكمِّ هيَ المقولةُ التي يمكنُ قياسهَا وَعدّهَا وَتقديرهَا وَبيانُ حجمهَا؛ وَمنْ خصائصهَا أنّهَا تقبلُ التّجزئةَ، المساواةَ وَالاختلافَ؛ وَتقعُ هذه المقولةُ في جواب كمْ؟ مثلُ كمْ تفّاحةً أكلَ الولدُ؟ كمْ مترًا منَ القماشِ اشترتْ السّيدةُ؟"**[4]؛ إنّ الجوابين المحتملين على هذين السؤالين هما: "أكل الولد تفاحتين" و"اشترت السّيدة ثلاثة أمتار من القماش"؛ يجدر الانتباه إلى أنّه على الرّغم من أنّنا هنا أمام قضيتين حمليتين، المحمولان فيهما فعلان("أكلَ"، "اشترتْ")، إلاّ أنّ المقولة المقصود التّعريف بها ليست مقولة الفعل وإنّما مقولة الكمّ أو العدد[5]؛ وبالتّالي فإنّ الجوهر ليس موضوع كلا القضيتين ("الولد"، "السّيدة") وإنّما تعريفان آخران احتوى عليهما محمولا القضيتين هما "التّفاح" و"القماش".

---

[1]- "فردريك كوبلستن"، "تاريخ الفلسفة، المجلّد الأوّل (اليونان وروما)"، ص 381.

*- يذهب السيّد "كوبلستن" إلى أنّ "المقولات في رأي "أرسطو" ليستْ مجرّدَ أحوال لتمثّلات الذّهن في قوالب منَ التّصورات، وَإنّمَا هيَ تُمثّلُ الأحوالَ الفعليةَ للوجودِ في عالمٍ يقعُ خارجَ الذّهنِ، وتشكّلَ جسرًا بينَ المنطق و"الميتافيزيقا" (حيثُ تتّخذُ "الميتافيزيقا" منَ الجوهرِ موضوعًا رئيسيًا لَهَا)؛ وَمنْ ثمّ فلهَا جانبٌ أنطولوجي مثلمَا أنّ لَهَا جَانبًا منطقيًا؛ ويظهرُ ترتيبهَا البنائيُ المنظّمُ علَى نحوٍ أشدّ وضوحًا في جانبهَا الأنطولوجي؛ ومنْ ثمّ فلكي يوجدَ الوجودُ لابدّ منْ وجودِ الجوهرِ[...] الأفرادُ وحدهم همُ الذينَ يوجدونَ وجودًا فعليًا خَارجَ الذّهنِ؛ وَإذَا كانَ الفردُ يوجدُ مستقلًا علَى هذَا النّحوِ فلابدّ أنْ يكونَ جوهرًا؛ لكنّهُ لَا يمكنُ أنْ يوجدَ بوصفه جوهرًا فحسب، بلْ لابدّ أنْ تكونَ لَهُ أشكالٌ عرضيةٌ؛ فالبجعةُ، مثلًا، لَا يمكنُ أنْ توجدَ مَا لَمْ يكنْ لَهَا لونٌ مَا؛ ولَا يمكنُ أنْ يكونَ لَهَا لونٌ مَا لَمْ يَكنْ لَهَا كمٌ وَامتداد؛ وَهكذَا يكونُ لدينَا في الحالِ ثلاثُ مقولاتٍ هيَ: الجوهر، الكمّ، وَالكيف.." (المؤلّف نفسه، ص. 381، 382).

[2]- Lat, *substantia*, dér. De *substare***,** se tenir dessous. Corr. au grec *hupostasis*. V. *hypostase*. (PAUL FOULQUIE; DITIONNNAIRE DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE-PRESSE UNIVERSITAIRE DE RANCE, p 696.).

Ce qui est en soit; réalité permanente qui sert de support au attributs changeants: … «Ne pouvant concevoir comment des qualités pourraient subsister seules, nous supposons qu'elles existent dans quelque objet commun qui en est le support; et c'est ce support que nous désignons par le non de *substance*».(Loke).

…«Lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet et que ce sujet ne s'attribue à aucun autre, on l'appelle substance individuelle». (*Leibniz*, *Disc*. *Méta*., 8)

… «Lorsque nous concevons la substance, nous concevons une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister: à proprement parler, il n'ya que Dieu qui soi tel». (*Descartes*, *Princ*., I, 51). (ARMAND CUVILIER, nouveau vocabulaire philosophique-ARAMND COLIN, p. 178; 179).

[3]- يشير الأستاذ هادي فضل الله إلى أنّ فكرة الجوهر بقيت غامضة في منطق "أرسطو"؛ وما يثير الدّهشة عند المناطقة، القدامى والمحدثين، هو إضافة "أرسطو" الموجود الجزئي إلى المقولات، رغم أنّ المقولات كلّها كلّية؛ في نظر هذا المنطقي يكون "أرسطو" قد عالج موضوع المقولات من زاوية لغوية، هذا من جهة؛ من جهة ثانية فإنّ نظرية "أرسطو" في المقولات هي نوع من النّظر في الموجودات، لذلك فهو محقّ في إدراج الحدّ الجزئي على رأس المقولات، ذلك أنّ الموجود إمّا مركّب من مادة وصورة فهو جزئي، أو من صورة فقط فهو كلّي.

[4]- "مقدّمات في علم المنطق"، ص 99.

[5]- تقوم وراء الأهمية المنطقية لمقولة أو فكرة الكمّ (الماصدق في اصطلاح المناطقة)-المتمثلة في تصنيف الحدود والقضايا إلى جزئية وكلّية، ممّا أثمر بصياغة نظرية الاستغراق-حقيقة فلسفية مفادها تأثير وجهة النّظر الرّياضية في نشأة الكون عند الفيثاغوريين على منطق "أرسطو": العدد أصل الموجودات وجوهرها الأوحد، هذه هي فلسفتهم وأهمّ قولهم، فيكونوا بذلك قد وضعوا العقل أمام أعلى أجناس الكائنات وأشمل التّصورات؛ إن العناصر الطّبيعية عدد، لكنّ العدد ليس تلك العناصر الطّبيعية؛ وهذا يشبه قولنا أنّ النّبات والبهيمة والإنسان حيوانات، ولكنّ مفهوم الحيوان لا ينحصر داخل تعريف النّبات أو البهيمة أو الإنسان؛ لقد خضع قول الفيثاغوريين عفويا للقاعدة المنطقية الأرسطية المتعلّقة باستغراق القضية الحملية المُوجبة الكلّية، التي تقتضي-كما سوف نرى- أن يُستغرَق الموضوع (الممثل في العناصر الطّبيعية) استغراقا كلّيا في المحمول (الممثل في العدد) ولا يُستغرق المحمول في الموضوع إلاّ استغراقا جزئيا، بمعنى أنّ المحمول في القضية الكلّية الموجبة غير مستغرق؛ فالجنس يتميز عن النّوع في القضية

3- مقولة الكيف La qualité

مقولة الكيف هي الحمل الذي يُعرف في جواب كيف؟ مثل: "كيف هو حال والدك؟" "كيف كان الامتحان؟" "ما ذوق هذا الطعام؟" فنقول إجابة على هذه الأسئلة، وعلى سبيل الاحتمال: "والدي في صحّة جيّدة"؛ "كانَ الامتحانُ صعبًا"؛ "الطّعامُ مالحٌ"؛ يظهر من هذه الجمل الخبرية أنّ الكيف تمييز لصفات الجوهر المحَسوسَة والمعنوية؛ ويُشبه الكيفُ الكمَّ في كونه مقولة ملازمة للجوهر ملازمة ذاتية؛ ويختلف عنه في كونه غير قابل للمساواة والتّجزئة.

4- مقولة الإضافة L'addition

مسمّاة أيضا العلاقة relation، لا يُدرَك معناها دون فهم مدلول مقولة أخرى؛ **"إنّهَا معنًى لَا وجودَ لهُ البتّةَ، إلَا بالنّسبة إلَى شيءٍ آخر، كالأبوّة بالنّسبة للبنوّة؛ منْ هنَا، فإنَّ مقولةَ الإضافة تجمعُ بينَ صورتين ذهنيتين أوْ أكثرَ في فعلٍ عقليٍ واحد[...] يقولُ "أرسطُو" عنْ الأشياء: "إنّهَا منَ المضافَ متَى كانتْ ماهيتهَا إنّمَا تقَالُ بالقياسِ إلَى غيرهَا" "[1]**؛ مثال ذلكَ قولنَا: ""مسوليني" حليفُ "هتلرْ""، "أرسطُوَ" تلميذُ "أفلاطونْ""، "ألمانيَا عدوّةُ روسيَا"؛ والجديرُ بالعلم كذلك أنّ الإضافة ليست حصرا عَلَى الجوهرِ كما هو باد في الأمثلة المذكورة، وإنّما تعرض لكافة المحمولات الأخرى، كقولنا: "عمرُ أبٌ لطفلين"(الكمّ)، "طارقُ صديقٌ شجاعٌ"(الكيف)، ""أبْرَهامْ لنْكُلْنْ" كانَ حاكمًا في أمريكَا"(المكان)، "أضحيتُ سيّدًا صبيحةَ اليومِ"(الزّمن)، "ألفيتُ العبدَ منحنيًا"(الوضع)، "بحوزةِ الورَيثِ ثروةٌ هامّةٌ"(الملك)،"البُدناءُ كثيرُو الأكلِ"(الفعل)، "فرحةُ التّلميذِ بنجَاحهِ كبيرةٌ"(الانفعال).

5- مقولة المكان l'espace

نسبة الجوهر إلى مكان هي التي يُطلَق عليها "مقولة المكان"؛ وهي ملازمة للجواهر المادية ملازمة ذاتية على غرار مقولتي الكمّ والكيف؛ تقع في جواب أين؟ كقولنا: "أينَ أستاذُ المنطق؟"، "أين وضعتَ محفظتكَ"؟ وللمكان معنى حقيقي وآخر مجازي: فالمقولة الحقيقية مثل **"الكون الذي هوَ في نفسِ المكان الذي يشَغلهُ وَلَا يتّسعُ لغيره، وَكمَا هوَ الحالُ معَ الماء في الإبريق؛ كمَا يمكنُ أنْ تكونَ المقولةُ مجازًا غيرَ حقيقة كقولنَا: "وليدٌ في الجامعة"؛ فإنَّ جسمَ وليد لَا يشغلُ كلَّ الجامعة، وَإنّمَا يشغلُ حيّزًا فيهَا[...]"[2]**؛ ويمكن التّمييز كذلك بين المكان بالذّات، كقولنا: "أفراخُ اليمامِ في العشّ"، والمكان بالإضافة، كقولنا: "عُشُّ اليمامِ في أعلَى الشّجرةِ"، "العدّاءُ يركضُ حولَ الملعبِ"؛ ولا يكون للجوهر مكَانٌ مضاف ما لم يكن له مكان بذاته.

6- مقولة الزّمان Le temps

مُسمّاة كذلك مقولة "المتى"، المقصود بمقولة الزّمان **"نسبةُ الشّيءِ إلَى زمنٍ محدّد يساوقُ وجودَ ذلكَ الشّيءِ؛ وَتقعُ مقولةُ الزّمان في جوابِ متَى؟"[3]**؛ مثال ذلك قولنا: "متَى يقلعُ القطارُ؟"، "في أيِّ يومٍ بدأَ حصارُ "لنينْ غرادْ""؟، "مَا مدّةُ الحَرب العالمية الثّانية"؟؛ والزّمَان أوّل وثان: الأوّل **"هوَ الزّمانُ الذي يطابقُ وجودُهُ وجودَ الشّيءِ وَلَا ينفصلُ عنهُ البتّةَ، بحثُ يكونُ الزّمانُ وَالشّيءُ في تساوقٍ تامٍ، فتنطبقُ بدايةُ وَنهايةُ وجود الشّيءِ علَى بدايَة وَنهاية وجود الزّمان"[4]**، وهذَا هو الحال في الأمثلة المذكورة؛ أمّا الزّمان الثّاني فهو اللّامحدود الأكبر الذي يشكلّ الزّمانَ الأوّل جزء منه، والذي لاَ يطابق وجوده وجود الشّيء، كقولنا: "اخترعَ "جاليليُو" المنظارَ في الرّبعِ الأوّلِ منَ القرنِ السّابعِ عشرَ".

7- مقولة الوضع La position

إذا قلنا: "الصّقرُ محلّقٌ"، "الأسدُ في هجومٍ"، "فرعُ الشّجرة مائلٌ"، "الشّيخُ ساجدٌ"، فإنّنا أمام محمولات تعيّن أوضاع تلك الجواهر؛ والوضع، على غرار الكمّ والكيف والمكان، مقولة ملازمة للموجودات ملازمة ذاتية؛ فهو على حدّ قول السّيد هادي فضل الله **"يعني أنْ تكونَ الأجزاءُ المحدودةُ للجسمِ محاذيةً أوْ مطابقةً لأجزاءٍ محدودةٍ في المكانِ الذي يكونُ الجسمُ فيه، وَهذَا مَا تتّصفُ بهِ الأجسامُ جميعهَا؛ فلكلِّ جسمٍ أينٌ علَى وضعٍ معيّنٍ[...]"[5]**.

الحملية بكونه يشكّل محمولها دائما، أي أنّ المحكوم به يجب أنّ يكون أعمّ من المحكوم عليه، وهذا ما يقتضيه منطق "أرسطو"، بالاستغراق يحصل الحمل في القضية، وبالقضية يتشكّل القياس؛ ولمّا كانت الفيثاغورية فلسفة قائمة على العدد، أي فلسفة فسّرت العالم تفسيرا ماصدقيا، تكون بذلك قد خطت الخطوة الأولى نحو التّفكير المجرّد، لأنّ النّظرة الرّياضية للكون نظرة صورية لا ماديّة وهذا ما يقتضيه المنطق الأرسطي وماهية القياس، الذي أيّا كان مضمون قضاياه فإنّ عددها ثلاثة وهي الكبرى، الصّغرى، والنّتيجة؛ كذلك شأن الحدود، فليس المهمّ مضامينها وإنّما أن تكون ثلاثة أيضا وهي الحدّ الأكبر، الأوسط، والأصغر، وهذا تصنيف يضع الماصدق في المقام الأوّل، ممّا يجعل التّصورات تجتمع تحت علاقة الاحتواء.

[1]- هادي فضل الله، "مقدّمات في علم المنطق"، ص 103.

[2]- المرجع نفسه، ص 104.

[3]- المرجع نفسه، ص 105.

[4]- المرج نفسه، ص 106.

[5]- المرجع نفسه، ص 107.

8- مقولة المُلك La possession

مسمّاة أيضا مقولة "لهُ"، مقولة الملك دلالة على علاقة بين جوهرين، أحدهما مالك والآخر ملك له، كقولنا: "للنّعامة عنقٌ طويلٌ"، "للتّمساح أسنانٌ قاتلةٌ"؛ والعلاقة بين الموضوع (المالك) والمحمول (الملك) في المثالين طبيعَية، أي أنّنا بصدد ملكيةَ طبيعية؛ وتكون الملكيةَ مكتسبة أو إرادية في الأحيان التي نقول فيها: "لجيش العدوّ أسلحةٌ متطورةٌ"، "يملك الإقطاعيُ أراضي شاسعة"؛ وبما أنّ مقولة الملك تصوير لعلاقة، فهي على غرار مقولة الإضافة تجمع بين تصوّرين في فعل عقلي واحد، إذ لا يمكن تمثّل مالك بدون ملك، ولا ملك بدون مالك.

9- مقولة الفعل L'action

"كتبَ "أفلاطونْ" محاورات "سقراطَ""، "يقرأُ التّلميذُ قصّةً"، "سيُلقي الأستاذُ علينَا درسًا جديدًا"؛ أحكام على هذا النّحو محمولاتها أفعالٌ؛ تعني كلمة "الَفعل" العملَ، وهي في النّحو العربي **"كلمةٌ دلّتْ علَى حدث وَزمنه؛ (ج) فعالٌ أو أفعالٌ[...] (الفَعْلَةُ) المرَّةُ الوَاحدَةُ منَ العمل؛ وَيُشارُ بهَا إلى الفَعْلَة المستنكَرة؛ وَفي التّنزيل العزيز: في قصّة موسَى: "وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتي فَعَلْتَ وَأَنْتَ منَ الكَافرينَ"؛ (الفعْليُّ) مَا يوجدُ فعلًا في مقابل الممكن"**[1]؛ ومقولة الفعل دلالة على وقوع "النّسبة بين شيء مَا وبين سَبب هذَا الشّيء، أوْ مَا يؤثّرُ فيه، شرطَ دوام التّأثير، مثلُ: "يشتري دفترًا"، "يأكلُ تفّاحةً"؛ فمعنى يشتري يفعلُ الشّراء، ومعنى يأكلُ يفعلُ الأكلَ؛ وعندمَا يستقرّ الفعلُ يصبحُ خارجًا عنْ المَقولة"[2].

10- مقولة الانفعال L'émotion

مقابلة لمقولة الفعل، مقولة الانفعال في تعريف الغزالي هي **""نسبةُ الجوهر المتغيّر إلَى السّبب المغيّر؛ فإنَّ كلَّ منفعل فَعَنْ فاعل، وَكلُّ متسخّن وَمتبرّد، فَعَنْ مسخّنٍ وَمبرّد"[...] فأنواعُ التغيّر هيَ أنواعُ الانفعال؛ منْ هنَا كانَ الانفعالُ تأثّرُ الشّيء بغيره، أوْ تغيّرُ الجوهرِ وَصيرورته منْ شيءٍ إلَى شيءٍ آخرٍ، كقولنَا: "بنَا البنّاءُ البيتَ"، إذْ إنَّ قبولَ البيتِ للبناءِ هيَ الانفعالُ"**[3].

الدّرس الرّابع: نظرية المفهوم والماصدق Compréhension et extension

1- التّمييز بين المفهوم والماصدَق

إنّ قولنا بأنّ الحدّ المنطقي ينقسم من حيث خصوص المعنى وعمومه إلى جزئي وكلّي، يقتضي التّسليم باستحالة الفصل بين طبيعة الحدّ الكيفية وطبيعته الكمّية؛ فلفظ "سائل" ليس جزئيا إلاّ لأنّ صفة السّيولة في الطّبيعة ليست قصرا على جسم بعينه؛ وكذلك لفظ "ماء"، فهو ليس كلّيا إلاّ لأنّ صيغته الكيميائية ليست ميزة في كلّ الأجسام السّائلة.

يلزم عن هذا النّظر إلى الحدّ المنطقي من جهة المفهوم compréhension والماصَدق extension: **"كلُّ تصوّر "يصدقُ" علَى أفراد وَ"تُفهمُ" منهُ مجموعةُ صفات؛ فكلمةُ "إنسان"، مثلًا، تصدقُ على محمّد، زيد، زنجي، شمالي، مصري، فرنسي..؛ وَيُفهمُ منهَا الحيوانيةُ وَالنّطقُ وَالضّحكُ وَالاجتماعُ.. فالأفرادُ الذينَ يصدقُ عليهمْ الكلّيُ يسمّونَ "الماصَدقَ"، وَالصّفاتُ الّتي تُفهمُ منَ التّصورِ تسمَّى "المفهومُ""**[4].

من هذا التّعريف ندرك أنّ المفهوم هو جملة المحمولات (المقولات) الممكنة التي تميّز الجواهر العينية؛ والماصدق هو تلك الجواهر التي تمثل موضوع تلك المحمولات؛ إنّ **"مفهومَ اللّفظ هوَ المعنَى الذي يوجدُ في الذّهن، أوْ هوَ تصوّرُ الشّيء في العقل؛ أمَّا ماصدقْ اللّفظ فهوَ الذي يوجدُ في خارجِ العقل، أيْ هوَ الشّيءُ الموجودُ في الخارج، وَالذي ينطبقُ عليه المفهومُ"**[5].

غير أنّ المفهوم في نظر بعض المناطقة يأتي في الصّدارة من حيث الأهمّية: فليس الماصدق سوى **"مجرّدَ خاصّية متولّدة منَ المفهوم؛ فإنَّ منَ الخطأ تعريفُ التّصور بأنّهُ جمعٌ منَ الأفراد؛ إذْ الجمعُ وَالعددُ قليلُ الأهمّية، بلْ المهمُّ هوَ تحقّقُ التّصور في الموجودات؛ وَعندَ الضّرورة فإنّنَا نستطيعُ أنْ نفترضَ تصوّرًا يتجلَّى في فردٍ واحدٍ**[6]**؛ إذنْ فماصدقْ التّصورِ هوَ مجرّدُ صلاحيته لأنْ ينطبقَ علَى كثرةٍ غيرِ معيّنة[...]"**[7].

2- قانون العلاقة بين المفهوم والماصدق

---

[1]- مجمّع اللّغة العربية، الإدارة العامّة لإحياء التّراث، "المعجم الوسيط"، مكتبة الشّروق الدّولية، الطّبعة الرّابعة 1425ه-2005م، ص295.

[2]- هادي فضل الله، "مقدّمات في علم المنطق"، صص 109-110.

[3]- المرجع نفسه، ص 110.

[4]- عبد الرّحمن بدوي، "المنطق الصّوري والرّياضي"، ص 68.

[5]- هادي فضل الله، المرجع السّابق، ص 75.

[6]- يقول الشّيخ محمّد رضا المظفّر: "إنَّ الصّورةَ الذّهنيةَ لمسمَّى (محمّدٌ) مفهومٌ جزئيٌ؛ وَالشّخصُ الخارجيُ الحقيقيُ مصداقُهُ؛ وَالصّورةُ الذّهنيةُ لمعنَى (حيوانٍ) مفهومٌ كلّيٌ، وَأفرادُه الموجودةُ وَمَا يدخلُ تحتهُ منَ الكلّيات، كالإنسان وَالفرس وَالطّير مصاديقُه؛ وَالصورةُ الذّهنيةُ لمعنَى (العدم) مفهومٌ كلّيٌ، وما ينطبقُ عليهِ وهوَ العدمُ الحقيقيُ مصداقُهُ". (المنطق، الجزءالأوّل: التصورات، ص 63).

[7]- "جول تريكو"، "المنطق الصّوري"، ص 92.

إنّ التّناسب بين المفهوم والماصدق عكسي، إذ كلّ زيادة في المفهوم يقابلها نقص في ماصدقه؛ وكلّ ضيق في المفهوم يفضي إلى سعة في ماصدقه: فمفهوم حيوان إذا أضيفت له صفة "ناطق" فإنّ عدد أفراده يقلّ، إذ يقتصر على نوع الإنسان بجميع أفراده؛ ولو استمرينا في الإضافة وقلنا "أفريقي" لتقلّص عدد أفراد الإنسان؛ وعلى العكس، "**إذَا استبعدنَا صفةَ الحسِّ منْ مفهومِ الحيوان، فإنَّ النّباتَ يدخلُ فيه، فيزدادُ بهذَا عددُ الأفراد الذينَ يصدقُ عليهمْ اللّفظُ**"[1]؛ وبالمثل إذا أضفنا إلى مفهوم المادّة صفة سائل، تسقطَ كلّ الأجسام الحيّة وغير الحيّة، من صلبة وغازية عن التّعريف؛ ولكن إذا رفعنا صفة السّيولة عن تصوّر المادة فإنّ ماصدقها يتّسع ليشمل كلّ الكائنات الحيّة والجامدة ما عدا السّوائل.

غير أنّه ليس من شأن أيّ صفة تضاف إلى المفهوم التقليل من ماصدقه، ولا حذف أيّ صفة في المفهوم شأنه أن يزيد في ماصدقه: فإذا أضفنا إلى الإنسان صفة "ضاحك" أو "قارئ"، فإنّ ماصدق النّوع الإنساني يبقى هو هو؛ وذلك لأنّ الصّفات المضافة داخلة في طبيعة النّوع ؛ أي "**حينمَا تكونُ هذه الصّفاتُ موجودةً أوْ متضمّنةً بالضّرورة في الصّفات التي قلنَا بهَا أوّلًا، أيْ في التّصور قبلَ أنْ تضافَ إليه هذه الصّفاتُ[...]**"[2]؛ وبالعكس إذا استبعدنا من مفهوم الماء صفة الشّفافية، فهذا لا يزيد في ماصدقه شيئا، ذلك لأنّ هذه الصّفة ليست داخلة في طبيعة النّوع بالضرورة، وإنّما بالعرض.

---

[1]– عبد الرّحمن بدوي، "المنطق الصّوري والرّياضي"، ص 83.

[2]– المرجع نفسه، ص 83.

II- تمارين

أ- أسئلة

الجزء الأوّل

1- هل المقصود واحد من العبارتين: "التّفكير المنطقي" و "علم المنطق"؟
2- في حديثه عن موضوع علم المنطق يقول السّيد زكي نجيب محمود بأنّه "**البحثُ عنْ هياكلِ الفكرِ، بعدَ تفريغِ هذَا الفكرِ منْ مادّته[...]**"؛ المطلوب:

أ- على ماذا تدلّ كلّ من كلمتي "هياكل" و "مادته"؟
ب-أيُّ المفهومين يُشكّل مجال الدّراسة في علم المنطق حسب الكاتب؟

3- يذكر السّيد "هاملتون" Hamilton على لسان السّيد عبد الرّحمن بدوي بأنّ "**المنطقَ لَا ينظرُ إلَى الفكرِ منْ حيثُ هوَ عمليةُ الفكرِ، بلْ منْ حيثُ هوَ نتاجُ الفكرِ[...]**"؛ المطلوب:

أ-أيُّ وجهة من النّظر ينقض الكاتب في قوله هذا؟
ب- كيف ترتبط عبارة "عملية الفكر" بتلك الوجهة من النّظر؟
ج-عبارة "نتاج الفكر" تدلّ في هذا القول على وجهة النّظر المنطقانية؛ كيف ذلك؟

الإجابة

1- مضمار البحث في علوم الإنسان وقائع الوجود البشري ببعديه الفردي والاجتماعي؛ وهذا يجعل الباحث -على خلاف حاله في علوم الطّبيعة -دارسا ومدروسا في ذات الوقت؛ ولمّا كان من الطّبيعي أن يُسْبَق قيام أيّ علم بموضوع الدّراسة فيه، أي أن يسْبق وجود الظّاهرة نموذج العلم الذي يتناولها بالبحث، يصحّ القول بالنّسبة للعلوم الإنسانية -أو على الأقلّ الكثير منها، على نحو الاقتصاد والعلوم السّياسية، الأخلاق والقانون، الدّين والفن..- أنّها خرجت من حياة الأفراد العملية؛ تحوّلت من واقع معاش وتجربة حياتية إلى تقعيد هذا الواقع وهذه التّجربة، أي إلى وضع الإطار النّظري العلمي لتلك الممارسة.

يصدق ذلك على المنطق المصنَّف في عداد علوم الإنسان المعيارية؛ هذا العلم، على حدّ تعبير الفيلسوف "هتر ريشنباخ" في "نشأة الفلسفة العلمية" "**اكتشافٌ يونانيٌ، وَليسَ معنَى ذلكَ أنّهُ لَمْ يكنْ هناكَ تفكيرٌ منطقّي قبلَ اليونانيينَ، إذْ التّفكيرُ المنطقيُ قديمٌ قدمَ التّفكيرِ ذاته؛ وَكلُّ تفكيرٍ ناجحٍ يخضعُ لقواعد المنطقِ؛ غيرَ أنَّ تطبيقَ هذه القواعد دونَ وعيٍ في عملية التّفكيرِ العملي شيءٌ، وَصياغَتهَا بصورةٍ واضحةٍ منْ أجلِ جمعهَا عَلَى شكلِ نظريةِ شيءٌ آخرٌ؛ وَلقدْ كانَ هذَا البحثُ المخطّطُ فِي القَواعد المنطقية هوَ الذي بدَأ علَى يد "أرسطُو"[...]**"؛ فالتّفكير المنطقي إذن هو التّفكير الصّحيح، الذي يخضع إمّا عفويا أو عن وعي للقواعد التي يضعها علم المنطق؛ لذلك فإنّ المقصود من المفهومين ليس واحدا.

2- **أ**- في هذا المقطع من تعريفه بموضوع المنطق، يجعل السّيد زكي نجيب محمود مصطلح "الفكر" مقترنا بكلمة "هياكل" حينا، وملازما للفظ "مادة" حينا أخرى؛ غير أنّ الحالة التي يلتقي عندها هذا المصطلح مع "هياكل"، والتي تَمثُل في قول الكاتب: "**البحثُ عنْ هياكلِ الفكرِ[...]**"، ليست الحالة التي يلتقي فيها مع "مادّته"، والبيّنة في قوله: "**بعدَ تفريغِ هذَا الفكرِ منْ مادّته[...]**": فالعبارة الأخيرة دالّة على عدم اكتراث المنطق بالمضمون المعرفي لعلم من العلوم؛ أي بالموضوع العيني الذي يشكّل همّ المعرفة في العلوم الأخرى؛ مثل الحركة والثّقل في الفيزياء، الاحتراق في الكيمياء، الانقسام الخلوي في علم الأحياء، مجموعة التّعريف في الجبر، المثلّث في الهندسة، تمثال أبو الهَوْل في علم الآثار المصرية، وما نحا نحو ذلك؛ وهذا الذي تدلّ عليه كلمة "**مادّته**"؛ و"**بعد تفريغ الفكر**" من هذه المادّة يضحى مجرّدا خالصا، أي لا يبقى منه سوى صورُهُ، تلك التي يشير إليها الكاتب بكلمة "هياكل".

ب- واضح من نصّ القول أنّ مدار الدّراسة في علم المنطق هو "**هياكل الفكر**"، أي صوَرُهُ، مادام الكاتب يشترط في قيام تلك الدّراسة "**تفريغَ هذا الفكر من مادّته**"؛ فهو ينضم هنا إلى فكرة "ريشنباخ" حين يدعو إلى تأمّل القياس التّقليدي الشّهير الذي يجعل "فَناء سقراط" موضوع العلم، والذي صيغته: "كلّ إنسان فان"، "سقراط إنسان"، إذن فإنّ "سقراط فان"، إذ ينبه إلى أنّ "**هذَا النّوعَ منَ الاستدلالِ يبدُو لأوّلِ وهلةٍ ضئيلَ القيمةَ[...]**"، ويشير إلى أنّ "**مَا كشفهُ "أرسطُو" هوَ أنَّ للاستدلالِ صورةٌ ينبغِي التّمييزُ**

بينهَا وَبينَ مضمونه[...]"؛ أمّا مضمون الاستدلال فهو الحدود الثّلاثة المكوِّنة لمقدّمتي القياس: "إنسان"؛ "فان"، "سقراط"؛ الدّالة على موجودات وكيفيات تمثل الواقع المتغيّر (مصدر الضآلة في قيمة هذا الاستدلال ربّما)؛ على حين أنّ صورته هي تتابع أفعال العقل على نحو: "كلّ (أ) هي (ب)"؛"(ج) هي (أ)"؛ إذن فإنّ "(ج) هي (ب)"؛ مهمّة المنطق إذن هي البحث في فعل الفكر بقطع النّظر عن المضمون المادي للمعرفة.

3- أ- "المنطقُ لَا ينظرُ إلَى الفكرِ منْ حيثُ هوَ عمليةُ الفكرِ، بلْ منْ حيثُ هوَ نتاجُ الفكرِ[...]"؛ قول السيّد "هاملتون" Hamilton هذا يندرج في عداد السّجال القائم حول طبيعة المعرفة المنطقية؛ وليس المراد من "المَعرفة المنطقية" هنا المعرفة الصّحيحة وإنّما علم المنطق؛ حيث تبنّتَ دراسة هذا المبحث علوم أخرى معتبرة إياه فرعا من فروعها، في صدارتها: علم النّفس، علم الاجتماع، وعلم اللّغة؛ وذلك لما يوجد من تداخل بين فعل التّفكير، موضوع المنطق، ومواضيع الدّراسة في تلك العلوم (التّفكير أو الوعي بالنّسبة إلى علم النّفس؛ طبيعة الإنسان الاجتماعية موضوع علم الاجتماع؛ التّواصل الخاص بعلوم اللّغة).

غير أنّ احتواء المنطق من قِبل تلك العلوم أو تلك الاتجاهات ليس محلّ رضا المنطقانيين؛ والمنطقانيون هم فئة من المناطقة تسعى إلى بناء المنطق بشكل مستقل عن علوم الإنسان الأخرى، على وجه الخصوص علم النّفس؛ والسيّد "هاملتون" أحد هؤلاء، حيث يظهر في نصّ قوله مدافعا عن أصالة علم المنطق ضد النّزعة النّفسية في دراسة المنطق، أو ما يسمى بالنّفسانية المنطقية le psychologisme logique.

ب- "عملية الفكر" عبارة في هذا القول تُومئُ بأنّ صاحبه يقصد النّزعة النّفسية التي ترى في التّفكير جملة من الحوادث الشّعورية، علم النّفس أجدر بتمييز أنماطها وتحديد قوانينها: إنّ "عملية الفكر" تحضر إلى الذّهن "عملية الهضم" و"عملية الإبصار" و"عملية التّبخر"، ومؤدّى ذلك أنّنا عند جميع هذه الحالات أمام ظواهر ينتظر تفسيرُ طبيعتها، أي إصدار حيالها أحكام وجود لا أحكام قيمة.

ج -- موضوع المنطق حسب السيّد هاملتون إذن هو"نتاج الفكر"، لا "ظاهرة الفكر"؛ هذا ما كان على النّفسانيين المنطقيين أن يُدركوه: ما يُنتجه الفكر هو ما يصدر عن هذا الفكر من تصوّرات وأحكام من شأنها أن تَصدق أو لا تَصدق على الحقيقة؛ أو استدلالات قد تَسْلَمُ أو لا من التّناقض؛ قيمة ذلك النّتاج إذن، اللّازمة عن التزام أو عدم التزام أفعال العقل بمعايير الصّدق والصّحة، لا قبل لعلم النّفس بتحديدها.

الجزء الثّاني

حدّد المطالب الثّلاث التّالية:

أوّلا:

أ- على ماذا يدّل جمع "أرسطو" لعلم المنطق في مؤلّفات خاصّة أُطلق عليها اسم الأورغانون؟
ب-إنّ التّرتيب الأكثر معقولية لمؤلّفات "أرسطو" المنطقية هو الآتي: "كتاب المقولات"؛ "كتاب العبارة"؛ "التّحليلات الأولى" ثمّ "التّحليلات الثّانية"؛ "كتاب الجدل"؛ "كتاب الأغاليط"؛ أين يقوم الطّابع المنطقي لهذا التّرتيب؟ ما هي الغاية منه؟

ثانيا:

أ- ما هي المشكلة التي تمثل في الذّهن أمام عبارة "منطق رواقي" ؟
ب- يقول "روبير بلانشي" فيما كتب عن منطق الرّواقين أنّ ما يميّز الموجود "ليسَ ماهيةً يشتركُ فيهَا معَ كائناتٍ أخرَى[...] بلْ صفةً شخصيةً وعينيةً؛ ولهذَا[...] لَا يكونُ التّعريفُ بـ المفصلِ النّوعيِ، بلْ بإحصاءِ الصّفاتِ الخاصّةِ".

1- ما هي السّمة المميّزة لمنطق الرّواقيين؟
2- هل يحتوي النّص على ما يشير إلى معارضة الرّواقيين لمنطق "أرسطو"؟

ثالثا:

أ- هل يرتبط الحدّ المنطقي بعدد معيّن من الألفاظ؟
ب- هل يشكّل اللّفظ الواحد وحدة فكرية؟
ج -- ما هو الفرق بين التّصور الجزئي والتّصور الكلّي؟ هل بالإمكان أن يتحوّل أحدهما إلى الآخر؟
د- حدّد-مع الشّرح-نوع المقولة التّالية: "هذا الفيلسوف سقراط".

الإجابة

الإجابة على أسئلة المطلب الأوّل

أ- لقد جمع أرسطو نظرياته المنطقية في مجموع من الكتب الخاصّة، أطلق عليها شرّاحه اسم "أورغانون" «Organon»؛ وهذا دليل على أنه اعتبر المنطق علما مستقلاً عن العلوم الأخرى وإعداديا للخوض فيها.

ب- يقوم التّرتيب المنطقي لتلك المؤلّفات-والذي يُمثل مليء للفراغ الذي تركه خلاف المؤرّخين حول أسبقية تأليف كتاب عن آخر-في كونه يأخذ في الحسبان تتابع أفعال العقل: التصور، تناوله كتاب "المقولات"؛ الحكم (أو القضية) المؤلّف من تصورين، موضوع كتاب "العبارة"؛ الاستدلال (أو الحكم بواسطة) اختصّت به مقالات "التّحليلات الأولى" (نظرية القياس الصّوري) و"التّحليلات الثّانية" (نظرية القياس البرهاني)؛ كتاب "الجدل" (أو المواضع) الذي يستند إلى القواعد الصّورية العامّة للدّفاع عن نتائجه؛ وأخيرا كتاب "الأغاليط" الذي همّ بدحض الحجج السّفسطائية.

الإجابة على أسئلة المطلب الثّاني

أ- أمام عبارة "منطق رواقي" تُثار في الذّهن تساؤلات حول: نسبة علم المنطق (إلى من يعود تأسيسه؟)؛ استقلاليته أو عدم استقلاليته عن الفلسفة؛ مشكلة تطوّره.

ب[1]- موضوع العلم عند الرّواقيين هو الواقعة العينية وصفات الموجود الفردية، ممّا جعل منطقهم يُعرف عبر التّاريخ بعبارة "المنطق الاسمي".

ب[2] – في هذا النّص يرفع الرّواقيون عن الكائن اشتراكه مع غيره في الماهية، وينفون أن يكون تعريفه بالفصل النّوعي؛ وفي مذهبهم هذا معارضة واضحة لمنطق "أرسطو" الذي يقوم على أساس التّصور الكلّي.

الإجابة على أسئلة المطلب الثّالث

أ- الحدّ المنطقي قد يكون لفظا واحدا مثل: "حصان"، "يمشي"، "جالس"؛ وقد يتألّف من عدد من الكلمات مثل: "أوراق الشّجر تسقط في الخريف"، ما دام أنّه يدلّ على منتهى المعنى الذي يحمله اللّفظ أو العبارة.

ب- اللّفظ الواحد يشكل وحدة منطقية، ولكي يؤلّف وحدة فكرية لابد أن يشترك مع غيره من الألفاظ؛ وهذا حال الحكم أو القضية التي تحقق فعلا عقليا كامل المعنى، كقولنا: "إذا اجتهد الطّالب نجح في الامتحان".

ج .- الحدّ الجزئي هو ما ميّز تعريفه موجودا مفردا على نحو: "ذهبٌ"، أو شخصا بعينه على نحو:"سقراط"؛ بينما الكلّي ما شمل مفهومه مجموعة من الموجودات أو الأفراد على نحو: "معدنٌ"، و"إنسانٌ"؛ ويتحوّل الحدّ الجزئي إلى كلّي إذا اندرج تحته تعريف أخصّ منه، على نحو انتقال الحدّ "إنسانٌ" من فرد بالنّسبة إلى تصوّر "حيوانٌ" إلى كلّ بالنّسبة إلى تصوّر "أفريقيٌ"؛ ويتحول التّصور الكلّي إلى جزئي إذا علاه آخر، على نحو انتقال التّصور "حيوانٌ" من جنس بالنّسبة إلى "نباتٌ" إلى نوع بالنّسبة إلى تصوّر "مادّةٌ".

د-المقولات هي مختلف الحالات التي يُحمل بها تصوّر على موضوع داخل جملة خبرية، أي قضية، عددها عشرة؛ والمقولة في القضيّة: "هذا الفيلسوف سقراط"، تعكس الظّرف الذي يكون الجوهر فيه-وهو "سقراط"- أداة حكم (محمول القضية) وليس محلّ حكم (موضوع القضية)، والذي يُنعت في المنطق بالجوهر الأوّل المتعيّن المؤلّف من المادّة والصّورة، في مقابل الجوهر الثّاني المؤلّف من الصّورة فقط، وهو "الفيلسوف".

ب- دراسة نصوص

النّص الأوّل

"إنَّ علمَ المنطقِ اكتشافٌ يونانيٌ، وليسَ معنىَ هذَا أنّهُ لمْ يكنْ هناكَ تفكيرٌ منطقيٌ قبلَ اليونانيينَ، إذْ التّفكيرُ المنطقيُ قديمٌ قدمَ التّفكيرِ ذاته، وَكلُّ تفكيرٍ ناجحٍ يخضعُ لقواعدِ المنطقِ؛ غيرَ أنَّ تطبيقَ هذه القواعدِ دونَ وعيٍ في عمليات التّفكيرِ العمليِ شيءٌ، وَصياغَتُهَا بصورةٍ واضحةٍ من أجلِ جمعهَا علَى شكلِ نظريةٍ شيءٌ آخرُ؛ وَلَقَدْ كانَ هذَا البحثُ المخَطّطُ فيَ القواعدِ المنطقيةِ هوَ الذي بدأَ علَى يدِ "أرسطُو".

وقَدْ ركّزَ "أرسطُو" أبحاثَهُ في ميدانِ أصبحنَا نعلمُ اليومَ أنّهُ بابٌ خاصٌ منْ أبوابِ المنطقِ؛ فقدْ صاغَ قواعدَ الاستدلالِ الخاصِّ بالفئات، أيْ الاستدلالُ المتعلّقُ بعضويّةِ الفئات؛ والمقصودُ بالفئةِ كلُّ أنواعِ المجموعَاتِ أوْ الكلّيات، مثلُ فئةِ البشرِ، أوَ القططِ؛ فكونُ "سقراطَ" إنساناً هوَ بالنّسبةِ إلَى المنطَقِ مثالٌ لعضويةِ الفئةِ، إذْ أنَّ "سقراطَ" عضوٌ في فئةِ النّاسِ؛ ويسمَى الاستدَلالُ المتعلّقُ بعضويةِ الفئةِ قياساً؛ مثالُ ذلكَ أنْ نستدلَ منَ المقدَمتينِ: "كلُّ إنسانٍ فانٍ" وَ"سقراطُ إنسَانٌ" علَى النّتيجةِ "سقراطُ فانٍ".

هذَا النّوعُ منَ الاستدلالِ يبدُو لأوّلِ وهلةٍ ضئيلَ القيمةِ، غيرَ أنَّ هذَا الحُكمَ ليسَ فيهِ إنصافٌ لـِ "أرسطُو"؛ فمَا كشفَهُ "أرسطُو" هو أنّ للاستدلالَ صورةٌ ينبغِي التّمْييزُ بينهَا وبينَ مضمونِه؛ فالعلاقةُ بينَ المقدّمتينِ والنّتيجةِ–كمَا تتمثّلُ في الاستدلالِ المتعلّقِ بـ . "سُقراطَ"–مَستقلّةٌ عنْ الفئاتِ الخاصّةِ المشارِ إليهَا، وَهيَ تظَلُّ ساريةً علَى غيرِهَا منَ الفئاتِ والأفرَادِ المناسبينَ أيضًا؛ وَبفَضلِ دراسةِ "أرسطُو" للصّورِ المَنطقيةِ اتّخذَ الخُطوةَ الحاسمةَ التِي أدّتْ إلَى قِيامِ علمِ المنطقِ؛ وَقَدْ صاغَ بوضوحٍ بعضَ المبادئِ الرّئيسيةِ لَلمنطقِ، مِثلَ مبدأِ الهُويّةِ ومَبدأِ عدَمِ التّناقضِ".

"هتر ريشنباخ"[1]، "نشأة الفلسفة العلمية"؛ ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، الطّبعة الثّانية ١٩٧٩، صص ١٩٠-١٩١.

المطلوب

1- أعط مع التّبرير عنوانا للنّص.

2- هل العفوية تكفي لبناء تفكير منطقي؟

3- ما هي الصّبغة التي أضفاها "أرسطو" على الاستدلال؟ ماذا أراد بها؟

الإجابة

تحديد المطلب الأوّل (عنوان للنّص مع تبريره)

النّص الذي يضعه السّيد "ريشنباخ" في متناولنا جولة عبر واحدة من مراحلِ تاريخ العلوم، وواحد من حقوله: العصر اليوناني ونظرية "أرسطو" المنطقية؛ بيان ذلك قوله أنّ "**علمَ المنطقِ اكتشافٌ يونانيٌ**" وأنّ "**هذَا البحثَ المخطّطَ فِي القواعدِ المنطقيةِ هوَ الذِي بدأَ علَى يدِ "أرسطُو"**".

يلفت الكاتب انتباهنا إلى ما اعتبره "أرسطو" حجر الزّاوية في النّظرية المنطقية واكتمالا لها مع صياغته؛ أي إلى ما كان بالنّسبة إليه مؤسّسا وجامعا للمنطق كلّه، ملمّحا في ذات الوقت بعدم الاتّفاق معه في الرّأي[2] حين يكتب: "**وَقدْ ركّزَ "أرسطُو" أبحاثُه فِي ميدانِ أصبحنَا نعلمُ اليومَ أنّهُ بابٌ خاصٌ منْ أبوابِ المنطقِ؛ فقدْ صاغَ قواعدَ الاستدلالِ الخاصِّ بالفئاتِ، أيْ الاستدلالُ المتعلّقُ بعضويةِ الفئاتِ**"؛ إنّه القياس syllogisme الممثّل في النّص بعضوية "سقراط" في فئة النّاس، وعضوية النّاس في فئة الفانين؛ اكتمل تأسيس المنطق إذن وصياغة مبادئ عدم التّناقض مع نظرية الاستدلال القياسي الذي يمثّل فعل العقل الثّالث (الحكم بواسطة كما يظهر في مثال القياس الذي أورده الكاتب في نصّه: "**كلُّ إنسانٍ فانٍ**"، "**سقراطُ إنسانٌ**"، فإذن "**سقراطُ فانٍ**")، بعد فعله الثّاني وهو الحكم أو القضيّة (مثل: "سقراط إنسان")، وفعله الأوّل وهو التّصوّر (مثل: "فان" أو "إنسان").

تبعا لهذا، والذي يظهر في رأينا على أنّه الغرض المقصود من النّص، نرى مناسبا أن نعطي لهذا الأخير عنوانا هو: ""أرسطو" وتأسيس علم المنطق".

تحديد المطلب الثّاني (العفوية والتّفكير المنطقي)

نقول عن الإنسان بأنّه حيوان عاقل؛ وملَكة العقل هذه التي تميّزه عن سائر الحيوانات الأخرى في سلّم التّطور، والتي هي وسيلته للتّكيف مع تحوّلات العالم الذي يحيا فيه، لا تشترط عنده لأجل هذا الغرض أن يكون على دراية بحقائق العلوم

---

[1]- ولد في 26 سبتمبر 1891 بهامبورغ، توفي في 9 أبريل 1953 بـ . .لوس أنجلوس" Los angeles؛ هو فيلسوف علوم ألماني ومناصر للوضعية المنطقية؛ في عام 1926، بمساعدة "ألبرت أينشتاين"، "ماكس بلانك" و"ماكس فون لاو" Max von Laue (1879-1960) أصبح أستاذًا مساعدًا في قسم الفيزياء بجامعة "برلين" Berlin؛ أسّس في عام 1928 دائرة "برلين" (*Die Gesellschaft für empirische Philosophie* "مجتمع من أجل الفلسفة التّجريبية")؛ من بين أعضائها كان "كارل غوستاف هامبل"، "ريشارد فون ميزس" Richard von Mises (1883-1953) و"دايفد هلبر" David Hilbert (1862-1943)؛ في عام 1938، بمساعدة Charles William Morris (1903-1979)، استقرّ "ريشنباخ" بالولايات المتّحدة الأمريكية ليشغل كرسيا بجامعة "كاليفورنيا" Californie في "لوس أنجلوس"؛ نُشر عمله حول الأسس الفلسفية لميكانيكا الكوانطا عام 1944، متبوع بـ . . "عناصر المنطق الرّمزي" *«Elements of Symbolic Logic»* 1947 و"نشأة الفلسفة العلمية" *«The Rise of Scientific Philosophy»* 1951 ؛ كان "هلاري بوتنام" أشهر طلبته؛ ساعد "ريشنباخ" قسم الفلسفة بجامعة كاليفورنيا على أن يصبح أحد أكثر المؤسّسات تأثيراً في أمريكا بعد الحرب.

[2]- على خلاف "إمانويل كانط" مثلا الذي أُبهر بمنطق "أرسطو"، قائلا أنّ "أثناءَ الألفيْ سنة التي مرّتْ علَى ميلاد "أرسطُو" لمْ يسجّلْ المنطقُ أيَّ تقدّمٍ ولوْ قليلٍ" (ألكسندر ماكوفيلسكي، "تاريخ علم المنطق")، معتبرا إياه علما وُلد كهلاً كَاملا لا نقص فيه، نجد "جول تريكو" في "المنطق الصّوري" يميلُ إلى رأي "ريشنباخ" حين يكتب: "ينبغِي الاعترافُ بأنّ "أرسطُو" وأتباعهُ لمْ يحتاطُوا لأنفسهمْ كمَا ينبغِي، وبأنّهمْ أخطئُوا عندمَا اعتبروا مفاهيم قابلةً للإثراءِ إلَى غيرِ نهايةٍ، مفاهيم ثابتةٍ وَموضوعةٍ وضعًا نهائيًا".

ومبادئها النّظرية، بما في ذلك قواعد علم المنطق؛ فهل يجوز القول والحالة هذه أنّ فطرة الإنسان وعفويته كفيلتان بأن تضمنا له على الدّوام تفكيرا منطقيا؟

يقول الكاتب أنّ "**علمَ المنطقِ اكتشافٌ يونانيٌ، وَليسَ معنَى هذَا أنّهُ لَمْ يكنْ هناكَ تفكيرٌ منطقيٌ قبلَ اليونانيينَ، إذْ التّفكيرُ المنطقيُ قديمٌ قدمَ التّفكيرِ ذاته، وَكلُّ تفكيرٍ ناجحٍ يخضعُ لقواعد المنطق**"؛ نفهم من هذه الكلمات أنّ البشرية عرفت التّفكير المنطقي، أي التّفكير الصّحيح، قبل أن تعرفَ علمَ المنطق؛ مارسَت قواعد عدم التّناقض إذن دون أن تكون على دراية بها؛ التزمت بها عفويا كما لو أنّها فُطرت عليها[1]؛ لا يظهر ذلك على مستوى حياة الأفراد العامّة والعملية فحسب، حيث يسلك هؤلاء وفقا لمبدأ الهُوّية عندما يستمتع بعضهم مثلا بمشاهدة أسود على شاشة التّلفزيون، بينما يذعرون منها لو وجدوا أنفسهم وجها لوجه معها وهم في نزهة داخل سهل السِّرَنْغيتي الأفريقي، بل على المستوى العلمي والثّقافي وحتّى التّأمل النّظري: عرفت حضارات الشّرق القديم ومصر القديمة الطّب وَالحساب والهندسة، الجغرافيا والملاحة، علم الفلك والقانون وفنون الحرب؛ تاريخ العلم والفلسفة اليوناني نفسه شاهد آخر على هذه الحقيقة: ألقى عصر ما قبل "سقراط" على عاتق الفيزيائيين والفلاسفة الأوائل ("طاليس"، "فيثاغورس"، "بارمنيدس") دراسة ظواهر الكون Cosmologie وتفسير نشأته Cosmogonie، بعيدا عن أيّ تعليل أسطوري للوقائع، تفسير كان قوامه مبدأ السّببية العقلي؛ حدث ذلك في زمن لم يكن اليونان قد عرفوا علم المنطق بعد.

ومع ذلك يلّح الكاتب على ضرورة التّمييز بين التّفكير المنطقي وعلم المنطق، عندما يكتب: "**غيرَ أنَّ تطبيقَ هذه القواعد دونَ وعيٍ في عمليات التّفكيرِ العملي شيءٌ، وَصياغتهَا بصورة واضحة منْ أجلِ جمعهَا علَى شكلِ نظريةٍ شيءٌ آخرٌ**"؛ وهذا الإلحَاح يبدو لنا اعترافًا ضمنيا منَ قبَله بأنّ عفوية الإنسان وفطرته لاً تكفيانً لبناء تفكير منطقي، ولا تُغنيانه عن تعلّم قواعد الاستدلال الصّحيح؛ لذلك تساءلنَا مَا إذا كان في وسع العلوم أن تصل إلى ما هي عليه لو لم يعرف تاريخها ميلاد حقل معرفي يُطلَق عله علم الفكر أو المنطق؛ كما لو أنّه كان على قيام المنطق أن ينتظر حتّى تبلغ الحياة العملية والنّظرية درجة من التّطور والتّعقيد؛ نجد في كلمات "ألكسندر ماكوفيلسكي"[2] إجلاء كافيا لهذه الفكرة حين يكتب: "**[...]فالصّناعةُ وَالزّراعةُ وَالحياةُ الاجتماعيةُ بكلِّ تنوّعٍ متطلّباتهَا تطرحُ أسئلتهَا علَى الفكرِ، وَتدفعهُ إلَى إحكامِ مفاهيمه وَإرهافِ مناهجه في البحث وَالتّحليلِ العلميّيْنِ وَإنضاجهَا[...] وَموضوعُ المنطقِ هوَ دراسةُ أشكالِ وَقوانينِ الفكرِ ذاته؛ وَمَا يميّزُ التّطورَ التّاريخيَ الطّبيعيَ للمعرفة الإنسانية هوَ تعلّقهَا في المحلِّ الأوّلِ بالعالمِ الخارجي، العالمُ الموضوعيُ؛ وَبعدَ ذلكَ فقطْ، حينمَا تصلُ الإنسانيةُ في مسارِهَا أثناءَ تلكَ الدّراسة إلَى درجةٍ معيّنة منَ الإحكامِ، تبدأُ مشكلاتُ مزاولةِ المعرفةِ لوظائفهَا في البروزِ؛ وَكانتْ ضرورةُ حلِّ هذهِ المشكلاتِ هيَ التي ولّدتْ مشكلةَ المعرفةِ وَالمنطقِ**"[3].

تحديد المطلب الثّالث (الصّبغة التي أضفاها "أرسطو" على الاستدلال والمراد بها)

يقول "ريشنباخ": "**[...] فمَا كشفهُ "أرسطُو" هوَ أنَّ للاستدلالِ صورةٌ ينبغي التّمييزُ بينهَا وَبينَ مضمونه؛ فالعلاقةُ بينَ المقدّمتينِ وَالنّتيجة–كمَا تتمثّلُ في الاستدلالِ المتعلّقِ بـ . "سقراطَ"– مستقلّةٌ عنِ الفئاتِ الخاصّة المَشارِ إليهَا، وَهيَ تظلُّ ساريةً علَى غيرهَا منَ الأفرادِ المناسبينَ أيضًا**"؛ مستندا إلى القياس الذي يجعل من "سقراط" موضوع العلم، يؤكّد الكاتب على ضرورة الفصل بين شكل الفكر ومادّته (صورته ومضمونه)؛ وهذا بتنبيهه إلى أنّ الرّابط الذي يجمع بين قضايا الاستدلال الثّلاثة، وهي المقدّمتان والنّتيجة، والذي يجعل هذه الأخيرة لازمة لزوما ضروريا عنهما، منفصل عن كلّ مضمون مادّي لهذا الاستدلال (الفناء، الإنسان، "سقراط")؛ والدّليل على استقلالية العلاقة هذه يقوم في أنّنا نجدها إذا قمنا بأيّ استدلال آخر من هذا النّوع، مثال ذلك أن نحصل من المقدّمتين: "كلُّ الطّيورِ فقّاريةٌ" و"الحمامُ طيرٌ" على النّتيجة "الحمامُ فقّاريٌ".

جليّة الطّبيعة الصّورية والعامّة التي يضفيها الكاتب على الاستدلال؛ وهي سمة ليست قصرا على الاستدلال، وإنّما أراد منها الكاتب ميزة للمنطق كلّه ولمبادئه؛ من هنا قام المنطق الصّوري أو الشّكلي الذي يمثّل "**البحثَ في المبادئ العامّة للتّفكيرِ المجرّدِ وَفي العقلِ، وَفي القواعد الضّرورية التي يسيرُ عليهَا الفكرُ في بحثه في جميعِ الموضوعات بلَا تمييز؛ وَيضعُ القواعدَ ناظرًا للشّكلِ فحسبُ، بصرفِ النّظرِ عنْ مضمونِ المعرفةِ وَموضوعاتهَا؛ فهيَ قواعدٌ تتعلّقُ بصورةِ الأحكامِ وَالاستدلالاتِ، وَترمي إلَى اتّفاقِ الفكرِ معَ نفسهِ**

---

[1]– قد يكون ذلك ما حمل الكاتب على استعمال عبارة "علم المنطق اكتشاف يوناني"، بدلا من عبارة "علم المنطق إبداع يوناني"؛ إذ من المعلوم بالمبدأ أنّ أيّ علم هو طريقة في الاكتشاف أو الاختراع وليس اكتشافا أو اختراعا في حدّ ذاته؛ وهذا التّمييز بين العقل المكتشف والعقل المكتشف هو ذلك التّمييز الذي يضعه المناطقة بين دلالتين لكلمة "عقل": حسب اعتباره "عقلا مُكوِّنًا" «raison constituée» أو"عقلا مُكوِّنًا" «raison constituante»؛ أي بين العقل كتطبيق آلي (عفوي) للمبادئ، الأمر الذي يجعل منه نوعا من "الآلة الرّوحية"، والعقل الدّيناميكي في رؤيته للتّنظيم المنهجي، في حياته وصيرورته، كقوّة قادرة على تشكيل أدواتها (المبادئ) تدريجيا أو حتى احتمال تغييرها.

[2]– وُلد Aleksandr Osipovich Makovel'skii في 10 جويليا 1884 في "غرودنو" Grodno، توفي في "باكو" Baku يوم 16 ديسمبر 1969؛ فيلسوف سوفييتي، عضو مراسل في أكاديمية العلوم لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوفيتية عام 1946؛ خصّ مؤلّفاته الرّئيسية بتاريخ الفلسفة القديمة، تاريخ فلسفة شعوب العصر الوسيط، المادّية الجدلية، المنطق وعلم النّفس؛ الكثير من مؤلّفات فلاسفة اليونان القديمة نُشرت عبر ترجمات "ماكوفيلسكي" وتعليقاته.

[3]– "تاريخ علم المنطق"؛ ترجمة إبراهيم فتحي ونديم علاء الدّين؛ دار الفارابي؛ بيروت– لبنان؛ صص 7-8.

فحسبُ؛ وَهذَا المنطقُ–تبعًا لهذَا–منطقٌ عامٌّ ينطبقُ بالتّساوِي علَى كلِّ العملياتِ العقليةِ وَكلِّ العلومِ وَالمعارفِ؛ وَالقواعدُ التِي يضعهَا قواعدٌ كلّيةٌ، ضروريةٌ، وَثابتةٌ"[1].

النّص الثّاني

"[...]وَانقسمَ المنطقُ تبعًا لهذَا إلَى قسمين رئيسيين: المنطقُ الشّكليُ وَعلمُ المناهجِ؛ فالمنطقُ الشّكليُ هوَ البحثُ فِي المبادئِ العامّة للتّفكيرِ المجرّد وفِي العقلِ، وفِي القواعدِ الضّرورية التي يسيرُ عليها الفكرُ فِي بحثه فِي جميعِ الموضوعات بلَا تمييزٍ؛ وَيضعُ القواعدَ ناظرًا للشّكلِ فحسبُ، بصرفِ النّظرِ عنْ مضمونِ المعرفةِ وَموضوعاتِهَا؛ فهِيَ قواعدٌ تتعلّقُ بصورةِ الأحكامِ وَالاستدلالات؛ وَترمِي إلَى اتفاقِ الفكرِ معَ نفسه فحسبُ؛ وَهذَا المنطقُ–تبعًا لهذَا–منطقٌ عامٌّ ينطبقُ بالتّساوِي علَى كلِّ العملياتِ العقليةِ وَكلِّ العلومِ وَالمعارفِ؛ وَالقواعدُ التِي يضعهَا قواعدٌ كلّيةٌ، ضروريةٌ، وَثابتةٌ.

وَعلمُ المناهجِ يبحثُ فِي المناهجِ التِي تقومُ عليهَا العلومُ المختلفةُ، كلٌّ علَى حدة، وَعلَى هيئة مجموعات عامّة؛ وَيضعُ القواعدَ وفقًا للعلومِ الخاصّة، فهوَ نسبِيٌّ، خاصٌّ، ومادّيٌّ؛ وَلكنّهُ يقومُ–بهذَا كلّه–واضعًا نصبَ عينيهِ القَواعدَ التِي وَضعهَا المنطقُ الشّكلِي، لأنّهَا قواعدٌ عامّةٌ يخضعُ لهَا كلُّ تفكيرٍ عقلِيٍّ".

عبد الرّحمن بدوي، "المنطق الصّوري والرّياضي"، مكتبة النّهضة المصرية، الطّبعة الثّالثة 1968، ص 14.

المطلوب

1– هل تختص قواعد المنطق الشّكلي بموضوعات معيّنة؟

2– لم تكن مقارنة الكاتب المنطق الصّوري بعلم المناهج إلاّ بدافع مشكلة تتبادر للذّهن عند تصوّره لهذين المفهومين:

أ– ما هي هذه المشكلة التي يُعتبَر النّص حلاّ لها؟

ب– استخرج من النّص العبارة الدّالة على هذه المشكلة محدِّدا موقف الكاتب منها، مع التّعليق عليه.

الإجابة

تحديد المطلب الأوّل

عدم اهتمام المنطق الصّوري بالمضمون المادّي للمعرفة، لكونه العلم الذي يضع قواعد العمليات الفكرية المجرّدة من أجل عصمتها من التّناقض، لا يجعل منه نظاما من الخطط الاستدلالية التّجريبية، أي لا يجعل منه استقراءا؛ ولا يجعل منه كذلك خطّة إجرائية بعينها، أي طريقة بحث في علم من العلوم الخاصّة؛ الأمر الذي يضفي عليه طابع الشّمولية ويجعل منه علما إعداديا لتحصيل المعارف والعلوم الأخرى، وبالتّالي يرفع عنه سمة الخصوصية؛ مثال ذلك أنّ مبادئ على نحو (الشّيء هو هو(الهُويّة))؛ (لا يمكن أن يكون الشّيء هو وليس هو(عدم التّناقض))؛ (إمّا أن يكون الشّيء هو أو ليس هو(الثّالث المرفوع))، ليست حصنا للعقل وهو يجري العمليات الرّياضية المجرّدة دون أبحاثه الفيزيائية والكيميائية، أو ملاحظاته للوقائع النفسية، التاريخية والاجتماعية.

تحديد المطلب الثّاني

من خلال مقارنته المنطق الصّوري بعلم المناهج، أراد الكاتب حلّ مشكلة تتبادر للذّهن عند مقابلته لهذين المفهومين؛ بيان ذلك فيما يلي:

أ– يمكن صياغة المشكلة التي يُعتبر النصّ حلاّ لها على صورة سؤال هو: هل تميّز علم المناهج بموضوعاته وقواعده عن موضوع وقواعد المنطق الصوري يرفع كلّ حاجة له به؟

ب– "**[...]وَلكنّهُ يقومُ – بهذَا كلّه – واضعًا نصبَ عينيه القواعدَ التي وضعهَا المنطقُ الشّكلي[...]**"؛ هذه هي العبارة الدّالة على الوجه الإشكالي لعلاقة علم المناهج بالمنطق الصّوري ؛ يذهب الكاتب إلى أنّه على الرّغم من كون المنطق الصّوري لا يهتمّ إلاّ بالجانب الشّكلي للتّفكير، لا يمكن لعلم المناهج Méthodologie الذي يهتمّ بمضمون المعرفة أن يستغني عنه؛ فإذا كان المنطق الشّكلي يُعنى بوضع القواعد الضّرورية التي يسير عليها الفكر، والمبادئ الأساسية التي تعصم العقل من الوقوع في الأحكام المتناقضة، مهما كان موضوع المعرفة، وكان علم المناهج أحد أنواع المعرفة والفكر، فهو ملزم بإتباع القواعد التي وضعها المنطق الصّوري.

---

[1]– عبد الرّحمن بدوي، "المنطق الصّوري والرّياضي"، ص 14.

إنّ الحقائق التي يحيلنا إليها الكاتب في مضمار تأكيده على حاجة علم المناهج للقواعد التي أسّسها المنطق الصّوري يمكننا تصوّرها على النّحو التّالي:

1- علم المناهج علم حديث النّشأة، بدأت المباحث فيه تتسع في موازاة مع الاكتشافات العلمية؛ وكونه يبقى في حاجة ماسّة للقواعد الصّورية التي كشف عنها "أرسطو"، قواعد عدم التناقض، ليس دليلا على أهمّية علم المناهج بالنّسبة للمعرفة العلمية فحسب، بل أيضا على مواطن القوّة التي أكسبت المنطق الأرسطي الضّرورة الدّائمة.

2- إنّ مقارنة الكاتب المنطق الصّوري بعلم المناهج لم تكن بدون غاية: لقد وقع اختياره على علم المناهج وليس على منهج بعينه، أي علم بعينه (جيوفيزياء، فيزياء ذرّية، بيولوجيا، حفريات، علم النّفس..) حتّى نقتنع بشمولية القواعد المنطقية وأهمّيتها لكلّ فرع من المعرفة من جهة، وأن نتبيّن، من ناحية ثانية، أنّه إذا كانت القواعد المنهجية العملية هيكل كلّ دراسة علمية، فإنّ القواعد المنطقية الصّورية هي هيكل علم المناهج؛ يقول في جدواها الفيلسوف "ليبنيتز"[1]: **"إنَّ هذه المبادئَ هيَ روحُ الاستدلالِ وَعصبهُ وَأساسُ روابطه؛ وَهيَ ضروريةٌ لهُ كضرورةِ العضلاتِ وَالأوتارِ العصبيةِ للمشي"**.

النّص الثّالث

"إنَّ العلمَ اليونانيَ، كمَا رتّبهُ "أرسطُو" هوَ قبلَ كلِّ شيءٍ منطقٌ: إنَّ معرفةَ الشّيءِ تحصلُ بتحليلِ تصوّرِه، وَيؤولُ كلُّ تقدّمٍ في هذه المعرفةِ إلَى تعميقِ المعنَى، فيتوغلُ الفكرُ في الماهيةِ بمجرّدِ الاستنتاجِ؛ ويتولّدُ اليقينُ العلميُ ممّا ينجمُ عنْ ذلكَ من توحيدِ الذّاتِ معَ المَوضوعِ.

وَأيًّا كانتْ التّحفظاتُ التي يمكنُ أنْ تُقدَّمَ حولَ هذَا المفهومِ، فإنَّ منَ الصّعبِ إنكارُ عمقِه وَكذلكَ تجاهلُ أهمّيته التّاريخيةِ وَأثرِه في سيرِ الحضارةِ؛ فَكلُّ المفكّرينَ القدامَى، وَكلُّ المفكّرينَ في العصرِ الوَسيطِ قدْ سلّمُوا به، كمَا أنَّ العلمَ الحديثَ ذاتُهُ لَمْ يتخلَ عنهُ قطُّ، عَلَى الرّغمِ منْ تفضيله للتّجربة؛ وَالدّليلُ عَلَى ذلكَ الدّورُ المتَزايدُ الذي يقومُ به الاستنتاجُ، بحيثُ إنّهُ ليسَ منَ المؤكّدِ أنّهُ لنْ يمكنَ الجمعُ بينَ الاتّجاهينِ المتَعارضينِ في الظّاهر: اتّجاهُ العلمِ المتولّدَ منْ مذهبَ "أرسطُو" وَاتّجاهُ العلمِ الحديثِ؛ إلَّا أنّهُ ينبغي الاعترافُ بأنَّ "أرسطُو" وَأتباعهُ لَمْ يَحتاطُوا لأنفسهمْ كمَا ينبغي، وَبأنّهمْ أخطَئُوا عندمَا اعتبرُوا مفاهيمَ قابلةً للإثراءِ إلَى غَيرِ نهايةٍ، مفاهيمَ ثابتةً وَموضوعةً وَضعًا نهائيًا؛ وَهوَ إثراءٌ ناجمٌ عَنْ تجربةٍ لنْ تكتملَ أبدًا، وَستعرقلُ دائمًا عملَ الاستنتَاجِ الخالصِ، سَواءٌ أكانَ منطقيًا أوْ رياضيًا.

وَلهذَا، تمثّلُ دراسةُ المنطقِ التّقليديِ فائدةً كبيرةً في هذَا الصّدد؛ وَمنَ المؤسفِ جدًّا أنْ لَا يُعترفَ بأهمّيته في غالبِ الأحيانِ لحسابِ نزعةٍ تجريبيةٍ متشَدّدةٍ، لَا تكلّفُ نفسهَا مئونةَ تبريرِ طَرقِها، إذْ لَمْ يستفدْ الاستدلالُ منهَا مزيدًا منَ الدّقةِ وَالصّدقِ؛ وَكانَ منْ حسنِ الحظِّ أنْ ظَهرَ ردُّ فعلٍ عَلَى ذلكَ منذُ بضعةِ سنواتٍ؛ ونَحنُ راغبونَ كلَّ الرّغبةِ في أنْ نضمَّ إليهِ مجهودنَا المتواضعَ".

جول تريكو J. Tricot، "المنطق الصّوري"، ترجمة د. محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، ص 11.

المطلوب

أ- أعط عنوانا للنّص مبرّرا إياه.

ب- ما الذي أكسب منطق "أرسطو" الصّلابة أمام العلم الحديث؟

ج .- استخرج من النّص العبارات الدّالة على مواطن الضّعف المميّزة لخصوم "أرسطو"، مع التّعليق عليها.

الإجابة

تحديد المطلب الأوّل

"أهمّية دراسة المنطق التّقليدي" عبارة نريدها عنوانا للنّص، لأنّنا نرى فيها انعكاسا لغرض مزدوج لدى "جول تريكو": الأوّل إبستمولوجي تاريخي يُظهر اقتران العلم اليوناني بمنطق "أرسطو"، حين يقول أنّ هذا العلم **"هوَ قبلَ كلِّ شيءٍ**

---

[1]- "غوتفريد ولهالم ليبنيز" Gottfried Wilhelm Leibniz: ولد بـ ."لايبزيغ" في 1 جويليا 1646، توفى بـ ."هانوفر" Hanovre في 14 نوفمبر 1919؛ فيلسوف، عالم رياضي، منطقي، دبلوماسي، حقوقي، مكتبي وفيلولوجي ألماني؛ يُعتبر في الفلسفة، إلى جانب "ديكارت" و"سبينوزا"، أحد أبرز ممثلي المذهب العقلي؛ أضاف إلى "مبدأ عدم التناقض" ثلاثة مبادئ أخرى: "مبدأ السّبب الكافي"، "مبدأ هُويّة اللّامميزات"، "مبدأ الاستمرارية"؛ من بين ما ألّف: "نظرية الحركة الملموسة والحركة المجرّدة" *«Théorie du mouvement concret et du mouvement abstrait»* 1670 ، "أبحاث عامّة حول تحليل التصورات والحقائق" *«Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités»* 1686، "مقالات جديدة حول الفهم الإنساني" *«Nouveaux essais sur l'entendement humain»* 1704، "مونادولوجيا" *«Monadologie»* 1714.

منطقٌ"؛ وكذلك فضل هذا المنطق على الفكر القديم والوسيط، وحتّى الحديث حين يكتب أنّ كلّ "**المفكّرينَ القدامَى، وَكلَّ المفكرينَ فِي العصرِ الوسيطِ قدْ سلّمُوا بهِ، كمَا أنَّ العلمَ الحديثَ ذاتهُ لَمْ يتخلَ عنهُ قطُّ، علَى الرّغمِ منْ تفضيلهِ للتّجربةِ**".

والغرض الثّاني فلسفيٌ، إذ نلاحظ كيف يُتبعُ الكاتب في بداية الفقرة الأخيرة من النّص قولَه "**وَلهذَا تمثّلُ دراسةُ المنطقِ التّقليديِ فائدةً كبيرةً**" بنقده الواضح لخصوم نظرية "أرسطو" المنطقية؛ وهؤلاء هم الفلاسفة الوضعيون الجدد أو التّجريبيون المنطقيون الذين ينكرون فضل منطق "أرسطو" وفلسفته، حين يكتب أنّه "**منَ المؤسفِ جدًّا أنْ لَا يُعترَفَ بأهمّيته في غالبِ الأحيانِ لحسابِ نزعةٍ تجريبيةٍ متشدّدةٍ، لَا تكلّفُ نفسهَا مئونةَ تبريرِ طرقهَا، إذْ لَمْ يستفدْ الاستدلالُ منهَا مزيدًا منَ الدّقةِ وَالصّدقِ**"؛ ويختم "تريكو" النّص ببيانٍ موقعه داخل الجدل حول قيمة المنطق التّقليدي، فيظهر أرسطيا جديدا يسهم إلى جانب أنصار الفلسفة المشائية من المفكّرين المعاصرين في ردّ فعلهم ضدّ تلك النّزعة؛ بيّنٌ ذلك فيما يكتب أنّ "**منْ حسنِ الحظِّ أنْ ظهرَ ردُّ فعلٍ علَى ذلكَ منذُ بضعةِ سنواتٍ؛ وَنحنُ راغبونَ كلَّ الرّغبةِ فِي أنْ نضمَّ إليهِ مجهودنَا المتواضعَ**".

تحديد المطلب الثّاني

"**العلمُ الحديثُ**–كان يقول "برغسون"–**وليدُ الرّياضيات، وَإنَّ أيَّ علمٍ مَا كانَ لينشأَ إلَّا يومَ تمكّنَ الجبرُ منْ اصطيادِ حقائقِ العلمِ وَإيقاعهَا فِي شباكه**"، حقائق لا سبيل إليها غير التّجربة العلمية؛ بحلول العصر الحديث إذن لم يبق من المعارف ما يصحّ وصفه بالعلمي إلّا ما كان مصدره تجارب المخبر وفي وسعه التّعبير عن ملاحظاته بواسطة القوانين الرّياضية؛ هذا المنهج لم يكن العلم في القدم اليوناني–وهو العلم المتشرّب بمنطق "أرسطو"– قد ارتقى إليه بعد؛ ومع ذلك نجد الكاتب يشيد بفضل هذا المنطق على العلم الحديث وعدم قدرة هذا الأخير الاستغناء عنه عندما يقول "**أنَّ العلمَ الحديثَ ذاتهُ لَمْ يتخلَ عنهُ قطُّ، علَى الرّغمِ منْ تفضيلهِ للتّجربةِ**"؛ فما هو هذا الفضل؟ ما الذي أكسب منطق "أرسطو" القوّة والبقاء إلى جانب علوم الأزمنة الحديثة؟

إنّه الاستنتاج déduction في نظر الكاتب، الاستدلال raisonnement "**الذي بواسطته ننتقلُ منَ المبدأ أوْ المبادئ إلَى النّتيجة، أوْ: الذي كون قضية أوْ مجموعة منَ القضايَا (مبادئٌ) مطروحةٌ فيه، نستمدُّ منهَا قضيةً أخرَى (نتيجَةٌ) تلزمُ عنهَا بالضّرورة[...]**"[1]؛ هذه العلاقة الضّرورية التي تصل النّتائج بالمقدّمات في كلّ مجالات الاستدلال يحكمها "مبدأ عدم التّناقض"، الذي باكتشافه صاغ "أرسطو" نظريته العامّة في الاستنتاج: القياس الصّوري syllogisme (خصّها بكتاب "التّحليلات الأولى" les premiers «analytiques)، حجر الزّاوية في المنطق التقليدي.

كان "ليبتر" Leibniz مثلا من الفلاسفة المحْدَثين الذين أشادوا بـ "أرسطو" واعتبروا أنفسهم تابعين له؛ وقد "**نوّهَ به لكونه "أوّلُ منْ كتبَ بطريقة رياضية خارجَ الرّياضيات"[...]**"[2]؛ ويلاحظ "تريكو" أنّ الذين نعتوا القياس بالعقم غاب عن بالهم أنّ العلمَ استنتاجي بطبعه، فالتّفسير بالأسباب مع تقدّم البحث الاستقرائي يصير تحليلا عقليا قائما على "مبدأ الهُويّة"، فتضمر القوانين التّجريبية شيئا فشيئا لتحلّ مكانها قوانين أعلى تُكَوِّنُ سلسلة مترابطة من المقدّمات والنّتائج؛ ثمّ إنّ الطّبيعة المثمرة للقياس ظاهرة في تفاصيل العلوم التّجريبية التي تتميّز مناهجها بالطّابع الاستنتاجي، إذ يُشترط في أيّ فرضية علمية أن تكون من وحي الملاحظة وأن لا يضع الباحث من الـ تفسيرات ما لا يستطيع اختبارها عن طريق التّجربة، ممّا يُكسب خطوات المنهج العلمي التّماسك المنطقي ويضمن صحّة القوانين، فضلا على الاتّساع المتزايد لاستخدام الرّياضيات في العلوم، الأمر الذي يسمح بالقول، "**دونَ مبالغةٍ، أنَّ العلمَ المعاصرَ انتصارٌ للاستنتاجِ، وماهيةُ الاستنتاجِ هي القياسُ**". ("جول تريكو"، المرجع نفسه، ص 382).

تحديد المطلب الثّالث

يحتوي النّص على مقطعين أراد بهما الكاتب الإشارة إلى مواطن المغالاة والضّعف في مذهب خصوم "أرسطو": الأوّل هو قوله "**[...]ستعرقلُ دائمًا عملَ الاستنتاجِ الخالصِ، سواءٌ أكانَ منطقيًا أوْ رياضيًا**"؛ أمّا الثّاني فقوله "**[...]نزعةٌ تجريبيةٌ متشدّدةٌ، لَا تكلّفُ نفسهَا مئونةَ تبريرِ طرقهَا، إذْ لَمْ يستفدْ الاستدلالُ منهَا مزيدًا منَ الدّقةِ وَالصّدقِ[...]**.

تدلّ جملة "**وَستعرقلُ**" التي يستهلّ بها الكاتب المقطع الأوّل على أنّ محتواه تتمّة لفكرة باشر تبليغها في عبارات سابقة "توجب الاعتراف" بأنّ "أرسطو" ومن ناصر مذهبه "**[...]أخطئُوا عندمَا اعتبرُوا مفاهيمَ قابلةً للإثراءِ إلَى غيرِ نهايةٍ، مفاهيمَ ثابتةً وَموضوعةً وضعًا نهائيًا؛ وَهوَ إثراءٌ ناجمٌ عنْ تجربةٍ لنْ تكتملَ أبدًا[...]**"؛ لنبادر قبل كلّ شيء بالتّعبير عن فهمنا لمدلول هذا القول: يكون "أرسطو" وأتباعه قد انتابهم شيء من الغرور–نفضّل نحن القول–من حيث أنّهم اعتبروا ما تمّ اكتشافه في زمانهم من مبادئ وتصنيفه من نظريات في علم المنطق الحصيلة النّهائية للمادّة المنطقية؛ "**لمْ يخطرْ ببالِ "أرسطُو**"–يكتب "روبير بلانشي"– **أنّ**

---

[1]–ARMAND CUVILIER, *«Nouveau vocabulaire philosophique»*, © *Librairie Armand Colin* , DIX-SEPTIÈME ÉDITION, 1956, p 50.

[2]–"روبير بلانشي"، "المنطق وتاريخه من "أرسطو" إلى "راسل""، (مقدّمة الكتاب) ص. (ر).

مَا سَمّاهُ "التّحليلاتُ" هوَ تطوّرٌ أوّليٌ استجابَ لمطالبِ العلمِ في عصرِه فقطْ؛ كمَا لَمْ يخطرْ ببال "كانطْ" أنّهُ كانَ يعيشُ في فترة استرعَى فيهَا المنطقُ اهتمامَ علماء الرّياضيات، وأنَّ علمَ المنطقِ سيعرفُ أنواعًا أخرَى منَ التّحليلِ تستجيبُ لمطالبِ العلمِ الحديثِ التي لَمْ يكنْ بإمكان "ناقد العقلِ الخالص" أنْ يعرفهَا"[1]؛ هكذا يظهر أنّ "الخطأ" الذي نسبه الكاتب صراحة لـ "أرسطو" وأتباعه من الخلفاء والأنصار، ينسبه بصورة ضمنية حتّى إلى الخصوم المحدثين من رياضيين ومُنظِّرين للمنطق الرّمزي؛ هؤلاء هم من قابلوا النّظرية الأرسطية بأنساق منطقية رمزية، هدفها تصفية بنية المنطق إلى أقصى حدّ، وضبط اللّغة الخاصّة لهذا العلم الصّوري؛ يقوم هذا المنطق، المسمى أيضا الجبر المنطقي algèbre logique، على استبدال كلّ أشكال الحكم والاستدلال بنظام من الرّموز شبيه بالذي يُستعمل في العمليات الرّياضية؛ كان ذلك عمل كلّ من "غيوسيب بيانو" Giuseppe Peano (1858-1932) في إيطاليا، "لُويس كُتورا"Louis Couturat (1868-1914) في فرنسا، "جورج بول" George Boole (1815-1864)، "برتراند راسل" Bertrand Russell (1872-1970) و"وايتهيد" Whitehead (1861-1947) في بريطانيا، "غتلوب فريج" Gottlob Frege (1848-1925) و"أرنست شرودر" Ernest Schröder (1841-1902) في ألمانيا؛ غير أنّ ترميز المنطق وإلحاقه بالرّياضيات لم يكن دون أثر على المعرفة؛ لقد بلغ درجة أفرغها عندها من كلّ مضمون أنطولوجي (مادّي)؛ إنّ المنطق الرّمزي منطق استنباطي لا يكترث إلاّ للعمليات الفكرية الخالصة التي لا تحكمها سوى الضّرورة العقلية، ممّا جعل بناء العلم على نمطه (الفيزياء الرّياضية مثلا) يوغل في الصّورانية formalisme.

النّص الرّابع

"[...]فصناعةُ المنطقِ تعطي، بالجملة، القوانينَ التي شأنُهَا أنْ تقوِّمَ العقلَ، وتسدّدَ الإنسانَ نحوَ طريقِ الصّواب ونَحوَ الحقِّ، في كلِّ مَا يمكنُ أنْ يغلطَ فيه منَ المعقولات، والقوانينِ التي تحفظُهُ وتحوطُهُ منَ الخطأ والزّلل[...] والقوانينَ التي يمتحنُ بهَا في المعقولاتِ مَا ليسَ يؤمَنُ أنْ يكونَ قدْ غلطَ فيهَا غالطٌ.

وذلكَ أنَّ في المعقولاتِ أشياءٌ لَا يمكنُ أنْ يكونَ العقلُ قدْ غلطَ فيهَا أصلًا، وهيَ التي يجدُ الإنسانُ نفسهُ كأنّهَا فُطرتْ علَى معرفتهَا واليقينِ بهَا، مثلُ أنَّ الكلَّ أعظمُ منْ جزئه، وأنَّ كلَّ ثلاثة هوَ عددٌ فردٌ؛ وأشياءُ أخرَى يمكنُ أنْ يغلطَ فيهَا، ويعدلَ عنِ الحقِّ إلَى مَا ليسَ بحقٍّ، وهيَ التي شأنُهَا أنْ تُدرَكَ بفكرٍ وتأمّلٍ، وعنْ قياسٍ واستدلالٍ؛ ففي هذه دونَ تلكَ، يضطرُّ الإنسانُ الذي يلتمسُ الوقوفَ علَى الحقِّ واليقينِ في المطلوباتِ كلِّهَا إلَى قوانينِ الفكرِ".

الفارابي؛ إحصاء العلوم؛ مركز الإهداء القومي 1991؛ ص13.

المطلوب

1- على ماذا يتحدث الكاتب؟

2-يميّز الكاتب بين نوعين من المعارف: الأوّل معصوم من الخطأ؛ أمّا الثّاني فمعرّض العقل فيه إلى الوقوع في الزّلل:

أ- استخرج (ي) من النّص العبارات الدّالة على هذين النّوعين من المعرفة.

ب- كيف يسمى كلّ واحد منهما؟

ج .- إلى أيّ منهما تنتمي قوانين الفكر حسب الكاتب؟

الإجابة

تحديد المطلب الأوّل

يدور النّص حول الموضوع الذي يتناوله بالدّراسة علم المنطق، ما يسمّيه الفارابي "صناعة المنطق"؛ هذا الموضوع يقوم في جملة القوانين أو المبادئ التي إذا لم يحتكم إليها العقل في تحصيل معارفه، وقع لا محالة في أحكام خاطئة؛ ويبدو من تعريف الكاتب لعلم المنطق أنّ تلك القوانين تقوم بدورين: توجيه العقل-من جهة- إلى المعارف الصحيحة من خلال عصمته من الوقوع في التّناقض، يظهر ذلك في قول الكاتب: "**[...]فصناعةُ المنطقِ تعطي، بالجملة، القوانينَ التي شأنُهَا أنْ[...]تسدّدَ الإنسانَ نحوَ طريقِ الصّواب، ونَحوَ الحقِّ[...] والقوانينَ التي تحفظُهُ وتحوطُهُ منَ الخطأ والزّلل**"؛ ومن جهة أخرى، تمثّل هذه القوانين معايير تصحيح الفكر واختبار فاسد أحكامه وصحيحها، يمثّل ذلك في قول الفارابي"**[...]القوانينُ التي تقوِّمُ العقلَ[...]والقوانينُ التي يُمتحَنُ بهَا في المعقولاتِ مَا ليسَ يؤمَنُ أنْ يكونَ قدْ غلطَ فيهَا غالطٌ**".

[1]-المرجع نفسه، (تصدير الكتاب)، ص (أ).

تحديد المطلب الثّاني

في النّص فصل بين نمطين من المعرفة: يُطلق على الأوّل–المعصوم من الخطأ والمعبَرُ عليه من قِبَل الفارابي:"**[...]وَذلكَ أنَّ في المعقولات أشياءٌ لَا يمكنُ أنْ يكونَ العقلُ قدْ غلطَ فيهَا أصلًا، وَهيَ التي يجدُ الإنسانُ نفسهُ كأنّهَا فُطرتْ علَى معرفتهَا وَاليقين بِهَا، مثلُ أنَّ الكلَّ أعظمُ مَنْ جزئه، أوْ أنَّ كلَّ ثلاثةٍ هوَ عددٌ فردٌ[...]**"–اسم "البديهيات"، وهي التي إليها تنتمي قوانين الفكر ومبادئ المعرفة.

والنّوع الثّاني من المدرَكات، هو المسلّمات؛ إنّه المعرفة المعرّضة للخطأ؛ عبّر عنه الفارابي:"**[...]وَأشياءٌ أخرَى يمكنُ أنْ يغلطَ فيهَا، وَيعدلَ عنْ الحقِّ إلَى مَا ليسَ بحقٍّ، وَهيَ التي شأنُهَا أنْ تُدرَكَ بفكرٍ وَتأمّلٍ، وَعنْ قياسٍ وَاستدلالٍ؛ ففِي هذهِ دونَ تلكَ، يضطرُّ الإنسانُ الذي يلتمسُ الوقوفَ علَى الحقِّ وَاليقينِ فِي المطلوباتِ كلّهَا إلَى قوانينِ الفكرِ**".

I- الدّروس

"La théorie c'est quand on sait tout et que rien ne fonctionne; la pratique c'est quand tout fonctionne et que personne ne sait pourquoi; ici nous avons réuni théorie et pratique: rien ne fonctionne.. et personne ne sait pourquoi!".

Albert Einstein

" النّظريةُ هيَ عندمَا نعرفُ كلَّ شيءٍ وَلاَ شيءَ يعملُ؛ التّطبيقُ هوَ عندمَا كلُّ شيءٍ يعملُ وَلاَ واحدَ يعرفُ لماذَا؛ هنَا جمعنَا النّظريةَ وَالتّطبيقَ: لَا شيءَ يعملُ.. وَلَا واحدَ يعرفُ لماذَا!" .

ألبير أينشتين

الدّرس الأوّل: مدخل إلى فلسفة العلوم

أثناء درسه الافتتاحي بثانوية مدينة "تُولُوز" Toulouse الفرنسية يطرح الأستاذ "جول لاشوليي" jules Lachelier[1] السّؤال: "مَا الفلسفةُ؟"، ثمّ يجيب مثيرا دهشة التّلاميذ: "لَا أعرفُ!"؛ ها نحن أمام "تعريف" للفلسفة يقوم في "عدم تعريفها"؛ يمكن أن يهدينا التّأمل البسيط في جواب الفيلسوف إلى القول أنّ الفلسفة لا تُفهم طبيعتُها إلّا في علاقاتها أو تقابلها مع ما ليست هي؛ ليست دينا ولا فنّا، لا أدبا أو سياسة، ولا علما أو تقنية؛ إنّما هي تفكير حول هذا النّتاج العقلي الأوّل؛ هذا "التّعريف" يقدّم الفلسفة كمعرفة من الدّرجة الثّانية؛ "**كلُّ إنسانٍ**-يكتب "بول فاليري" Paul Valéry[2] -**يعرفُ كمًّا مذهلًا منَ الأشياءِ التِي يجهلُ أنّهُ يعرفهَا؛ معرفةُ كلّ مَا نعرفُ؟ هذَا البحثُ البسيطُ يستنفذُ الفلسفةَ**"[3]؛ بهذا المعنى تكون الفلسفة تدبّرا نقديا حيال ما يسلّم به رجال الدّين، الفنّ، الأدب، السّياسة والعلم.

وعندما نتحدّث عن موقف الفلاسفة من أقوال العلماء، لا نقصد نقد الفلاسفة للنّظريات الفيزيائية أو تشكيكهم في صحّة صياغة القوانين التي يعبّرون بها عن ملاحظاتهم، أو حتّى التّفكير في تطوير أجهزة التّجريب،

---

[1]- وُلد يوم 27 ماي 1832 ببلدة Fontainebleau، توفي في 26 جانفي 1918 بنفس البلدة؛ جامعي وفيلسوف فرنسي صاحب نزعة مثالية؛ تتمثّل أعماله الأساسية في: *«Du fondement de l'induction»* "أساس الاستقراء" (1871)؛ *«Psychologie et métaphysique»* "علم النّفس والميتافيزيقا" (1885)؛ *«Études sur le syllogisme»* "دراسات حول القياس" متبوعة بـ *«L'observation de Platner»* "ملاحظة "بلاتنر" " (1907)؛ *«Lettres»* "رسالات" (1933).

[2]- ولد في 30 أكتوبر 1878 بـ"سات" Sète، توفي في 20 جويليا 1945 بباريس؛ كاتب، شاعر وفيلسوف فرنسي؛ ألّف:"حوار الشجرة" *«Dialogue de l'arbre»* 1943، "نظرات حول العالم الرّاهن" 1931 *«Regards sur le monde actuel»*، "أفكار سيّئة وغيرها" *«Mauvaises pensées et autres»* 1941.

[3]- «Chaque homme sait une quantité prodigieuse de choses qu'il ignore qu'il sait; savoir tout ce que nous savons? Cette simple recherche épuise la philosophie».
«Mauvaises pensées et autres», éditions Gallimard 1941, p 106.

لأنّ هذا شأن العلماء وحدهم؛ وإنّما نقصد نقد المناهج المتّبَعة في البحث ونقد التّصورات والفرضيات التي ينطلقون منها؛ يُطلق على هذا الفرع الفلسفي اسم الإبستمولوجيا Epistémologie؛ غير أنّ مدلول الإبستمولوجيا ومدار الاهتمام فيها ليسا موضع اتّفاق بين المفكّرين المعاصرين؛ فبينما يرى فلاسفة فرنسيون أنّه نقد المعرفة العلمية بتحليل مبادئها الأساسية، والنّظر في مناهجها وتصنيف مباحثها، ينسب فلاسفة إنجليز تلك المهامّ إلى فلسفة العلوم philosophie des sciences.

أَوْلى المسائل بالبحث بعد تحديدنا لمعنى الإبستمولوجيا هي علاقتها أو إن شئنا نقول تقاطعها ليس مع ما يظهر لنا مبدئيا أقرب المعارف لها وهو فلسفة العلوم فحسب، وإنّما أيضا حقول دراسات المعرفة الأخرى: الفلسفة الوضعية ونظرية المعرفة على وجه الخصوص.

1-مفهوم الإبستمولوجيا

كلمة Épistémologie الفرنسية تركيب للفظين من اللّغة اليونانية القديمة هما: epistémê - ἐπιστήμη "معرفة صحيحة، علم"، و lógos - λόγος "خطاب"، الذي يعني "نقد"، "دراسة"، "نظرية"؛ هكذا تصبح كلمة إبستمولوجيا بحكم الاشتقاق اللّغوي تعني "نقد العلم"، "دراسة العلم"، أو"نظرية المعرفة".

يؤكّد السّيد "روبير بلانشي" Robert Blanché[1] بأنّ كلمة إبستمولوجيا لم تكن مستعملة ولا معروفة إلى غاية مطلع القرن التّاسع عشر؛ ظهرت لأوّل مرّة في ملحق معجم "لاروس" Larousse الذي صدر عام 1906؛ وفي هذا الزّمن بالتّقريب-وهو الزّمن الذّي ظهر فيه معجم "أندري لالاند" André Lalande[2] الفلسفي *«Vocabulaire technique et critique de la philosophie»* "المعجم التّقني والنّقدي للفلسفة"-كان "لاشوليي" يعتبر كلمة "إبستمولوجيا" لفظا مستحدثا غير مناسب؛ والكلمة عند "لالاند" تعني **"فلسفةَ العلوم؛ وَلكنْ بمعنَى أكثرَ دقّةٍ هيَ ليستْ دراسةً خاصّةً لمختلفِ المناهجِ العلميةِ، لأنَّ موضوعَ هذهِ الدّراسةِ هوَ علمُ مناهجِ البحثِ وَهوَ جزءٌ منَ المنطقِ؛ كمَا أنّهَا ليستْ تأليفًا أوْ استباقًا حدسيًا للقوانينِ العلميةِ علَى طريقةِ الفلسفةِ الوضعيةِ؛ إنّهَا أساسًا ذلكَ المبحثُ الذِي يعالجُ معالجةً نقديةً مبادئَ العلومِ المختلفةِ وَفروعهَا وَنتائجهَا، بهدفِ التّوصّلِ إلَى إرساءِ أساسهَا المنطقِي، وبيانِ قيمتهَا وَدرجةِ موضوعيتهَا"**.

ينقسم هذا التّعريف إلى قسمين: الجزء الأوّل منه يميّز الإبستمولوجيا بما ليست عليه، فهي ليست علم المناهج، ولا الفلسفة الوضعية في نظرتها إلى المعرفة العلمية؛ أمّا الجزء الثّاني فيعرّف فيه "لالاند" الإبستمولوجيا بما هي عليه: إنّها بالمعنى الضيّق فلسفة العلوم؛ ثمّ إنّها تعتمد على المنطق وحده في نقدها لمبادئ مختلف العلوم ونتائجها، من أجل بيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية؛ ومهما بدا تعريف "لالاند" لـ. الإبستمولوجيا واضحا، فهو لا يغنينا عن النّظر في علاقتها بغيرها من فروع العلم والفلسفة التي من المؤكّد أنّها تُبقي خارج اهتماماتها هدف الإبستمولوجيا نفسه.

2-الإبستمولوجيا وعلاقتها بدراسات المعرفة الأخرى

أ-الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم

الاهتمام بقضايا العلم لا ينفصل عن النّظر الفلسفي؛ **"إنَّ تعريفَ العلمِ، وَبيانِ موضوعهِ ومناهجهِ وتحديدِ علاقتهِ بغيرهِ منَ علومِ الأخرَى، هوَ منْ جملةِ الأبحاثِ التِي تنتمِي بشكلٍ أوْ بآخرٍ إلَى عالمِ الفلسفةِ[...] ذلكَ لأنَّ منْ خصائصِ الفلسفةِ أنّهَا تظلُّ دومًا تلاحقُ موضوعاتهَا فِي بيوتهَا الجديدةِ، فتتلوّنُ بلونهَا وَتتطوّرُ بتطوّرهَا، وَتغتنِي بتقدّمِ البحثِ فيهَا"**[3]؛ كلّ تأمّل في العلم إذن، في قوانينه ومبادئه، نتائجه المنطقية وقيمته الأخلاقية، هو بشكل ما **فلسفة**

---

[1]- (1898-1979)، فيلسوف فرنسي من خرّيجي المدرسة العليا للأساتذة؛ اشتهر بأعماله في التّعريف بالمنطق والإبستمولوجيا تضمّنتها مؤلّفاته: *«Raison et discours»* "عقل وخطاب" (1967)، *«La science actuelle et le rationnalisme»* "العلم الرّاهن والعقلانية" (1967)، *«La méthode expérimentale et la philosophie de la physique»* "المنهج التّجريبي وفلسفة الفيزياء" (1969)؛ *«La logique et son histoire d'Aristote à Russell»* "المنطق وتاريخه من "أرسطو" إلى "راسل" " (1970)، *«L'épistémologie»* "الإبستمولوجيا" (1972)، *«Le raisonnement»* "الاستدلال" (1973)، *«L'induction scientifique et les lois naturelles»* "الاستقراء العلمي والقوانين الطّبيعية" (1975).

[2]-"بيار أندري لالاند" Pierre André Lalande؛ ولد في 19 جويليا 1867 بـ"دِجون" Dijon، توفي في 15 نوفمبر 1963 بـ. Asnières-sur-Seine، فيلسوف فرنسي؛ بقي اسم "بيار أندري لالاند" مرتبطا بالمؤلّف الأساسي الذي أدار تحريره: "المعجم التّقني والنّقدي للفلسفة" *«Vocabulaire technique et critique de la philosophie»* (1927)؛ علاوة على ثمرة مناقشات المجتمع الفرنسي للفلسفة هذه، طوّر "لالاند" عقلانية تجعل من العقل مجموعة من المعايير الفكرية تتطوّر باستمرار؛ نشر: "العقل والمعايير، مقال حول مبدأ ومنطق أحكام القيمة" *«La Raison et les normes, essai sur le principe et sur la logique des jugements de valeur»* (1948).

[3]- "محمّد عابد الجابري"؛ "مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطوّر الفكر العلمي"؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ ص 17.

في العلم؛ فما الدّاعي والحالة هذه إلى استبدال عبارة "فلسفة العلوم" بلفظ "إبستمولوجيا"؟ وإذا كان بينهما من المهام المشتركة ما يسمح بأن يحُلّ أحد المفهومين محلّ الآخر، ففما يقوم ذلك الاشتراك؟

في إجابتهم على هذين السّؤالين تشعب المفكّرون إلى فريقين، ميّزهما رأيان أساسيان: الفكرة القائلة أنّ الإبستمولوجيا ما هي إلّا فرعا من فلسفة العلوم، **"أوْ طريقةً خاصّةً منْ طرقِ الفلسفةِ فِي العلمِ"**[1]، والفكرة التي مفادها الانفصال في العلاقات بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم؛ من أجل فهم وجهة نظر الفريق الأوّل يمكن الرّجوع إلى تعريف "لالاند" الذي يرى في الإبستمولوجيا دراسة نقدية لمبادئ مختلف العلوم ونتائجها، بقصد تحديد أسسها المنطقية، وبيان قيمتها ودرجة موضوعيتها؛ هنا يظهر "لالاند" على وفاق مع رأي الوضعيين الجدد[2] الذين فهموا الإبستمولوجيا على أنّها جزء من فلسفة العلوم، وهذا على أساس قصرهم موضوع الفلسفة على التّحليل المنطقي لقضايا العلم؛ وقد سار على هذا الدّرب كتّاب أمريكيون أمثال"هاربرت فايغل" Herbert Feigl (1902-1988) و"ماي برودبك" May Brodbeck (1917-1983) في مؤلّفهما "قراءات في فلسفة العلم" *«Readings in the philosophy of science»* 1953، أين يميّزان بين أربعة مهامّ لفلسفة العلم: (أ)–دراسة العلم في علاقته مع العالَم والمجتمع؛ (ب)–وضع العلم في مكانه ضمن القيم الإنسانية؛ (جـ)–الدّراسة التّأملية لنتائج العلم، أي العمل على تشييد فلسفة للطّبيعة انطلاقا من نتائج العلم؛ (د)–التّحليل المنطقي للّغة العلمية؛ ويؤكّد المؤلِّفان بعد هذا على التّمسك بالمهمّة الأخيرة لأنّها البحث الوحيد الذي يتلاءم مع ما يعنيه لفظ إبستمولوجيا.

أمّا فكرة القائلين بعدم وجود علاقة بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم، فمفادها اجتناب الخلط بين مهامّ الإبستمولوجيا والمشاكل الفلسفية؛ ثمّ لو صحّ القول بالتّداخل بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم، لصحّ القول بأنّ كلّ الفلاسفة إبستمولوجيون، مادام لكلّ مذهب فلسفي مفهومه الخاصّ عن العلم، ابتداء من نظرية المثل الأفلاطونية إلى الفلسفة الوضعية الجديدة؛ ويستشهد أصحاب هذا الرّأي بالفلسفة الوضعية التي أسّسها "أغوست كونت" Auguste Comte[3]، تلك

---

[1]– "روبير بلانشي"؛ "نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا)"؛ ترجمة "حسن عبد الحميد"؛ تقديم "محمود فهمي زيدان"؛ مقدّمة المترجم، ص 16.

[2]– هم المنتسبون إلى الفلسفة الوضعية الجديدة Néo-positivisme، المدرسة الفلسفية المعروفة بهذا الاسم؛ نشأ هذا التّيار في مدينة "فينّا" عاصمة "النّمسا"، أين شكّل بعض أساتذة الفلسفة بقيادة "موريتز شليك" Moritz Schlick (1882-1936)، "رودولف كارناب" Rudolf Carnap (1891-1970) و"هانز ريشنباخ" Hans Reichenbach (1891-1953) دائرة فلسفية عُرفت باسم "دائرة فينّا" Wiener Kreis؛ تحت تهديد الخطر النّازي هاجر كثير من كبار ممثّلي هذه المدرسة إلى بريطانيا والولايات المتّحدة الأمريكية، وأسّسوا فيها فروعا لمدرستهم؛ وقد كان الفيلسوف الإنجليزي "برتراند راسل" Bertrand Russell (1872-1970) بمنطقه الرّمزي أفضل مساعد ونصير لهذا التّيار؛ وكان أهمّ ممثّل له في بريطانيا "ألفريد جول آير" Alfred Jul Ayer (1910-1989) أستاذ المنطق بجامعة "أكسفورد" Oxford.

وتسمّى هذه المدرسة أحيانا بـ "التّجريبية العلمية" empirisme scientifique، كما اشتهر بعض فروعها باسم "الوضعية المنطقية" positivisme logique؛ أمّا الاسم الغالب عليها والذي يشمل جميع فروعها، فهو "التّجريبية المنطقية" logical empiricism: فهي فلسفة تجريبية لأنّها كباقي النّزعات التّجريبية ترى في التّجربة المصدر الوحيدّ لكل ما يمكن أن نحصل عليه من معرفة حول الواقع؛ لا وجود في نظرها لأيّ أفكار قبلية ولا أي بداهة عقلية؛ من هنا فإنّ القضايا التي تتحدث عن أشياء لا يمكن التّحقق بها عن طريق التّجربة هي قضايا فارغة من كلّ معنى؛ وهي منطقية لأنّها لا تتّفق مع "دافيد هيوم"David Hume (1711-1776) والتّجريبيين الإنجليز في اعتقادهم باستحالة بلوغ اليقين سواء في الميدان العلمي أو الفلسفي؛ فالتّجريبية المنطقية ترى على خلاف ذلك أنّه بالإمكان بلوغ معارف يقينية في ميدان العلم، شريطة التّقيد الصّارم بالمنطق الذي هو علم استدلالي صوري خالص على منوال الرّياضيات؛ وعلى هذا الأساس يميّز الوضعيون المنطقيون بين القضايا التي تنطوي على معنى والقضايا الفارغة: الأولى هي قضايا العلوم الطّبيعية والرّياضيات؛ أمّا القضايا الأخرى، الفارغة من المعنى، فهي كلّ ما يخرج عن العلم الطّبيعي والرّياضيات من مسائل ميتافيزيقية.

هناك إذن في نظر هذه المدرسة الفلسفية المنطقية نوعان فقط من المعارف المشروعة: معارف ترتبط بصور الفكر ومنشئات اللّغة، ومعارف ترتبط بظواهر الواقع ومعطيات التّجربة؛ وبما أنّ هذا النّوع الأخير، أي المعارف العلمية، يرتدّ في الأخير إلى ما نقوله عن الأشياء الواقعية، فإنّه من الضّروري إخضاع لغتنا، أي حديثنا عن الأشياء، لتحليل منطقي صارم، لكي نعبّر عمّا تقدّمه حقول التّجربة من دون زيادة ولا نقصان؛ من هنا يصبح موضوع الفلسفة لا الأشياء نفسها بل الكيفية التي نتحدّث بها عنها، ممّا سيجعل منها **"فلسفة علمية"** تحلّل لغة العلم، ومن هنا جاء مفهوم **"الفلسفة التّحليلية"**؛ يقول "كارناب" في "مشكلة منطق العلم: العلم الصّوري وعلم الواقع" *«Le problème de la logique de la science: science formelle et science du réel»* (1935): "إنَّ موضوعَ أبحاثِ مدرسةِ فينَّا هوَ العلمُ، سواءً باعتبارهِ واحدًا أوْ فروعًا مختلفةً؛ ويتعلّقُ الأمرُ هنَا بتحليلِ المفاهيمِ وَالقضايَا وَالبراهينِ وَالنّظرياتِ التِي تلعبُ فيهِ دورًا مَا، معَ العنايةِ بالنّاحيةِ المنطقيةِ أكثرَ منَ الاهتمامِ باعتباراتِ التّطورِ التّاريخِي أوْ الشّروطِ التّطبيقيةِ، الاجتماعيةِ وَالسّيكولوجيةِ؛ إنَّ هَذَا الميدانَ منَ البحثِ لمْ يحظَ لحدِّ الآنِ باسمٍ خاصٍّ بهِ، وَبالإمكانِ تمييزِه بأنْ نطلقَ عليهِ اسمَ "نظريةَ العلمِ"، وَبعبارةٍ أدقّ "منطقُ العلمِ"؛ وَنعنِي هنَا بالعلمِ مجموعةَ العباراتِ (énoncés) المعروفةِ؛ ليسَ فقطْ تلكَ التِي يصوغهَا العلماءُ، بلْ أيضًا تلكَ التِي نصادفهَا فِي الحياةِ الجاريةِ، لأنَّ منْ غيرِ الممكنِ فصلُ هذهِ عنْ تلكَ بوضعِ حدودٍ دقيقةٍ بينهَا؛ إنَّ المنطقَ، منطقُ العلمِ، قدْ أصبحَ ناضجًا لكيْ يتحرّرَ منَ الفلسفةِ وَينفردُ بميدانٍ علمِي مضبوطٍ، يرتكزُ العملُ فيهِ علَى منهجٍ علمِي صارمٍ يسدُّ البابَ نهائيًا فِي وجهِ الحديثِ عنْ معرفةٍ "أكثرَ عمقًا" أوْ "أكثرَ سموًّا"؛ وَسيكونُ هذَا فِي تقديرِي آخرَ غصنٍ يُنتزَعُ منِ الجذعِ[...] ماذَا سيبقَى بعدَ ذلكَ للفلسفةِ؟ لنْ يبقَى لدينَا إلَّا تلكَ المشاكلُ العزيزةُ علَى الميتافيزيقيينَ، مثلُ: "مَا هوَ السّببُ الأوّلُ؟" وَمَا ماهيَّةُ العالَمِ؟"؛ وَلكنْ ليستْ هذهِ سوَى مشاكلَ زائفةً خاليةً منْ كلِّ محتوًى علميٍّ".

[3]– ولد في 19 جانفي 1798 بـ"مونبوليي" Montpellier، توفي في 5 سبتمبر 1857 بباريس Paris؛ فيلسوف فرنسي، مؤسّس المذهب الوضعي؛ طوّر طيلة حياته نسقا فلسفيا: "الوضعية" positivisme، التي تنطلق من نظرية في المعرفة ترتكز على قانون الأحوال الثّلاث من أجل اقتراح تصنيف للعلوم؛ هذا التّصنيف يختصّ بظهور "الفيزياء الاجتماعية" المسمّاة علم الاجتماع ابتداء من 1839؛ أخذت الوضعية منحى ديني تجسّد في تأسيس دين الإنسانية؛ الإنسانية معتبَرة بالنّسبة لـ "كونت" "مجموعُ الكائناتِ الماضيةِ، المستقبليةُ وَالحاضرةُ التِي تساهمُ بحرّيةٍ فِي إتقانِ النّظامِ العالمِي" *«Système de Politique positive»*, 1854, Vol. 4, p 30).

التي جعلت للعلم مكانا مميَّزا خاصّا في نسق المعارف، واعتبرته النّاطق بلسان الحقيقة في صورتها الخالية من كلّ الأبعاد الأنطولوجية؛ فلو صحّ من وجهة نظر هؤلاء المفكّرين أنّ هناك علاقة بين الفلسفة والإبستمولوجيا، لكان من حقّ المذهب الوضعي أن يزعم بأنّه "فلسفة العلم" بدون منازع؛ وقد بعث الوضعيون المناطقة دعاوى المذهب الوضعي التّقليدي، فزعموا أنّ كلّ ما هو علمي لابدّ أن يكون قابلا لأن يُعَبَّر عنه في لغة منطقية؛ فهل يمكن أن نُدخل هذه الدّعاوى الفلسفية عن العلم في إطار الإبستمولوجيا؟

يجيب المفكّرون الذين يفصلون بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم على هذا السّؤال بالنّفي؛ ويوضّح "جان بياجي"[1] Jean Piaget هذا الرّفض بأنّ **الإبستمولوجيا** تهتّم مثل المنطق بتحليل المعارف ذات الطّابع العلمي؛ تلك المعارف التي تحتوي بحكم طبيعتها على مشكلات منطقية، نفسية ومنهجية، لا علاقة لها اليوم بالفلسفة؛ ويؤكّد بأنّ **الإبستمولوجيا** ستقطع الصّلة تماما في المستقبل بالتّفكير التّأملي الفردي.

ب-الإبستمولوجيا والفلسفة الوضعية

إنّ المتسائل عن دواعي بحث العلاقة بين الإبستمولوجيا والفلسفة الوضعية فيما يرى الأستاذ "حسن عبد الحميد" (مترجم كتاب "الإبستمولوجيا" لـ. "روبير بلانشي") يجد ضالّته في تبريرين: الأوّل هو أنّ مؤلَّف "أغوست كونت" "دروس في الفلسفة الوضعية" *«Cours de philosophie positive»* (1826) يُعتبر من الأعمال الأساسية الممهّدة للدّراسات الإبستمولوجية على الصّورة المعروفة في أيامنا؛ والمبرّر هو أنّ ما ذهب إليه "لالاند" في كون الإبستمولوجيا "**ليستْ استباقًا حدسيًا للقوانينِ العلميةِ، علَى طريقةِ "الفلسفةِ الوضعيةِ"**"، تعريف قد ضلّ الصّواب في تحديد العلاقة بين الإبستمولوجيا والفلسفة الوضعية، وبالتّالي بين الفلسفة الوضعية العلم.

العلم الحديث في اعتبار "أغوست كونت" هو المعرفة التي بلغت المرحلة الأخيرة من تطوّرها، وهي "المرحلة الوضعية"؛ وهذا بعد ما كان العقل قد مرّ بالمرحلتين "اللّاهوتية" و"الميتافيزيقية" في هذا الحقل المعرفي أو ذلك؛ وهي مرحلة كفّ فيها العقل عن تقديم تفسيرات مفارقة للظواهر الطّبيعية والإنسانية؛ والمعارف التي تمخّضت عن "المرحلة الوضعية" هي العلوم الجزئية الخاصّة؛ ولا يتحقّق استقلال علم من تلك العلوم إلّا إذا نجح في استخدام المنهج الوضعي، وحقّق تراكما معرفيا في مجال اهتمامه، الأمر الذي يسمح بتصنيف العلوم الخاصّة[2] داخل نسق المعرفة العلمية حسب "أغوست كونت".

لكن كيف تتحدّد بناء على هذا علاقة الإبستمولوجيا بـ. الفلسفة الوضعية؟ بتعبير آخر، كيف يمكن القول أنّ الإبستمولوجيا نشأت من نظرة "أغوست كونت" لعلوم عصره؟ إنّ الوضعية التي أراد بها الفيلسوف تحرير عقل القرن التّاسع عشر أفرزت تبعات ذات وجه إيجابي وآخر سلبي: كانت النّتائج الإيجابية ثمرة التّقسيم المنظَّم للمعارف، الذي ساعد على نموّ سريع في ميادين العلم، فضلا عن تحرّرها من العمومية والغموض اللّذين ميّزاها في المراحل السّابقة عن العصر الوضعي؛ أمّا الآثار السّلبية فكانت بسبب التّقسيم أو التّخصيص ذاته؛ توضيح ذلك هو أنّ حالة التّضييق والانغلاق التي بات يعيش داخلها أصحاب التّخصّصات العلمية المتنوعة، جعلتهم بعيدين عن ما يجري في الحقول العلمية الموازية؛ هذا الوضع الذي أصبح يميّز المعارف مع أواخر القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين، عُرف باسم "أزمة أسس العلم" la crise des fondements de la science؛ إذ لاحظ الباحثون أنّ انغلاقهم داخل تخصّصاتهم آل إلى تراجع علومهم وتوقُّف التّطور داخل المعرفة نفسه.

وكان لابدّ للعلماء من مخرج من هذه الأزمة، فتصوّروا الحلّ في النّظر في الأسس التي تقوم عليها علومهم؛ قادهم هذا البحث إلى إقامة علاقات من نوع جديد بين مختلف فروع المعرفة العلمية، فانتهوا إلى أنّ أصول علم معيّن غالبا ما تتداخل مع

---

[1] – وُلدَ "جان وليام فريتز بياجي" Jean William Fritz Piaget في 9 أوت 1896 بـ"نوشتال" Neuchâtel في سويسرا، توفي في 16 سبتمبر 1980 بجنيف Genève؛ بيولوجي، عالم نفس، منطقي وإبستمولوجي حسويسري، معروف بأعماله في علم النّفس النّمو psychologie du développement وفي الإبستمولوجيا من خلال ما سمّاه الإبستمولوجيا التّكوينية épistémologie génétique (أو البنيوية التّكوينية structuralisme génétique)؛ التّوضيح الذي يقدّمه حول الذّكاء متصوَّرا كشكل خاصّ لتكيّف الكائن الحيّ مع محيطه، وحول مراحل تطوّره عند الطّفل سيكون له تأثير ملحوظ على التّعليم والطّرق التّربوية؛ نشر: "بناء الواقع عند الطّفل" *«La construction du réel chez l'enfant»* (1937)، "مقدّمة للإبستمولوجيا التّكوينية" *«Introduction à l'épistémologie génétique»* (1950)، "الحكم والاستدلال عند الطّفل" *«le jugement et le raisonnement chez l'enfant»* (1924).

[2] – قام "أغوست كونت" بترتيب العلوم حسب درجتي التّجريد والتّعميم اللّتين تميّزانها، فكان التّصنيف على النّحو التّالي: الرّياضيات، علم الفلك، الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا، علم الاجتماع أو الفيزياء الاجتماعية (على حدّ تعبير الأستاذ محمّد عابد الجابري)؛ وكلّ حقل من هذه الحقول يقوم على النّتائج التي حقّقها العلم الذي سبقه؛ أمّا باقي العلوم الأخرى فكانت في نظر "أغوست كونت" مجرّد إجراءات لمكتشفات العلوم الأولى، مثل الطّب الذي يُعتبر مبحثا للفيزيولوجيا، وعلم النّفس غير المستقل عن الفيزيولوجيا وعلوم الاجتماع؛ وكان يعتقد أنّ تأخّر الدّراسات الاجتماعية عن ركب العلوم الوضعية مردّه هيمنة التّفكير الميتافيزيقي على هذا المجال المعرفي؛ لكن بفضل تطوّر العلوم الوضعية صار ممكنا قيام علم اجتماع وضعي يكون للمجتمع كالفيزياء بالنّسبة للطّبيعة.

أصول علم آخر؛ إنّ أساس علم من العلوم في النّهاية يقع خارج مجاله؛ مثال ذلك الجهود التي قام بها "برتراند راسل" Russell[1] Bertrand و"غوتلوب فريج"Gottlob Frege (1848-1925) وغيرهم بردّ الرّياضيات إلى المنطق، اعتبارا منهم أنّ أسس الرّياضيات توجد متداخلة مع أسس المنطق نفسه.

وكانت مساهمت "أغوست كونت" في حلّ الأزمة إلى أن دعا إلى وجوب أن تقوم الفلسفة الوضعية على مكتسبات العصر الوضعي، وحماية المعرفة الإنسانية من الأخطار التي أضحت تهدّدها من جرّاء التّقسيم والتّخصيص المستمرّين لحقول المعرفة العلمية؛ وهذا وضع لا يستغّله سوى الفيلسوف الميتافيزيقي؛ يقول "أغوست كونت": **"لتقمْ طبقةٌ منَ العلماءِ المكوَّنينَ تكوينًا ملائمًا، وَفي ذاتِ الوقتِ غير مستغرَقينَ في الدّراساتِ التّخصّصيةِ في أيّ فرع منْ فروع الفلسفةِ الطّبيعيةِ، تكونُ مهمّتها–وَانطلاقًا منَ الأخذِ بعينِ الاعتبار الحالةِ الرّاهنة لمختلفِ العلومِ الوضعيةِ–تحديدُ روح كلّ منهَا تحديدًا دقيقًا، وَالكشفِ عنْ علاقاتهَا وَتسلسلهَا وَتلخيص جميع مبادئهَا الخاصّةِ، إنْ كانَ ذلكَ ممكنًا في عددٍ قليلٍ منَ المبادئِ العامّةِ المشتركةِ بينهَا، معَ التقيّدِ دومًا بالمبادئِ الأساسيةِ للمنهجِ الوضعيِ"**. (دروس في الفلسفة الوضعية).

يتّضح لنا من خلال العلاقة التي وضعها "أغوست كونت" بين العلم والفلسفة الوضعية، أنّ هذه الأخيرة غير مبتورة الصّلة مع التّفكير الإبستمولوجي؛ فالمهامّ التي ألقاها على عاتقها هي نفسها أو تكاد تكون المهامّ التي يحدّدها المفكّرون في أيامنا لما يسمّى ؛ فتكون الفلسفة الوضعية كلّها في نظر كثير من المفكّرين دراسة إبستمولوجية.

ج.- الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة

ميّز التّقسيم التّقليدي لموضوع التّفكير الفلسفي بين ثلاثة مباحث رئيسية:

1- الأنطولوجيا [2]ontologie ؛وتدّل بمعناها الكلاسيكي على البحث في الوجود المطلق، الوجود العامّ المتحرّر من كلّ تحديد؛ إنّه ما تقصده عبارة "أرسطو" **"البحثُ في الوجودِ بمَا هوَ موجودٌ"**: فإذا كانت العلوم الطّبيعية تدرس الوجود باعتباره أجساما متغيّرة، وتنظر إليه الرّياضيات من حيث هو كمّ، فإنّ الأنطولوجيا تبحث في الوجود على العموم محاولة الكشف عن مبادئه وخصائصه العامّة؛ تطرح أسئلة مثل: ما أصل الكون؟ ما حقيقة النّفس؟ ها تفنى بفناء الجسد أم هي خالدة؟

2- الأكسيولوجيا Axiologie؛ وهي البحث في القيم؛ قيم الحقّ والخير والجمال؛ وهي الموضوعات التي يتناولها المنطق، علم الأخلاق وعلم الجمال، العلوم التي توصف أنّها معيارية لأنّها تبحث في المعايير normes التي بواسطتها تتحقق تلك القيم؛ لذلك فهي مباحث تهتمّ بما يجب أن يكون، على خلاف العلوم الوضعية التي يقوم بحثها على ما هو كائن.

3- نظرية المعرفة [3]Gnoséologie؛ وتبحث في إمكان قيام معرفة عن الوجود بمختلف ظواهره؛ وإذا كانت هذه المعرفة ممكنة فما هي أدواتها، وما هي حدودها وقيمتها؟ تقوم الإجابة على هذه الأسئلة في المذاهب الرّئيسية حيال مشكلة المعرفة وهي: المذهب العقلي الذي يرى أنّ العقل بما يحمل من استعدادات ومبادئ قبلية، هو وسيلتنا الوحيدة للمعرفة اليقينية؛ والمذهب التّجريبي أو الحسّي الذي يُرجع المعرفة إلى ما تمدّنا به الحواسّ؛ والمذهب الحدسي الذي يرى أنّ الطريق الصّحيح للمعرفة هو الحدس؛ أمّا بخصوص قيمة المعرفة التي في وسع الإنسان أن يحصل عليها بالحسّ أو بالعقل أو بهما معا، فيمكننا التّمييز بين مذهبين رئيسيين: النّزعة الوثوقية dogmatisme التي تقول بإمكانية وصول الإنسان إلى معرفة يقينية يقينا مطلقا، والنّزعة النّسبية أو النّقدية التي ترى أنّ المعرفة محدودة بالمعطيات الحسّية.

يظهر من هذا التّصنيف أنّ هناك روابط قربى بين الإبستمولوجيا والفلسفة بصفة عامّة، وبينها وبين نظرية المعرفة بشكل خاصّ؛ وإذا كان كثير من المفكّرين المعاصرين ينزعون إلى ضرورة الفصل بينهما بدعوى أنّ الإبستمولوجيا تهتمّ بالمعرفة العلمية، في حين تتناول نظرية المعرفة بشكلها التّقليدي أنواع المعارف كلّها، فإنّ مثل هذا الفصل لابدّ أن يكون تحكيميا: صحيح أنّه يمكن دائما التّمييز بين المعرفة العلمية التي تقوم على القياس والتّجارب، وتستعين بالآلات التي تكشف للإنسان عن الدّقائق التي لا يمكن بلوغها بالحواسّ، والتي تخضع للنّقد الصّارم والمراجعة الدّائمة، وبين المعرفة العامّية التي في وسع كلّ النّاس

---

[1]– وُلد "برتراند آرثور وليام راسل" Bertrand Arthur William Russell في 18 ماي 1872 بـ"ترالك" Trellech في "بلاد الغال" pays de Galles (الجنوب الغربي للمملكة المتّحدة)، توفي في 2 فبراير 1970 بالقرب من "بانرايننددودرايث" Penrhyndeudraeth بنفس الإقليم؛ رياضي، منطقي، فيلسوف، إبستمولوجي، رجل سياسة وأخلاقي إنجليزي؛ كان مع "فريج" أحد مؤسّسي المنطق المعاصر؛ إلى جانب مؤلّفه الرّئيسي "المبادئ الرّياضية"، ترك "راسل": "معرفتنا للعالم الخارجي كمجال للمنهج العلمي في الفلسفة" *«Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy»* 1914، "تاريخ الفلسفة الغربية وعلاقته بالظروف السّياسية والاجتماعية منذ الأزمنة الأولى حتى يومنا هذا" *«A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day»* 1946.

[2]– مشتقّة من اللّغة اللاّتينية *«ontologia»*، المركّبة من الكلمتين اليونانيتين *«ontos»* (وجود)، و*«logos»* (خطاب، دراسة، نظرية).

[3]– الكلمة *«gnos»* من اليونانية *«gnôsis»* أي معرفة .

تحصيلها بواسطة حواسّهم وعقولهم وخبراتهم اليومية؛ كما يمكن التّمييز بين هذين النّوعين من الإدراك ونوع ثالث يعبَّر عنه في العادة بالمعرفة القبلية أو الحدسية أو الصّوفية؛ وبصرف النّظر عن النّوع الثّالث من المعرفة الذي يتجاوز الإدراك الحسّي والتّأمل العقلي والبحث العلمي، والذي ليس على كلّ حال في متناول كلّ النّاس؛ ومع هذا يمكن القول أنّ التّميز بين المعرفة العامّية والمعرفة العلمية لا يقوم على أسس صلبة؛ خصوصا وهو يقوم في الغالب على اعتبار المعرفة العامّية معرفة أولى دنيا والمعرفة العلمية معرفة ثانية عليا؛ ذلك لأنّ حواسّنا هي وسيلتانا الأولى والأخيرة هذين النّوعين من المعرفة: وسيلتنا الأولى لمعرفة العالم الخارجي والدّخول معه في علاقات، ووسيلتنا الأخيرة في تحصيل المعرفة العلمية ذاتها؛ فإذا كانت هذه الأخيرة تمتاز بأنّها تستخدم الآلات وتعتمد القياس، فإنّ نتائج القياس وما تشير إليه الآلات هو جزء من هذا العالم الخارجي نفسه، أي جزء من المعطيات الواقعية التي لبا سبيل لنا إلى معرفتها غير الحواسّ؛ إنّ الآلات تحتاج مهما كانت دقّتها إلى شخص يقرأ أو يسمع ما تسجّله أو تشير إليه؛ وبالتّالي لابدّ من الحواسّ التي تنقل رموز الآلات إلى الدّماغ لتتحوّل بعد ذلك إلى معرفة علية.

في إطار المعرفة العلمية إذن يمكن أن تثار تلك المشاكل التي شغلت الفلاسفة منذ اليونان إلى العصور الحديثة، والمتعلّقة بقيمة ما تمدّنا به الحواسّ، وما يدلّ عله العقل، وعلاقة الحسّي بالعقلي، بل وعلاقة الذّات بالموضوع، ومدي موضوعية العالم الخارجي؛ بل إنّ بعض هذه المسائل قد أثير في ميدان العلم نفسه، ميدان الميكروفيزياء، حينما لاحظ الفيزيائيون الذّريون أنّ طريقة القياس وأدواته تتدخّل تدخلّا لا يمكن التّخلص منه، وبالتّالي لا يمكن التّغاضي عن تأثيره على النّتائج المحصَّل عليها ممّا يجعل منها احتمالية لا أكيدة، يختلط فيها الذّاتي بالموضوعي إلى حدّ كبير؛ وتلك إحدى القضايا الرّئيسية التي تهتمّ بها نظرية المعرفة الحديثة.

هناك إذن اتّصال وانفصال بين نظرية المعرفة بمعناها الفلسفي العامّ والإبستمولوجيا بمعناها الخاصّ؛ وإذا كان الاتّصال هو المظهر البارز على مستوى التّحليل النّظري، فإنّ الواقع التّاريخي، واقع تطوّر العلوم، قد فرض نوعا من القطيعة؛ومن نتائج هذه القطيعة أن أصبحت الإبستمولوجيا من اختصاص العلماء بينما بقيت نظرية المعرفة بمشاكلها التّقليدية من اهتمام الفلاسفة؛ قضايا الأولى تطرح نفسها على العالم المختصّ في ميدان بحثه وساعة ممارسته لملاحظاته وتجاربه، أمّا مسائل الثّانية فقد كانت وما تزال قضايا فكرية يطرحها الفيلسوف بمنهجه التّأملي.

الدّرس الثّاني: فلسفة العلوم الصّورية

مشكلة حقيقة اليقين الرّياضي

«Les mathématiques peuvent être définies comme une science dans laquelle on ne sait jamais de quoi on parle, ni si ce qu'on dit est vrai».

Bertrand Russell

"يمكنُ للرّياضياتِ أنْ تُعرَّفَ كعلمٍ لَا نعرفُ أبدًا عنْ ماذَا نتحدّثُ فيهِ، وَلَا مَا إذَا كانَ مَا نقولهُ صحيحًا".
"برتراند راسل"

الرّياضيات؛ "علم المقدار المجرّد، المتّصل (هندسة) والمنفصل (الحساب) القابل للقياس"، هكذا عرّفها **الأقدمون؛** وليس أدّل على أنّها أخصب ما حقق العقل البشري من معارف وأكثرها يقينا، من كونها صارت في العصور الحديثة اللّغة الضّرورية ومعيار الحقيقة في العلوم الوضعية Positives (التّجريبية)؛ **"فالعلمُ الحديثُ**–كتب برغسون Bergson[1]–**وليدُ الرّياضياتِ، وَإنَّ أيَّ علمٍ مَا كانَ لينشأَ إلَّا يومَ تمكّنَ الجبرُ منْ اصطيادِ حقائقِ العلمِ وَإيقاعهَا فِي شباكِهِ"**؛ و**"إذَا فقدتْ الفيزياءُ طابعَ التّقديرِ الكمّيِ لنتائجهَا**–يقول برونشفيك Brunschvicg[2]–**صارتْ مجرّدَ كيفياتٍ قابلةٍ للوصفِ لَا أكثرَ"**؛ و**"إذَا استعرضنَا الرّياضياتَ استعراضًا صحيحًا**–

---

[1]– وُلد "هنري برغسون" Henri Bergson بـ "باريس" Paris في 18 أكتوبر 1859، أين توفي في 4 جانفي 1941؛ فيلسوف فرنسي؛ من بين مؤلّفاته أربعة رئيسية هي: "مقال حول المعطيات المباشرة للشّعور" *«Essai sur les données immédiates de la conscience»* 1889، "المادّة والذّاكرة" *«Matière et mémoire»* 1896، "التّطوّر الخلّاق" *«L'Évolution créatrice»* 1907، "مصدرا الأخلاق والدّين" *«Les Deux Sources de la morale et de la religion»* 1962 ؛ انتُخب في الأكاديمية الفرنسية عام 1916، وحصل على جائزة نوبل للأدب عام 1927.

[2]– وُلد "ليون برونشفيك" Léon Brunschvicg في 10 نوفمبر 1869 بباريس، توفي في 18 جانفي 1944 بـ Aix-les-Bains، فيلسوف علوم ومؤرّخ الفلسفة فرنسي مثالي على درب "كانط" و"سبينوزا" Spinoza؛ كتب: "مراحل الفلسفة الرّياضية" *«Les étapes de la philosophie mathématique»* 1912 ؛ "التّجربة الإنسانية والسّببية الفيزيائية" *«L'expérience humaine et la causalité physique»* 1922.

في نظر "راسل" Russell–**لمّا وجدنا فيها الحقيقةَ فحسبُ، بلْ وجدنا فيها جمالًا ساميًا: جمالَ البرودةِ وَالقسوةِ وَالصّرامةِ، وَمعَ ذلكَ فهوَ جمالُ الصّفاءِ وَالقدرةِ علَى بلوغِ الكمالِ".**

غير أنّ مردّ هذا اليقين certitude ليس محلّ إجماع بين فلاسفة الرّياضيات، والبحث في **طبيعته** كان من وراء ظهور ثلاثة وجهات نظر: المنطقانية logicisme، الصّورانية formalisme (التي ترتدّ إلى النّزعة المنطقية)، والمذهب الحدسي intuitionnisme؛ وعليه، إذا كان الحديث عن اليقين الرّياضي يفرض النّظر في طبيعة مبادئ الرّياضيات وطبيعة البرهان فيها، كيف كانت نظرة هذه المدارس إليهما؟

1-وجهة النّظر المنطقانية وموقف الحدسيين منها

المنطقانية logicisme في الفكر الرّياضي هي الفلسفة التي تردّ التّعريفات الرّياضية والبرهان الرّياضي إلى أصل منطقي؛ وكان الفيلسوف الألماني "ليبنيز" Leibniz في العصور الحديثة أوّل من قال بارتداد البرهان الرّياضي إلى عمليات استنتاجية تنطلق من مبادئ منطقية، وأشار إلى أنّ البديهيات الرّياضية يمكن أن تُـرَدّ بالتّحليل إلى معان منطقية، وأنّ الرّموز الرّياضية أو المتغيرات، ما هي إلاّ اختصارا للعبارة اللّغوية أو القضية الحملية في المنطق التّقليدي؛ وتبعه في ذلك "جورج بول" George Boole[1]، حيث كان أوّل من وضع مبادئ الحساب المنطقي، فكان بذلك واضع أساس منطق جديد هو المنطق الجبري الذي اكتمل بناءه مع "ويتهاد" Whitehead[2] و"راسل"، حيث أصبح يطلق عليه اسم **المنطق الرّياضي أو الرّمزي**؛ هذا هو الوجه الجديد لكلّ من **المنطق والرّياضيات، "فقدْ اشتدَّ**–يقول "راسل"–**الطّابعُ الرّياضيُ فِي المنطقِ، وَاشتدَّ الطّابعُ المنطقيُ فِي الرّياضياتِ، ممَّا يترتبُ عليهِ استحالةُ وضعِ خطٍّ فاصلٍ بينهمَا[...] وَالخلافُ بينهمَا كالخلافِ بينَ الصّبيِّ وَالرّجلِ، فالمنطقُ شبابُ الرّياضياتِ، وَالرّياضياتُ تمثّلُ طورَ الرّجولةِ للمنطقِ"**؛ وقبل هذا كان "أرسطو" يعتبر **البرهان الرّياضي أحد أنواع القياس** syllogisme، مع فارق بسيط، هو أنّ صدق النّتائج في القياس الحملي مرتبط بصدق المقدّمات، في حين أنّ نتائج البرهان الرّياضي صادقة دوما لأنّه ينطلق من مقدّمات صادقة بالضّرورة، والمثال التّالي يوضح هذا التّقارب:

قياس منطقي: كل نبات متغذي	قياس رياضي: مجموع زوايا المثلث = 180°
الكرم نبات	زوايا المستقيم = مجموع زوايا المثلث
إذن فالكرم متغذي	إذن زوايا المستقيم = 180°

هكذا يكون مردّ اليقين الرّياضي في منظور هذه المدرسة إلى الطّبيعة المنطقية للمفاهيم والاستدلال الرّياضي.

غير أنّ هذه المسلّمات ليست مقبولة عند أصحاب المذهب الحدسي intuitionnisme[3]، فاليقين الرّياضي من طبيعة حدسية، يجعل من مبادئ ونتائج البرهان الرّياضي حقائق بديهية؛ والبديهية évidence حقيقة تدرَك بلا برهان، فلا يمكن أن تكون استدلالية، حقيقة فطرية موجودة بشكل قبْلي في العقل، تدرَك بشكل كلّي ومباشر؛ إنّها في نظر المناطقة آخر جدار في نسيجنا العقلي، فهي على خلاف المسلّمة ليست من وضع العقل وإنّما تدخل في تكوينه؛ كان "ديكارت" Descartes أوّل ممثلي هذا الاتجاه في بداية العصور الحديثة، الذي في كتابه "مقال في الطريقة" *«Discours de la méthode»* (1637)، جعل في مقدّمة قواعد المنهج ما سمّاه **بقاعدة البداهة**، يقول فيها:**"لَا أقبلُ بصحّةِ شيءٍ، إلَّا إذَا كانَ بالبداهةِ صحيحًا".**

---

[1]– وُلد "جورج بول" George Boole في 2 نوفمبر 1815 بـ"لنكلن" Lincoln في المملكة المتّحدة، توفي في 8 ديسمبر 1864 بـ"بلنتمبل" Ballintemple في إرلندا؛ منطقي، رياضي وفيلسوف بريطاني؛ مبدع المنطق الحديث المؤسَّس على البنية الجبرية والسّيميائية الذي سُمي على شرفه "جبر بول"؛ كتب: "رسالة في المعادلات التّفاضلية" *«A Treatise on Differential Equations»* 1859، "التّحليل الرّياضي للمنطق من حيث هو مقال نحو حساب الاستدلال الاستنتاجي" *«The Mathematical Analysis of Logic, being an Essay towards a Calculus of Deductive Reasoning»* 1847.

[2]– وُلد "ألفريد نورث ويتهاد" Alfred North Whitehead في 15 فبراير 1861 بـ"رمسغايت" Ramsgate، توفي في 30 ديسمبر 1947 بـ"كامبريدج"؛ فيلسوف، منطقي ورياضي بريطاني؛ مؤسّس المدرسة الفلسفية المعروفة باسم "فلسفة التّحول"، تيار مؤثر في سلسلة من التخصّصات: علم البيئة، اللّاهوت، التّربية، الفيزياء، علم الأحياء، الاقتصاد وعلم النّفس؛ نشر: "المبادئ الرّياضية" *«Principia Mathematica»* بالاشتراك مع "برتراند راسل" 1910، "دراسة حول الجبر العالمي" *«A Treatise on Universal Algebra»* 1898، "تنظيم الفكر التّربوي والعلمي" *«The Organization of Thought Educational and Scientific»* 1917.

[3]– "1. في الفلسفة: كلّ مذهب يمنح لمعرفة مباشرة (غير استدلالية) مكانا أساسيا في المعرفة؛ هذه المعرفة الحدسية يمكن أن تخصّ المعطيات الحسّية، وكذلك الوقائع المجرّدة، المبادئ الأخلاقية والمبادئ العقلية؛ مثلا: الحدسيّة البرغسونية[...] 2. في المنطق والرّياضيات: المذهب الذي على حسبه لا تُختزلُ الرّياضيات إلى أنساق أكسيومية صورية خالصة: أ) من ناحية لا يستطيع مجهود الصّورنة إزالة كلّ أثر للأصل الحدسي للعمليات المصورَنة؛ ب) من ناحية أخرى التّحكم في التّسلسل المنطقي للبراهين الرّياضية يبقى خاضعا للبديهية الخاصّة بها؛ هذا المذهب هو مذهب الرّياضيات المسمّات "حدسية" ("براور"، "بولغاند"، "كاتان") [...]".

Nëlla BARAQUIN, Anne BAUDART, Jean DUGUÉ, Jacqueline LAFFITTE, François RIBES, Joël WILFERT, *«Dictionnaire de philosophie»*, 4e édition revue et augmentée, ARMAND COLIN, p 300.

هكذا رفع "ديكارت" عن المفاهيم الرّياضية الطّبيعة المنطقية، ووقف ضد كلّ محاولة تجعل البرهان الرّياضي نوعا من أنواع القياس؛ إذ الفرق بين الاستدلالين بيّن يمكن حصره في ملاحظتين: تقوم الأولى في الفروق بين التّحليل والتّركيب، أي بين طبيعة **التحليل** في القياس الأرسطي الذي لا تتجاوز نتائجه عناصر القضية التي يعالجها، وطبيعة التّركيب في البرهان الرّياضي، الذي يتجاوز حدود القضية الأولى ببناء قوامه نتائج جديدة، وهذا مثال يقدّمه "ديكارت": (س−2)(س−3) = 0؛ ومنه س^2 −3س − 2س + 6 =0 ؛ ومنه س^2 − 5س + 6 = 0. أمّا الملاحظة **الثّانية**، فموضوعها الفروق بين طبيعة الحدود المنطقية والرّياضية والعلاقة بينها: إنّ حدود القياس الأرسطي تعبير عن صفات أو كيفيات، فالمقدّمة الكبرى التي نضعها في هذا القياس يتألّف كلّ من موضوعها ومحمولها من معان استقيناها من التّجربة عن طريق الاستقراء، كقولنا "المعادن تتمدّد بالحرارة"، أو "كلّ عالم سعيد"، فنحن نملئ المقدّمة الكبرى بمعان تمثل الواقع (معدن، حرارة، سعادة، عالم..)؛ أمّا حدود الاستدلال الرّياضي، فكمّيات نقايس بينها؛ من هنا كانت العلاقة بين حدود القياس في المنطق الأرسطي علاقة استغراق أو عدم استغراق، أي حالات أيّ منها يشمل الآخر، في حين أنّ العلاقة بين حدود البرهان الرّياضي، فعلاقة مساواة أو عدم مساواة؛ فإذا قلنا مثلا أنّ 4 + 2= 6، فليس معنى ذلك أنّ (6) مستغرقة في الطرف الثّاني أو العكس، وبالتّالي لا نستطيع القول أنّ كلّ (6) هي (4 + 2)؛ أو أنّ كلّ 180° هي مجموع زوايا المثلث؛ إنّ (6) قد تكون (4 + 2)، وقد تكون (5 + 1) أو (10 − 4)، أو (18: 3) وغير ذلك؛ و 180° قد تكون زوايا المثلث، أو زوايا المستقيم أو نصف الدّائرة.

إنّ الاستغراق في المنطق يقيّد حركة العقل الاستدلالية ويحدّد نتائجها سلفا، لذلك كان يصفه ديكارت بالعقم، ويصف البرهان الرياضي بالخصوبة والابتكار؛ ويظهر اعتراض ديكارت على القياس في مؤلّفه «*discours de la méthode*» فيما نصّه: "**تبيّنَ لِي فيمَا يتعلّقُ بالمنطقِ أنَّ أقيستهُ وَأكثرَ تعاليمهِ الأخرَى، لَا تنفعُ فِي تعليمِ الأمورِ، بقدرِ مَا تعيننَا علَى أنْ نشرحَ لغيرنَا منَ النّاسِ مَا نعرفهُ منهَا؛ أوْ هيَ كصناعةٍ تعيننَا علَى الكلامِ بدونِ تفكيرٍ فِي الأشياءِ التِي نجهلهَا**"؛ إنّ البرهان الرّياضي ينطلق من قضايا نعرف بدايتها، لكنّنا لا نستطيع أن نتبين نهايتها.

وفي نظر الرّياضي "غوبلو" Goblot[1]، لا علاقة للاستدلال الرّياضي بالقياس، فالبرهان الرّياضي سواء كان تحليليا أو إنشائيا، لا يمثل انتقالا من الخاص إلى العام (حتى لا يكون استقراءا)، ولا من العام إلى الخاص (ممّا لا يجعله قياسا)، وإنّما هو انتقال من خاصة إلى خاصية جديدة تترتّب عليها قضايا متزايدة في العموم؛ وإذا ما انتهينا إلى قضية أخصّ أحيانا، فذلك لأنّها قضية لازمة لا أكثر، كما هو الحال في المثال التّالي: بواسطة البرهان التّحليلي المباشر الذي نقوم فيه بعملية تراجع، حيث ننتقل فيه من القضية المجهولة إلى القضية المعلومة، نحاول ربط صدق القضية المجهولة بصدق القضية المعلومة؛ لدينا المعادلة الجبرية: س + 8 = 10؛ نبدأ بتذكّر البديهية القائلة بأنّ طرح كمّية ثابتة من طرفين متساويين لن يغير من تساويهما. فلنطرح المقدار (8) من طرفي المعادلة: س + 8 − 8 = 10 − 8. إذن، س = 2؛ وكذلك شأن المثال التالي: 2س^2 − 1 = 0؛ منه 2س^2 = 1؛ ومنه س^2 = $^1/_2$؛ ومنه س = $\sqrt{^1/_2}$. يمكن القول، إذن، أنّ كلّ استدلال رياضي يتصف بكونه إنشائيا لا تأمّليا، وهذه حقيقة تستبعد بكلّ وضوح القياس، فالعقل على حدّ رأي Hannequin "**لَا يفهمُ إلاّ مَا يستطيعُ إنشاءهُ** ".

2-وجهة النظر الصّورانية وموقف الحدسيين منها

الصّورانية formalisme في الفلسفة هي وجهة النّظر التي ترى أنّ الحقيقة الوحيدة للمادّة (على اختلافها) تقوم في شكلها لا في مضمونها؛ مثال على ذلك، الصّورانية الكانطية الأخلاقية formalisme moral Kantien (في نقد العقل العملي)، فهي المذهب الذي على حسبه لا تتوقف القيمة الأخلاقية لفعل ما على مادته (ما نفعله والغاية منه) إنّما تقوم في صورته، أي على الاحترام الخالص للقانون الأخلاقي؛ أمّا الصّورانية الرّياضية formalisme mathématique التي أدخلت على الرّياضيات درجة عالية من التّجريد، فتمثل إحدى معالم تطوّر الفكر الرّياضي في العصور الحديثة، ومحطة التّحوّل والقطيعة مع الرّياضيات الكلاسيكية: لقد جعلت الرّياضيات تستغني بالاستنتاج عن الحدس، أي بالمسلّمة عن البديهية، فأصبحت نظاما فرضيا استنتاجيا، وهذا ما يسمى بالأكسيوماتيك axiomatique[2]؛ فبعد اكتشاف الهندسات غير الإقليدية في القرن التّاسع عشر والعشرين، بدا أنّ الرّياضيات لم تعد تتمتع بذلك الطّابع العقلي المطلق، فقد أخذ عدد من المفكّرين يشكّكون في قيمتها: فاليقين الذي تحدّث عنه الفلاسفة السابقون وكالوا له المديح، نظر إليه البعض على أنّه يقين نسبي لأنّه تمجيد لهندسة مدرسية خاصة هي هندسة إقليدس التي تقوم على مسلّمة تعتبر المكان مستويا ذا أبعاد ثلاثة، تمثّل في الرّياضيات بثلاثة إحداثيات (طول، عرض، عمق) أو(س، ع، ص). فهل تُعتبَر موضوعة المكان ذي الأبعاد الثّلاثة حقيقة ثابتة؟

---

[1]– وُلد "إدموند غوبلو" Goblot Edmond في 13 نوفمبر 1958 بـ"مامارس" Mamers، توفي في 9 أوت 1935 بـ"لَبَروش" Labaroche؛ فيلسوف ومنطقي فرنسي جاء متأخّرا إلى علم الاجتماع؛ معروف خاصّة بمؤلّفه "الحاجز والمستوى، دراسة سوسيولوجية حول البرجوازية الفرنسية الحديثة" «*La barrière et le niveau, Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*» 1925؛ ترك أيضا "دراسة المنطق" «*Traité de logique*» 1918، "نسق العلوم" «*Le système des sciences*» 1922، "منطق أحكام القيمة" «*La logique des jugements de valeurs*» 1922.

[2]– من كلمة أكسيوم axiome وهي المبدأ الذي على أساسه يقوم البرهان؛ وهي كلمة ذات الأصل اليوناني *axiôma* المشتقة من *axios* الدّالة على ما يحمل قيمة.

لا يقوم أيّ دليل عقلي على أنّ للمكان ثلاثة أبعاد، والذي يدفعنا إلى تصوّر هذا المكان هو حدسنا الحسّي، فاحتكاكنا بمواد صلبة، كما يرى "برغسون" Bergson تقاس بمقياس أبعادها الثّلاثة، يجعلنا نتصوّر فعلا أنّ المكان هو الآخر ذو أبعاد ثلاثة؛ ومن هنا قامت هندسة "ريمان" الألماني على تصوّر مكان آخر يتّسم ببعدين فقط(طول وعرض)، لم تتقيّد بفكرة السّطح المستوى، وإنّما اعتبرته كرويا ورأت أنّه من نقطة خارج مستقيم لا يمرّ ولا مواز واحد، وأنّ مجموع زوايا المثلث أكثر من 180°.

وقد خطى "لوباشيفسكي" الرّوسي خطوة أخرى، فرأى أنّ من نقطة خارج مستقيم يمكن أن يمرّ أكثر من مواز واحد، فيكون مجموع زوايا المثلث أقل من قائمتين، ومردّ ذلك أنّ المكان عنده ذو شكل مقعّر؛ وقد تقوم هندسة أخرى لتتصوّر أنّ المكان لا أبعاد له، فتختفي مسلّمة المتوازيات برمّتها. وأمام هذا الإنتاج الهندسي المتنوّع هل يجوز القول بأنّ هناك هندسات صحيحة وأخرى خاطئة؟ الجواب بالطّبع: لا، وإنّما يجوز القول بأنّ هناك منطلقات مختلفة أدّت إلى نتائج مختلفة؛ هذه هي النّظرة الصّورانية لمبادئ البرهان الرّياضي، فقد صار معها المهمّ في أيّ قضية تُتخذ كمبدأ يقام عليه الاستدلال ليس ما تتمتّع به من بداهة ووضوح، وإنّما الدّور المنطقي الذي تقوم به في هذا الاستدلال؛ لكنّ ما قيمة هذا التّصور؟

في نظر الحدسيين لا تعدو الرياضيات بهذا التصوّر أن تكون سوى منطقا رمزيا logique symbolique، أي منهجا منطقيا logistique، لا يعبّر في قضاياه سوى عن علاقات وروابط منطقية خالصة، تكون بين مفاهيم لا تحمل أيّ دلالة ملموسة (حدسية واقعية)؛ ويظهر ذلك جليّا في اعتراف "برتراند راسل": **"يمكنُ للرّياضياتِ أنْ تُعرَّفَ كعلمٍ لَا نعرفُ أبدًا عنْ ماذَا نتحدّثُ فيهِ، وَلَا مَا إذَا كانَ مَا نقولهُ صحيحًا"**؛ إنّ نجاح الصّورانية الرّياضية لا ينبغي أن ينسينا وجود "شيء" ما، أو موضوع مباشر يختفي وراء الصّورنة؛ فالأكسيوماتيك ليس في الواقع سوى فلسفة في الرّياضيات قد تمّ إنجازها؛ لكنّ خطوات التّفكير الرّياضي حين تحققها تستدعي أكثر من هذا، إنّها أكثر حدسية؛ وخير مثال عن هذا يقدّمه "بوانكاري" Poincaré[1]: **"إنّهُ فنُّ لعبةِ الشّطرنجِ الذِي لَا يمكنُ أنْ يُختزلَ إلَى مجرّدِ قواعدٍ لتحريكِ القطعِ"**؛ إنّ المسار الحيّ للبرهان الرّياضي لا يُردّ إلى المنطق؛ **"فخطورةُ الصّورنةِ**– على حدّ رأي "باشلار" Bachelard[2]– **تقومُ فِي إمكَانِ تحوّلهَا إلَى آليةٍ فِي العقلانِي، وَالعقلُ يصبحُ كأنّهُ غائبٌ عنْ تنظيمِهِ"**.

لقد بان أنّ الحديث عن اليقين الرّياضي ليس مقطوع الصّلة عن النّظر في طبيعة المفاهيم الرّياضية والاستدلال الرّياضي، اللّذين لم يكونا محلّ اتفاق بين فلسفة منطقية (المنطقانية) ردّتهما في الأصل إلى المنطق الأرسطي؛ وفلسفة صورية (الصّورانية) ردّتهما إلى طبيعة شكلية خالصة؛ ونزعة حدسية (الحدسانية) رأت في التّعريفات الرّياضية إنشاءات عقلية محضة، وفي البرهان الرّياضي سلسلة من القضايا مستنبطة بأفعال من الحدس؛ وهذا جدل لم ينل من قيمة الرّياضيات، ولم يتزعزع معه اليقين فيها، بل على خلاف ذلك هو جدل يمدّ الاستدلال الرّياضي بالخصوبة (النظرة الحدسية) ونتائجه بالدقّة (النّظرة المنطقية والصّورانية).

الدّرس الثّالث: فلسفة العلوم الطّبيعية

مشكلة الاستقراء

"Un sage scepticisme est le premier attribut d'un bon critique"

James Russell Lowell

"شكٌّ حكيمٌ هوَ السّمةُ الأولَى لناقدٍ جيّدٍ"

جيمس راسل لويل

طرح المشكلة

---

[1]–"هنري بوانكاريه" Henri Poincaré رياضي، فيزيائي، فيلسوف ومهندس فرنسي؛ ولد في 29 أفريل بـ"نانسي" (فرنسا)، توفي بـ"باريس" في 17 جويليا 1912؛ أحد الأسلاف الرّئيسيين للنّظرية النّسبية الخاصّة ونظرية الأنظمة الدّيناميكية؛ كتب: "العلم والفرضية" *«La science et l'hypothèse»* 1902، "قيمة العلم" *«La valeur de la science»* 1905.

[2]– وُلد "غاستون لويس بيار باشلار" Gaston Louis Pierre Bachelard في 27 جوان 1884 بـ Bar-sur-Aube، توفي بباريس في 16 أكتوبر 1962؛ فيلسوف فرنسي للعلم، للشّعر والزّمن؛ أحد الممثلين الرّئيسيين للمدرسة الفرنسية للإبستمولوجيا التّاريخية؛ إبستمولوجي معتَرف به، كان صاحب مجموعة من التّأملات المرتبطة بالمعرفة والبحث العلمي؛ اخترع ما يسمّيه التّحليل النّفسي للمعرفة الموضوعية la psychanalyse de la connaissance objective، المستلهم من أعمال "يونغ" الذي أدخل ودرس مفهوم العائق الإبستمولوجي: إنّها عوائق عاطفية في العالم الذّهني للعالم والطّالب، عائق يمنعهما من التّقدم في معرفة الظّواهر؛ يحلّل في "فلسفة الرّفض" *«La Philosophie du non»* 1940 الأمثلة المأخوذة من المنطق، الفيزياء، الكيمياء أو أيضا الرّياضيات؛ كتب كذلك: "تكوين العقل العلمي" *«La Formation de l'esprit scientifique»* 1938، "الرّوح العلمية الجديدة" *«Le nouvel esprit scientifique»* 1934.

إنّ النّظر في عملية التّفكير المسماة بالاستقراء induction القائمة على منهج إعادة البناء، يكشف عن سؤال يمكن أن يأخذ الشّكل التّالي: هل يوجد إلى جانب الاستدلالات الصّحيحة المؤسّسة على مبدأ الاستنباط déduction، استدلالات قد تكون فقط احتمالية، قائمة على مبدأ آخر هو مبدأ الاستقراء؟

إنّ السّبب وراء إثارة مشكلة وجود وسلامة هذه الاستدلالات، هو أنّ في مجال المعرفة العادية والعلوم التّجريبية نستعمل قضايا كلّية موجبة مثل: "كل الغربان سوداء" أو"نسمع الرّعد بعد رؤيتنا للبرق"؛ ولكن لكي نبرّر استعمال سور الإيجاب الكلّي هذا (**كلّ**)، الذي يدلّ على أنّ خاصية ما تنتمي إلى مجموع أفراد طبقة أو نوع، نحن مضطرّين إلى القول: "كلّ الغربان التي رأيناها كانت سوداء"؛ ولمّا كان عدد الأفراد الملاحظ لا يغطي في العادة كل أعضاء الطّبقة أو النّوع، يجب تبرير التّعميم الذي انطلاقا من خاصّيات ملاحظة لدى البعض يستدل على خاصية تصدق على الكلّ كون هذا الإجراء كثير التداول وصعب جدّا في ذات الوقت قبوله على أساس عقلي، لزم عن ذلك مشكل أثار فضول الفلاسفة، أُطلق عليه مشكل الاستقراء.

أوّلا: الطّرح التّقليدي لمشكلة الاستقراء

بدأ المذهب التّجريبي empirisme يأخذ شكل نظرية فلسفية إيجابية قائمة على أسس متينة بحلول العلم الحديث في مطلع القرن السّابع عشر، يمكن أن تدخل في منافسة ناجحة مع المذهب العقلي rationalisme؛ وكان العصر الحديث هو الذي ظهرت فيه أعظم المذاهب التّجريبية، وهي مذاهب الفلاسفة الإنجليز: "فرانسيس بيكن" Francis Bacon[1] ، "جون لوك" John Locke[2] و"دفيد هيوم" David Hume[3]؛ لقد وجد الموقف التّجريبي أوضح تعبير عنه في فلسفات هؤلاء المفكرين، فالفكرة القائلة أنّ الإدراك الحسّي هو مصدر المعرفة ومعيارها النّهائي، هي النّتيجة التي أدت إليها أبحاثهم آخر الأمر؛ فـ. "جون لوك" يقول أنّ الذّهن يبدأ وكأنّه صفحة بيضاء، والتّجربة هي التي تسطّر لهذه الصّفحة ما يُكتب فيها؛ والإدراك الحسّي نوعان: إدراك الموضوعات الخارجية، وإدراك الموضوعات الدّاخلية؛ فالنّوع الأخير من الموضوعات يُعْطى لنا في الحوادث النّفسية، كالتّفكير والاعتقاد والشّعور بالألم، هذه حوادث نلاحظها بالحسّ الباطن؛ ويقسّم "هيوم" محتويات الذّهن إلى انطباعات وأفكار: فالانطباعات تأتي من الحواس، وضمنها الحسّ الباطن وذكريات الانطباعات السّابقة؛ أمّا الأفكار فلا تختلف عنها إلا في طريقة تجميعها، مثال ذلك الانطباعات الملاحَظة للذّهب وللجبل يمكن أن تُجمع سويا لتكوّن جبلا ذهبيا، وهو موضوع لم يلاحَظ؛ وهكذا فالمذهب التّجريبي، على خلاف المذهب العقلي، يجعل للذّهن دورا ثانويا هو إقرار النّظام بين الانطباعات والأفكار؛ والنّسق système المنظِّم هو ما نسميه المعرفة.

ويمكننا أن نضرب أمثلة لتوضيح دور الذّهن في بناء المعرفة: فالذّهن يلتقط من بين شتى التّجارب التي تمرّ به في يوم ما وهج النّار كما تراه العينان، ويربط بينه وبين الشّعور بالحرارة، الذي نحسّ به عندما نقترب من النّار، وبذلك نصل إلى القانون الفيزيائي القائل أنّ النّار ساخنة؛ وعندما نقول أنّ للذّهن في هذه النّظرة إلى المعرفة دورا ثانويا، فإنّنا نعني أنّ الذّهن لا يُعدّ معيارا للحقيقة؛ فقد تبدو الدّائرة للذّهن أفضل شكل لحركة النّجم، ولكنّ الإدراك الحسّي هو الذي يحكم إن كانت هذه الحركة دائرية بالفعل أم لا؛ وقد يدفعني العقل إلى القول أنّ المادّة تتألف من جزيئات صغيرة، لأنّني لا أرى كيف يمكن أن تنضغط المادّة على أي نحو آخر؛ غير أنّ الإدراكات الحسّية هي التي يمكنها أن تحكم على صحّة النّظرية الذّرية؛ لكنّنا في هذا المثال نجد أنّ الإدراك الحسي لا يستطيع تقديم إجابة مباشرة على هذا السّؤال، لأنّ الذّرات أصغر من أن تلاحَظ، ممّا يجعلنا نعترف أنّ وظيفة الذّهن في بناء المعرفة لا يمكن أن تسمى ثانوية، بمعنى آخر: العقل هو الأداة الضّرورية لتنظيم المعرفة، وهو الأداة التي لا يمكن بدونها معرفة الوقائع ذات الطّابع الأكثر تجريدا؛ فالحواس لا تبين لي أن الكواكب تتحرك في مدارات بيضوية حول الشّمس، أو أنّ المادّة تتألّف من ذرات، بل إنّ ما يؤدي إلى هذه الحقائق المجرّدة هو الملاحظة الحسّية مقترنة

---

[1]– ولد في 22 جانفي 1561 بلندن، توفي بـ"هايغايت" Highgate بالقرب من نفس المدينة في 9 أفريل 1626؛ نبيل "فِرولام" Verulam، ملازم حاكم "سانت ألبانس" St Albans، مستشار إنجلترّا؛ عالم، فيلسوف ورجل دولة إنجليزي؛ طوّر "بيكن" في مؤلّفه "كرامة وترقية العلم" *«De dignitate et augmentis scientiarum»* 1606 (يشكّل مع "الأورغانون الجديد" *«Novum organum»* عملا واحدا) نظرية تجريبية للمعرفة؛ وفي 1620 حدّد قواعد المنهج التّجريبي في "الأورغانون الجديد"، ممّا جعل منه أحد روّاد الفكر العلمي الحديث.

[2]– ولد في 29 أوت 1632 بـ"ورينتن" Wrington، توفي بـ"أُوْتْس" Oates في 28 أكتوبر 1704؛ فيلسوف إنجليزي؛ عاش في عصر مثّل منعطفا هامّا شهد نهاية حروب الدّين، بدايات العقلانية ومعارضة قويّة للحكم المطلق في بريطانيا؛ على مقربة من لقب "كونت شافتسبوري" comte de Shaftesbury، كان "لوك" طرفا في هذه المناقشات وفي النّظريات النّاشئة آنذاك حول العقد الاجتماعي، القانون الطّبيعي وحالة الطّبيعة؛ اهتمّ أيضا ببدايات ما سوف يطلق عليه ابتداء من القرن 19 اللّيبرالية؛ كتب: "مقال حول التّسامح" *«Essai sur la tolérance»* 1667، "مقال حول الفهم الإنساني" *«Essai sur l'entendement humain»* 1686 ، "أسئلة حول قانون الطّبيعة" *«Questions Concerning the Law of Nature»* 1664.

[3]– ولد في 7 ماي 1711 بـ"إدانبورغ" Édimbourg، توفي في 25 أوت 1776 بنفس المدينة؛ فيلسوف، عالم اقتصاد ومؤرّخ اسكتلندي؛ يعتبَر كواحد من أهمّ مفكّري الأنوار الاسكتلندية وواحد من كبار الفلاسفة وكتّاب اللّغة الإنجليزية؛ مؤسّس التّجريبية الحديثة وواحد أكثر الرّاديكاليين بسبب شكّه؛ عارض بشكل خاصّ ديكارت والفلسفات التي تنظر في العقل البشري من وجهة نظر لاهوتية ميتافيزيقية؛ فتح بذلك الطّريق أمام تطبيق المنهج التّجريبي على الظّواهر العقلية؛ كان له بالغ الأثر على "كانط"، على الفلسفة التّحليلية لبداية القرن 20، وعلى الفينومينولوجيا؛ كتب: "دراسة في الطّبيعة الإنسانية" *«A Treatise of Human Nature»* 1740، "بحث حول الفهم الإنساني" *«An Enquiry concerning Human Understanding»* 1751.

بالاستدلال العقلي. وقد أدرك "فرانسيس بيكن" بكلّ وضوح الضّرورة القصوى للعقل في التّصور التجريبي للمعرفة؛ فهو يُشبّهُ أصحاب المذهب العقلي في مناقشته للمذاهب الفلسفية بالعناكب التي تحيك نسيجها من مادتها الخاصة، ويُشبّهُ التّجريبيين القدامى بالنّمل الذي يجمع المواد دون أن يتمكن إلى الاهتداء إلى نظام فيها؛ أمّا التّجريبيون الجدد فهم في نظره أشبه بالنّحل الذي يجمع المواد ويهضمها ويضيف إليها من جوهره، وبذلك يخلق نتاجا من نوع أرفع؛ ذلك في الواقع برنامج عظيم حققه المذهب التّجريبي في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر.

ما هي إذن الإضافة التي يقدمها العقل للمعرفة المكتسبة بالملاحظة؟ لقد قلنا من قبل أنّها إدخال علاقات مجرّدة تقوم بتنظيم هذه الملاحظات؛ ومع ذلك فإنّ العلاقات المجرّدة في ذاتها لن تكون لها كلّ هذه الأهمية لو لم تكن تشتمل على عبارات تتعلق بحقائق عينية جديدة، أي تنبؤات بشأن التّجارب المقبلة؛ هذه هي الإضافة التي يقدّمها العقل للمعرفة؛ فالملاحظة تخبرنا عن الماضي والحاضر، أمّا العقل فيتكهن بالمستقبل؛ ولنضرب بعض الأمثلة من أجل إيضاح الطّبيعة التّنبؤية للقوانين المجرّدة: فالقانون القائل أنّ النّار ساخنة، يتجاوز نطاق التّجارب التي بُني على أساسها هذا القانون، والتي تنتمي إلى الماضي، ويتنبأ بأنّنا كلّما رأينا نارا فسوف تكون ساخنة؛ وقوانين حركة النّجوم تتيح لنا التنبؤ بالمواقع المقبلة للنّجوم، وتشمل تنبؤات بملاحظات مثل كسوف الشّمس وخسوف القمر؛ والنّظريات الذّرية في المادّة أدت إلى تنبؤات كيميائية، أمكن تحقيقها في تركيب مواد كيميائية جديدة؛ بل أنّ جميع التّطبيقات الصّناعية للعلم مبنية في الواقع على الطّبيعة التّنبؤية للقوانين العلمية، مادامت تتخذ منها أساسا لتكوين أجهزة وفقا لخطة مرسومة مقدَّما؛ ولقد كان "بيكن" على وعي واضح بالطّبيعة التّنبؤية للمعرفة عندما قال كلمته المشهورة: "المعرفةُ قوّةٌ".

ولكن، كيف يستطيع العقل أن يتنبأ بالمستقبل؟ لقد أدرك "بيكن" أنّ العقل وحده لا يملك أية قدرة تنبؤية من غير اقتران بالملاحظة؛ والمناهج التّنبؤية للعقل متضمّنة في العمليات المنطقية التي ننظم بها الملاحظة ونستخلص نتائجها؛ فنحن إذن نصل إلى التّنبؤات عن طريق أداة الاستخلاص المنطقي؛ وفضلا عن ذلك فقد أدرك "بيكن" أنّه إذا كان للاستخلاص المنطقي أن يخدم أغراضا تنبؤية، فلا يمكن أن يقتصر على المنطق الاستنباطي logique déductive (القياس الأرسطي)، بل ينبغي أن يشمل مناهج منطق استقرائي logique inductive.

وفي استطاعتنا أن نزيد من وضوح هذا التّمييز، الذي يرتكز عليه تطور النّزعة التّجريبية الحديثة، من خلال بحث طبيعة القياس syllogisme، فلنتأمل المثل الكلاسيكي: "كلّ إنسان فان، سقراط إنسان، إذن، سقراط فان"؛ إنّ نتيجة هذا القياس تلزم تحليليا عن المقدّمات، ولا تضيف إليها شيئا، إنّما تقتصر على أن تستخلص صراحة جزءا من مضمونها، هذا الفراغ يشكل ماهية الاستدلال الاستنباطي ذاتها، وهو الثّمن الذي ينبغي دفعه لكي تكون للنّتيجة صحة مطلقة؛ وفي مقابل ذلك لنتأمل استدلالا مثل "كلّ الغربان التي لوحظت حتى الآن سوداء، إذن، فكلّ الغربان في العالم سوداء"؛ في هذا المثال لا تكون النّتيجة متضمنة في المقدّمة، وإنّما تشير إلى غربان لم تلاحظ من قبل وتطبَّق عليها صفةٌ شوهدت في الغربان الملاحظة؛ ومن ثمة لا يمكن ضمان صدق النّتيجة، إذ أنّ من المكمن أن نكتشف يوما ما في الفيافي النّائية طائرا لديه كلّ صفات الغراب فيما عدا اللّون الأسود؛ ولكن على الرّغم من هذا الاحتمال، فنحن على استعداد للقيام بهذا النّوع من الاستدلال، لا سيام عندما يتعلق الأمر بأشياء أهم من الغربان؛ فنحن نحتاج إليه عندما نريد إقرار حقيقة عامة، تشمل الإشارة إلى أشياء غير ملاحظة، ونظرا إلى حاجتنا هذه إليه، فإنّنا نكون على استعداد لتحمل مخاطرة الخطأ؛ ويسمَّى هذا النّوع من الاستدلال باسم الاستدلال الاستقرائي raisonnement inductive.

ويرجع الفضل التّاريخي إلى "بيكن" في تأكيد أهمية الاستدلال الاستقرائي للعلم التّجريبي؛ فقد اعترف بقصور الاستدلال الاستنباطي، وأكدّ أنّ المنطق الاستنباطي لا يمكنه أن يأتينا بالمناهج التي ننتقل بها من الوقائع الجزئية إلى الحقائق العامّة، وبالتّالي إلى تنبّؤات متعلقة بمزيد من الملاحظات؛ فلا يمكن أن يكون الاستدلال الاستنباطي تنبّؤيا إلاّ إذا كانت المقدّمات تنطوي على إشارة للمستقبل؛ مثال ذلك أنّه لما كانت المقدّمة "كلّ إنسان فان" تنطوي على إشارة إلى بشر مثلنا، ممن لم يموتوا بعد، فإنّها تتيح استخلاصا استنباطيا للنّتيجة القائلة أنّنا بدورنا سموت يوما ما؛ ولكن مثل هذه المقدّمة لابد وأن تكون بواسطة استدلال استقرائي معين، وعلى ذلك ليس بوسع المنطق الاستنباطي أن يضع نظرية للتنبّؤ، فلابد من إكماله بمنطق استقرائي[1].

لقد وجدت النّزعة التّجريبية في "بيكن" نبيّا لها، وفي "لوك" زعيمها الشّعبي[2]، وفي "هيوم" ناقدها؛ فقد قبل "لوك" نظرية "بيكن" في المعرفة التّجريبية، من حيث هي مستمدة بالاستقراء عن طريق تعميمات من التّجارب؛ ومع ذلك فهو لم

---

[1]– كان المنطق الاستنباطي الذي عرفه "بيكن"، والذي ظلّ هو المنطق الاستنباطي الوحيد طوال بضعة قرون، هو منطق "أرسطو"؛ وكان هذا المنطق قد نُقل إلى أهل العلم في العصور الوسطى في مجموعة من الكتب تحمل اسم "الأورغانون"، فقام "بيكن" بنشر كتاب يحمل اسم "الأورغانون الجديد" «*Novum Organum*»، يتضمن منطقه الاستقرائي في مقابل أورغانون "أرسطو"؛ ويُعدّ هذا الكتاب من الوجهة التّاريخية أوّل محاولة لوضع منطق استقرائي، ولذا فإنّه على الرّغم من نقائصه العديدة، يحتلّ مكانة بارزة في الآداب العالمية.

[2]– لأنّ فلسفته مزيج بين الأخلاق ونظرية المعرفة، فمعالجته للأحكام الأخلاقية على أساس أنّ لها نفس النّوع من الحقيقة الذي تتصف به النّظريات الرّياضية، تجعله من أنصار فكرة التّوازي بين مجالي الأخلاق والمعرفة (مثل "سقراط").

يوضح تماما موقفه حول مسألة ما إذا كانت كلّ معرفة تركيبية تتّسم بالطّابع التّجريبي؛ ويبدو أنّه كان ينظر إلى المعرفة الرّياضية على أنّها ذات يقين مطلق، وإن تكن **تركيبية**، وبذلك ميّزها عن المعرفة التّجريبية؛ والواقع أنّ التّجريبية لم تكن في مراحلها الأولى متّسقة مع نفسها على الدّوام: فتجريبية "لوك" تقتصر على المبدأ القائل أنّ جميع التّصورات، وضمنها تصورات الرّياضيات والمنطق، تأتي إلى ذهننا من خلال التّجربة؛ وهو ليس على استعداد للتّوسع في هذا المبدأ بحيث يشمل الرّأي القائل أنّ كلّ معرفة تركيبية لا تتحقق إلّا من خلال التّجربة؛ وتمشّيا مع هذا الموقف غير النّقدي، فقد أخذ بالاستدلال الاستقرائي وعده أداة مفيدة لكلّ معرفة تجريبية؛ فلم يخطر بذهن "بيكن" و"لوك" احتمال الشّك في مشروعية هذه الأداة وهدم الأساس الذي ترتكز عليه التّجريبية، وكان دور "هيوم" هو أن يكيل هذه الضّربة للمذهب التّجريبي.

عندما ألّف "هيوم" كتابه "بحث في الذّهن البشري" *«An Enquiry concerning Human Understanding»* ، كان قد مضى على كتاب "الأورغانون الجديد" أكثر من مائة ع .ام؛ غير أنّ نظرية الاستقراء التي وجدها "هيوم" في كتب المنطق المعاصرة له كانت لا تزال هي نظرية "بيكن"؛ لذلك سلّم "هيوم" مقدّما بأنّ الاستدلال العلمي يتخذ صورة استقراء تعدادي، وهو نوع الاستدلال الذي شرحناه في المثال الخاصّ بالغربان؛ ويتفوق "هيوم" على "لوك" في وضوح نظرته إلى المذهب التّجريبي، فقد تخلّص من فكرة التّوازي بين مجالي الأخلاق والمعرفة، وأدرك بوضوح كامل أنّ الأحكام الأخلاقية لا تعبر عن الحقيقة، وإنّما تعبر كما يقول عن مشاعر الاستحسان أو الاستهجان، أي أنّ **"التّمييزَ بينَ الفضيلةِ وَالرّذيلةِ لَا يدرَكُ بالعقلِ"**؛ وكان يرى أنّ كلّ معرفة إما أن تكون تحليلية أو مستمدّة من التّجربة؛ فالرّياضيات والمنطق تحليليان، وكلّ معرفة تركيبية مستمدّة من التّجربة؛ وهو لا يعني بلفظ "مستمدة" أنّ التّصورات يرجع أصلها إلى الإدراك الحسّي فحسب، بل يعني أيضا أنّ الإدراك الحسّي هو مصدر كل معرفة تحليلية؛ إذن فالإضافة التي يقدّمها الذّهن إلى المعرفة بطبيعتها فارغة؛ غير أنّ تفسير "هيوم" لا يقوم على أساس سليم تماما فيما يتعلّق بالرّياضيات؛ فنظرا إلى أنّه كان يجهل الإجابة التي قدمها القرن التّاسع عشر على هذه المشكلة بعد ظهور الهندسات اللّاأقليدية، فإنّه كان يفتقر إلى الوسيلة التي تتيح له تعليل الطّبيعة المزدوجة للرّياضيات، من حيث هي من إملاء العقل، ومن حيث هي قادرة على التّنبؤ بالملاحظات.

ومع ذلك فإنّ الاتّساق في موقف "هيوم" يتجلى في بحثه في الاستقراء: فلو كان كلّ ما يسهم به الذّهن في المعرفة تحليليا، لنشأت صعوبة بالنّسبة إلى استخدام الاستدلال الاستقرائي؛ وإنّ أهمية "هيوم" في تاريخ الفلسفة لترجع إلى أنّه لفت الأنظار إلى هذه المشكلة؛ فالاستدلال الاستقرائي ليس تحليليا؛ ويوضح "هيوم" هذه المسألة بأن يشير إلى أنّ من الممكن تماما تصوّر عكس النّتيجة الاستقرائية؛ مثال ذلك أنّه، على الرّغم من أنّ كلّ الغربان التي لوحظت حتى الآن سوداء، ففي استطاعتنا أن نتصوّر على الأقل أنّ الغراب التّالي الذي سنراه سيكون أبيض؛ ونحن لا نؤمن بأنّه سيكون أبيض ما دمنا نركن إلى الاستدلال الاستقرائي؛ والإيمان لا صلة له بالموضوع حين يكون الأمر متعلقا بالإمكانات المجرّدة، إذ باستطاعتنا أن نتصوّر بأنّ النّتيجة باطلة دون أن نضطر إلى التّخلي عن المقدّمة؛ وإنّ إمكان وجود نتيجة باطلة مقترنة بمقدّمة صحيحة ليثبت أنّ الاستدلال الاستقرائي **لا** ينطوي في ذاته على ضرورة منطقية؛ وإذن فإنّ قضية "هيوم" الأولى هي أنّ الاستقراء له طابع غير تحليلي.

كيف يمكننا إذن تبرير الاستدلال الاستقرائي؟ يناقش "هيوم" إمكانية تحقيق الاستدلال بالتّجربة؛ وأغلب الظّن أنّ "بيكن" و"لوك" افترضا وجود تحقيق من هذا النّوع، ولم يناقشا مشروعية الاستقراء؛ وقد نقول أنّنا استخدمنا الاستدلالات الاستقرائية في كثير من الأحيان وأحرزنا بها نجاحا طيبا، وهكذا نشعر أنّ من حقّنا أن نمضي في تطبيق هذا الاستدلال أبعد من ذلك؛ ومع ذلك فإنّ نفس طريقة صياغة الحجة توضح، كما يقول "هيوم"، أن هذا التّبرير باطل؛ فالاستدلال الذي نود أن نبرّر به الاستقراء هو ذاته استدلال استقرائي، إذ أنّ القول أنّنا نؤمن بالاستقراء لأنّ الاستقراء كان ناجحا حتى الآن، هو ذاته استقراء من نوع استقراء "الغراب"، وبذلك نكون دائرين في حلقة مفرغة؛ ولمّا كان مثل هذا الاستدلال ينطوي على دور، فإنّ الحجّة لابدّ أن تنهار؛ وعلى ذلك فإنّ قضية "هيوم" الثانية هي أنّ الاستقراء لا يمكن تبريره بالرّجوع إلى التّجربة.

إنّ نتيجة نقد "هيوم" هي القول باستحالة تبرير الاستقراء؛ والحقّ أنّ من الواجب إدراك خطورة هذه النّتيجة إدراكا كاملا؛ فإذا كانت قضية "هيوم" صحيحة، فإنّ الأداة التي نستخدمها في التّنبؤ تنهار، ولا تكون لنا وسيلة لاستباق المستقبل؛ فقد رأينا حتى الآن أنّ الشّمس تشرق كلّ صباح، ونحن نعتقد أنّها ستشرق غدا، ولكن ليس لاعتقادنا هذا أساس؛ وقد رأينا الماء ينحدر من أعلى على أسفل، ونحن نعتقد أنّه سينحدر دائما على هذا النّحو، ولكن ليس لدينا ما يثبت أنّه سيفعل ذلك غدا؛ ألا يجوز أن تبدأ الأنهار في الجريان من أسفل إلى أعلى غدا؟ نقول لسنا من الحمقى بحيث نعتقد في ذلك؛ وإذا سُؤِلنا عن ردّ فعلنا هذا نقول بأنّنا لم نر أبدا ماء يجري من أسفل إلى أعلى، وأنّنا كنّا ننجح دائما في تطبيق أمثال هذا الاستدلال من الماضي إلى المستقبل؛ وهنا نكون قد وقعنا في المغالطة التي كشفها "هيوم": فنحن نثبت الاستقراء باستخدام الاستدلال الاستقرائي؛ وهكذا نقع في الفخ مرارا وتكرارا، ونرى أنّ من المستحيل تبرير الاستقراء، ولكنّنا نظلّ نقوم باستقراءات ونحتج أنّ من الحماقة أن نشك في المبدأ الاستقرائي.

هذا هو المأزق الذي يقع فيه صاحب النّزعة التّجريبية: فإمّا أن يكون تجريبيا خالصا، ولا يقبل من النّتائج سوى القضايا التّحليلية، أو القضايا المستمدّة من التّجربة (وهي القضايا التي تمّ إثباتها في الماضي أو الحاضر) وعندئذ لا يستطيع القيام بالاستقراء، ويتعين عليه أن يرفض أية قضية عن المستقبل، وإمّا أن يقبل الاستدلال الاستقرائي، و يكون قد قبل بمبدأ غير تحليلي، غير مستخلص من التّجربة، وبذلك يكون قد تخلى عن التّجريبية؛ هكذا تنتهي التّجريبية الخالصة إلى القول أنّ معرفة المستقبل مستحيلة؛ ولكن ماذا تكون المعرفة إن لم تكن تشتمل على المستقبل؟ إنّ مجرّد بيان العلاقات الملاحظَة في الماضي لا يمكن أن يسمَّى معرفة؛ فإذا شئنا أن تكشف المعرفة عن العلاقات الموضوعية للأشياء الطّبيعية، فلابد أن تنطوي على تنبؤات موثوق فيها؛ وعلى ذلك؛ فإنّ التّجريبية الخالصة تنكر إمكان المعرفة.

هكذا تنتهي الفترة الكلاسيكية للمذهب التّجريبي، وهي فترة "بيكن"، "لوك"، و"هيوم"، بانهيار لهذا المذهب، وهذا ما أدّى إليه تحليل "هيوم" للاستقراء: فنقد "هيوم" يؤدي إلى الانتقال من التّجريبية إلى اللاّأدرية agnosticisme[1]، وهو ينادي فيما يتعلق بالمستقبل بفلسفة للجهل تقول أنّ كلّ ما نعرفه هو أنّنا لا نعرف شيئا عن المستقبل؛ ولابد أن نعجَب بدقة ذلك الذّهن الذي لم يمتع عن استخلاص هذه النّتيجة الهدّامة، على أنّه تشرب الثّقة بالمذهب التّجريبي؛ ومع ذلك، فعلى الرّغم من أنّ "هيوم" يذكر هذه النّتيجة صراحة، ويسمّي نفسه شكاّكا، فإنّه لا يعترف بالمأساة التي يؤدي إليها استنتاجه هذا؛ فهو يحاول تخفيف تأثير هذه النّتيجة بأن يسمي الاعتقاد الاستقرائي **عادة**، وأنّ المرء ليشعر عند قراءة ما كتبه "هيوم" بأنّ هذا التّفسير قد طمأن من شكوكه.

على أنّنا لا نستطيع أن نشارك "هيوم" شعوره هذا بالاطمئنان؛ فنحن لا ننكر أنّ الاستقراء عادة، إذ أنّه كذلك بالطّبع، غير أنّنا نود معرفة إن كان عادة مستحبة أم مرذولة؛ ونحن نعترف بأنّ من الصّعب التّخلص من هذه العادة، فمن ذا الذي يجرؤ على أن يسلك على أساس افتراض أنّ الماء سيجري إذا من أسفل إلى أعلى في كلّ الأحوال؟ ومع ذلك، فحتى لو كان تعوّدنا على الاستقراء يبلغ من القوة حدّا لا نملك معه إلا أنّ نكون مدمنين عليه، مثل مدمني المخدرات، فإنّنا نود أن نعرف على الأقل إن كان الواجب يقضي علينا بالتخلص من هذه العادة؛ فالمشكلة المنطقية للاستقراء مستقلة عن كونه عادة وكوننا نستطيع التّخلص منها؛ إنّ الفيلسوف التّجريبي يودّ أن يعلم إن كان في وسع التّجربة أن تمدنا بمعرفة المستقبل، وبأي معنى تمدنا بهذه المعرفة؛ فإن لم يستطع أن يجيبنا على هذا السّؤال، فعليه أن يعترف صراحة بأنّ التّجريبية قد أخفقت.

ثانيا: الطّرح المعاصر لمشكلة الاستقراء

تدلّ أبحاث المناطقة المعاصرين على اهتمام كبير بمشكلة الاستقراء، التي لم تُحلّ في جوهرها بصورة نهائية؛ كما أنّ نظريات الاحتمال لم تنجح في حلّ هذه المشكلة، ممّا حمل فلاسفةً ومنطقيين على الاتجاه مرّة أخرى إلى معالجة المشكلة، على اعتبارها من أهمّ قضايا العلم الطّبيعي؛ يمكننا التّمييز في هذا المضمار بين ثلاثة مواقف معاصرة: الموقف الأول يمثله "برتراند راسل"، الذي تناول المشكلة في ضوء مفهوم جديد لقانون العلّية؛ وصاحب الموقف الثّاني "هانز ريشنباخ"، الذي يؤكد أنّ الاستقراء سلسلة من التّصحيحات؛ والموقف الثّالث يمثله "وليام نيل" William Kneale[2] ، المنطقي الإنجليزي، ويستند فيه إلى نظرية المجال، حيث ينظر إلى الاستقراء على أنّه مجرّد خطّة معقولة؛ كيف تمّ إذن تطوير مشكلة الاستقراء التّقليدية من قبل هؤلاء الفلاسفة المعاصرين؟

تطوّرت أفكار "راسل" الفلسفية وفقا لمفاهيم العلم الحديث، على مدى أكثر من نصف قرن؛ والمهمّ من بحث موقفه من مشكلة الاستقراء، نظرته إلى قوانين العلّية؛ فالأفكار التي كوّنها عن العالَم الفيزيائي جعلته يتّخذ موقفا خاصّا من العلّية باعتبارها مبدأ هامّا يقوم عليه المنهج العلمي، وهو موقف مخالف تماما للآراء التّقليدية التي ظلّت مسيطرة على الفكر الفلسفي والمنطقي؛ فالفلسفات السّابقة أضفت على مبدأ السّببية طابع الإلزام nécessité، المقرونة بنزعة تشبيه العالم الطّبيعي بالإنسان anthropomorphisme؛ والواقع إنّ الحوادث في تتابعها لا تسير وفق الرّغبات، التي تجعلنا نذهب إلى القول بأنّ قوّة ما تُلزم المعلول أن يتبع العلّة؛ إنّ فكرة الإلزام تنطبق فقط على الأفعال الإنسانية، لا الحوادث الفيزيائية؛ ومن ثمة فليس هناك ما يجعلنا نفترض ضرورة الانتقال من العلّة إلى المعلول أو العكس، لأنّ الانتقال على هذا النّحو يُضفي على الحوادث الفيزيائية صفات ضرورية وملزمة لا تنطوي عليها؛ إنّ الاعتقاد في ضرورة أن يتبع المعلول علّته وفقا لفكرة الإلزام، إنّما يعني أنّ الإنسان اعتاد أن يُسقط ذاته على حوادث الطّبيعة الفيزيائية، وهو ما يطلق عليه "راسل" "النّزعة التّشبيهية"؛ فإذا نحن جرّدنا القوانين الطّبيعية من فكرة القوّة الملزِمة، أصبحت قوانين تضايف lois de corrélation معبِّرة عن ترابط الحوادث في مجموعات؛ إنّ حوادث الطّبيعة من خلال المنظور الفيزيائي، تكشف لنا أنّه بين وقوع حادثة وأخرى يوجد فاصل زمني؛ ووجود هذا الفاصل يعني أنّه من الممكن أن يحدث شيء ما في الفترة الزّمنية بين وقوع الحادث الأوّل والحادث الثّاني، يحول دون وقوع الحادثة الأخيرة؛

---

[1]– من اليونانية agnôstos، غير قابل للمعرفة[…] المذهب الذي على حسبه عمق الأشياء ليس في متناول معرفة العقل الإنساني.
Armand Cuvillier, *«Le nouveau vocabulaire philosophique»*, p15.

[2]–كان William Calvert Kneale، المولود يوم 22 جوان 1906 والمتوفى في 24 جوان 1990، عالم منطق إنجليزي؛ معروف أكثر بكتابه لعام 1962: "تطوّر المنطق" *«The Development of Logic»* ، تاريخ للمنطق منذ بداياته في اليونان القديمة، المكتوب بمعيّة زوجته "مارتا" Martha.

وهذا يقتضي أن نضع في اعتبارنا وجود الفاصل، ونحن نتحدث عن وقوع الحوادث، وبنفس القدر الذي تكون فيه الحوادث محكومة بفواصل زمنية، فإنّ القوانين التي تحكمها هي قوانين علّية.

والشّيء الثّابت في القانون العلّي، يتمثّل في العلاقة بين ما هو معطى وما هو مُستدَلّ عليه، لكن هذا لا يعني صحّة وجهة النّظر التقليدية القائلة أنّ "نفس العلّة تُفضي إلى نفس المعلول"، وهذا لأمرين: الأوّل، أنّ نفس العلّة قد لا تحدث تماما في المستقبل كما حدثت في الماضي؛ والثّاني أنّ بين العلّة والمعلول فاصلا زمنيا، مهما بدا متناهيا في الصّغر قد يحدث فيه ما يمنع وقوع الحادثة الثّانية؛ ولذا نجد "راسل" يذهب إلى أنّ العلاقة التي تقوم بين الشّيء المُستدَلّ منه والشّيء المُستدَلّ عليه، علاقة زمنية relation temporelle، تقرّر إحدى خاصيتين: إمّا التّتابع succession أو المعية coexistence؛ فحين نسمع صوت الرّعد، فإنّنا نستدل على وجود البرق؛ وهنا فإنّ القانون العلّي يقرّر أنّ الشّيء المُستدَل عليه سابق على الشّيء المعطى؛ أمّا حين نرى البرق ونتوقع سماع صوت الرّعد، فإنّ التّقرير هنا هو أنّ الشّيء المعطى سابق على الشّيء المُستدَل عليه؛ ولكن في حالة ما إذا قمنا بالاستدلال من أفكار شخص ما أنّها كلماته، فإنّ هذا يعني تقريرا للمعيّة؛ وعليه فإنّه وفقا لخواصّ التّتابع والتّساوق معا، من حيث أنّهما تعبران عن علاقات زمنية بين ما هو معطى وما هو مُستدَل عليه، فإنّ استدلالاتنا تختلف في الحالات الثّلاثة وفقا لعمق الفاصل واتجاهه.

ولكن هذا لا يعني أنّ قانون العلّية في صورته العامّة دقيق، فثمة ملاحظات يقدمها "راسل" ترفع عن المفهوم طابع الثّبات والصّرامة: الأولى، هي أنّ ما نستدل عليه يجب أن لا يتأخر عمّا نستدل منه؛ الملاحظة الثّانية أنّه لا يمكن تقنين قواعد تحدّد المعطيات التي ينبغي أن يتضمنها القانون العلّي؛ الثّالثة أنّ صورة الاستدلال تتحدد وفق الملامح العامّة للحوادث المستدَل منها؛ والملاحظة الأخيرة أنّه إذا كان القانون يقرر درجة عالية من الاحتمال، فإنّنا ننظر إليه في هذه الحالة على أنّه قريب من اليقين، وليس اليقين المطلق، فالقانون العلّي، شأنه كجميع معارفنا، عرضة للخطأ.

إنّ ما يميز نظرة الفلاسفة السّابقين تأكيدهم على صفة الثّبات في قوانين العلّية؛ لكن تبعا لتطورات العلم وتلاحق نتائجه، لا يمكن النظر إلى قوانين العلّية أنّها تعبر عن الثّبات المطلق، فتلاحق الحوادث الفيزيائية جعل العلماء ينظرون نظرة حذر إلى فكرة العلّية؛ فهم لا ينكرونها على الإطلاق، ولكن يفترضونها؛ والمعنى الذي يؤكد عليه العلم هو أنّه توجد لدينا صيغ تربط الحوادث بعضها ببعض، وهذه الصّيغ تكشف لنا عن الاتصال الزّمني المكاني، كما أنّها تعبر عن درجة عالية من الاحتمال، إذا مكنتنا من التّنبؤ بحوادث أخرى يمكن تأييدها؛ وهذا التّقرير من جانب العلم يجعلنا نرى أنّ الآراء التي ذهب إليها التّجريبيون السّابقون، والتي تقرر "السّابق الثّابت"، يمكن نقدها، لأنّ صورة القانون العلّي "أ تسبب ب"، يمكن أن يكون لها حالات شاذّة، فقد يحدث شيء ما يمنع حدوث (ب)، أثناء الفاصل الزّمني بينها وبين (أ).

يعتبر "ريشنباخ" إلى نتيجة الاستدلال الاستقرائي على أنّها مجرّد ترجيح **"ننظرُ إليهِ علَى أنَّه صحيحٌ، وَإنْ لمْ نكنْ نعرفُ أنّهُ كذلكَ"** (نشأة الفلسفة العلمية، صص 212)؛ فالعالِم في نسق معرفته يبدأ بمجموعة من التّرجيحات الأوّلية، يتوصّل إليها من خلال ملاحظاته، ثم يستمر في البحث فيصل إلى ترجيحات ثانوية، يكتشفها من خلال التّطبيق على حالات جديدة تقدّم له تقديرات للتّرجيحات الأوّلية، وتربط بينها وبين درجة الاحتمال؛ والقاعدة الأساسية هنا تتمثل في أنّنا نحاول أن نختار ترجيحاتنا على نحو من شأنه أن تتضح فيه صحّتها في أكبر عدد ممكن من الحالات؛ فالتّرجيح إذن يُعد بمثابة حجر الزّاوية بالنّسبة للتنبّؤ، لأنّه لا يمكننا أن ندّعي بأنّ الحكم المتعلق باطراد الحوادث في الطّبيعة حكم صحيح، لإمكاننا تصور العكس من النّاحية المنطقية؛ هذا إلى جانب أنّه ليس لدينا ضمان كافي للقول بأنّ المستقبل سيكون على غرار الماضي؛ فالتّنبؤ بالاطّراد يتضمن احتمالات للكذب، "حيثُ الحكمُ التنبّؤيُ ترجيحٌ.. نعرفُ نسبتهُ فقطْ، وَهيَ النّسبةُ التِي تقاسُ علَى أساسِ احتمالهِ"(نشأة الفلسفة العلمية، ص 212)؛ ومن اعتبار نتيجة الاستقراء مجرّد ترجيح، نجد أنّها ليست بحاجة إلى برهان على صحتها، بل كلّ **"مَا يمكنُ أنْ يُطلبَ هوَ برهانٌ علَى أنّهُ ترجيحٌ جيّدٌ، أوْ حتَّى أفضلُ ترجيحٍ متوافرٍ لدينَا، وَنصلُ إلَى هذَا البرهانِ منْ نظريةِ التّكرارِ، لأنّنَا نرجّحُ أنَّ المتواليةَ سوفَ تستمرُّ علَى النّحوِ الذِي لاحظناهُ منْ قبلُ"**؛ (الأسس المنطقية لمفاهيم الاحتمال ص 316) كما لو أنّ التّرجيح يعني أنّ التّكرار سوف يحتفظ بالقيمة السّابق ملاحظتها من اعتبار أنّه يوجد حدّ للتّكرار؛ ومن هنا فإنّ التّرجيح يكشف، فيما يرى "ريشنباخ"، عن أهميّة منطقية فيما يتعلّق بالاحتمال، فإن حقق التّرجيح الذي قدّمناه نجاحا في أكبر عدد من الحالات، فهذا يعني أنّ التّرجيح الذي لدينا أفضل ترجيح.

ولكن، قد ينطوي المستقبل على حالات سالبة، فما هو الموقف الذي نتخذه في هذه الحالة من التّرجيح؟ يجيب "ريشنباخ" أنّه يقبل القول بأنّ المستقبل قد يكشف عن حالات سالبة، وهذا لا يدعو إلى التّخلي عن تصور التّرجيح، بل يدعو إلى القيام بتصحيح التّرجيحات التي لدينا؛ يقول في نصّ له: **"ظلَّ الأوروبيونَ قرونًا طويلةً لَا يعرفونَ سوَى البجعَ الأبيضَ وحدهُ، وَاستدلُّوا منْ ذلكَ أنَّ البجعَ فِي العالمِ كلّهُ أبيضٌ؛ وَفِي ذاتِ يومٍ كُشفتْ بجعةٌ سوداءُ فِي أستراليَا، وَهكذَا اتضحَ أنَّ الاستدلالَ الاستقرائيَ قدْ أدَّى إلَى نتيجةٍ باطلةٍ؛ فهلْ كانَ منَ الممكنِ تجنبُ هذَا الخطأ؟ منْ الأمورِ الواقعةِ أنَّ الأنواعَ الأخرَى منَ الطّيورِ تتنوعُ ألوانُ أفرادهَا إلَى حدٍّ بعيدٍ، وَعلَى ذلكَ كانَ منَ الواجبِ المنطقِي أنْ يُعترَضَ علَى الاستدلالِ بالحجّةِ القائلةِ أنّهُ إذَا كانَ اللّونُ يختلفُ فِي أفرادِ الأنواعِ الأخرَى، فقدْ يختلفُ أيضًا بينَ أفرادِ البجعِ"**؛ (نشأة الفلسفة العلمية، صص 213-214).

المبدأ الذي يعلنه "رشنباخ" في هذا النصّ، هو ما يسميه "مبدأ تصحيح الاستقراء"، ويتضمّن أنّ الاستدلالات الاستقرائية مترابطة على نحو يجعلنا نرى أنّ ترابطها "**مثلُ شبكةٍ قوامهَا كثيرٌ منَ الاستقراءاتِ**"(نشأة الفلسفة العلمية، ص 114)؛ ذلك أنّ العالم حين يتنبأ بمدار كوكب جديد، فإنّه يستند إلى خبرات متعلقة بالكواكب الأخرى؛ كما أنّ القوانين التي يقوم بتطبيقها على حركة الكواكب، إنّما هي قوانين تتعلق بخبرات أخرى سبق له أن استمدها من ظواهر ميكانيكية، ومن ثمة فإنّ كلّ قضية من قضايا النّسق العلمي ترتبط بقضايا أخرى في النّسق الكلّي للخبرة؛ وهنا يصبح تبرير الاستقراء الإحصائي هو المطلب الأوّل لمشروعية الاستدلالات الاستقرائية التي نقوم بها، ويكون التّبرير ممكنا عندما ندرك أنّ النّتائج الاستقرائية لا يُدّعى أنّها صحيحة، وإنّما يقال أنّها ترجيحات فحسب.

أمّا موقف "وليام نيل"، فيُنظر إليه على أنّه محاولة أصيلة لحلّ مشكلة الاستقراء في إطار نتائج العلم المعاصر؛ وهو يرى أنّ المنهج الاستقرائي يستند إمّا إلى القوانين أو إلى القواعد الاحتمالية، لأنّ هدفا أساسيا من أهداف العلماء في الدّراسات الطّبيعية حين يستخدمون الاستقراء، يتمثل في الاستدلالات التي تنقلهم ممّا هو ملاحظ الآن وموضوعا للخبرة المباشرة، إلى ما لم يلاحظ بعد؛ ومع أنّ هذا الهدف له مشروعيته، فإنّه لا يمكننا القيام بذلك النمط من الاستدلال دون الاستناد إلى قوانين أو قواعد.

يرفض "نيل" المحاولات التي قام بها بعض المناطقة لتبرير نتيجة الاستدلال الاستقرائي من خلال نظرية المصادفة، ويرى من الخطأ أن نفترض أنّه بإمكاننا تبرير الاستدلال الاستقرائي عن طريق بيان أنّ نتائجه يقينية، لأنّه أصبح من المسلَّم به الآن أنّ نتائج الاستدلال الاستقرائي احتمالية؛ ومن ثمة لا يمكن تبرير الاستقراء بمحاولة إثبات أيّ شيء عن نتائجه، لأنّ احتمال نتائج الاستقراء يعتمد على تبرير الاستقراء وليس العكس؛ ولذا فإنّه من أجل تبرير الاستقراء، لابد وأن نبين أنّه معقول، بدون أن نشير إلى الصّدق أو إلى احتمال نتائجه؛ وهذا المعنى يفرض علينا أن ننظر إليه أنّه خطّة، بمعنى أنّه المنهج الوحيد الذي يوصلنا إلى تنبّؤات صحيحة؛ يجب أن نفهم أنّ النّتائج الاستقرائية هي ممّا نحكم عيه بالصّدق المؤقت، أي الصّدق المعرَض للمراجعة والحساب، والمستقبل كفيل بزيادة صدقها أو تعديلها أو إنكارها؛ وفهم الاستقراء على أنّه خطّة معقولة، يقتضي التّمييز بين نوعين منه: الاستقراء الأوّلي، الذي يهتم بالقوانين والقواعد الاحتمالية؛ والاستقراء الثّانوي، الذي ينصب على الفروض الصّورية والنّظريات ذات الطّابع التّفسيري.

موضوع الاستقراء الأوّلي اكتشاف القوانين؛ وما يفهمه "نيل" من القوانين، يتمثل في أنّها تعبّر عن صور الاطرادات الموجودة في الطّبيعة، والتي نفترضها (القوانين) حين ننتقل استدلاليا إلى ما لم يلاحظ بعد؛ والقوانين المعبّرة عن الاطراد تقع في أنماط أربعة: **الأوّل** منها، يمثل قوانين الاطّراد المنتظم للخصائص، وتُستخدم في تصنيف الكائنات الطّبيعية إلى أجناس وأنواع؛ و**الثّاني** يعبّر عن اطّراد التّطور المتوقع في العمليات الطّبيعية، من أمثلتها القانون الثّاني للدّيناميكية الحرارية والنّوع **الثّالث** من القوانين يعبر عن علاقات بين الكميات المُقيسة، ومن أمثلتها قانون الغازات الذي يعبر عن العلاقة بين الضّغط والحجم في حالة ثبوت درجة الحرارة؛ وهذه القوانين يعبَر عنها في صورة دالة رياضية مثل **ح x ض = مقدار ثابت**؛ أما النّمط الأخير من القوانين فيهتم بدراسة الثّوابت العددية في الطّبيعة، مثل تحديد سرعة الضوء.

وحين تناول "نيل" بالبحث هذه القوانين في إطار الاستقراء الأوّلي ردّها إلى صورتين أساسيتين: الأولى تعبر عن قوانين صورتها المنطقية "كلّ (أ) هي (ب)"؛ والثّانية، تمثل القوانين المعبرة عن دوال رياضية تحتوي على متغيرات وثوابت؛ في الصّورة الأولى من القوانين نجد أن الاستدلال الاستقرائي ينتقل من المقدّمة "كلّ الأشياء (أ) التي لوحظت وُجد أنّها (ب)"، إلى النّتيجة "كلّ الأشياء (أ) لابد وأن تكون (ب)"؛ لكنّ هذا الوصف لعملية الانتقال في الاستدلال الاستقرائي مضلِل، حيث أنّ القوانين كما ينظر إليها "نيل" تعبر عن مبادئ لإمكانية أو استحالة الافتراضات التي تقوم بين الخصائص، فحين تطلعنا الوقائع الملاحَظة على أنّ شيئا ما هو كلا من (أ) و (ب)، فإنّنا نقول أنّه من الممكن للشّيء (أ) أن يكون (ب)؛ لكن حين يتضح أنّه من المستحيل للشّيء (أ) أن يكون (ب)، فهذا يعني رفض الفرض.

الخطّة إذن وفق ما يذهب إليه "نيل"، لا تنتقل من الوقائع الملاحَظة إلى ما لم يلاحظ بعد منها؛ وحتى نضمن أن تكون الخطّة سليمة، نفترض حدودا للقوانين لا نتجاوزها، فنقبل القوانين كما تكشف عنها الخبرة الرّاهنة نتيجة للبحث المتواصل؛ وفي نفس الوقت تطلب منّا الخطّة أن نستمر في البحث عن شواهد معارضة للقانون، فإذا حصلنا على شاهد واحد، أمكن رفض القانون؛ إنّ الخطّة في الاستقراء الأوّلي تمكننا من الحصول على تنبّؤات جديدة استنادا إلى قانون مفترض أو قاعدة احتمالية؛ لأنّ التنبّؤ دون سند نوع من العلم الكاذب؛ فافتراض القانون أو القاعدة الاحتمالية في حالة التنبّؤ، هو من قبل الخطّة. والقيام بتنبؤات صحيحة يعني أنّنا نفترض فروضا مؤقتة عن حدود إمكانية التّصور؛ وهذه الفروض لابد أن تكون متّسقة مع الوقائع التي لوحظت، لأنّ الفرض الذي سبق أن رفضته الخبرة لعدم اتساقه مع الوقائع الملاحَظة، لا يصلح للخطّة الاستقرائية.

أمّا الاستقراء الثّانوي موضوعه كما أشرنا من قبل النّظريات والفروض الصّورية ذات الطّابع التّفسيري؛ تشير النّظرية إلى مجموعة من القوانين العامّة التي يرتبط أحدها بالآخر ارتباطا متسقا يعتمد بعضها على بعض، وهي جميعها متعلقة بنوع واحد من الظّواهر؛ وكلّ قانون في هذه النّظرية العلمية أو تلك، إنّما يفسر جانبا معينا من تلك الظّواهر، بحيث أنّ مجموعة

تلك القوانين المؤلفة للنّظريات العلمية، تفسر تلك الظّواهر من كلّ جوانبها. والنّظرية تقترح علينا موضوعات يمكن أن نبحثها بالاستقراء الأوّلي، ذلك لأنّ الفرض التّفسيري ليس مجرد عدد من التّعميمات المترابطة والمؤسسة بالاستقراء الأوّلي، وإنّما هو فرض يعدنا بحالات جديدة.

خاتمة

يبقى الاستدلال الاستقرائي المنهج الذي تقوم عليه علوم الطّبيعة بظواهرها الجامدة والحيّة؛ وإذا كان استعماله أمرا لا مجال للشّك في مشروعيته، فإنّ مشروعية النّتائج التي يحققها ستظل، لا محالة، موضع مناقشة المناطقة والعلماء؛ لقد بلغت تلك المناقشة حدّا في التّصورات التّقليدية مع "هيوم" اهتزّت عنده أسس الفلسفة التّجريبية، وعادت معه نزعة الشّك scepticisme واللّاأدرية agnosticisme، لتخيم من جديد على فضاء المعرفة، إلى أن جاءت فلسفات العلم المعاصرة لتعيد صياغة مشكلة الاستقراء في ضوء تطوّر الاكتشافات التّجريبية، وفي جوّ ميزه منطق التّفاؤل.

الدّرس الرّابع: فلسفة العلوم الإنسانية

"Les sciences humaines ne savent pas qu'elles sont inhumaines, non seulement à désintégrer ce qui est naturellement intégré, mais à ne retenir que le quantitatif et le déterministe".

Edgar Morin

"تجهلُ العلومُ الإنسانيةُ بأنّهَا غيرُ إنسانيةٍ؛ ليسَ بتفكيكِ مَا هوَ متكاملٌ طبيعيًا فحسبُ، وَلكنْ بالاحتفاظِ فقطْ بمَا هوَ كمّيٌ وَحتميٌ".

"إدغار موران"

مقدّمة (طرح المشكلة)

نميّز داخل صنف **العلوم الإنسانية** sciences humaines مجموعة التّخصصات التي تتّخذ موضوعا لها دراسة سلوك البشر ومواقفهم؛ التّاريخ histoire، علم الاجتماع sociologie، علم النّفس psychologie، الجغرافيا الإنسانية humaine géographie، الاقتصاد السّياسي économie politique، هي "علوم إنسانية".

تسمَّى هذه المباحث في بعض الأحيان العلوم الأخلاقية sciences morales؛ مثل هذا التّعبير (الذي يُهمَل استعماله أكثر فأكثر) كان يفيد في الإشارة إلى أنّ تلك العلوم تتعلق بمنتجات النّشاط العقلي للإنسان وليس هدفها دراسة الجسم البشري[1] (التي تأتي ضمن علم وظائف الأعضاء).

[1]– يرتكب الكثيرون الخطأ الكبير في اعتبار البيولوجيا ضمن علوم الإنسان؛ من الواضح أن الجسم البشري يخضع للقوانين البيولوجية وكذلك للقوانين الفيزيائية (يشخّص الرّجل الذي يقع في الهاوية قانون سقوط الأجسام)؛ لكنّ البيولوجيا (التي تدرس الجسم الإنساني تماما مثل شجرة الجّميز أو ذبابة الفاكهة) لا تنتمي إلى علوم الإنسان (ولا الفيزياء أيضا) لأنّها لا تدرس ما هو ميزة إنسانية في الإنسان.

غير أنّ التّعبير هذا غامض؛ قد يؤدي بنا إلى الضّلال من خلال الخلط بين مجالين مختلفين للغاية؛ مجال العلوم الإنسانية بالتّحديد التي تدرس النّشاط البشري كحادثة ومجال الأخلاق، المجال الفلسفي (وليس العلمي) الذي يتساءل حول قيمة الأفعال الإنسانية (معتبَرة كحسنة أو سيّئة).

تسمَّى العلوم الإنسانية اليوم أحيانا علوم الرّوح sciences de l'esprit، العبارة التي تترجم المصطلح الألماني Geisteswissenschaften المقترَح من قِبل "ديلثاي" Dilthey[1]؛ مثل هذا التّعبير محرج، لأنّه مرتبط بتصوّر خاصّ للعلوم الإنسانية متعارضة جذريا من حيث موضوعها ومنهجها مع علوم الطّبيعية؛ لذلك سوف نكتفي بعبارة "علوم إنسانية" التي تتميّز بكونها عامّة للغاية ومحايدة فلسفيا.

هل علوم الإنسان ممكنة؟ بتعبير آخر، هل يمكن للإنسان، مؤلّف العلم، أن يعتبر نفسه موضوعا للعلم؟ سيقول البعض أنّ لا طائل من وراء هذا السّؤال الأوّلي؛ ألم يكن لدى علم الاجتماع والاقتصاد السّياسي، وعلم النّفس في منتصف القرن العشرين ما يكفي من العمل والنّتائج من أجل التّوقف عن إنكار حقّها في الوجود؟ ولكن إذا كان علم النّفس، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والتّاريخ، علوما موجودة بلا منازع على شكل مباحث منظّمة، يجب أن نسأل أنفسنا إلى أيّ مدى هي مباحث علمية فعلا، ما هي علاقاتها بعلوم المادّة، أي مكانة إبستمولوجية يجب أن تُمنح لها.

التّاريخ

هل التّاريخ علم؟

تمّ تقديم ثلاث اعتراضات أساسية ضد ادعاء التّاريخ تشكّله كعلم: أوّلا وقبل كلّ شيء يقال أنّ لا وجود لملاحظة مباشرة للحدث في التّاريخ، بما أنّ التّاريخ يعرَّف على أنّه معرفةٌ بالماضي (وبالمعنى المحدَّد الماضي الإنساني) وأنّ الماضي في جوهره هو ما لم يعد موجودا.

ثمّ حتّى وإن كانت معرفةٌ للماضي ممكنة بكيفية غير مباشرة، تبقى هذه المعرفة **ذاتية** subjective؛ المؤرّخ رجل عصر، وطن وطبقة؛ لا يعيد الحياة للماضي إلّا بإسقاط نفسه عليه بقيمه واهتماماته المعاصرة.

أخيرا، نظرا لكون التّجربة في التّاريخ غير عملية، فلن يتمكّن المؤرّخ من أن يضع قوانينا في نهاية المطاف؛ المؤرّخ يروي، لا يفسّر؛ لنفحص على التّوالي هذه الاعتراضات.

1- بناء الحدث التّاريخي

الحدث التّاريخي حدث ماض، فهو إذن غير ملاحَظ؛ لكن من الممكن إعادة بناءه انطلاقا من "آثاره" الحاضرة، من **"الوثائق"** المتبقية؛ هذه الوثائق هي قبل كلّ شيء الشّهادات، الرّوايات التي ورّثتنا إياها الأجيال السّابقة؛ لكنّ الرّوايات هذه لم يتم وضعها للأسف وفق مقتضيات العقل العلمي؛ يمكننا معرفة التّاريخ الرّوماني عن طريق "تِيتوس لِيفيوس" Tite-live[2]، لكنّ "تِيتوس لِيفيوس" لم يقم إلّا باستعادة كتابات سابقيه "بُليب" Polybe[3] أو "فالريوس أنتياس" Valerius Antias[4]؛ وأيّ ضمان يقدّمه لنا الشّهود الأوائل؟ لقد قيل أنّ المؤرّخ في وضع عالِم فيزيائي لا يعرف الحدث إلّا من خلال تقرير خادم مختبر جاهل وقد يكون كاذبا؛ **"وثيقةٌ حتّى الأفضلَ**-يكتب "ساينيوبوس" Seignobos[5]-**ليستْ سوى المصطلحَ الأخيرَ لسلسلةٍ من العملياتِ العقليةِ**

---

[1]- وُلد Wilhelm Dilthey يوم 19 نوفمبر 1833 بـ Wiesbaden؛ توفي في 1 أكتوبر 1911 بـ Castelrotto في إيطاليا؛ مؤرّخ، عالم نفس، عالم اجتماع، وفيلسوف ألماني؛ كتب: "نقد العقل التّاريخي؛ مقدّمة للعلوم الرّوحية" *«Critique de la raison historique; Introduction aux sciences de l'esprit»* 1883 (باللّغة الألمانية).

[2]- وُلد Tite-Live المسمَّى "البادوني" «Le Padouan» في 59 أو 64 قبل الميلاد، وتوفي في عام 17 للميلاد بـ "بادو" Padoue (*patavium* باللّاتينية) مسقط رأسه؛ مؤرّخ من روما القديمة، صاحب المؤلَّف الضّخم لـ "التّاريخ الرّوماني" (*Ab Urbe condita libri*).

[3]- Polybe باليونانية القديمة Πολύβιος / *Polúbios* قد تعني "مليء بالحياة" أو "صاحب أرواح عدّة"؛ وُلد حوالي 308 قبل الميلاد بـ "ميغالوبوليس" Mégalopolis، توفي في 126 ق م؛ كان لواء لسلاح الفرسان اليوناني، رجل دولة، منظّر سياسي وواحد من المؤرّخين الإغريق الأكثر شهرة في عصره.

[4]- هو مؤرّخ روماني للقرن الأوّل قبل الميلاد؛ صاحب تاريخ لروما منذ النّشأة حتّى عصره.

[5]- وُلد Charles Seignobos في 10 سبتمبر 1885 بـ "لماستر" Lamastre، وتوفي يوم 24 أفريل 1942 بـ "بلوبازلناك" Ploubazlanec؛ مؤرّخ فرنسي.

انطلاقًا من ملاحظةٍ مجراتٍ بشكلٍ سيّئٍ"[1]؛ لا يستطيع المؤرّخ استعمال شهادة إلّا بأخذ سلسلة من الاحتياطات مجموعها يشكّل النّقد critique.

لا يعني النّقد رفضًا شاملا، بل اختيارًا مستنيرًا (بالمعنى الاشتقاقي اليوناني، هو الفرز والتّمييز)؛ وفي نظر "هالكان"[2] النّقد هو ببساطة **"منهجٌ علميٌ يرمي إلَى التّمييزِ بينَ الحقِّ وَالباطلِ في التّاريخ"**[3]؛ وفي مؤلّفهما الأساسي "مقدّمة للدّراسات التّاريخية" *«Introduction aux études historiques»* (1897)، يلاحظ "لانغلوا"[4] و"ساينيوبوس" بأنّه **"تمامًا كمَا أنَّ الغريزةَ الطّبيعيةَ لرجلٍ في الماءِ هيَ أنْ تفعلَ كلَّ مَا يلزمُ ليغرقَ"**، كذلك فإنّ سهولة التّصديق السّاذجة تلقائية، بينما النّقد فهو "غير طبيعي"؛ ولكن لكي يكون المرء مؤرّخا جيّدا يجب **"أنْ يصبحَ هذَا الموقفُ غيرُ الطّبيعيِ عادةً عضويةً"**؛ قبل كلّ شيء يهدف **النّقد الخارجي** إلى استعادة الشّهادات التي وصلت إلينا في صحّتها البدائية، إلى مطاردة دسّ النّص أو تحريفه؛ لنتصوّر أنّنا لا نعرف التّاريخ القديم إلّا من خلال المخطوطات التي هي نُسخ من نسخ؛ نتأمّل مثلا في التّاريخ اليهودي الكبير لـ "فلافيوس جوسيف"[5]، والذي يعود زمنه للقرن الأوّل ميلادي؛ يقدّم هذا المؤلّف مجموعة كبيرة من التّفاصيل عن فلسطين في عصره، وفي المخطوطات المنسوخة التي لدينا هناك حوالي عشرة أسطر عن يسوع تتوافق مع الأرثد وكسية المسيحية (أصبح الله إنسانًا، و تألّم من أجل خلاص البشرية، إلخ)؛ هذه السّطور تثير الدّهشة عند مؤلّف كان معاديا للمسيحيين الأوائل؛ كلّ المؤرّخين يرون فيها اليوم تحريف بعض الرّهبان النّاسخين الذين، ساخطين عن سكوت "فلافيوس" عن يسوع، "أكملوا" النّص على طريقتهم؛ بمجرّد التّعرّف على التّحريف والإضافات (من خلال تناقض الأفكار، الاختلاف في الأسلوب..) وحذفها، يجب أن تخضع الشّهادات المستعادة إلى عمليات **النّقد الدّاخلي**، لأنّ الشّاهد يمكن أن يكون قد أخطأ بل حتّى كذب.

على سبيل المثال، يروي الجنرال "ماربوت" Marbot[6] في مذكّراته أنّه في الفترة من 7 إلى 8 ماي عام 1809 عبر على متن قارب أمواج نهر الدّانوب المفكّكة، فأخذ على الضّفة الأخرى أسرى نمساويين؛ يسمح النّقد، يقول لنا "مارك بلوك" Marc Bloch[7] بـ. إثبات زيف الرّواية، يجب فقط مواجهته بشهادات أخرى مستقلّة عن تلك الرّواية ومستقلّة عن بعضها البعض لتسليط الضّوء على التّناقض (تُظهر دفاتر المسيرة النّمساوية أنّ القوّات لم يكن لديها المواقع التي نسبها لها "ماربوت"؛ تشير مراسلات "نابوليون" أنّ فيضان الدّانوب لم يبدأ يوم 8 ماي؛ كان 30 جوان أخيرا؛ وقّع "ماربوت" نفسه على طلب ترقية لم يذكر فيه ما أنجزه!)؛ مرّة أخرى الحقيقة العلمية هنا هي عدم التّناقض؛ عدم تناقض الشّهادات المستقلّة.

لكنّ التّاريخ العلمي لا يرتكز فقط على الشّهادات، على النّصوص (مثلما كان يعتقد المؤرّخون الفرنسيون في القرن التّاسع عشر، لأنّهم تلقوا في المدرسة العادية العليا école normale supérieure تعليما أدبيا حصريا)؛ إلى جانب الشّهادات الطّوعية توجد **الآثار**، وثائق غير طوعية تركها الماضي في مساره الطّويل عن غير قصد: عملات معدنية، فخّار، مباني؛ من هنا جاءت أهمّية العلوم المساعدة مثل علم الآثار، علم النّقود والقلادات؛ يكتب السّيد "مارو" Marrou[8]: **"بفضلِ تقدّمِ التّوثيقِ الذّي راكمتهُ واستغلتهُ علومنَا المساعدةِ اليومَ؛ بفضلِ العملاتِ المعدنيةِ وَالنّقوشِ وَالبُردياتِ، يمكننَا اليومَ معرفةُ "تيبيريوسْ"، "كلوديوسْ" أو"نيرونْ"**

---

[1]–«un document même le meilleur n'est que le dernier terme d'une série d'opérations intellectuelles à partir d'une observation mal faite».
«La Méthode historique appliquée aux sciences sociales», Paris, Librairie Félix Alcan 1901, p. 29.

[2]– وُلد Léon-Ernest Halkin في 11 ماي 1906 بـ "لياج" أين توفى يوم 29 ديسمبر 1998؛ مؤرّخ بلجيكي.

[3]– «Une méthode scientifique destinée à distinguer le vrai du faut en histoire».
«Initiation à la critique historique», Armand Colin 1973, p.16.

[4]– وُلد Charles-Victor Langlois في 26 ماي بـ "رُوان" Rouen؛ توفى يوم 25 جوان 1929 بـ "باريس"؛ مؤرّخ فرنسي.

[5]– وُلد Joseph بن الكاهن "ماتاتياس" Matthatias، المعروف أكثر باسمه اللاّتيني Flavius Josèphe (Titus Flavius Iosephus) بالقدس في 37 أو 38 م، توفى بروما حوالي العام 100م؛ مؤرّخ رسمي historiographe من أصل يهودي للقرن الأوّل.

[6]– وُلد Jean-Baptiste Antoine Marcelin Marbot، المعروف أكثر باسم Marcelin Marbot في 18 أوت 1742 بـ "ألتلاك" Altillac وتوفى يوم 18 أوت 1858؛ عسكري فرنسي للقرن التّاسع عشر؛ ينتمي إلى عائلة قديمة من النّبلاء العسكريين لـ "كارسي" Quercy التي قدّمت في أقلّ من خمسين عاما ثلاثة جنرالات لفرنسا؛ تشكّلت مسيرته المهنية في أركان الجيش الفرنسي في ظلّ الإمبراطورية الأولى، ليصبح ملازم لواء (لواء فرقة) تحت مملكة جويليا monarchie de Juillet (الاسم المعطى للنّظام السّياسي للمملكة الفرنسية بين 1830 و1848) تشكّل مذكّراته شهادة قيّمة حول الملحمة النّابوليونية.

[7]– وُلد Marc Bloch يوم 6 جويليا 1886 بـ "ليون" Lyon وتوفى في 16 جوان 1944 بـ Saint-Didier-de-Formans؛ مؤرّخ فرنسي، مؤسّس مع "لوسيان فابر" Lucien Febvre لحوليات التّاريخ الاقتصادي والاجتماعي عام 1929؛ منح Marc Bloch للمدرسة التّاريخية الفرنسية شهرة تمتدّ إلى ما هو أبعد من أوروبا.

[8]– وُلد Henri-Irénée Marrou بـ "مارسيليا" Marseille في 12 نوفمبر 1904، توفى بـ Bourg-la-Reine في 11 أفريل 1977؛ جامعي، ومؤرّخ قِدم فرنسي، مختص بالمسيحية المبكّرة وفلسفة التّاريخ.

بطرقٍ أخرَى كثيرةٍ غيرَ سجلّاتِ تاسيتوسْ[1]"[2]؛ هكذا احتفظت لنا "الألواح الكلودية" «les tables claudiennes» لـ "ليون" Lyon المستخرجَة بواسطة علم الآثار archéologie بالنّص الأصلي لخطابٍ للإمبراطور "كلوديوس"؛ يمكننا مقارنة هذا النّقش بالخطاب كما قدّمه "تاسيتوسْ"؛ كان بين يدي "تاسيتوسْ" (كما بيّن "كاركوبينو" [3] Carcopino) النّص الأصلي فقام بتحويله بعض الشّيء بحكم ككونه ينتمي إلى مجلس الشّيوخ؛ هكذا نستعيد خطاب "كلوديوس" على حقيقته وتتضح لنا وجهة نظر "تاسيتوسْ".

لكنّ إعادة بناء الماضي تُظهر الكثير من النّقائص؛ ليست بالضّرورة الوثائق الأكثر أهمّية هي التي لم تُحفظ؛ بعض الوثائق تضحى بعيدة المنال (لا تمنح جمعية يسوع [4] compagnie de Jésus مجموعاتها لغير المتديّن؛ ولا يسمح بنك فرنسا لمؤرّخي الإمبراطورية الأولى بفحص سجلّاته)؛ وثائق أخرى ضاعت أو أُتلفت[5]؛ كان "آلان" [6] Alain يقول: "**الوثيقةُ ورقٌ قديمٌ عفَا عنهُ بالصّدفةِ إهمالُ الورثةِ سنُّ الجرذانِ، لهيبُ النّارِ...**".

لكنّ التّفكير النّقدي لا يكفي على أي حال للكشف عن الحقيقة التّاريخية؛ بإمكان التّفكير النّقدي، يقول "مارو"، أن يمنعنا من التّواصل مع عصر مضى؛ قد يكون موقف المؤرّخين الوضعيين مشابها كثيرا لذلك الذي ينسبه "ستاندهال" Stendhal[7] إلى شخصياته ("**أعتقدُ دائمًا أنَّ الشّخصَ الذِي يتحدّثُ معِي يريدُ خداعِي**")؛ يطلب السيّد "مارو" من المؤرّخ "تعاطفا" و"صداقة" مع الشّهود الذين يستدعيهم إلى محكمته؛ "**لَا يمكنُ معرفةُ أيّ شخصٍ إلّا منْ خلالِ الصّداقةِ**"، **يقولُ القدّيسُ أوغسطينْ**"[8]؛ للقيام بعمل التّاريخ الدّيني، يجب أن نكون قد عشنا بأنفسنا تجربة الحياة الرّوحية؛ وبالمثل ليس "كزينوفون" [9] Xénophon المحايد وغير المبالي هو من يجعلنا نعرف بشكل أفضل "سقراط"، وإنّما "أفلاطون" المفعم بالحماسة؛ إلّا أنّ صعوبة جديدة تنشأ هنا: إذا كان المؤرّخ في تواصل عاطفي مع الماضي، ألا يمكنه وهو يعتقد اكتشاف الماضي الحيّ في انبعاث تامّ أن يكتشفه بأهوائه الخاصّة دون أن يعلم، أن يُسقط عليه ذاتيته الخاصّة؟ العهود التي بجّلت أكثر الماضي (العصور الوسطى، الرّومانسية) التي أولت عاطفيا الأهمّية القصوى للتّقاليد، للأصول، هي بالتّحديد العهود التي قدّمت الرّوايات الأقلّ موضوعية، الأكثر تلطّخا بالأهواء، الأكثر كذبا.

2- ذاتية المؤرّخ

لم يعد الكثير من مفكّري اليوم يؤمنون بأنّ مثَل الموضوعية التي لا تتزعزع، الموضوعية التي حلَم بها الوضعيون، التي دافع عنها "فِنولون" Fénelon[10] نفسه سابقا ("**المؤرّخُ الجيّدُ لَا ينتمِي لأيّ زمنٍ وَلَا لأيّ وطنٍ**") ممكنُ التّحقق؛ في كامل كتلة حوادث الماضي التي يمكننا إعادة بناءها انطلاقا من آثارها، يجب أن نختار؛ لكن كيف نميّز الحدث التّاريخي، الحدث المهمّ من الحدث غير ذي الأهمّية؟ كان "سانيوبوس" يقول أنّنا نحكم على أهمّية الحدث من نتائجه؛ لكن أليست هذه بدورها مقدّرة

---

[1]- Tacite(باللّاتينية *Publius Cornelius Tacitus*) مؤرّخ ونائب sénateur روماني؛ وُلد في عام 50 وتوفي حوالي 120 قم.

[2] -«grâce au progrès de la documentation accumulée et exploitée par nos sciences auxiliaires, grâce aux monnaies, aux inscriptions, aux papyri, nous pouvons aujourd'hui connaitre Tibère, Claude ou Néron par bien d'autres voies que les annales de Tacite».
«De la connaissance historique», Seuil 1954, p. 228.

[3]- وُلد Jérôme Ernest Joseph Carcopino في 27 جوان 1881 بـ Verneuil-sur-Avre وتوفي يوم 17 مارس 1970 بـ "باريس"؛ مؤرّخ فرنسي متخصّص في روما القديمة، موظّف سامي ورجل سياسة فرنسي.

[4]- جمعية يسوع هي جماعة دينية كاثوليكية أسسها "إغناطيوس دي لويولا" Ignace de Loyola واعتمدها البابا بول الثّالث عام 1540؛ من بين أعضائها المعروفين باسم اليسوعيين، البابا الحالي "فرانسيس" pape François .

[5]- نعرف أفضل بكثير مصر القديمة من بلاد الغال la Gaule، لأنّ الجفاف في مصر، الرّمال وطقوس التّحنيط حافظت على الوثائق.

[6]- اسمه الحقيقي Émile-Auguste Chartier، وُلد في 3 مارس 1868 بـ Mortagne-au-Perche (فرنسا) ومات في 1 جوان 1951؛ فيلسوف، صحفي، كاتب مقالات وأستاذ الفلسفة؛ عقلاني، فرداني وناقد فرنسي.

[7]- وُلد "هنري بَيل" Henri Beyle في 23 جانفي 1783 المعروف أكثر باسم Stendhal المستعار بـ "غرونوبل" Grenoble وتوفي يوم 23 مارس 1842 بـ "باريس" Paris؛ كاتب فرنسي، معروف خاصّة برواياته "الأحمر والأسود" «*Le Rouge et le Noir*» و «*La Chartreuse de Parme*».

[8]- *«De la connaissance historique»*, p. 98.

[9]- مؤرّخ، فيلسوف وقائد عسكري لليونان القديمة؛ وُلد بـ "آرشيا" Erchia بالقرب من "أثينا" Athènes حوالي 430 قبل الميلاد وتوفي حوالي 355 قم؛ بالإضافة إلى "أناباز" Anabase و"سيروبيديا" Cyropédie، كتب تكملة لتاريخ الحرب البيلوبونيسية la guerre du Péloponnèse لـ "ثيوسيديدز" Thucydide بعنوان "الهيلينيون" Les Helléniques.

[10]- François de Salignac de La Mothe-Fénelon، المعروف باسم "فنولون"؛ وُلد في 6 أوت 1651 بـ قصر château de Fénelon "فنولون" وتوفي في 7 جانفي 1715 بـ "كامبراي" Cambrai؛ رجل كنيسة، عالم لاهوت، مربي وكاتب فرنسي.

بشكل ذاتي من قِبل المؤرّخ؟ نعرف أطروفة "فاليري" Valéry[1]؛ قد يكون اكتشاف خصائص علاج الحمّى في قشرة الكينكينا في القرن السّابع عشر أكثر أهمّية من معاهدة موقّعة من طرف "لويس" الرّابع عشر Louis XIV؛ لأنّ نتائج هذه المعاهدة تمّ محوها اليوم؛ بينما **"تتمُّ زيارةُ مناطق المستنقعاتِ في الكرةِ الأرضيةِ أكثرَ فأكثرَ... وَأنَّ الكِينينَ كانَ ربّمَا ضروريًا لمسحِ واحتلالِ كلّ الأرض الذِي هوَ في نظري الحدثُ المهيمنُ في قرننَا"**[2]؛ ما يجب الاحتفاظ به من أطروفة "فاليري" هو أنّه لا يوجد في التّاريخ دلالة موضوعية بصورة مطلقة لحدث وأنّنا تبعا للحاضر نعطي لهذا الحدث الماضي أو ذلك معنى وقيمة؛ نحن، رجال القرن العشرين، نهتمّ في الماضي بشكل خاصّ بالوقائع الاقتصادية، بينما أولى مؤرّخو العصور الوسطى مثلا الأهمّية للحوادث الدّينية (كانت رواية أدنى "معجزة" أساسية بالنّسبة لهم)؛ لا مؤرّخ يـُزْعَمُ اليوم يمكنه الهروب من ذاتيته؛ من أجل كتابة تاريخ فرنسا أراد "ميشليه" Michelet[3] أن ينسى الفترة المعاصرة، امتنع عن قراءة الجريدة، وكان يحبس نفسه طوال اليوم في الأرشيف؛ لم يمنعه ذلك من كتابة تاريخ يعقوبي histoire jacobine[4] ورومانسي في نفس الوقت، "ملحمة غنائية" لفرنسا؛ لقد أسقط على عمله قيما عاطفية وتحيّزا سّياسيا، لذلك أمكن القول أن **"تاريخَ فرنسَا لِ "ميشليهْ" يعلّمنَا المزيدَ منَ الأشياءِ عنْ "ميشليه" نفسه أكثر مما يعلمنا عن فرنسا!"**.

لقد سلّط "ريمون آرون" Raymon Aron[5] الضّوء على ذاتية المعرفة التّاريخية؛ بالنّسبة له الواقع التّاريخي **"ملتبسٌ وَلَا ينفذُ"**؛ يقول "فاليري" بأنّ التّاريخ **"يبرّرُ مَا نريدهُ"**؛ في ثرائه المتنوّع هناك دائمًا ما يكفي لتبرير أيّ موقف مسبق للمؤرّخ؛ يعرض المؤرّخ نفسه في التّاريخ بقيمه وأهوائه؛ لا يستطيع أن **يحلّق** فوقه لأنّه إنسان هو أيضا، يعيش في التّاريخ، ينتمي إلى عصر، إلى وطن، إلى طبقة اجتماعية؛ هو نفسه أسيرٌ للتّاريخ؛ **التّاريخ العلم** هو عمل المؤرّخ، وهذا العمل نفسه هو حدث تاريخي، ينتمي إلى **الواقع التّاريخي**؛ هذا هو السّبب في أنّ أيّ علم تاريخي هو في حدّ ذاته لحظة في التّاريخ، يمكن أن يُحكم عليه بنسبية، بذاتية لا سبيل إلى علاجها: **"وعيُ التّاريخِ هوَ وعيٌ فِي التّاريخِ"**.

يستبعد هذا كلّ إمكانية استخلاص "دروس" من التّاريخ؛ لأنّ المؤرّخ لا يستمدّ فلسفته ولا أخلاقه من معارفه التّاريخية؛ على العكس تماما، يشكّل نظرته للتّاريخ انطلاقا من رُؤى فلسفية، أخلاقية، سياسية سابقة عنها وتُسقِط نفسها عليها؛ في التّاريخ، كما هو الحال مع الذّاكرة الفردية، على أساس "الأهداف"، المشاريع الحالية التي يوجّهها المستقبل، يعيد الأفراد والشّعوب تشكيل ماضيهم؛ وبالتّالي سيكون التّاريخ الذّاتي أمرا لا مفرّ منه، بل حتّى شرعيا؛ بحكم ذلك كان المؤرّخون الألمان في زمن النّازية يجرؤون على القول: **"يشكلُ كلُّ جيلٍ مفهومهُ التّاريخِي الخاصّ وفقًا لاحتياجاتهِ الوطنيةِ"**.

علاوة على ذلك، فإنّ اللّاعقلانية هذه هي في حد ذاتها حدث تاريخي؛ إنّها تعكس الزّمن المشوّش الذي هو زماننا؛ كان القرن التّاسع عشر قادراً على أن يسمح لنفسه بمثَل موضوعية، على الرّغم من ثورة 1848 وحرب 1870، كان قرنًا مستقرًا نسبيًا؛ كما كتب السيّد"بيار هنري سيمون" Pierre-Henri Simon[6]: **"بينَ مدفعِ "واترلُو" وَمدفعِ "شارلوروَا"، عرفتْ أوروبَا 99 عامًا منَ السّلامِ النّسبي"**؛ على العكس من ذلك، فإن قرننا **تاريخي** للغاية بحيث لا يسمح لنفسه بأن يكون **تاريخيًا** بشكل موضوعي؛ تكون كلمة تاريخ قد أشارت منذ مائة عام في اختبار ترابطي إلى كلمات "أرشيف"، "وثائق"، "مكتبة"؛ بينما قد

---

[1]– وُلد "بول فاليري" Paul Valéry في 30 أكتوبر 1878 بـ"سات" Sète، توفي في 20 جويليا 1945 بباريس؛ كاتب، شاعر وفيلسوف فرنسي؛ ألّف:"حوار الشّجرة" *«Dialogue de l'arbre»* 1943، "نظرات حول العالم الرّاهن" *«Regards sur le monde actuel»* 1931، "أفكار سيّئة وغيرها" *«Mauvaises pensées et autres»* 1941.

[2]– *«les régions paludéennes du globe sont de plus en plus visitées...et que la quinine fut peut être indispensable à la prospection et à l'occupation de toute la terre qui est à mes yeux le fait dominant de notre siècle» . (Variété IV).*

[3]– وُلد Jules Michelet في 21 أوت 1798 بـ "باريس" Paris وتوفي في 9 فبراير 1878 بـ Hyères؛ مؤرّخ فرنسي.

[4]– نسبة لـ "اليعقوبية" jacobinisme ، وهي مذهب سياسي يدافع عن السّيادة الشّعبية وعدم قابلية الجمهورية الفرنسية للتّقسيم؛ يأخذ اسمه من نادي اليعاقبة club des Jacobins الذي تأسس أعضاؤه خلال الثّورة الفرنسية في دير "اليعاقبة" السّابق في باريس؛ "اليعقوبية" إيديولوجية تمّ تطويرها وتنفيذها خلال الثّورة الفرنسية عام 1789؛ وبكلمات المؤرّخ "فرانسوا فوريه" François Furet في "التّفكير في الثّورة الفرنسية" *«Penser la Révolution française»*، **"اليعقوبيةُ هيَ فِي نفسِ الوقتِ أيديولوجيةٌ وَسلطةٌ: نظامُ تمثيلٍ وَنظامُ عملٍ"**.

[5]– Raymond Claude Ferdinand Aron، المعروف باسم Raymond Aron، وُلد في 14 مارس 1905 بـ "باريس" وتوفي يوم 17 أكتوبر 1983 بنفس المدينة؛ فيلسوف، عالم اجتماع، عالم سياسة، مؤرّخ وصحفي فرنسي.

[6]– وُلد بـ Saint-Fort-sur-Gironde في 16 جانفي 1903؛ توفي بـ Ville-d'Avray في 20 سبتمبر 1972؛ كان مفكّرا ملتزما، مؤرّخ للأدب، كاتب مقالات، روائي، شاعر وناقد أدبي فرنسي.

تستحضر بالنّسبة لنا: "ثورة"، "تعذيب"، "قنابل ذرّية"؛ لذلك من المفهوم أن يكتب "مارو": **"التّاريخُ هوَ الجوابُ[...] علَى سؤالٍ يطرحهُ علَى الماضِي الفضولُ، المخاوفُ؛ قدْ يقولُ البعضُ القلقُ الوجوديُ"**[1].

لكن دون رغبة في التّقليل من هذا الاكتشاف المعاصر للذّاتية التّاريخية، يبقى لنا أن نفسّره؛ بعيدا عن استغلاله من أجل رفض مَثل الموضوعية العقلاني الذي صاغه (ربّما بعبارات ضيّقة جدّا) "سانيوبوس" و"لانغلوا"، فإنّنا نضعه عن طيب خاطر في خدمة المثل العقلاني؛ إنّ الوعي بالصّعوبات الشّديدة للموضوعية في التّاريخ هو دعوة للمؤرّخ إلى مضاعفة الاحتياطات، تحذير له من نفسه؛ الوعي بالذّاتية يمكن أن يُعتبر إذن كلحظة في البحث عن الموضوعية؛ لو لم يستشعر "لانغلوا" و"سانيوبوس" كلّ صعوبات المهمّة، ولم يعترفا بكلّ مآزق اللّاعقلاني، لن نقول أنّهما كانا عقلانيين للغاية وإنّما لم يكونا كذلك بشكل كافٍ؛ وإذا كان أي منظور تاريخي- مثل كلّ الهندسات الممكنة-ينطوي حتماً على نظام من المسلّمات، فمن خلال شرح افتراضاته قدر الإمكان يحرز المؤرّخ تقدمًا نحو الدّقة العلمية؛ كما أوضح السّيد "مارو" ببراعة، فإنّ اكتشاف **الذّاتية** التّاريخية، بعيدًا عن إضفاء الشّرعية على تزوير- لأغراض سياسية على سبيل المثال - موادّ التّاريخ ، يجب أن يمنح المؤرّخ شعورا أقوى بمسؤوليته، ويفرض عليه أقصى درجات الصّدق[2].

3- التّركيب التّاريخي ومشكلة السّببية

تشكيل الحدث التّاريخي ليس كلّ شيء؛ يجب ربط الأحداث بعضها ببعض، تحديد العلاقات السّببية التي تفسّر تسلسلها؛ ذلك هو التّركيب التّاريخي la synthèse historique؛ على هذا المستوى يصبح "الطّموح العلمي" للتّاريخ أكثر إثارة للجدل.

الحتمية déterminisme التي تقوم عليها علوم المادّة تستلزم أنّ نفس الأسباب تؤدّي إلى نفس النّتائج؛ يقال أنّ مثل هذه الحتمية لا يمكن ترسيخه في التّاريخ، لأنّ المؤرّخ لا يواجه إلّا أحداثا فردية تقع ولا تعود أبدا؛ غالبا ما تكرّر القول أنّ وجهة نظر الفيزيائي تتعارض مع وجهة نظر المؤرّخ؛ يقول لنا "كارليل" Carlyle[3]: **"لقدْ مرَّ "جانْ" بدونِ " تيرْ" منْ هنَا؛ هذَا مَا يثيرُ الإعجابَ؛ هَا هيَ حقيقةٌ أُقدّمُ لأجلهَا كلَّ نظرياتِ العالمِ"**؛ يعلّق "بوانكاريه" Poincaré[4] على هذا النّص كما يلي: **"هنَا لغةُ المؤرّخِ؛ قدْ يقولُ الفيزيائيُ بالأحرَى: مرّ"جان" بدونِ "تيرْ" من هنَا؛ لكنَّ هذَا لَا يهمّنِي بمَا أنّهُ سوفَ لنْ يمرَّ منْ هنَا ثانيةً"**.

لنلاحظ رغم ذلك مع "هان" Hahn، أحد مناطقة مدرسة فينّا، أنّ عبارة **"مرَّ "جانْ" بدونِ "تيرْ" منْ هنَا"** هي "بيان علمي" عندما يتمّ تأكيدها، أي عندما يمكن تكرارها من قِبل المؤرّخ المؤهّل، بعد دراسة مضبوطة أكثر، بعد اكتشاف نصوص جديدة.

لكن إذا كان بناء الحدث التّاريخي عملية علمية، كيف يمكن لـ **الرّواية التّاريخية** أن تكون كذلك وهي مستعبدة للزّمنية، للصّيرورة، لتتابع أحداث فردية وجديدة على الدّوام؟ كان "أفلاطون" Platon يعارض عالم التّحول، عالم التّاريخ (عالم المظاهر المتغيّرة) مع عالم الحقيقة، أي عالم الأفكار الأبدية؛ يقول "مايرسون" Meyerson[5] أنّ العلم يريد أن يطرد الزّمن ويبحث عن ما يبقى على حاله؛ يفرض القانون العلمي احتمالات (إذا حدثت الظّاهرة المعيّنة، سيتبعها الأثر المعيّن) وبالتّالي يتجاوز المسار الملموس لـ **"الأحداث"**؛ سوف نعارض الرّوح العلمية المعمّمة والمجرّدة بالرّوح التّاريخية المحبّة للتّفصيل، للمفرد ، للملموس المتحرّك **("حبُّ مَا لنْ نراهُ مرّتينِ أبدًا")**؛ كيف تُفَسَّرُ علميا الحوادث التّاريخية إذا كان كما يقول "ساينيوبوس" **"لكلِّ حالةٍ خاصّةٍ لابدَّ منْ تفسيرٍ خاصٍّ"**؟ الحدث فريد لا يتكرّر، ومن المستحيل إعادة إحداثه في المختبر لتحديد شروط وجوده؛ في التّاريخ التّجريب مستبعد.

---

[1]-«l'histoire est la réponse**[...]** à une question que pose au passé la curiosité, l'inquiétude; certains diront l'angoisse existentiel»**.**

«De la connaissance historique», pp. 60-61.

[2]- في بعض الأحيان، بعيدا عن الإخلال بمعرفة الماضي، تسمح وجهات نظر المؤرّخ الذّاتية على العكس بإثراءه؛ لأنّه كان هو ذاته لبراليا في صراع مع الإمبراطورية الثّانية تمكّن "غاستون بواتيي" Gaston Boissier من كتابة مؤلّف رائع حول "المعارضة تحت القياصرة" *«l'opposition sous les Césars»*؛ وبالمثل جدّد "طوكفيل"Tocqueville تاريخ أصول الثّورة الفرنسية من خلال إظهار أنّ النّبلاء هم الذين فرضوا على "لويس 16" Louis XVI استدعاء مجلس النّواب؛ اعترف "طوكفيل" بهذه الحقيقة لأنّه كان هو بذاته أرستقراطيا منتبها عفويا للصّراعات القرْنية بين الأسرة الملكية والنّبلاء الإقطاعيين.

[3]- Thomas Carlyle، كاتب، هجائي ومؤرخ بريطاني؛ وُلد في 4 ديسمبر 1795، توفي في 5 فبراير 1881.

[4]- Poincaré؛ رياضي، فيزيائي، فيلسوف ومهندس فرنسي؛ ولد في 29 أفريل بـ"نانسي" (فرنسا)، توفي بـ"باريس" في 17 جويليا 1912؛ أحد الأسلاف الرّئيسيين للنّظرية النّسبية الخاصّة ونظرية الأنظمة الدّيناميكية؛ كتب: "العلم والفرضية" *«La science et l'hypothèse»* 1902، "قيمة العلم" *«La valeur de la science»* 1905 .

[5]- وُلد Émile Meyerson في 12 فبراير 1859 بـ"لوبلان" في بولونيا Pologne، توفي في 2 ديسمبر 1933 بباريس Paris؛ فيلسوف بولوني فرنسي الجنسية؛ ضدّ التّيار الوضعي لنهاية القرن 19، طوّر إبستمولوجيا واقعية épistémologie réaliste مؤسَّسة على مبدأ الهوّية؛ كما كان صهيونيًا مقتنعًا وعضوًا في اللّجنة المركزية لعشاق صهيون Amants de Sion؛ نشر: "واقع وحتمية في الفيزياء الكوانطية" *«Réel et déterminisme dans la physique quantique»* 1933، "الاستنتاج النّسبياتي" *«La déduction relativiste»* 1925.

لكن إذا كان التّجريب مستحيلا في التّاريخ، يمكننا إيجاد ما يعادله مع التّاريخ المقارن؛ لقد تمكّن مثلا "مارك بلوك" بنجاح من مقارنة تاريخ المجتمع الإقطاعي في فرنسا، في بريطانيا، في ألمانيا، في إيطاليا وحتّى اليابان؛ في جميع هذه الحالات يظهر الاقتصاد الرّيفي كشرط للمجتمع الإقطاعي، وأنّ نموّ التّجارة والحرف هو الذي يعجّل دائما بتطوّر واختفاء النّظام الأرستقراطي.

لا يمكن إذن اعتبار التّاريخ كعلم إلّا إذا كان يعلم كيف لا يضلّ في خليط الأحداث الجزئية ويتعرّف على الخطوط العريضة للسّببية؛ التّاريخ العلمي "اجتماعي"، لم يعد "حَدَثِيًا"؛ لننظر في الكتاب القيّم للسيّد "برودال" Braudel[1] حول العالم المتوسطي في عصر "فيليب" الثّاني؛ في الجزء الثّالث فقط من المؤلَّف سيتناول الكاتب تفصيل الأحداث، الصّراعات بين الإسبانيين، الأتراك والفرنسيين؛ لكنّه حدّد في البداية الإطار الجغرافي ثمّ حلّل المشاكل الاقتصادية والمالية والعسكرية الكبرى للإمبراطورية الإسبانية الشّاسعة.

يجب علينا أن نعترف مع ذلك أنّ في المجال التّاريخي أين يؤثّر كلُّ شيء في كلّ شيء، لا يستطيع العالم عزل الأسباب المحدّدة بالدّقة نفسها التي هي لدى الفيزيائي أو الكيميائي اللّذين، داخل محيط المخبر، يعرفان تكوين نظام مغلق من الأسباب والنّتائج بعدد محدّد.

التّاريخ ليس "علما دقيقا" بما أنّه لا يستطيع التّنبؤ بالمستقبل؛ عندما تمرّ الأحداث يضعها المؤرّخ في سياقها، ويجد "الأسباب" الاقتصادية، السّياسية لحرب أو ثورة؛ ولكن ولا واحد كان في مقدوره تحديد بشكل مسبق تاريخ وطرائق هذه الحرب أو هذه الثّورة على نحو عالم الفلك الذي يتوقع بدقّة عالية على سبيل المثال اللّحظة التي يحدث فيها كسوف الشّمس؛ أعلن "سانيوبوس" مثلا أنّه "تنبّأ" مرّة واحدة فقط في عام 1913، مؤكّدا أنّه لن تكون هناك حرب بين فرنسا وألمانيا لفترة طويلة!

لكنّ هذا لا يبرّر في رأينا الشّك التّام؛ لا ينبغي المبالغة في مجال التّاريخ في التّأكيد على دور الصّدفة والالتقاء العرضي لتسلسلات سببية، والآثار الكبيرة التي ولّدتها الأسباب الصّغيرة؛ يشير السّيد "موزاري" Morazé[2] مثلا إلى الدّور الظّاهر للصّدفة في الثّورة الفرنسية لعام 1884؛ **"تنظّمُ المعارضةُ مؤدبةً لوم 22 فبراير، الحكومةُ تمنعهَا؛ تتخلَّى المنظّماتُ، لكنْ كونهَا حُذِّرتْ بشكلٍ متأخّرٍ لمْ تتمكّنْ منْ منعِ التّجمّعاتِ؛ تزدادُ هذهِ توسّعًا بينمَا يَعِدُ "لويسْ فيليبْ" Louis-Philippe[3] بإقالةِ "جيزُو" Guizot[4]، رمزُ الاستجابةِ؛ يبدُو الجميعُ سعداءَ، يسيرُ الحشدُ في غناءٍ؛ صدفةً مرّةً أخرَى كانتْ طلقةُ النّارِ هذهِ ليلةَ 23 إلَى 24 وَالتِي أدّتْ إلَى زيادةِ الحواجزِ؛ مُستدعاةٌ بعدَ فواتِ الأوانِ، أضحتْ القواتُ عاجزةً"**؛ لكن كلّ هذه الصّدف ليست الأسباب الحقيقية المحدّدة؛ علاوة على ذلك، كما يكتب السّيد "جان بروهات" Jean Bruhat[5]، **"منَ الخطأِ القولُ أنَّ بعدَ استقالةِ "جيزُو" الجميعُ سعداءُ؛ هناكَ أناسٌ سعداءُ، نعمْ، لكنْ هناكَ آخرونَ غيرُ راضينَ؛ إنّهمْ العمّالُ... أوافقُ علَى أنَّ الرّصاصةَ كانتْ صدفةً؛ لكنّ الظّروفَ كانتْ منْ هذَا القبيلِ، وَهذَا هوَ المهمُّ، بحيثُ أيُّ حادثٍ لَابدَّ أنْ يوقدَ شعلةً ثوريةً كانتْ لَا تزالُ كامنةً"**[6].

---

[1]- وُلد Fernand Paul Achille Braudel في 24 أوت 1902 بـ Luméville-en-Ornois (Meuse) وتوفي يوم 27 نوفمبر 1985 بـ Cluses (Haute-Savoie)؛ مؤرّخ فرنسي، أستاذ بالمجمّع الفرنسي (1950) أين شغل كرسي تاريخ الحضارة الحديثة؛ لعب في أعمال المؤرّخين الفرنسيين الرّسميين دورا مهمّا للغاية؛ لنذكر: "البحر المتوسط والعالم المتوسطي في عصر فليب الثّاني" *«La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II»* 1949، مؤلّفه الكبير؛ "حضارة مادّية، اقتصاد ورأسمالية"(القرنين 15 و18) *«Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e et XVIII^e siècles»* (1967-1979)، و"كتابات حول التّاريخ" (1969) *« Des écrits sur l'histoire»*.

[2]- وُلد Charles Morazé في 17 فيبراير 1913 وتوفي يوم 5 جانفي 2003؛ مؤرّخ ورجل سياسة فرنسي، ساهم بشكل كبير في تطوير وإضفاء الطّابع المؤسّساتي على العلوم الإنسانية في فرنسا.

[3]- وُلد "لويس فيليب الأوّل"، أو ببساطة "لويس فيليب"، في 6 أكتوبر 1773 بـ "باريس"، وتوفي يوم 26 أوت 1850 بـ "كليرمونت" Claremont في المملكة المتّحدة؛ آخر ملوك فرنسا، حكم من 1830 إلى 1848 بلقب "ملك الفرنسيين"؛ أقلّ تقليدية من أسلافه، جسّد نقطة تحوّل رئيسية في مفهوم وصورة الملوك في فرنسا.

[4]- وُلد François Pierre Guillaume Guizot في 4 أكتوبر 1787 بـ "نيم" Nîmes وتوفي يوم 12 سبتمبر 1874 بـ Saint-Ouen-le-Pin؛ مؤرّخ ورجل دولة فرنسي؛ عضو في الأكاديمية الفرنسية ابتداء من 1836، وزير عدّة مرّات في ظلّ مَلَكية جويليا la monarchie de Juillet، خاصّة للشّؤون الخارجية من 1840 إلى 1848 ورئيسا للمجلس في 1847، قبل أن تطيح به الثّورة عام 1848.

[5]- وُلد في 24 أوت 1905 بـ Pont-Saint-Esprit، توفي يوم 11 فبراير 1983 بـ "باريس" Paris؛ مؤرّخ فرنسي (مبرّز في التّاريخ) مختصّ في الحركة العمّالية.

[6]- «Il ya des gents qui sont contents, oui, mais il y en a d'autres qui ne sont pas satisfaits. Ce sont les ouvriers... Que le coup de feu ait était un hasard, j'en conviens. Mais les conditions étaient telles, et c'est cela qui importe, que tout incident devait ranimer une flamme révolutionnaire qui couvait encore».
«Destin de l'histoire», (Édition sociale), p. 14.

وبالمثل، دون إنكار دور الأفراد والرّجال العظماء، يجب أن ندرك أنّ هذا الدّور ليس ممكنا إلّا داخل سياق الأوضاع الاجتماعية الشّاملة التي تظلّ العوامل المحدِّدة الرّئيسية[1]؛ يقول السّيد "لوفبر" Lefebvre[2]: "**إنَّ "نابليونْ" مدينٌ للثّورةِ بقدَرِهِ المذهلِ**"؛ انقلاب 18 "برومير" brumaire[3] نفسه له أسباب عامّة؛ (أرادت البرجوازية تثبيت الثّورة، والحفاظ على ما اكتسبته دون السّماح لنفسها بأن يغمرها الشّعب؛ كانت تتوق إلى الدّكتاتورية وتطالب بـ "سيف").

II- تمارين

أ- أسئلة

الجزء الأوّل

(نموذج مختصر لكتابة مقالة على ضوء سؤال)

هل بإمكان العلم أن يجيب على كلّ سؤال؟

كتب "ماكس بلانك" Max Plank[4]: "**توجدُ اليومَ سلسلةٌ متواصلةٌ، ممتدّةٌ منَ الفيزياءِ وَالكيمياءِ إلَى البيولوجيَا وَالأنثروبولوجيَا، وَمنهَا إلَى العلومِ الاجتماعيةِ وَالثّقافيةِ؛ سلسلةٌ لَا يمكنهَا أنْ تنقطعَ فِي أيّ مكانٍ**"؛ هكذا، فيما يبدو، أضحى البحث العلمي والإنتاج

---

[1]- إذا كان التّاريخ يطّبق السّببية الاجتماعية، فإنّ علم الاجتماع كما سنرى في سياق الدّرس الموالي مدين كثيرا للتّاريخ؛ الإنسان حيوان له تاريخ؛ الاجتماعي هو كلّ ما يضيفه الإرث الثّقافي في هذه اللّحظة أو تلك من التّاريخ إلى الوراثة البيولوجية؛ حتّى هذه الإمكانية في أن نكون ورثة لتقليد ما (بفضل اللّغة الشّفوية والمكتوبة بشكل خاصّ) هي التي تميّز الإنسان عن الحيوان؛ لقد قيل أنّ "غوتنبرغ" Gutenberg (1400- 1464، طابع ألماني لعب اختراعه للحروف المعدنية المتحرّكة في أوروبا دورا حاسما في نشر النّصوص والمعارف) لا يزال يطبع جميع كتب العالم؛ وأنّ مخترع المحراث يحرث غير مرئي إلى جانب المزارع؛ أعلن "أوغوست كونت" أنّ "**البشريةَ تتكوّنُ منْ أمواتٍ أكثرَ منَ الأحياءِ**".

[2]- وُلد Henri Lefebvre في 16 جوان 1901 بـ Hagetmau وتوفي يوم 29 جوان 1991؛ فيلسوف فرنسي كرّس نفسه لعلم الاجتماع، الجغرافيا وللمادّية التّاريخية على وجه العموم؛ متأثّرا بفكر "كارل ماركس"، هو واحد من المثقّفين الأوائل الذين نشروا المعرفة الماركسية في فرنسا.

[3]- الشّهر الثّاني من الرُّزنامة الجمهورية؛ يمتدّ من 23 أكتوبر إلى 21 نوفمبر.

[4]- ولد في 23 أفريل 1858 بـ"كيل" Kiel، توفي في 4 أكتوبر 1947 بـ"غوتنغن" Göttingen، فيزيائي ألماني؛ أحد مؤسّسي ميكانيكا الكوانطا، من عمله تم تصوّر عصر "بلانك"، فترة في تاريخ الكون تم خلالها توحيد التّفاعلات الأساسية الأربعة (الكهرومغناطيسية électromagnétisme، التّفاعل الضّعيف interaction faible، التّفاعل القويّ interaction forte والجاذبية gravitation)؛ حصل على جائزة نوبل للفيزياء لعام 1918 لأجل أعماله حول نظرية الكوانطا؛ نشر: "مبدأ الاحتفاظ بالطّاقة" *«Le Principe de la conservation de l'énergie»* 1887، "دلالة وحدود العلم" *«Signification et limites de la science»* 1941.

التّقني الطّابع المميّز للحياة في زماننا؛ فهل يمكن القول، والحال هذه، أنّ الخطاب العلمي صار مفتاح حلّ كلّ ألغاز العالم ومشاكل الإنسانية؟

العلم الحديث science moderne وليد نهضة فكرية، هزّت عقل النّصف الأوّل من القرن السّادس عشر في أوروبا الغربية؛ إنّه ثمرة حملة إصلاحية واسعة النّطاق، أعاد من خلالها مفكّرو العهد الحديث النّظر في الحلول الموروثة عن فلاسفة ومناطقة وطبيعيي اليونان القديمة والعصور الوسطى؛ إنّ استبدال النّظرة الفلسفية التّأملية بمنهج قوامه الملاحظة والتّجريب، والتّعبير بلغة الرّقم عن نتائج البحث، حدا، كلّ ذلك، بعلماء العهد الجديد إلى تطوير تقنيات البحث، فكان منظار (تلسكوب) "جاليلي" Galilée[1]، الذي خلص من اخترعه عام 1609، فأثبت به خطأ النّظرية الفلكية القديمة التي جعلت من الأرض (الإنسان) مركز العالم géocentrisme؛ والثّورة على التّقاليد لم تعط أُكلها في الميادين ذات الطّابع المعرفي فحسب، إنّما امتدّت لتطال حياة الإنسان الاجتماعية والسّياسية: كان تطوّر الصّناعة بواسطة تقدّم العلوم الفيزيائية والميكانيكية –في بريطانيا خاصّة– شاهدا على انقضاء العهود الإقطاعية féodales وتراجع السّلطة الدّينية، الأمر الذي هيّأ إلى ميلاد الدّيمقراطيات الحديثة والحرّيات الفردية، فزاد اتّساع دائرة الأبحاث التّجريبية والاكتشافات العلمية.

هكذا يظهر عصر العلم على أنّه زمن اتّجاه المعرفة صوب الضّوء، باقتحام الفضاء وقهر الأمراض؛ غير أنّ التّقدم الذي عرفته البشرية في العقود المتأخّرة، والذي كان الثّمرة المباشرة للدّراسات التّجريبية الواسعة النّطاق، خلق في الأوساط العلمية اعتقادا جعل من النّظرة العلمية للعالَم عصا سحرية ، بها تُكتَشفُ جميع الحقائق وتُحَلُّ جميع المشاكل: إنّها النّزعة العلمية scientisme؛ كان ذلك في الواقع غرورا شخّصته لنا فروض العلماء المتناقضة وانتقاداتهم المتبادَلة؛ إنّ عجز الطّب في أيامنا عن تفسير طبيعة كثير من الأمراض وعلاجها، وصعوبة تحديد جميع القوانين المتحكّمة في عالَم الذّرة لَيقوم، كلّ ذلك، دليلا على أنّ قدرة العلم على المعرفة نسبية؛ ومردّ هذه النّسبية طبيعة العلم ذاته، الذي يمثّل مجموع الفروض والمناهج والتّقنيات التي يبدعها الإنسان نفسه؛ فأنّى لهذا المخلوق الجاهل للحقائق والمتعطّش لها أن يملك الأداة الحقيقية للمعرفة؟ يقول "إميل ميرسون" Émile Meyerson[2] : **"إذَا كنَّا نتوهّمُ أنَّ القوانينَ التي ننتهِي إلَى صياغتهَا تصدقُ علَى الحقيقةِ مباشرةً، فالفضلُ في ذلكَ يعودُ إلَى سذاجةِ حواسّنَا وَمَا تنطوِي عليهِ وسائلنَا التّجريبيةِ منْ ضروبِ النّقصِ"**؛ وتجد الفكرة هذه صدى لها فيما يكتب "ريمون فوسديك" Raymond Fosdick[3] : **"إنّنَا بصددِ اكتشافِ الأشياءِ الصّحيحةِ داخلِ النّظامِ الخاطئِ؛ الأمرُ الذِي يعنِي، بصيغةٍ أخرَى، أنّنَا بصددِ تعلّمِ كيفَ نتحكّمُ فِي الطّبيعةِ قبلَ أنْ نتعلّمَ كيفَ نتحكّمُ فِي أنفسنَا"**.

ليست، إذن، مظاهر التّقدم التّكنولوجي التي تميّز حضارة العصر دليلا على تربّع العلم على عرش الحقيقة، وقيادة البشرية في طريق السّعادة: إنّ التّطور السّريع والانفجاري للمعرفة العلمية لم يتم من غير انحرافات، بلغت من الخطورة ما جعل الوجود البشري مهدّدا أكثر من أيّ عهد مضى من تاريخه؛ كتب "ماكس بورن" Max Born[4]:**"[...] لقدْ قضَى العلمُ ذاتهُ فِي العقودِ الأخيرةِ علَى الاعتقادِ فِي إمكانيةِ التّمييزِ الواضحِ بينَ المعرفةِ الموضوعيةِ وَالذّاتِ العارفةِ؛ فقدْ حدثَ فِي نشاطاتِ العلمِ وَفِي أخلاقِهِ تحوّلٌ يمنعنَا منَ التّمسكِ بفكرةِ البحثِ الخالصِ الذِي يسعَى إلَى المعرفةِ وحدهَا؛ فالجيلُ الذِي انتمَى إليهِ كانَ يكرّسُ جهودهُ للعلمِ منْ أجلِ العلمِ، وَكانَ يظنُّ أنَّ هذَا العلمَ لنْ يجرَّ أيَّ ضررٍ مَا دامَ البحثُ عنْ الحقيقةِ أمرًا حسنًا فِي ذاتهِ[...] كانَ ذلكَ حلمًا جميلًا أيقضنَا منهُ تاريخُ العالمِ؛ فحقّ النّيامُ الصمُّ قدْ فتحُوا أعينهُم فِي 20 أوتْ 1945 عندمَا سقطتْ القنبلتانِ الذّريتانِ الأوّليانِ علَى مدينتينِ منْ مدنِ اليابانِ؛ وَمنذئذٍ أدركنَا أنَّ نتائجَ أعمالنَا تزجُّ بنَا، لَا محالةَ، فِي الحياةِ وَالاقتصادِ، وَفِي السّياسةِ وَالصّراعاتِ الاجتماعيةِ داخلَ الدّولِ، وَفِي الصّراعاتِ القائمةِ بينهَا؛ وَإنّنا منْ جرّاءِ ذلكَ نتحمّلُ مسؤوليةً كبيرةً"**.

---

[1]– ولد في 15 فبراير 1564 بـ"بيزي" Pise، توفي في 8 جانفي 1642 بـ"آرتشيتري" Arcetri بالقرب من فلورنسا Florence؛ رياضي، فيزيائي وعالم فلك إيطالي للقرن السّابع عشر؛ أكمل في 21 أوت 1609 إنجاز منظاره الفلكي من أجل القيام بملاحظات سريعة ومبكرة، قلبت رأساً على عقب أسس علم فلك زمانه؛ كتب: "الحركة" *«De motu»* 1590، "رسول النّجوم" *«Sidereus nuncius»* 1610.

[2]– ولد في 12 فبراير 1859 بـ"لوبلان" في بولونيا Pologne، توفي في 2 ديسمبر 1933 بباريس Paris؛ فيلسوف بولوني فرنسي الجنسية؛ ضدّ التّيار الوضعي لنهاية القرن 19، طوّر إبستمولوجيا واقعية épistémologie réaliste مؤسَّسة على مبدأ الهوّية؛ كما كان صهيونيًا مقتنعًا وعضوًا في اللّجنة المركزية لعشاق صهيون Amants de Sion؛ نشر: "واقع وحتمية في فيزياء الكوانطا" *«Réel et déterminisme dans la physique quantique»*1933، "الاستنتاج النّسبياتي" *«La déduction relativiste»*1925.

[3]– كان Raymond Blaine Fosdick، المولود يوم 9 جوان 1883 والمتوفى في 19 جويليا 1972، محاميًا ومؤلّفا ومسؤولا عامّا أمريكيا؛ كتب: "حضارة آلتنا" *«Our machine sivilization»* 1922.

[4]– ولد يوم 11 ديسمبر 1882 بـ"براسلاو" Breslau، توفي في 5 جانفي 1970 بـ"غوتنغن" Göttingen ؛ فيزيائي ألماني معروف بشكل رئيسي بمساهمته الكبيرة في فيزياء الكوانطا؛ كان أوّل من أعطى لمربّع قياس معادلة موجة دلالة كثافة احتمال الوجود؛ تقاسم جائزة نوبل للفيزياء لعام 1954 مع "والتر بوث" Walther Bothe (1891-1957)؛ كتب بمعيّة "إميل وولف" Emil Wolf (1922-2018) "مبادئ البصريات: النّظرية الكهرومغناطيسية لانتشار، تداخل وانعراج الضّوء" *«Principles of optics : electromagnetic theory of propagation, interference and diffraction of light»*1964 .

وتفسير كلّ ذلك من وجهة نظر زمرة من المحلّلين الغربيين قوامه الاعتقاد في وجود انفصال في العلاقات بين المعرفة الوضعية وكلّ نوع من أنواع العواطف ونظريات القيم؛ ذلك أنّ العلم الموضوعي بالتّعريف يجهل القيم، ومن ثمّ فهو لا يستطيع أن يؤسّس أيّة أخلاق، لأنّه لا توجد أخلاق موضوعية؛ وما دام العلم لا يستطيع أن يقدّم هذه القاعدة التي هي أهمّ قاعدة بالنّسبة للإنسان، فلابدّ من البحث عنها خارج نطاقه.

صفوة القول، إنّ العلم مهما بدا شاملا لجميع جوانب الحياة، فهو لم يأتِ بعدُ على كشف كلّ الحقائق وحلّ كلّ المعضلات؛ إنّه الخطاب العقلاني الأكثر اتّساعا في عصرنا، لا غنى للبشرية عنه في انتظار حلّ من قِبل نظرة أخرى للعالَم والإنسان، تصحّح أخطاء العلم، تنهي بؤس البشرية وتجيب على كلّ أسئلتها؛ فما عسى أن تكون هذه النّظرة؟ هل يمكن أن تُكال تلك المهمّة للفلسفة؟ كان "برغسون" Bergson[1] يقول: **"بواسطةِ تطبيقاتِهِ التِي لَا تهدفُ إلَّا إلَى أنْ تجعلَ الوجودَ ملائمًا، العلمُ يعدنَا جيّدَ الحالِ، اللّذةَ علَى الأكثرِ؛ أمَّا الفلسفةُ فبإمكانِهَا أنْ تمنحنَا السّعادةَ".**

الجزء الثّاني

حدّد المطالب الآتية

أ- ما هي العلوم الإنسانية ؟
ب- إليك (ي) اعتراضان أساسيان ضدّ اعتبار التّاريخ علما:

1- "حتّى وإن كانت معرفةٌ للماضي ممكنة بكيفية غير مباشرة، تبقى هذه المعرفة ذاتية subjective؛ المؤرّخ رجل عصر، وطن وطبقة؛ لا يعيد الحياة للماضي إلّا بإسقاط نفسه عليه بقيمه واهتماماته المعاصرة".

2- "نظرا لكون التّجربة في التّاريخ غير عملية، فلن يتمكّن المؤرّخ من أن يضع قوانين في نهاية المطاف؛ المؤرّخ يروي، لا يفسّر".

المطلوب

أ- بيّن (ي) كيف تلعب ذاتية المؤرّخ التي يُعيبها الاعتراض الأوّل على المعرفة التّاريخية دورا يقرّب التّاريخ من الحقيقة العلمية.

ب- عدم قدرة المؤرّخ على صياغة قوانين -الحجّة التي يقوم عليها الاعتراض الثّاني- يعني عدم خضوع الظّاهرة التّاريخية لمبدأ الحتمية العلمي، الذي يقتضي أنّ نفس الأسباب تؤدّي إلى نفس النّتائج؛ ومع ذلك يمكن ردّ هذا الاعتراض بالقول أنّ "التّاريخ العلمي "اجتماعيٌ" وليس "حدثيًا""؛ كيف ذلك؟

تحديد المطلب (أ)

تعترضنا في تعريف العلوم الإنسانية sciences humaines مشكلة ذات وجهين: تُسمَّى مباحث هذه العلوم-المتمثّلة في جملة التّخصّصات التي تتّخذ موضوعا لها دراسة سلوك البشر ومواقفهم؛ وهي التّاريخ histoire، علم الاجتماع sociologie، علم النّفس psychologie، الجغرافيا الإنسانية géographie humaine، الاقتصاد السّياسي économie politique-في بعض الأحيان العلوم الأخلاقية sciences morales؛ غير أنّه تعريف بإمكانه أن يؤدّي إلى عدم التّمييز بين حقلين جدّ مختلفين: مجال العلوم الإنسانية بالتّحديد التي تدرس النّشاط البشري كحادثة، أي كظاهرة، ومجال الأخلاق، المجال الفلسفي (وليس العلمي) الذي يتساءل حول قيمة الأفعال الإنسانية (معتبَرة كحسنة أو سيّئة)؛ وتُسمَّى في بعض الأحيان علوم الرّوح sciences de l'esprit؛ إنّه تعبير محرج أيضا، لأنّه مرتبط بتصوّر خاصّ للعلوم الإنسانية متعارضة جذريا من حيث موضوعها ومنهجها مع علوم الطّبيعة؛ لذلك نفضّل عبارة **علوم إنسانية** التي تتميّز بكونها عامّة ومحايدة فلسفيا؛ هذا هو الوجه الأوّل للمشكلة.

أمّا وجهها الثّاني فيتمثّل في قيام علوم الإنسان؛ أي فيما إذا كانت هذه العلوم ممكنة؛ بتعبير آخر، هل يمكن للإنسان، مبدع العلم، أن يعتبر نفسه موضوعا لهذا لعلم؟ سيرى البعض أنّ لا معنى لهذا السّؤال، ما دام لعلم الاجتماع والاقتصاد، وعلم النّفس ما يكفي من العمل والنّتائج من أجل التّوقف عن إنكار حقّها في الوجود؛ ولكن إذا كان علم النّفس وعلم الاجتماع، الاقتصاد والتّاريخ علوما موجودة بلا منازع على شكل مباحث منظّمة، إلى أيّ مدى هي مباحث علمية فعلا؛ ما هي علاقاتها بعلوم المادّة؛ أي مكانة إبستمولوجية تحتلّها؟

---

[1]- ولد "هنري برغسون" Henri Bergson بـ "باريس" Paris يوم 18 أكتوبر 1859، أين توفي في 4 جانفي 1941؛ فيلسوف فرنسي، من بين مؤلّفاته أربعة رئيسية هي: "مقال حول المعطيات المباشرة للشّعور" *«Essai sur les données immédiates de la conscience»* 1889، "المادّة والذّاكرة" *«Matière et mémoire»* 1896، "التّطور الخلّاق" *«L'Évolution créatrice»* 1907، "مصدرا الأخلاق والدّين" *«Les Deux Sources de la morale et de la religion»* 1962 ؛ انتُخب في الأكاديمية الفرنسية عام 1916، وحصل على جائزة نوبل للأدب عام 1927.

تحديد المطلب (ب[1])

لمّحنا في الفقرة الثّانية من إجابتنا على السّؤال الأوّل إلى مشكلة الذّاتية في المعرفة التّاريخية؛ أي الذّاتية كعائق إبستمولوجي، من شأنه أن يَحُولَ دون الوصول إلى الحقيقة العلمية في هذا المجال؛ عندما تساءلنا حول إمكانية الإنسان، مبدع العلم، أن يعتبر نفسه موضوعا لهذا العلم؛ إنّها الفكرة التي تجد تعبيرا واضحا عنها لدى أنصار الاعتراض الأوّل ضدّ اعتبار التّاريخ علما؛ ما دام "المؤرّخ رجل عصر ووطن؛ لا يعيد الحياة للماضي إلّا بإسقاط نفسه عليه بقيمه واهتماماته المعاصرة"؛ على خلاف ما ذهب إليه بعض المؤرّخين الوضعيين، الحالمين بمثل موضوعية لا تضاهى؛ على نحو "فِنولون" Fénelon الذي كان يعتبر بأنّ "**المؤرّخَ الجيّدَ لَا ينتمِي لأيّ زمنٍ وَلَا لأيّ وطنٍ**".

اللّافت للانتباه في هذا السّؤال هو دعوته للذّاتية مع شيء من الحذر أو التّحفظ؛ نلاحظ ذلك من قوله "كيف تلعب ذاتية المؤرّخ دورا[...]"؛ وقوله أيضا "يقرّب التّاريخ من الحقيقة العلمية"، لا يدركها على وجه التّمام وإنّما يساعد على ذلك؛ وهذا تسليم ضمني بأنّ النّزاهة والموضوعية العلميتين المطلوبتين لدى العالم الفيزيائي أو الكيميائي ليستا منتظرتين من لدن المؤرّخ؛ بحكم موضوع الدّراسة الذي يتمثّل في حوادث الماضي التي ليست محلّ ملاحظة مباشرة من جهة، وكون الباحث إنسان ويدرس ظاهرة إنسانية من جهة أخرى، كما أشرنا آنفا؛ بأيّ معنى إذن يمكن للذّاتية أن لا تكون عائقا أمام الحقيقة العلمية؛ بل أكثر من ذلك مطلبا شرعيا؟

بعد اختياره لموضوع الدّراسة (حكم إمبراطور، معركة، بناء هرم، زلزال، غرق سفينة التّيتانيك أو سفينة حرب..)، تتطلّب عملية بناء الواقعة التّاريخية من الباحث، وبعد حصوله على الحدّ الأدنى المطلوب من الآثار والوثائق المتعلّقة بذلك الموضوع، أن يُخضع مادّته الأوّلية هذه إلى النّقد، تحسّبا لأيّ دسّ أو تزوير؛ لقد قيل أنّ المؤرّخ في وضع عالِم فيزيائي لا يعرف الحدث إلّا من خلال تقرير خادم مختبر جاهل وقد يكون كاذبا؛ و"**وثيقةٌ حتَّى الأفضلَ** -يكتب"ساينيوبوس"- **ليستْ سوَى المصطلحَ الأخيرَ لسلسلةٍ من العملياتِ العقليةِ انطلاقًا من ملاحظةِ مجراتٍ بشكل سيّئ**"؛ ومع ذلك لا يُمَكِّنُ العمل النّقدي، برغم أهمّيته، من بلوغ الحقيقة التّاريخية؛ ونقد مُفْعَمٌ بروح وضعية غاية في الصّرامة، على العكس، لا يعدو أن يكون سوى عائقا إبستمولوجيا؛ إنّ التّواصل مع عصر انقضى يطلب من المؤرّخ شيئا من التّعاطف والصّداقة مع فاعلي الحدث؛ نصح القدّيس "أوغسطين" بأنّه "**لَا يمكنُ معرفةُ أيّ شخصٍ إلّا منْ خلالِ الصّداقةِ**"؛ لا يمكن التّأريخ للدّين مثلا دون أن يكون المتخصّص في هذا المجال قد مرّ بتجارب روحية.

استلهمت هذه الفكرة عددا من مشاهير المفكّرين المعاصرين؛ ها هو "ريمون آرون" في "أبعاد المعرفة التّاريخية" *«Dimensions de la connaissance historique»* (1961) يكتب بأنّه "**ليسَ للإنسانِ ماضٍ فعلًا إلاَّ إذَا كانَ علَى وعيٍ بامتلاكِهِ[...] تحملُ الأفرادُ والمجتمعاتُ في ذاتِهَا ماضٍ تجهلهُ، تتلقاهُ سلبيًا؛ تمنحُ احتماليًا لملاحِظٍ منَ الخارجِ سلسلةً منَ التّحوُلاتِ تشبهُ التي عندَ الأنواعِ الحيوانيةِ وقابلةٌ لِأَنْ تكونَ مرتّبةً في نظامٍ زمنيٍ؛ فَمادامَتْ علَى غيرِ وَعيٍ بمَا هيَ وَمَا كانَتْ، لاَ تصِلُ إلَى البُعدِ الحقيقيِ للتّاريخِ**"؛ يشترط السّيد "بول ريكور" من جهته في "تاريخ وحقيقة" *«Histoire et vérité»* (1955) عند المؤرّخ أن يتحلّى بذاتية يصفها بالإيجابية، حين يكتب: "**نريدُ منَ المؤرّخِ شكلًا محدّدًا منَ الذّاتيةِ، لكنْ ليسَ أيَّ ذاتيةٍ كانتْ، وَإنّمَا ذاتيةٌ تتوافقُ بشكلٍ دقيقٍ معَ موضوعيةِ التّاريخِ؛ إنّهَا ذاتيةٌ متضمّنةٌ في الموضوعيةِ الّتي نتغيّاهَا؛ فنحنُ نؤمنُ بأنَّ هناكَ نوعينِ منَ الذّاتيةِ: إحداهمَا إيجابيةٌ وَالأخرَى سلبيةٌ، وَمنْ واجبِ المؤرّخِ أثناءَ العملِ الفصلُ بينهمَا**".

تحديد المطلب (ب[2])

عدم قدرة المؤرّخ على صياغة قوانين-الحجّة التي يقوم عليها الاعتراض الثّاني، نظرا لكون التّجربة في التّاريخ غير عملية، وهو ما يدفع إلى القول أنّ "المؤرّخ يروي ولا يفسّر"- يعني عدم خضوع الظّاهرة التّاريخية لمبدأ الحتمية العلمي، الذي يقتضي أنّ نفس الأسباب تؤدّي إلى نفس النّتائج؛ ومع ذلك يمكن الردّ على هذا الاعتراض بالقول أنّ "التّاريخ العلمي "اجتماعيٌ" وليس "حدثيًا""؛ ما معنى ذلك؟

لابدّ من الاعتراف بأنّ في المجال التّاريخي أين يؤثّر كلُّ شيء في كلّ شيء، لا يستطيع العالم عزل الأسباب المحدّدة بالدّقة نفسها التي هي لدى الفيزيائي أو الكيميائي اللّذين، داخل محيط المخبر، يعرفان تكوين نظام مغلق من الأسباب والنّتائج بعدد محدّد؛ كيف تُفَسَّرُ علميا الحوادث التّاريخية إذا كان، كما يقول "ساينيوبوس"، "**لكلِّ حالةٍ خاصّةٍ لابدَّ منْ تفسيرٍ خاصّ**"؟ الحدث فريد لا يتكرّر، ومن المستحيل إعادة إحداثه في المختبر لتحديد شروط وجوده؛ التّجريب مستبعد في التّاريخ؛ غير أنّ الصّعوبة هذه تتلاشى مع التّاريخ المقارن؛ لقد تمكّن مثلا "مارك بلوك" بنجاح من مقارنة تاريخ المجتمع الإقطاعي في فرنسا، في بريطانيا، في ألمانيا، في إيطاليا وحتّى اليابان؛ في جميع هذه الحالات يظهر الاقتصاد الرّيفي كشرط للمجتمع الإقطاعي، وأنّ نموّ التّجارة والحرف هو الذي يعجّل دائما بتطوّر واختفاء النّظام الأرستقراطي؛ لا يمكن إذن اعتبار المؤرّخ عالما إلّا إذا كان يعرف كيف لا يضلّ في خليط الأحداث الجزئية ويدرك الخطوط العريضة للسّببية؛ الظاهرة التّاريخية اجتماعية في أصلها، ممّا يسمح لنا بالقول أنّ مخبر التّاريخ هو علم الاجتماع، فالمؤرّخون هم علماء اجتماع العصور الماضية، وعلماء الاجتماع هم مؤرّخو الأزمنة الحالية.

ب- دراسة نصوص

النّص الأوّل

"اعتبرَ "أرسطُو" قانونَ العلّيةِ منَ المقدّماتِ الأوّليةِ بالإطلاقِ، فلَا يمكنُ القدحُ في بداهتِهِ؛ وَقدْ عالجَ "أرسطُو" العلّيةَ لَا علَى أنّهَا فقطْ مبدأٌ أوْ مشكلةً طبيعيةً أوْ ميتافيزيقيةً، بلْ أيضًا علَى اعتبارِ أنّهَا قانونٌ عقليٌ منطقيٌ، تستندُ عليهِ أبحاثُ المنطقِ جميعهَا.

وَقدْ انتقلتْ فكرةُ العلّيةِ في أبحاثِ "أرسطُو" إلَى العالمِ الإسلامي، وَوجدتْ قَبولًا لدَى مدرسةِ الإسلامِ المشائيةِ[1]، بلْ إنَّ أكبرَ فلاسفةِ الإسلامِ الميشائيينَ-وَهوَ ابنُ رشدٍ-يضعهَا في أبحاثِهِ في المكانِ الأوّلِ؛ وَلكنْ سرعانَ مَا وقفَ مفكّرُو الإسلامِ- الممثلونَ الحقيقيونَ للإسلامِ- وَهمْ الأشاعرةُ منَ العلّيةِ الأرسطاليسيةِ موقفَ الإنكارِ لهَا وَالهجومِ العنيفِ عليهَا؛ وَمنَ الخطأِ القولُ أنَّ الأشاعرةَ أنكرُوا العلّيةَ إنكارًا كاملًا، إنّهمْ أنكرُوا فقطْ تصوّرَ "أرسطُو" لهَا، وَوضعُوا نظريةً في العلّيةِ تتوافقُ معَ عناصرِ المذهبِ توافقًا تامًّا، وَبلغتْ أوّجَ نضجهَا لدَى مفكّرِ الأشاعرةِ الكبيرِ: أبو حامدٍ الغزالي.

[...]نقلَ الغزاليُ موضوعَ نقدِ العلّيةِ إلَى مكانهِ المنطقي وَهوَ العلمُ الطّبيعيُ، فيرَى أنَّ منْ أهمّ المسائلِ التي يخالفُهمْ فيهَا في هذَا العلمِ مذهبُهمْ بأنَّ هذَا الاقترانَ المشاهَدَ في الوجودِ بينَ الأسبابِ وَالمسبَّباتِ اقترانُ تلازمٍ بالضّرورةِ، فليسَ في المقدورِ وَلَا في الإمكانِ إيجادُ السّببِ دونَ المسَبَّبِ، وَلَا وجودَ المسَبَّبِ دونَ السّبَبِ؛ وَيرَى الغزاليُ خطورةَ هذهِ الفكرةِ الطّبيعيةِ للعلّيةِ أوْ للسّببيةِ إذَا طُبّقتْ في نطاقٍ دينيٍ هامٍ، فيتّجهُ نحوَ تراثِ الأشاعرةِ ليستمدّ منهُ مادّةً يصوغُهَا -كمَا قلتُ منْ قبلُ- صياغةً كاملةً في إنكارِ العلاقةِ الضّروريةِ اللّازمةِ بينَ العلّةِ وَالمعلولِ.

إنَّ إنكارَ هذهِ العلاقةِ يستندُ عندَ الغزاليِ إلَى أنّنَا نشاهدُ تعاقبَ حادثتينِ، الواحدةَ بعدَ الأخرَى، فاصطلحنَا علَى تسميةِ إحداهمَا علّةً وَالأخرَى معلولاً، بدونِ وجودِ أيّةِ رابطةٍ عقليةٍ لازمةٍ بينَ الحادثتينِ[...] وَيعيّنُ الغزاليِ مثالاً يثبتُ فكرتَهُ، وَهوَ الاحتراقُ في القطنِ عندَ ملاقاةِ النّارِ، فإنّهُ يجوزُ أنْ يتلاقَى القطنُ وَالنّارُ دونَ أن يَحْدُثَ الاحتراقُ؛ وَيجوزُ حدوثُ انقلابِ القطنِ رمادًا محترِقًا بدونِ أنْ يتلاقَى معَ النّارِ؛ فالنّارُ، إذنْ، ليستْ فاعلةَ الاحتراقِ علَى الإطلاقِ[...] "إنَّ فاعلَ الاحتراقِ يخلقُ السّوادَ في القطنِ وَالتّفرقَ في أجزائِهِ؛ وَجاعلُهُ حِراقاً أوْ رماداً هوَ اللهُ تعالَى، فأمّا النّارُ فهيَ جمادٌ لَا فعلَ لهُ؛ إذنْ، فَمَا دليلُ الفلاسفةِ علَى أنّهَا الفاعلُ؟[...] الواقعُ أنَّ لَا دليلَ وَلَا برهانَ علَى أنَّ إحدَى الحادثتينِ علّةٌ للأخرَى وَالأخرَى معلولٌ لهَا سوَى مجرّدَ المشاهدةِ؛ والمشاهدةُ تدلُّ علَى الحصولِ عندهُ وَلَا تدلُّ علَى الحصولِ بهِ.."[2].

وَلكنَّ النّتائجَ التي تنتجُ عنْ إنكارِ العلّيةِ كافيةٌ لهدمِ حقائقِ العلومِ كلّهَا[...] تَنبّهَ ابنُ رشدٍ إلَى هذَا، فاعتبرَ هذَا النّقدَ قولاً خطابيًا أوْ جدليًا تارةً، وقولاً سفسطائيًا طورًا[...] "إنَّ منْ رفعَ الأسبابَ فقدْ رفعَ العقلَ؛ وَصناعةُ المنطقِ تضعُ وضعًا أنَّ هَا هنَا أسبابًا ومسبَّبَاتٍ، وَأنَّ المعرفةَ بتلكَ المسبَّبَاتِ لَا تكونُ علَى التّمامِ إلَّا بمعرفةِ أسبابِهَا؛ فرفعُ هذهِ الأشياءِ هوَ مبطلٌ للعلمِ وَرفعٍ لهُ"[3] ".

علي سامي النّشار؛ "مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي"؛ دار النّهضة العربية للطباعة والنشر؛ بيروت؛ ص: 155، 159، 160، 161، 162.

المطلوب

1- اذكر مع التّبرير العنوان الذي تراه مناسبا للنّص؟

2- بماذا استبدل الغزالي مبدأ السّببية الطّبيعي؟ ما هو داعي هذا الاستبدال؟

3- على الرّغم من الطّبيعة غير المنطقية للعلّة البديلة، يظهر الغزالي منطقيا في دحضه لمبدأ السّببية الطّبيعي(المنطقي)؛ بل أكثر من ذلك، سبق فريقا من فلاسفة علم الأزمنة الحديثة والمعاصرة في طرح مشكلة الاستقراء؛ المطلوب:

أ- استخرج من النّص العبارات الدّالة على الطّبيعة المنطقية لحجج الغزالي، مع التّعليق عليها.

ب- بيّن التّشابه القائم بين الغزالي وهذا الفريق من الفلاسفة في طرح مشكلة الاستقراء.

تحديد المطلب الأوّل

---

[1]- أو الفلسفة المشائية، وهي مذهب "أرسطو".

[2]- الغزالي، "تهافت الفلاسفة"، ص 66.

[3]- ابن رشد، "تهافت التّهافت"، ص22.

"نقض مبدأ السّببية الأرسطي" «*la réfutation du principe de causalité aristotélicien*»، هي عبارة نراها ملائمة لوسم هذا النّص: فبعد عرضه الموجز في الفقرة الأولى لمكانة العلّة الأرسطية، الفلسفية والمنطقية، ثمّ انتقاله في ثنايا الفقرة الثّانية إلى التّذكير، بشكل عامّ، بتباين وجهات نظر أبرز مدارس الفكر الإسلامي حيال فكرة السّببية بالمنظور الأرسطوطاليسي، نجد الكاتب يستنفذ الجزء الأكبر من خطابه في التّتبع الدّقيق لردود فعل الغزالي الهدّامة لقانون العلّية عند "أرسطو".

تحديد المطلب الثّاني

فعل الاستبدال ذاته يكفي للدّلالة-كما نبّه إليه الكاتب-على أنّ رفض الجيل الأوّل من المفكرين الإسلاميين لمبدأ السّببية لم يكن على وجه الإطلاق: لقد أحلّ الغزالي محلّ الطّرح الطّبيعي الوضعي لمفهوم السّبب جوهرا نقليا "ميتافيزيقيا"، إنّه علّة العلل، قدرة الله وإرادته السّامية؛ كان ذلك نتيجة طبيعية لمواقفه من حيث كونه عالم كلام، همّه نصرة العقائد الإيمانية؛ هذا من جهة، وعلى اعتباره متكلّما أشعريا سنّيا يقدّم في الدّفاع عن حقائق الوحي الدّليل الشّرعي عن الحجّة العقلية.

تحديد المطلب الثّالث

يظهر الغزالي منطقيا في دحضه لمبدأ السّببية الطّبيعي (المنطقي)، على الرّغم من الطّبيعة غير المنطقية لعلّته البديلة، والأهمّ من ذلك استباقه فلاسفة العصور الحديثة في طرح مشكلة الاستقراء؛ توضيح هذه المسألة يكون على النّحو التّالي:

أ- احتوى النّص على عبارات ومقاطع تدلّ بالفعل على أنّ الغزالي نقل **"موضوع نقد العلّية إلى مكانه المنطقي"**، أي أنّها عبارات تثبت أنّ الفيلسوف كان منطقيا في إبطاله لمبدأ السّببية الطّبيعي؛ هذه المقاطع هي:

1-"[...]منْ أهمّ المسائلِ التي يخالفهمْ فيهَا في هذَا العلمِ مذهبُهمْ بأنَّ هذا الاقترانَ المشاهدَ في الوجودِ بينَ الأسبابِ والمسَبَّباتِ اقترانُ تلازمٍ بالضرورةِ، فليسَ في المقدورِ وَلَا في الإمكانِ إيجادُ السّببِ دونَ المسبَّبِ، وَلَا وجودَ المسبَّبِ دونَ السّببِ[...]".

2-"[...]إنَّ إنكارَ هذهِ العلاقةِ يستندُ عندَ الغزالي إلَى أنّنَا نشاهدُ تعاقبَ حادثتينِ، الواحدةَ بعدَ الأخرَى، فاصطلحنَا علَى تسميةِ إحداهمَا علّةً وَالأخرَى معلولاً، بدونِ وجودِ أيّةِ رابطةٍ عقليةٍ لازمةٍ بينَ الحادثتينِ[...]".

3-"[...]الواقعُ أنَّ لَا دليلَ وَلَا برهانَ علَى أنَّ إحدَى الحادثتينِ علّةٌ للأخرَى وَالأخرَى معلولٌ لهَا سوَى مجرّدَ المشاهدةِ؛ والمشاهدةُ تدلُّ علَى الحصولِ عندهُ وَلَا تدلُّ علَى الحصولِ بهِ..".

إنّ قولنا أنّ الغزالي كان منطقيا في نقض مبدأ السّببية الطّبيعي ليس المقصود به أنّه كان محقّا فيما ذهب إليه، وإنّما المقصود أنّه استعمل مادّة منطقية في ردّ فعله ذلك، بيّنة في الحدود المتضمَّنة في حججه، وهي: "سبب"، "مسبَّب"، "اقتران"، "تلازم بالضرورة"، "رابطة عقلية"، "دليل"، "برهان"، "الحصول عنده"، "الحصول به"؛ ولابدّ أن تكون حجج الغزالي منطقية مادامت أطروحة خصومه منطقية.

ب- رفْعُ الغزالي صفة الضّرورة عن علاقة العلّة بالمعلول أو السّبب بالنّتيجة، هو زعزعة لأسس الاستدلال التّجريبي وتشكيك، تبعا لذلك، في جدوى المعرفة العلمية الطّبيعية وقدرتها على التنبّؤ بالمستقبل، مادام ذلك يعني عدم ارتباط الظّواهر فيما بينها على نحو حتمي، ليكون بذلك-عن وعي منه أو عن غير وعي، إذ يصعب علينا التأكّد من المسألة، خصوصا ونحن نعلم أنّه اتخذ موقفه هذا في مضمار الدّفاع عن العقائد الإيمانية- قد سبق فلاسفة العصور الحديثة من "دايفد هيوم" David Hume إلى "برتراند راسل" Bertrand Russell في لفت الأنظار إلى مشكلة مشروعية الاستدلال الاستقرائي؛ إنّ مذهب الغزالي في إمكانية **"أنْ يتلاقَى القطنُ وَالنّارُ دونَ أنْ يَحدثَ الاحتراقُ.."**، يستحضر عندنا القياس الذي يدعونا "هنز ريشنباخ" Hans Reichenback في "نشأة الفلسفة العلمية" في ثنايا عرضه لنقد "هيوم" للاستقراء إلى تأمّله: **"كلُّ الغربانِ التي لوحظتْ حتَّى الآنَ سوداءُ، إذنْ، فكلُّ الغربانِ في العالمِ سوداءُ"**؛ هذا المثال لا تتضمن المقدّمة فيه النّتيجة، وإنّما هي نتيجة -يضيف "ريشنباخ"- "تشيرُ إلَى غربانٍ لمْ تلاحَظْ منْ قبلُ وَتطبَقُ عليهَا صفةٌ شوهدتْ في الغربانِ الملاحَظةِ؛ وَمنْ ثمّةَ لَا يمكنُ ضمانُ صدقهَا، إذْ أنَّ منَ المكمنِ أنْ نكتشفَ يومًا مَا، في الفيافي النّائيةِ طائرًا لديهِ كلُّ صفاتِ الغرابِ فيمَا عدَا اللّونُ الأسودُ" (المصدر نفسه).

النّص الثّاني

"[...]وإنّهُ ليبدُو أنَّ الفيلسوفَ عندمَا يصادفُ أسئلةً يعجزُ عنْ الإجابةِ عليهَا، يشعرُ بإغراءٍ لَا يقاوَمُ لكيْ يقدّمَ إلينَا لغةً مجازيةً بدلًا منَ التّفسيرِ؛ وَلوْ كانَ "أفلاطونْ" قدْ بحثَ مشكلةَ أصلِ المعرفةِ الهندسيةِ منْ وجهةِ نظرِ العالمِ، لوجبَ أنْ يكونَ ردّهُ اعترافًا صريحًا هوَ: "لَا أعرفُ"؛ فالعالمُ الرّياضيُ "أقليدسْ" الذِي شيّدَ بعدَ جيلٍ واحدٍ منْ "أفلاطونْ" نسقَ البديهياتِ الهندسي، لمْ يحاولْ تقديمَ تفسيرٍ لمعرفتنَا بالبديهياتِ الهندسيةِ؛ وَإنَّا لنجدُ العقلَ الفلسفيَ طوَالَ تاريخِ الفلسفةِ مقترنًا بخيالِ الشّاعرِ: فحيثمَا كانَ الفيلسوفُ يسألُ كانَ الشّاعرُ يجيبُ.

لذلكَ، فإنَّ منَ الواجبِ عندَ قراءتنَا للعرضِ الذِي يقدّمهُ الفلاسفةُ لمذاهبهمْ أنْ نركّزَ انتباهنَا فِي الأسئلةِ، لَا فِي الإجاباتِ المقدَّمةِ؛ ذلكَ لأنَّ كشفَ الأسئلةِ الأساسيةِ هوَ فِي ذاتهِ إسهامٌ عظيمُ الأهمّيةِ فِي التّقدمِ العقليِ؛ وَعندمَا يُنظرُ إلَى تاريخِ الفلسفةِ علَى أنّهُ تاريخٌ للأسئلةِ، فإنَّ الوجهَ الذِي يتبدَّى عليهِ يغدُو أخصبَ بكثيرٍ منْ ذلكَ الذِي يبدُو لنَا عندمَا ننظرُ إليهِ علَى أنَّه تاريخٌ للمذاهبِ؛ وَهناكَ بعضٌ منْ هذهِ الأسئلةِ يرجعُ إلَى عهودٍ غابرةٍ فِي التّاريخِ، لمْ يتمّ التّوصلُ إلَى إجاباتٍ علميةٍ عليهِ إلّا فِي أيامنَا هذهِ[...]".

"هانز ريشنباخ"، "نشأة الفلسفة العلمية"، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للطّبع والنّشر، صص 34-35.

المطلوب

أ-يدعو الكاتب إلى استبدال نمط من المعرفة بنمط آخر؛ كيف ذلك؟

ب-هل يظهر الكاتب ضدّ الفلسفة؟

ج-كيف نستفيد حسب الكاتب من تاريخ الفلسفة؟

تحديد المطلب الأوّل

لا يكفي من أجل الإحاطة بغرض الكاتب الوقوف عند حدّ تمييزه بين نمطين من المعرفة وذكر أيّ منهما يفضّل، بل لابدّ من بيان الدّواعي التي حملته على ذلكما التّمييز والتّفضيل (الاستبدال): أمّا التّمييز فبين معرفة فلسفية قائمة على التّأمل وأخرى علمية تقوم على التّفسير؛ يقدّم "ريشنباخ" المعرفة التّأملية على أنّها حالة قصور في الفلسفة التّقليدية؛ فعندما كان الفيلسوف **"يصادفُ أسئلةً يعجزُ عنْ الإجابةِ عليهَا"**، كان **"يشعرُ بإغراءٍ لَا يقاوَمُ لكيْ يقدّمَ إلينَا لغةً مجازيةً بدلًا منَ التّفسيرِ"**، يكتب "ريشنباخ"؛ أي جواب ليس من طبيعة وضعية ومنطقية مثلما هو الحال لدى العالِم، بل يغلب عليه الخيال والذّاتية؛ **"وَلوْ كانَ "أفلاطونْ"**-يضيف "ريشنباخ"- **قدْ بحثَ مشكلةَ أصلِ المعرفةِ الهندسيةِ منْ وجهةِ نظرِ العالِمِ، لوجبَ أنْ يكونَ ردّهُ اعترافًا صريحًا هوَ: "لَا أعرفُ"[...] وَإنَّا لنجدُ العقلَ الفلسفيَ طوالَ تاريخِ الفلسفةِ مقترنًا بخيالِ الشّاعرِ: فحيثمَا كانَ الفيلسوفُ يسألُ كانَ الشّاعرُ يجيبُ"**؛ و"خيال الشّاعر" هذا ينبغي أن يُفهم بمعنيين: المعنى الواقعي والتّاريخي الذي تقوم فيه الأسطورة اليونانية في أشعار "هِسيودوس" Hésiode و"هوميروس" Homère "تفسيرا" للوجود والإنسان، والذي لا يظهر الفكر اليوناني متحرّرا منه كلّيا حتّى في عصر الفلسفة، أي في زمن أحلّ الفكر فيه محلّ الأسطورة مبدأ السّببية العقلي، ونظرية المثل الأفلاطونية ممّا يدلّ على ذلك؛ والمعنى الآخر، وهو ما يقصده الكاتب فيما يبدو، يقوم في كون جواب الفلسفة التّأملية وسيلته اللّغة الطّبيعية، لغة الألفاظ والعبارات (لغة الشّعراء) التي لا تتجاوز حدود الوصف، على خلاف المعرفة العلمية التي تُصاغ ملاحظاتها وتجاربها صياغة رياضية، تجعل منها أكثر منطقية، وأكثر دقّة وموضوعية؛ هكذا يدعو الكاتب إلى إحلال التّفسير محلّ التّأمل؛ أي استبدال لا جدوى الخطاب الفلسفي النّظري، الذي كان ميزة في المذاهب الفلسفية التّقليدية، بفاعلية المنهج العلمي؛ موقف مثل هذا من الفلسفة التّقليدية تحديدا وكلّ معرفة ميتافيزيقية على وجه العموم، لا يمكن أن يميّز سوى مفكّر صاحب نزعة وضعية positivisme، أي نزعة علمية scientisme بالنّسبة لها لا حقيقة خارج ما يمدّنا به الاستدلال التّجريبي العلمي.

تحديد المطلب الثّاني

يقال أنّ "كلّ رفضٍ للفلسفة فلسفة"؛ أي أنّ كلّ من يرفض الفلسفة يمارس التّفلسف؛ وإذا سلّمنا بهذه الفكرة نقول ببساطة أنّ الكاتب ليس ضدَّ الفلسفة ما دام يمارس فعل التّفلسف؛ لكن بعيدا عن المعنى العامّ والمتداول لهذا القول، ولكي لا تظهر الحجّة دائرية (حلقة مفرغة) نسأل: ماذا تعني عبارة "رفض الفلسفة" في ضوء محتوى النّص؟

عندما يقول "ريشنباخ" أنّه **"منَ الواجبِ عندَ قراءتنَا للعرضِ الذِي يقدّمهُ الفلاسفةُ لمذاهبهمْ أنْ نركّزَ انتباهنَا فِي الأسئلةِ، لَا فِي الإجاباتِ المقدَّمةِ؛ ذلكَ لأنَّ كشفَ الأسئلةِ الأساسيةِ هوَ فِي ذاتهِ إسهامٌ عظيمُ الأهمّيةِ فِي التّقدمِ العقليِ"**، نفهم أنّه ليس ضد الفلسفة على وجه الإطلاق أو من حيث المبدأ: فبعد نقده للفلسفة التّأملية والخطاب الميتافيزيقي الذي حصره داخل مفهوم "الجواب"-والذي يتمثّل في مذاهب الفلاسفة التّقليديين-في الفقرة الأولى من النّص، نراه في بداية الفقرة الثّانية يلحّ على ضرورة الالتفات إلى "الأسئلة" التي تمخّضت عنها تلك المذاهب ("الإجابات")؛ العيب إذن ليس في السّؤال وإنّما في الجواب عليه؛ **"فحيثمَا كانَ الفيلسوفُ يسألُ**-يكتب"ريشنباخ"-**كانَ الشّاعرُ يجيبُ"**؛ تجد الفكرة هذه تأييدا لها مع "كارل ياسبرس" Karl Jaspers[1] الذي كان يرى أنّ **"الأسئلةَ فِي الفلسفةِ أهمُّ منَ الأجوبةِ، وَلابدَّ لكلّ جوابٍ أنْ يتحوّلَ إلَى سؤالٍ جديدٍ"**؛ كذلك عند "غاستون باشلار" Gaston Bachelard حين يبيّن في "الرّوح العلمية الجديدة" *«Le nouvel esprit scientifique»* 1934 أنّ **"كلّ معرفةٍ هيَ جوابٌ علَى سؤالٍ، فإذا لمْ يكنْ هناكَ سؤالٌ لَا يمكنُ الحديثُ عنْ معرفةٍ علميةٍ"**؛ فالكاتب إذ يرتضي من الفلسفة ما يراه أهمّ شقّ فيها وهو السّؤال، لا يمكن أن يكون ضدّها، يبيّنُ ذلك في قوله أنّ هناك من الأسئلة ما **"يرجعُ إلَى عهودٍ غابرةٍ فِي التّاريخِ، لمْ يتمّ التّوصلُ إلَى إجاباتٍ علميةٍ عليهِ إلّا فِي أيامنَا هذهِ"**.

---

[1]- وُلد يوم 23 فبراير بـ "أولدنبورغ" Oldenbourg وتوفي في 26 فبراير 1969 في "بال"؛ طبيب نفسي وفيلسوف ألماني سوسري، ممثّل للمذهب الوجودي؛ كان لأعماله بالغ الأثر على علم اللّاهوت، علم النّفس، الطّب النّفسي والفلسفة.

تحديد المطلب الثّالث

يلزم عن ذلك القول أنّ تاريخ الفلسفة هو "تاريخ للأسئلة" لا تاريخا للأجوبة؛ هذه هي الزّاوية التي ينبغي أن يُلقَى بواسطتها الضّوء في رأي الكاتب على الفكر الفلسفي وتاريخه إذا أُريد له أن يكون مُثريا؛ **"عندمَا يُنظرُ إلَى تاريخِ الفلسفةِ علَى أنّهُ تاريخٌ للأسئلةِ**–يكتب "ريشنباخ"–**فإنَّ الوجهَ الذِي يتبدَّى عليهِ يغدُو أخصبَ بكثيرٍ منْ ذلكَ الذِي يبدُو لنَا عندمَا ننظرُ إليهِ علَى أنَّه تاريخٌ للمذاهبِ"**؛ لكن ما الذي يجعل السّؤال أهمّ من الجواب عليه بالرّغم من كون المعرفة الفعلية تقوم في هذا الأخير؟

يميل الجواب بصاحبه إلى "الطّمأنينة" والاعتقاد dogme، في حين أنّ السّؤال دليل على "قلق" فكري وحسّ نقدي؛ هذا الاستعداد الذي يُعلّم بكلمات "باشلار" أنّه **"لَا توجدُ حقائقُ أولَى، توجدُ فقطْ أخطاءٌ أولَى"** (المصدر نفسه)، يمكننا توضيحه مستأنسين بالمثال التّالي: نعترف بدون تردّد أنّه بالإلحاح على ما هو مكتسب في الفكر، بمحاولة تتبع أصل العقل عوض قبوله كشيء جاهز، تمثل الفلسفة التّجريبية empirisme في تاريخ المذاهب الجهد التّفسيري الحقيقي، بينما تحاول العقلانية rationalisme على العكس أن تجعل من العقل معجزة؛ بالنّسبة للتّجريبيين لا سبب يمكن أن يُعرف على نحو قبلي، فالعلم بالعلاقة التي ترتبط بمقتضاها الواقعة الطّبيعية بالعامل الذي يُحدثها مصدره التّجربة وحدها، والسّبيل إليه هو الاستقراء induction؛ هذا ما يضمّ "دفيد هيوم" David Hume إلى رأيَيْ "فرانسيس بيكن" Francis Bacon و"جون لوك" John Locke، لكنّه ينفرد بوضعه نتيجة المعرفة الاستقرائية موضع شكٍّ؛ فالنّظر في هذه العملية الاستدلالية يكشف عن سؤال يمكن أن يأخذ الشّكل التّالي: هل يوجد إلى جانب الاستدلالات الصّحيحة المؤسَّسة على مبدأ الاستنتاج (البرهان الرّياضي مثلا) استدلالاتٌ قد تكون فقط احتمالية قائمة على مبدأ آخر هو الاستقراء؟

إنّ الدّاعي إلى إثارة مشكلة وجود وصحّة هذه الاستدلالات هو أنّ في مجال المعرفة العادية والعلوم التّجريبية نستعمل عبارات مثل "نسمعُ الرّعدَ بعدَ رؤيتِنَا للبرقِ"، أو قضايا كلّية موجبة مثل "كلُّ الغربانِ سودٌ"[1]؛ ولكن، لكي نبرّر استعمالَ الحكم الكلّي هذا الذي يدلّ على أنّ خاصّية ما تنتمي إلى مجموع أفراد طبقة أو نوع، نحن مضطرّون إلى قول أنّ "كلَّ الغربانِ التِي رأيناهَا كانتْ سودًا"؛ ولمّا كان عدد الأفراد الملاحظ لا يغطي في العادة كلّ أعضاء الطّبقة أو النّوع–بحكم أنّ الملاحظة ليس في وُسعها سوى الاستقراء النّاقص أو التّعدادي كما يسمّيه "ريشنباخ"–يجب تبرير التّعميم الذي، انطلاقا من خاصّيات ملاحظة لدى بعض العيّنات، يستدلّ أو بالأحرى، يتنبأ بطبيعة عناصر لم تخضع بعدُ للمعاينة؛ وهذا إجراء صعب جدّا قبوله على أساس منطقي، إذ **"منَ الممكنِ تمامًا**–يكتب "ريشنباخ"– **تصوُّرُ عكسَ النّتيجةِ الاستقرائِيةِ؛ مثالُ ذلكَ أنّهُ، علَى الرّغمِ منْ أنَّ كلَّ الغربانِ الذينَ لوحظُوا حتَى الآنَ سودٌ، فِي استطاعتنَا أنْ نتصوّرَ علَى الأقلّ أنَّ الغرابَ التّالِي الذِي سنراهُ سيكونُ أبيضٌ؛ ونحنُ لَا نؤمنُ بأنّهُ سيكونُ أبيضٌ مَا دمنَا نركنُ إلَى الاستدلالِ الاستقرائِي[...] فِي استطاعتنَا أنْ نتصوّرَ أنَّ النّتيجةَ باطلةٌ دونَ أنْ نضطرَّ إلَى التّخلِي عنْ المقدّمةِ؛ وإنَّ إمكانَ وجودِ نتيجةٍ باطلةٍ مقترنةٍ بمقدّمةٍ صحيحةٍ لَيُثبِتُ أنَّ الاستدلالَ الاستقرائِي لَا ينطوِي فِي ذاتِهِ علَى ضرورةٍ منطقيةٍ[...]"**[2]؛ لا يمكن إذن تبرير الاستقراء، لا يمكن اعتباره وسيلة لبلوغ المعرفة الصّحيحة، مادام لا يمكّننا من التّنبؤ بالمستقبل، وبدون تنبّؤ لا يمكن الحديث عن معرفة علمية؛ ذلك ما ميّز "هيوم" عن الفلاسفة التّجريبيين الآخرين، **"فلمْ يخطرْ بذهنِ "بيكنْ" وَ"لوكْ"**–يضيف "ريشنباخ"– **احتمالُ الشّكِ فِي مشروعيةِ هذهِ الأداةِ وَهدمِ الأساسِ الذِي ترتكزُ عليهِ التّجريبيةُ، وَكانَ دورُ "هيومْ" هوَ أنْ يكيلَ هذهِ الضّربةَ للمذهبِ التّجريبِي"**[3]؛ **"ماذَا يمكنُنِي أنْ أعرفَ"** إذن؟ إنّه السّؤال الذي لا بدّ على الفلسفة أن تجيب عليها حسب "إمانويل كانط" Emmanuel Kant؛ سؤال يطرحه بعد ما أيقظه من سباته الدّوغمائي–يعترف الفيلسوف–إنذار "دافيد هيوم"؛ إنذار أثمر بنظرية في المعرفة لا هي ذات طبيعة عقائدية ولا شكّية، إنّما "نقدية".

هكذا تظهر ضرورة السّؤال في بناء العقل الوضعي؛ فليس الجواب (المذهب) هو ما يبعث الحركة في تاريخ المعرفة، وإنّما السّؤال؛ والسّؤال هذا ينبغي أن يُفهم بمدلولين: من حيث كونه مرآة أمينة لـ "إبستمولوجيا" علماء وفلاسفة العصور الماضية، وهو المعنى الذي أراد الكاتب تبليغه صراحة؛ والمدلول الثّاني ضمني يقوم في كون السّؤال يظلّ دائما أداة ثورة علمية بما يحمله من تشكيك في أسس تلك الإجابات.

النّص الثّالث

---

[1]– المثالان يستعملهما "ريشنباخ" في مؤلَّفه "نشأة الفلسفة العلمية".

[2]– "نشأة الفلسفة العلمية"، ص 86.

[3]– ولد في 22 أفريل 1724 بـ"كونيجسبرغ" Königsberg عاصمة "بروسيا" الشّرقية، توفي بنفس المدينة في 2 فبراير 1804؛ فيلسوف ألماني مؤسّس المذهب النّقدي والمذهب المسمَّى بـ "المثالية المتعالية"؛ من كبار فلاسفة الأنوار الألمانية، مارس "كانط" تأثيرا معتبَرا على المثالية الألمانية، الفلسفة التّحليلية، الفينومينولوجيا والفكر النّقدي عموما؛ كتب: "ما هي الأنوار؟" *«Was ist Aufklärung?»* 1784، "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" *«Fondements de la métaphysique des mœurs»* 1785، "نقد العقل الخالص" *«Critique de la raison pure»* 1781، "نقد العقل العملي" *«Critique de la raison pratique»* 1788، "نقد ملكة الحكم" *«Critique de la faculté de juger»* 1790 .

"نريدُ منَ التّاريخِ شكلًا منَ الموضوعيةِ يتوافقُ معَ طبيعتهِ وَخصوصيتهِ؛ هذَا منطلقنَا وَليسَ آخرًا؛ علَى أساسِ أنْ تُؤخذَ هذهِ الموضوعيةُ بالمعنَى الإبستمولوجي الدّقيقِ، علَى اعتبارِ أنّهُ وحدهُ مَا يتيحُ لنَا أنْ تكونَ "الموضوعيةُ" هيَ مَا يتمُّ بناؤهُ وفقَ نسقٍ منهجيٍ خاضعٍ لنظامٍ مضبوطٍ واضحٍ وَقابلٍ للفهمِ منْ لدنِ الجميعِ؛ وَإذَا كانَ هذَا التّحديدُ صحيحًا بالنّسبةِ لعلميْ الفيزياءِ وَالبيولوجيَا، فإنّهُ سيكونُ كذلك بالنّسبةِ إلَى التّاريخِ؛ تبعًا لهذَا الشّرطِ فإنّنَا نبتغِي منَ التّاريخِ أنْ يجعلَ ماضِي الإنسانيةِ موضوعيًا؛ إلّا أنَّ هذَا الأمرَ لَا يعنِي أنّنَا نريدُ منهُ موضوعيةً تضاهِي موضوعيةَ علميْ الفيزياءِ والبيولوجيَا، مَا دامَ أنَّ الموضوعيةَ **تتعددُ** وَتختلفُ حسبَ الأدواتِ المنهجيةِ التِي ننطلقُ منهَا.

لَا نشكُّ أنَّ تحقّقَ هذَا الهدفِ مرهونٌ بهدفٍ آخرٍ: إنّنَا نريدُ منَ المؤرّخِ شكلًا محدّدًا منَ الذّاتيةِ، لكنْ ليسَ أيَّ ذاتيةٍ كانتْ، وَإنّمَا ذاتيةٌ تتوافقُ بشكلٍ دقيقٍ معَ موضوعيةِ التّاريخِ؛ إنّهَا ذاتيةٌ متضمّنةٌ فِي الموضوعيةِ التِي نتغيّاهَا؛ فنحنُ نؤمنُ بأنَّ هناكَ نوعينِ منَ الذّاتيةِ: إحداهمَا إيجابيةٌ وَالأخرَى سلبيةٌ، وَمنْ واجبِ المؤرّخِ أثناءَ العملِ الفصلُ بينهمَا.

غيرَ أنَّ مَا ذهبنَا إليهِ ليسَ هدفنَا الوحيدُ، إذْ إلَى جانبِ الاحتماءِ بذاتيةٍ إيجابيةٍ نريدُ منَ التّاريخِ أنْ يكونَ إنسانيًا يعملُ علَى مساعدةِ القارئِ الذِي تعرّفَ علَى تاريخِ المؤرّخينَ علَى بناءِ ذاتيةٍ نزيهةٍ، ذاتيةٌ لَا ترتبطُ بالذّات نفسهَا، بلْ بالنّاسِ ككلٍ؛ بيدَ أنَّ هذَا الانتقالَ منَ الذّاتِ إلَى الإنسانِ لَا يُعتبرُ عملًا إبستمولوجيًا صرفًا، وإنّمَا هوَ عملٌ فلسفيٌ[...]".

Paul Riceur[1]; *Histoire et vérité*; edi. Seuil; Paris, 1955, pp. 23-24.

ترجمة (النّص) الأستاذ بن معمّر خير الدّين

المطلوب

1- أعط (ي) مع التّبرير عنوانا للنّص؟

2- يرى الكاتب بأن "الذّاتية الإيجابية" هي التي تحقق موضوعية المعرفة التّاريخية؛ وضّح ذلك.

3- كيف تصوّر الكاتب حضور الفلسفة في المعرفة التّاريخية؟

تحديد المطلب الأوّل

"علمية التّاريخ في الذّاتية"؛ عبارة نجعل منها عنوانا للنّص، آخذين في الحسبان صعوبة قبول القارئ بها؛ داعي ردّ الفعل المحتمَل هذا نتصوّره ذي وجهين:

من ناحية، وبشكل صريح، همُّ الكاتب في مجمل هذه السّطور الموضوعية العلمية؛ أي الموضوعية بالمعنى الإبستمولوجي، من حيث كونها شرطا منهجيا في تحقيق علمية المعرفة التّاريخية؛ فلِمَ والحالة هذه لا نقول "علمية التّاريخ في الموضوعية"، أو "التّاريخ والموضوعية"، أو"الموضوعية التّاريخية"..؟

من جهة ثانية تعرض العبارة مفهوم الذّاتية في شكل ملازَمة طبيعية للبحث التّاريخي، كما لو أنّها مطلب منهجي في هذه الدّراسة؛ في حين أنّ المفهوم يقع في ذهن القارئ موقع السّلب؛ أي أنّ ما يعرفه عنه لا يعدو كونه عائقا إبستمولوجيا؛ فما الذي يبرّر صدق ذلك العنوان على النّص ويرفع بالتّالي صعوبة قبوله لدى القارئ؟

نجد الكاتب يجعل بشكل صريح كذلك تحقيق الموضوعية التّاريخية، أي تحقيق علمية المعرفة التّاريخية، مرهونا بحضور الذّاتية؛ غير أنّه يطلب **"منَ المؤرّخِ شكلًا محدّدًا منَ الذّاتيةِ"**؛ ذاتية بنّاءة فيما يرى، متضمّنة في الموضوعية؛ لكن لِمَ الذّاتية في الدّراسة التّاريخية؟ كيف لها أن تكون إيجابية؟

تحديد المطلب الثّاني

من الخُلْف "اشتراط الذّاتية" في البحث لو كان موضوع الدّراسة الوقائع الفيزيائية؛ إذ على خلاف ما يتصوّر الكاتب من منافع لها في علم التّاريخ، لا يمكن لتسلّلها إلى أحكام الفيزيائي أن يترتّب عنه غير الابتعاد عن طبيعة الظّاهرة المدروسة؛ فكيف يكون حضورها في الدّراسة التّاريخية مثمرا؟

يتميّز حضور الذّاتية في التّاريخ بسمة الضّرورة؛ وليس المقصود بكلمة الضّرورة هنا الحاجة، أي حاجة المؤرّخ لها كما ينصح به الكاتب، وإنّما ما نقصده وما يجب الاعتراف به قبل كلّ شيء هو الطّابع الحتمي لهذا الحضور: إنّ ما يميّز البحث في علوم الطّبيعة هو انفصال الذّات عن الموضوع، أي أنّ العالِم ليس طرفا في موضوع العلم على نحو عالم النّفس، عالم الاجتماع،

---

[1]-"بول ريكور" المولود في 27 فيبراير بـ "فالانس" ("دروم") (Valence (Drôme والمتوفى يوم 20 ماي 2005 بـ "شاتناي- مالابري" Châtenay-Malabry، فيلسوف فرنسي؛ ينتمي إلى التّيار الفينومينولوجي والتّأويلي herméneutique، في حوار دائم مع العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ ينتمي أيضا إلى الوجودية المسيحية وعلم اللّاهوت البروتستنتي؛ عمله يتمحور حول مفاهيم المعنى، الذّاتية والوظيفة الاستكشافية للخيال، على وجه الخصوص في الأدب والتّاريخ.

والمؤرّخ؛ فهذا الأخير إنسان ويدرس ظاهرة إنسانية؛ ممّا يجعل منه دارسا ومدروسا في الوقت ذاته؛ فكيف لأحكامه أن لا تختلط بميوله وانتماءاته؟

هكذا، لمّا كان حضور الذّاتية أمرا لا انفلات منه، ليس لنا سوى أن نجعل منه عاملا بنّاء؛ على هذه الصّورة يدعو الكاتب إلى ما نسمح لأنفسنا بوصفه نوعا من الصّراحة وعدم النّفاق العلمي؛ بتعبير آخر: عوض أن يدّعي موضوعية المعرفة التّاريخية، أي السّهولة والإمكانية التّامة لعلمية التّاريخ، يعترف الكاتب– عند قوله: **"فإنّنَا نبتغِي منَ التّاريخِ أنْ يجعلَ ماضِي الإنسانيةِ موضوعيًا؛ إلّا أنَّ هذَا الأمرَ لَا يعنِي أنّنَا نريدُ منهُ موضوعيةً تضاهِي موضوعيةَ علميْ الفيزياءِ وَالبيولوجيَا"**– بصعوبة تحقيقها في هذا الحقل المعرفي، ويسلّم أنّ الحقيقة التّاريخية هي ثمرة "ذاتية إيجابية"؛ ولكن كيف تكون الذّاتية إيجابية؟

يعبّر الكاتب عن الطّابع المثمر لهذه الذّاتية في قوله: **"ذاتيةٌ تتوافقُ بشكلٍ دقيقٍ معَ موضوعيةِ التّاريخِ؛ إنّهَا ذاتيةٌ متضمّنةٌ فِي الموضوعيةِ التِي نتغيّاهَا"**؛ تجد مسلّمة الكاتب هذه مكانا لها بجوار آراء بعض المهتمّين بالمعرفة التّاريخية؛ يذهب من بينهم حتّى إلى اشتراط التّعاطف من أجل تفسير وقائع الماضي، إذ **"بإمكانِ الباحثِ،** –يكتب Cyrille Bégorre-Bret– **أنْ يختارَ "جعلَ نفسهِ فِي مكانِ" شخصياتِ المأساةِ؛ منْ أجلِ فهمِ حادثٍ علَى المؤرّخِ أنْ يذوبَ فيهِ، وَأنْ يتبنَّى وجهةَ نظرِ فاعليهِ؛ استعادةُ دوافعهمْ وَاكتشافُ معنَى أفعالهمْ يشترطُ الدّخولَ فِي تعاطفٍ معهمْ؛ وَإذَا تعاطفَ المؤرّخُ معَ مرحلةٍ بأكملهَا فسوفَ يتبنَّى النّظرةَ التِي تحملهَا هذهِ المرحلةُ علَى نفسهَا؛ بالبقاءْ خارجَ عصرٍ "يُلْصَقُ" فِي الغالبِ معنَى علَى الأحداثِ، يُتعرَّضُ إلَى المفارقةِ التّاريخيةِ: ستُعتبَرُ مثلًا ثوراتُ الفلّاحينَ فِي العصورِ الوسطَى تمثيلًا لصراعِ الطّبقاتِ؛ فالمعنَى هنَا ليسَ مكتشَفًا وَإنّمَا مفروضٌ؛ علَى عكسِ ذلكَ التّعاطفُ هوَ تسليطُ الضّوءِ علَى معنَى ماثلٍ فِي الماضِي"**[1].

تحديد المطلب الثّالث

بعد خلاصه من التّعريف بالأساس المنهجي للتّاريخ الذي يقتضي تلازما بين الموضوعية والذّاتية، يقترح الكاتب نظرة "ميتا تاريخية" métahistorique لماضي البشرية: يبدو أنّ ما يريده من "تاريخ وحقيقة" *«Histoire et vérité»* –وهو المؤلّف الذي أُخذ منه النّص– هو كَشْفُ حقيقةٍ تتجاوز الوقائع المحدودة لتاريخ المؤرّخين، أي لتاريخ العلماء؛ إنّ حثّ الكاتب علم التّاريخ **"علَى مساعدةِ القارئِ الذِي تعرّفَ علَى تاريخِ المؤرّخينَ علَى بناءِ ذاتيةٍ نزيهةٍ؛ ذاتيةٌ لَا ترتبطُ بالذّات نفسهَا، بلْ بالنّاسِ ككلٍّ** ، هو دعوة إلى الغيرية altruisme من جهة، وحثّ للإنسانية جمعاء على التّحلي بالنّزاهة وروح المسؤولية من ناحية أخرى؛ وإنسانية التّاريخ هذه ليست مَكسبا منتَظرا من البحث العلمي الخالص، وإنّما هي تجلّي لحضور الفلسفة في التّفسير التّاريخي؛ جاء في النّص قول الكاتب: **"بيدَ أنَّ هذَا الانتقالَ منَ الذّاتِ إلَى الإنسانِ لَا يُعتبرُ عملًا إبستمولوجيًا صرفًا، وإنّمَا هوَ عملٌ فلسفيٌ"**.

النّص الرّابع

"أصبحتْ الفكرةُ القائلةُ أنَّ ليسَ للإنسانِ طبيعةً وَإنّمَا لهُ تاريخٌ–أوْ بالأحرَى هوَ تاريخٌ –مكسبًا حاصلًا منَ الآنَ فصاعدًا؛ فمَا أقرّتهُ الوجوديةُ، وَالذِي أحدثَ آنذاكَ ضجّةً لَا ندري مَا يبرّرهَا، يبدُو اليومَ وَكأنّهُ حقيقةً معلنةً فِي التّياراتِ الكبرَى للفِكر المعاصرِ؛ نجدُ ذلكَ فِي السّلوكيةِ التِي نفتْ معَ "بييرْ نافيلْ" Pierre Naville وراثةَ الخاصّياتِ الذّهنيةِ وَالقدراتِ وَالمهاراتِ؛ وَفِي الماركسيةِ التِي تعترفُ معَ "هنري فالونْ" Henri vallon بأنَّ "الإنسانَ عندَ ولادتهِ يكونُ أضعفَ الكائناتِ الحيّةِ جميعهَا، وَهذَا هوَ شرطُ تطوّراتهِ اللّاحقةِ"؛ وَكذلكَ فِي علمِ التّحليلِ النّفسيّ الذِي يؤكّدُ، حسبَ عبارةِ "لاغاشْ" Lagache أنَّ "الفكرةَ القائلةَ بوجودِ غرائزٍ تنمُو لذاتهَا لَا تطابقُ أيَّ واقعٍ إنسانِي"؛ وَأخيرًا فِي النّزعةِ الثّقافيةِ، الرّاجعةِ إلَى الماركسيةِ وَإلَى التّحليلِ النّفسيّ، التِي تقضِي فِي هذَا المجالِ علَى آخرِ الشّكوكِ، وَتبرزُ بكلِّ جلاءٍ مَا يدينُ بهِ الفردُ إلَى المحيطِ فِي بناءِ شخصيتهِ.

لَا شكَّ أنَّ فكرةَ الغريزةِ ذاتهَا قدْ فقدتْ فِي علمِ النّفسِ الحيوانِيّ الصّلابةَ التِي كانتْ لهَا فِي الماضِي؛ فمنَ المعلومَ اليومَ أنَّ التّقليدَ وَتعليمَ الأدوارِ لدَى الحيواناتِ الرّاقيةِ، وَكذلكَ أثرُ إيحاءِ المجموعةِ فِي الفردِ لدَى الحيواناتِ الدّنيَا، التِي تعيشُ ضربًا منَ التّنويمِ المتواصلِ، كلُّ هذَا يدلُّ علَى أهمّيةِ دورِ المحيطِ فِي استكمالِ النّضجِ الغريزيّ؛ وَعلَى الرّغمِ منْ ذلكَ كلّهِ، فإنَّ الغريزةَ مَا تنفكُّ تظهرُ وَكأنّهَا "الما قبليُ الخاصُّ بالنّوعِ" الذِي يعبُّر عنهُ كلُّ كائنٍ بشكلٍ يُبرزُ قوّتهُ الموجّهةُ، بمَا يكفِي منَ الدّقةِ، حتَّى فِي حالةِ العزلِ المبكّرِ؛ وَبهذَا المعنَى فإنَّ سلوكَ الحيوانِ يرجعنَا، لَا محالةَ إلَى شيءٍ مَا، وَكأنّهُ طبيعةٌ متأصّلةٌ فيهِ؛ أمَّا لدَى الطّفلِ، فإنَّ العزلَ فِي أقصَى درجاتهِ يكشفُ عنْ غيابِ تلكَ القبلياتِ الصّلبةِ[...] إنَّ الأطفالَ الذينَ حُرمُوا فِي سنٍّ مبكّرةٍ جدًّا منْ كلِّ اتّصالٍ اجتماعيٍّ–هؤلاءِ الأطفالِ الذينَ نسمّيهمْ متوحّشينَ–يبقونَ أثناءَ وحدتهمْ فِي حالةٍ منَ العوزِ، إلَى درجةٍ يبدونَ معهَا وَكأنّهمْ حيواناتٌ تافهةٌ، بلْ دونَ مرتبةٍ منَ الحيواناتِ[...] وَالحقيقةُ، إنَّ السّلوكَ عندَ الإنسانَ لَا يدينُ إلَى الوراثةِ النّوعيةِ بمَا يدينُ بهِ لهَا لدَى الحيوانِ؛ إنَّ منظومةَ الحياةِ وَالوظائفِ البيولوجيةِ المتأتيةِ منَ النّمطِ الجينيّ عندَ الولادةِ، تجعلُ الإنسانَ شبيهًا بأيّ كائنٍ حيٍّ، دونَ أنْ تميّزهُ، وَدونَ أنْ تعينهُ كفردٍ منَ النّوعِ البشريِ.

---

1 –Cyrille Bégorre-Bret, Julie Brumberg-Chaumont, Dominique Bourdin, Christian Godin, Véronique Brière, Maël Lemoine; *«100 fiches pour aborder la philosophie»*, 2e édition, Bréal 2008, p. 168.

وَفِي مقابلِ هذَا فإنَّ غيابَ التّحديداتِ الخاصّةِ يدلُّ تمامًا علَى وجودِ إمكاناتٍ لَا محدودةٍ؛ وَبذلكَ يُستبدلُ بالحياةِ المغلقةِ هنَا، التِي تسودهَا وَتنظّمهَا طبيعةٌ معطاةٌ، الوجودُ المنفتحُ وَالخلاّقُ وَالمنظِّمُ لطبيعةٍ مكتسبةٍ؛ وَهكذَا يمكنُ أنْ يظهرَ، تحتَ تأثيرِ المحيطِ الثّقافِي، لَا نموذجٌ اجتماعيٌ واحدٌ مميَّزٌ، بلْ عدّةُ نماذجِ تُحدثُ تنوّعًا فِي البشريةِ تبعًا للزّمانِ وَالمكانِ؛ إنَّ مَا يُحتفظُ بهِ منْ هذَا التّحليلِ للمماثلاتِ التِي يشتركُ فيهَا البشرُ، هوَ هذهِ البنيةُ منَ الإمكاناتِ، بلْ وَكذلكَ منَ الاحتمالاتِ التِي ليسَ فِي وُسعهَا أنْ تتحقّقَ دونَ توفّرِ وسطٍ اجتماعيٍ مهمَا كانَ نوعهُ؛ إنَّ الإنسانَ قبلَ الالتقاءَ بالغيرِ وَقبلَ الاتّصالِ بالمجموعةِ، لَا يعدُو أنْ يكونَ إمكاناتٍ واهيةٍ[...] ذلكَ أنَّ كلَّ تكيّفٍ يفرضُ وجودَ وسطٍ مَا، وَالمقصودُ بهِ هنَا عالمُ الآخرينَ".

لوسيان مالصون، "الأطفال المتوحّشون"، مطبوعات 10–18، باريس 1964، ترجمة لطيف فرح، دار الفكر للدّرلسات والنّشر والتّوزيع، صص 7، 8، 9.

المطلوب

1– بأيّ معنى يمكن الحديث عن طبيعة لدى الإنسان في نظر الكاتب؟

2– في أيّ نوع من العلاقات أدخل الكاتب الثّقافة والطّبيعة؟

3– أيّ نزعة وجّهت الكاتب في وصفه لذلك النّوع من العلاقة؟

تحديد المطلب الأوّل

عبارة "بأيّ معنى يمكن الحديث..؟" دالّة في السّؤال على دعوة ضمنية إلى التّحفظ أمام فكرة "طبيعة إنسانية"؛ أي ضرورة وعي المراد بكلمة "طبيعة" عندما يتعلّق الأمر "بالنّوع" البشري؛ ومن شأن كلمة "النّوع" هنا إمّا أن تثير في القارئ شعورا بغرابة السّؤال، على اعتبارها تضع عنده–بالبداهة–الإنسان في عداد الكائنات التي تتقاسم حُكمَ وجودها القوانين الفيزيائية والبيولوجية، وبالتّالي يكون الجواب على السّؤال تحصيلا لحاصل؛ أو أن تُشعره بأهمّية المشكلة وتعقيدها حينما يعلم أنّ السّؤال موضوعه كائن من الطّبيعة ولكنّه أقام فيها أشياء ونسج معها علاقات ليست طبيعية؛ ظواهر لا هي من المادة الجامدة ولا الحيّة، لا النّباتية ولا الحيوانية؛ ذلك النّسيج هو الذي يشير إليه الكاتب بكلمة "تاريخ" عندما كتب: **"ليسَ للإنسانِ طبيعةً وَإنّمَا لهُ تاريخٌ– أوْ بالأحرَى هوَ تاريخٌ–[...]"** هكذا يُحِلّ الكاتب "التّاريخ" محلّ الطّبيعة؛ ولكنّ ما معنى "التّاريخ"؟ وما معنى أن يُحلّ محلّ الطّبيعة؟

لفظُ "تاريخ" في هذا النّص يحمل معنى الثّقافة، لأنّ الثّقافة هي كلّ ما أنتجه فكر ويد الإنسان في الزّمن؛ ولسنا هنا أمام شكل عارض من أشكال وجود الإنسان، وإنّما في صلب طبيعته، وعبارة **"[...]أوْ بالأحرَى هوَ تاريخٌ[...]"** تبيّن ذلك؛ وقولُ السّؤال "بأيّ معنى يمكن الحديث..؟" يومأُ كذلك باستحالة عدم التّسليم بطبيعة للإنسان؛ بتعبير آخر: إذا كان الموجود البشري لا تُفْهِمُ حقيقتَهُ قوانين المادّة والحياة، فماذا يكون؟ يُجيب الكاتب: **"[...]وَبذلكَ يُستبدَلُ بالحياةِ المغلَقةِ هنَا، التِي تنظّمهَا طبيعةٌ معطاةٌ، الوجودُ المنفتحُ وَالخلاّقُ وَالمنظِّمُ لطبيعةٍ مكتسبةٍ[...]"**؛ الإنسان، إذن، طبيعة ثانية.

تحديد المطلب الثّاني

الطّابع البديهي، بل والحتمي، للتّساؤل عن علاقة الثّقافة بالطّبيعة مردّه مشكلة الطّبيعة الإنسانية المتمثلة كما ذكرنا في كون الإنسان مخلوقا طبيعيا ولكنّه مافتئ يتميّز في عالم الطّبيعة بمنجزات وأنماط من السّلوك ليست أفعالا للطّبيعة؛ نقول علاقة الثّقافة بالطّبيعة وليس العكس، لأنّ المشكلة تبدأ مع الوجود الإنساني، مع "الطّبيعة الثّانية"؛ وعليه، أيّ وجهة يتّجه الكاتب في الجواب على ذلك السّؤال؟

"[...]الإنسانُ عندَ ولادتِهِ–فيما يقول الكاتب–يكونُ أضعفَ الكائناتِ الحيّةِ جميعهَا، وَهذَا هوَ شرطُ تطوّراتِهِ اللّاحقةِ[...]"؛ و**"[...]الأطفالُ الذينَ حُرمُوا فِي سنٍّ مبكّرةٍ جدًّا منْ كلّ اتّصالٍ اجتماعيٍ[...] يبقونَ، أثناءَ وحدتهمْ–يضيف الكاتب–فِي حالةٍ منَ العوزِ، إلَى درجةٍ يبدونَ معهَا وَكأنّهمْ حيواناتٌ تافهةٌ، بلْ دونَ مرتبةٍ منَ الحيواناتِ[...]"**؛ و**"[...]منظومةُ الحياةِ وَالوظائفِ البيولوجيةِ المتأتّيةِ منَ النّمطِ الجينِيّ عندَ الولادةِ–يضيف أيضا–تجعلُ الإنسانَ شبيهًا بأيّ كائنٍ حيٍّ، دونَ أنْ تميّزهُ، وَدونَ أنْ تعينهُ كفردٍ منَ النّوعِ البشريِ[...]".**

تلك مقاطع من النّص وضع الكاتب من خلالها الطّبيعة "موضع السّلب"؛ عبارات محتواها الفراغ الذي تركته الطّبيعة في الموجود الإنساني في مقابل الحيوانات الأخرى؛ من هنا كان الوجود البشري منذ مرحلة البداية–بداية المدنية–ابتعادا عن الطّبيعة نحو أشكال أعلى من الثّقافة التي عوّضته حرمان الطّبيعة؛ الثّقافة، إذن، نفي للطّبيعة؛ يجد موقف الكاتب هذا تأييدا له فيما كتب الأنثروبولوجي والفيلسوف الفرنسي "إريك فايل" Eric weil[1]: **"الإنسانُ يجهلُ مَا يريدهُ، وَلكنّهُ علَى بيّنةٍ تامّةٍ بمَا لَا يريدهُ؛ إنّهُ لَا يريدُ أنْ يصيرَ مَا هوَ عليهِ–أيْ حيوانًا–وَلكنّهُ الحيوانُ الوحيدُ الذِي يستعملُ لغتهُ منْ أجلِ أنْ يقولَ: لَا!".**

[1]– وُلد بـ "بارشيم" Parchim في 8 جوان 1904 وتوفي بـ "نيس" Nice يوم 1 فبراير 1977؛ فيلسوف فرنسي من أصل ألمانية.

تحديد المطلب الثّاني

"**[...] ليسَ للإنسانِ طبيعةً وَإنّمَا لهُ تاريخٌ-أوْ بالأحرَى هوَ تاريخٌ-[...]**"؛ هذا "النّفي للطّبيعة" منْ قِبل الثّقافة مردّه النّزعة الثّقافية، أو الثّقافوية culturalisme، التي كانت الخيط الموجّه لخطاب الكاتب في عرض أطروحته حول الطّبيعة الإنسانية؛ إنّها وجهة النّظر التي ترى أنّ الإنسان كائن ثقافي؛ هي النّظرية التي على حسبها يكون الإنسان عند الولادة "صفحة بيضاء"، عليها يَكتب تاريخه في إطار محيط اجتماعيّ، "**عالمُ الآخرينَ**" على حدّ تعبير الكاتب؛ وسط يشكّله حسب إرادته ويتشكّل به؛ تجد هذه الفلسفة تعبيرا عنها عند "إدغار موران" [1] Edgar Morin حين يكتب: "**الإنسانُ كائنٌ ثقافيٌ بالطّبيعةِ، لأنّهُ كائنٌ طبيعيٌ بالثّقافةِ**"[2].

النّص الخامس

"كثيرًا مَا قيلَ أنّهُ منَ الواجبِ أنْ يكونَ المرءُ جاهلًا، كيْ يستطيعَ كشفَ الحقائقِ[...] فخيرٌ للمرءِ أنْ يكونَ جاهلًا، لَا يعرفُ شيئًا، منْ أنْ تكونَ بذهنهِ أفكارٌ تلازمهُ وَتستبدُّ بهِ، مستندةً إلَى نظرياتٍ يعملُ دائمًا علَى تأييدهَا بإهمالِ كلِّ مَا لَا يتّفقُ معهَا؛ وَهذَا الميلُ هوَ أسوءُ الميولِ، لأنّهُ يقفُ فِي سبيلِ الاختراعِ؛ وَالواقعُ أنَّ الكشفَ ليسَ سوَى علاقةً غيرُ متوقّعةٍ؛ وَالجاهلُ الذِي لَا يعرفُ النّظريةَ تُفضّلُ ظروفُهُ فِي هذهِ الحالِ عنْ ظروفِ الذِي يعرفهَا؛ ذلكَ أنَّ النّظريةَ لَا تعيقهُ وَلَا تؤذيهِ، وَلَا تمنعهُ منْ أنْ يرَى حقائقَ جديدةٍ، لَا يراهَا منْ يحصرُ تفكيرهُ فِي نظريةٍ واحدةٍ دونَ غيرهَا.

وَلنبادرَ إلَى القولِ بأنّنَا لَا نقصدُ هنَا أنْ نجعلَ الجهلَ مبدأً، لأنَّ المرءَ كلّمَا زادَ علمهُ كثرتْ معارفهُ السّابقةُ، وزادَ ذهنهُ استعدادًا لكشفِ أشياءٍ ذاتَ خطرٍ وَنفعٍ؛ بيدَ أنّهُ ينبغِي أنْ يحتفظَ بذهنهِ حرًّا، وَأنْ يؤمنَ بأنَّ مَا هوَ مستحيلٌ عقليًا بحسبِ نظرتنَا، ليسَ دائمًا مستحيلًا فِي الطّبيعةِ".

***Claude Bernard*[3], «*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*».**

المطلوب

1- ما هي الأطروحة التي يدافع عنها الكاتب؟

2- عبارتان في النّص تشيران ضمنيا إلى موقف "كلود بارنارد" من مشكلة الاستقراء؛ ما هما؟ إنّهما تأييد لرأي أيّ من الفلاسفة الآتية أسماءهم: "دايفد هيوم" أم "برتراند راسل" أم "هنز ريشنباخ" ؟

تحديد المطلب الأوّل

يتناول النّص أثر الحكم المسبق على البحث العلمي؛ وهو انعكاس لفلسفة "كلود بارنارد" العلمية التي تدعو إلى التّمييز بين المبادئ التي لابد من الإيمان بها، والنّظريات التي لا تمثّل سوى حقائق مؤقتة: إنّ الشّرط الأوّل الذي يجب أن يتوفر في العالم العاكف على البحث في الظّواهر الطّبيعية، هو أن يحافظ على حرّية ذهنية تامّة، قائمة على الشّك الفلسفي؛ ومع ذلك لا يجب تماما الشّك في إمكانية اليقين؛ لابد من الإيمان في العلم، أي في الحتمية، في الارتباط التّام والضّروري للأشياء، سواء بالنّسبة إلى الظّواهر الخاصة بالكائنات الحيّة أو غيرها؛ لكن يجب في الوقت نفسه أن نكون جد مقتنعين بأنّنا لا نملك هذا الارتباط إلّا على نحو تقريبي، وأنّ النّظريات التي بحوزتنا بعيدة عن تمثّل الحقائق الثّابتة.

إنّ المبدأ التّجريبي الأكبر إذن هو الشّك، الشّك الفلسفي (المنهجي) الذي يترك للذّهن حرّيته ومبادرته؛ لا يجب الإيمان في ملاحظاتنا، في نظرياتنا، إلّا بإفادة من الوصف التّجريبي؛ إذا آمنّا كثيرا، وجد الذّهن نفسه متقلّصا، سجين نتائج تفكيره؛ ليس له حرّية الفعل، فاقدا تبعا لذلك المبادرة التي يملكها الذي يعرف كيف يتحرّر من الإيمان الأعمى في النّظريات، التي ليست في صميمها سوى "خرافة علمية"؛ إنّه الباحث الذي مهما بلغت تلك النّظريات من أهمّية فهي "**لَا تعيقهُ وَلَا تؤذيهِ، وَلَا تمنعهُ منْ أنْ يرَى حقائقَ جديدةٍ، لَا يراهَا منْ يحصرُ تفكيرهُ فِي نظريةٍ واحدةٍ دونَ غيرهَا**".

تحديد المطلب الثّاني

---

[1]- "إدغار نعوم" Edgar Nahoum المسمَّى "إدغار موران"، عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي؛ وُلد يوم 8 جويليا 1921 بـ "باريس".

[2] - *«L'Homme est un être culturel par nature, parce qu'il est un être naturel par culture».*

[3]- وُلد "كلود برنارد" بـ"سان جوليان" Saint-Julien في 12 جويليا 1813، توفي في 10 فبراير 1878 بباريس؛ طبيب وفيزيولوجي فرنسي؛ معتبَرا مؤسّس الطبّ التّجريبي، ترك اسمه على وجه الخصوص لـ "متلازمة كلود بارنارد هورنر" syndrome de Claude Bernard-Horner؛ صاحب مفهومي "البيئة الدّاخلية" milieu intérieur و"التّوازن الفيزيولوجي الدّاخلي" homéostasie، أساسًا الفيزيولوجيا الحديثة؛ نشر: "مدخل إلى دراسة علم الطّب التجريبي" *«Introduction à l'étude de la médecine expérimentale»* 1865 .

مقطعان في النّص يشيران ضمنيا إلى موقف "كلود بارنارد" من مشكلة الاستقراء هما: "**[...]الواقعُ أنَّ الكشفَ ليسَ سوَى علاقةً غيرُ متوقَّعةٍ[...]**" وقوله: "**[...]وَأنْ يؤمنَ بأنَّ مَا هوَ مستحيلٌ عقليًا بحسبِ نظرتنَا، ليسَ دائمًا مستحيلًا فِي الطّبيعةِ**".

النّصان يستبعدان بوضوح فلسفة "هيوم" Hume اللّاأدرية agnostique حيال نتائج الاستدلال الاستقرائي، ويتجهان وجهة كلّ من "راسل" Russell و"ريشنباخ" Reichenbach: إنّ وجهة نظر "راسل" في الاستقراء تتمثل في أنّه من غير ممكن البرهان على أنّ العالَم يخضع للسّببية خضوعا مطلقا، مقدّما في ذلك دليلين: الأوّل، أنّ العلاقة السّببية تتضمن تتابعا بين الأحداث، ومن ثمّة تتم في زمن معين؛ وحيث أنّ من الممكن أن يحدث شيء ما بين وقوع العلّة ووقوع المعلول، ممّا قد يعرقل وقوع المعلول، فإنّ القضية "أ يجب أن تتبعها ب دائما"، قضية كاذبة، إذن ليس مبدأ السّببية مبدأ مطلقا؛ ويرى ثانيا، أنّه ليس من السّهل الاعتقاد أنّ حادثة ما أو مجموعة من الحوادث هي علّة ظاهرة ما بكلّ يقين وتأكيد، لأنّ ذلك يستلزم منّا أن نُجري ملاحظاتنا على الكون كلّه، كي نتأكد من أنّ شيئا ما لم نلاحظه من قبل قد يكون عائقا أمام حدوث النّتيجة المتوقّعة.

أمّا "ريشنباخ" فينظر إلى نتيجة الاستدلال الاستقرائي على أنّها مجرّد ترجيح، ننظر إليه على أنّه صحيح من النّاحية الافتراضية، وأنّه ليس لنا ضمان كاف للقول أنّ المستقبل سيكون مثل الماضي؛ فالتّنبؤ بتتابع الحوادث مُعرَّض للخطأ؛ هكذا تُجمع الآراء الثّلاثة على أنّ نتائج الاستقراء حقائق احتمالية.

النّص السّادس

من "المبدأ مسؤولية"، لـ: "هانز جوناس" Hans Jonas

«Agis de façon que les effets de ton action soient Compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre».

Hans Jonas

" تصرَّفْ بكيفيةٍ تكونُ تبعاتُ فعلِكَ موافقةً لدوامِ حياةٍ إنسانيةٍ أصيلةٍ على الأرضِ ".

"هانز جوناس"

أثره

طرح مؤلَّف "جوناس"، "المبدأ مسؤولية" *«Le principe responsabilité»* (1979)، أسئلة حاسمة بخصوص حضارة عصرنا التّكنولوجية؛ عرف نجاحا كبيرا في العالم كلّه: لو نعرف أيُّ أخطار تهدّدنا، سوف نكوّن لأنفسنا فكرة مطابقة لمسؤوليتنا حيال أجيال المستقبل؛ هذا المبحث يستجيب لمعضلات زماننا، معضلات ما كان في وسعه أن يتركها من دون اهتمام.

سيرته ومؤلّفاته الأساسية

مولود بألمانيا، تلميذ لهيدجر، كان "هانز جوناس" (1903-1993) أستاذا بالقدس، كندا، ونيويورك؛ يطرح مؤلَّفه الأكثر شهرة "المبدأ مسؤولية" مشكلا جديدا: هل بإمكاني أن أُعَرّض حياة البشر المستقبلية للخطر؟ ألا يجب إعادة تفكير الأخلاق في هذا المنظور؟

النّص

1- "بروميثيوسْ" Prométhée[1] النّائرُ نهائيًا، الذِي أنعمَ العلمُ عليهِ بقوَى لمْ تكنْ أبدًا معروفةً بعدُ، وَالاقتصادُ دفْعُهُ الجامحُ، يطالبُ بأخلاقٍ؛ التِي، بواسطةِ قيودٍ مقبولةٍ بحرّيةٍ، تمنعُ سلطةَ الإنسانِ منْ أنْ تتحوّلَ إلَى لعنةٍ لهُ.

2- الأطروحةُ الاستهلاليةُ لهذَا الكتابِ هيَ أنَّ وعدَ التّقنيةِ الحديثةِ قدْ انقلبَ إلَى تهديدٍ، أوْ أنَّ هذَا قدْ ارتبطَ دائمًا بتلكَ؛ إنّهَا تذهبُ إلَى مَا وراءِ إثباتِ تهديدٍ فيزيائيٍ؛ إنَّ خضوعَ الطّبيعةِ المقدَّرِ لسعادةِ الإنسانِ قدْ جرَّ منْ خلالِ جَوْرِ تفوّقِهِ، الذِي يطالُ الآنَ طبيعتهُ هوَ أيضًا، التّحدِي الأكبرَ للكائنِ البشريِ حيثُ أثرهُ لمْ يقعْ أبدًا، معَ بدوّهِ مستحدثًا لهُ، دونَ مقارنةٍ ممكنةٍ معَ مَا يسبقَ[...]

3- كلّ حكمةٍ موروثةٍ، مرتبطةٍ بالسّلوكِ العادلِ، كانتْ مهيّأةً لأجلِ هذهِ التّجربةِ؛ لَا شيءَ منَ الأخلاقِ التّقليديةِ يكوّننَا إذنْ، حولَ معاييرِ "الخيرِ" وَ"الشرّ" التِي لابدَّ أنْ تخضعَ لهَا الأنماطُ الجديدةُ كلّيًا للقدرةِ وَإبداعاتهَا الممكنةِ؛ إنَّ الأرضَ الجديدةَ للممارسةِ الجماعيةِ التِي دخلناهَا بواسطةِ التّكنولوجياتِ المتقدّمةِ، مَا زالتْ أرضًا بلَا نظريةٍ أخلاقيةٍ.

[1]- بروميثيوس: العملاق الذي، محسن للإنسانية، سرق النّار من الآلهة ليعطيها إلى البشر؛ بروميثيوس يرمز إلى تمرّد النّاس ضدّ طغيان المادّة، اندفاع الإنسانية منطلقة نحو غزو العالم.

4- فِي هذَا الفراغِ (الذِي هوَ فِي نفسِ الوقتِ فراغُ النّظرةِ النّسبيةِ الحاليةِ للقيمِ) يُقامُ البحثُ المعروضُ هنَا؛ مَا الذِي يمكنُ أنْ يصلحَ كبوصلةٍ؟".

Hans Jonas, *«Le principe responsabilité»*, Les éditions du CERF, 1990, pp. 13, 30,
ترجمة (النّص) الأستاذ بن معمّر خير الدّين

المطلوب

1- ما هو العنوان الذي تراه مناسبا للنّص؟

2- ما الذي حمل الكاتب على الدّعوة إلى وجوب إعادة التّفكير في الأخلاق؟

3- هل يدعو الكاتب إلى التّضحية بالتّقنية من أجل الأخلاق؟

تحديد المطلب الأوّل

"الأخلاق والتّهديدات القاتلة للعلم والتّقنية"؛ إنّها عبارة تعكس في تصوّرنا السّياق الواقعي والفكري الذي تبلور فيه الغرض الفلسفي لهذا النّص: يمثل الجانب الواقعي في التّطور السّريع والانفجاري المنقطع النّظير للبحث العلمي ومنجزاته التّقنية الذي يميّز حضارة العصر؛ والمجال النّظري الذي وُلدت فيه أطروحة الكاتب هو الفكر الأخلاقي؛ أمّا حلقة الوصل بين العلم والأخلاق، أي الدّاعي إلى الالتفاتة الأخلاقية لنشاطات الإنسان العلمية والتّطور التّكنولوجي فهو الخطر الذي أضحى يهدّد الوجود البشري؛ إنّه تهديد لازم عن عدم التّحكم في هذا التّطور.

والجدير بالمعاينة هو أنّ العبارة تحمل التّساؤل الأخلاقي للكاتب أمام حضارة زماننا التّكنولوجية، أي أنّها تحمل سؤال الفيلسوف: "ماذا للأخلاق أن تفعل أمام التّهديدات القاتلة للعلم والتّقنية؟" فالعنوان لا يقدّم حلاّ وإنّما يطرح مشكلا جديدا على الأخلاق، يضعها أمام تحدي جديد؛ "**[...]مَا الذِي يمكنُ أنْ يصلحَ كبوصلةٍ؟**" هو آخر ما لفظه الكاتب في عرض خطابه.

تحديد المطلب الثّاني

"**[...]لَا شيءَ منَ الأخلاقِ التّقليديةِ** -يقول الكاتب- **يكوّننَا إذنْ، حولَ معاييرِ "الخيرِ" وَ"الشّرِ " التِي لابدَّ أنْ تخضعَ لهَا الأنماطُ الجديدةُ للقدرةِ وَإبداعاتهَا الممكنةِ[...]**"؛ ثمّ ينبّه إلى أنّ الفراغ نفسه يميّز نظرة الإنسان المعاصر النسبية للقيم، وبهذا يكون "هانز جوناس" قد شخّص مفارقة حضارة زماننا: تقدّم على الصّعيد العلمي والتّكنولوجي في ثوب "تراجع قيمي"؛ كيف ذلك؟

"الأخلاق التّقليدية" تمثّلها منظومة القيم التي سادت المجتمع في ظلّ إرشادات الأنساق الفلسفية الأخلاقية والدّين، منذ أزمنة الأنوار وطيلة القرن التّاسع عشر إلى بداية القرن العشرين، عصر ما بعد الحداثة، الذي هو عصر احتضار الإديولوجيات، زمن ثقافة حرّرت الفرد الإنساني من التّقاليد؛ ثقافة أكسبته قدرات لم يتمكّن منها من قبل، جعلت منه مقياس الخير والشرّ، وسيّدا لمصيره؛ لكن كيف يشكّل كلا النّمطين الأخلاقيين فراغا أمام التّقدم العلمي والتّكنولوجي الذي يعرفه زماننا؟

يمكن القول أنّه لا مسؤولية للأخلاق التّقليدية أمام ما يمكن أن يُلحقه التّطور غير المتحكَّم فيه للتّقنية بالإنسانية من أضرار ومأساة؛ ذلك لأنّها وَضعت من القيَم وقواعد السّلوك ما يتماشى مع نمط حياة المجتمعات التّقليدية ومستوى التّطور الاجتماعي الذي بلغته؛ بينما الفراغ القيمي الخطير والمسؤول هو الذي يميّز المجتمع المعاصر الذي خوّلت له "الحرّية" حقّ تحويل النّشاط العلمي لنهايات اقتصادية واستهلاكية، لم تجن منها الإنسانية إلّا الصّراعات والحروب؛ فما العمل؟

يدقّ الكاتب-على غرار بعض أسماء جيله أمثال Günther Anders[1] -ناقوس الخطر، ويدعو إلى ضرورة وضع موضع البداهة إعادة تفكير الأخلاق: إنّنا مسئولون عن المستقبل (على خلاف الأخلاق التقليدية التي كانت تُحمّل الفرد المسئولية على

[1]- Günther Anders (né Günther Sigmund Stern) est un penseur, journaliste et essayiste juif allemand puis autrichien, né en 1902 à Breslau et mort à Vienne en 1992. Ancien élève de Husserl et Heidegger et premier époux de Hannah Arendt, il est connu pour être un critique de la technologie important et un auteur pionnier du mouvement antinucléaire. Le principal sujet de ses écrits fut la destruction de l'humanité. Günther Anders a traité du statut de philosophe, de la Shoah, de la menace nucléaire et de l'impact des médias de masse sur notre rapport au monde, jusqu'à vouloir être considéré comme un «semeur de panique» : selon lui, « la tâche morale la plus importante aujourd'hui consiste à faire comprendre aux hommes qu'ils doivent s'inquiéter et qu'ils doivent ouvertement proclamer leur peur légitime».

الحاضر أو المستقبل القريب جدّا) لأنّنا لا نعرف لا بعض العواقب ولا احتمال وقوعها، إذ من الممكن أن تكون لأفعالنا نتائج كارثة؛ هكذا لا يُملَئُ ذلك الفراغ إلاّ بفرض "أمر قطعي" جديد مرتبط بفكرة مسؤولية خاصّة بكمال الحياة على الأرض.

تحديد المطلب الثّالث

من الصّعب أن لا نسلّم من قراءتنا للسّؤال أنّ الكاتب لا يدعونا إلى التّضحية بالتّقنية من أجل الأخلاق، أي سلامة الإنسانية، ما دام السّؤال يظهرهما نقيضين لا يجتمعان؛ وإذا كان الواقع ليس ما يُفهم من ظاهر السّؤال، كيف يمكن إثباته؟

لا شيء من قول "هانز جوناس" أنّ "**[...]الأرضَ الجديدةَ للممارسةِ الجماعيةِ التي دخلناهَا بواسطةِ التّكنولوجياتِ المتقدّمةِ، مَا زالتْ بلَا نظريةٍ أخلاقيةٍ[...]**" يدلّ على أنّه ضدّ كلّ تقدّم تكنولوجي، وإنّما يعكس ما يمكن تسميته بالخوف الاستكشافي؛ بمعنى أنّ هذا ليس خطابا جبريا يمنع الفعل والبحث والخلق؛ على العكس، يجب على الإطلاق فعل كلّ شيء من أجل تقدير ومعرفة الأخطار قبل التّصرف.

المعرفة تصبح واجبا أوّليا، فلا يجب فهم موقف الفيلسوف على أنّه مبدأ سلبي يقول "إذا كنت لا تعرف لا تفعل"، بل على العكس "إذا لا تعرف إن كانت التّكنولوجيا التي تضعها تحمل خطرا هدّاما للإنسانية، افعل كلّ شيء من أجل المعرفة والحفاظ على الحياة".

الفكرة إذن ليست التّخلي عن العلم والتّكنولوجيا، بل العكس؛ موقف الكاتب هو نداء إلى المعرفة والوعي، أكثر ممّا هو رفض لهما.

ج- كتابة المقالة حول النّص

لماذا المقالة حول النّص؟

لا يمكننا دراسة الفلسفة واكتساب الرّوح النّقدية دون قراءة النّصوص الفلسفية، التي تضعنا في اتّصال مع الفيلسوف؛ فالنّص خطاب discours ينعكس فيه تفكير الكاتب حول مشكلة معطاة، إنّه حلّ في منظوره لها؛ هذا الحلّ أو الموقف "مقالة أولى"، هي بمثابة مشكلة جديدة تواجه القارئ، تستدعي تفكيره وتحمله على كتابة "مقالة ثانية"؛ هكذا يرتبط النّص بكتابة المقالة؛ ولا تحتكم لنا الكتابة الفلسفية دون الاشتغال بالنّصوص.

مراحل كتابة المقالة حول النّص

كتابة المقالة حول النّص هي قراءة أو تفسير له، وهذه القراءة أو التفسير تأخذ منحى مزدوجا: تحليل هو بمثابة فهم للنّص من الداخل؛ إنّه إنصات لصاحب النّص واطّلاع على أفكاره؛ ثمّ مناقشة وجهة نظر المؤلّف من أجل إبراز مرماها الفلسفي وحدودها؛ هنا يتّخذ القارئ مكانا له خارج النّص؛ ويسبق هذا العمل الرّئيسي صياغة مقدّمة وتليه خاتمة؛ ولكلّ من هذه الأركان وظيفة منهجية محدّدة نعرضها على نحو ما يلي:

أوّلا: المقدّمة

تحرير المقدّمة يكون حسب المسار التّالي:

بعد تقديم الموضوع الذي يدور حوله النّص، وذكر السّياق الفكري الذي ينتمي إليه مضمون النّص، يتمّ الإعلان عن المشكلة، وهي السّؤال الذي عنه يجيب الكاتب، وعن الأطروحة، وهي الإجابة عن المشكلة المطروحة؛ وتنتهي المقدّمة بتساؤل حول مدى أهمّية تلك الأطروحة.

ثانيا: العرض

من الضّروري التّمييز بين التّفسير (التّحليل) والتّلخيص، وحتى التّكرار: إنّ التّلخيص يختزل النّص إلى لحظاته الجوهرية، بينما التّفسير يعمد إلى نشر النّص فارضا عليه طابعا متناميا؛ أمّا التّكرارية paraphrase، فهي إعادة ما قيل في النّص دون توضيح ولا تعليل؛ وتمرّ عملية التّفسير بالخطوات التّالية:

1- تحديد المفاهيم concepts: المفاهيم هي الكلمات المفتاحية للنّص؛ فإذا كان الكاتب يستعمل مفردات بالذّات دون غيرها فذلك لدواع معيّنة؛ إنّ عملية التّفسير تقوم على إفصاح معنى تلك المفردات من أجل تسليط الضّوء على قصدية الكاتب؛ هذا مع وجوب الحذر من السّقوط في عملية رصف للكلمات (le mot à mot)؛ فلا يجب أن تكون عملية التّفسير مبالغة في الشّمول فتُهمَل عندها المفاهيم، ولا مبالغة في الدّقة بحيث لا نفهم شيئا في المقطع المفسَّر.

2- البنية المنطقية: لا تتقدّم عملية التّفسير دون إجلاء البنية المنطقية للنّص la structure logique du texte: النّص الفلسفي نصّ تدبّري réflexif بطبيعته، يقوم على تدرّج منطقي متنامي progression logique، على كاتب المقالة إظهاره عن طريق

توضيح دقيق للروابط بين الفقرات المكوّنة للنّص أو المقاطع المكوّنة للفقرات. هذه الروابط هي عبارة عن محطات انتقال أو عبور من فكرة إلى أخرى.

3- التّدبر النّقدي: ينصب التّدبر أو التّفسير النّقدي على إنتاج تفكير انطلاقا من الأطروحة التي تبنّاها الكاتب وذلك من أجل:
أ- تعميق وإثراء المرمى الفلسفي المتعلّق بها.
ب- تقدير قيمتها (فيما إذا كانت توسّع أو تقلّص نظرتنا للعالم والإنسان مثلا).

أمام كاتب المقالة إذن عدّة خيارات، هو الذي يقرّر عملية التّوجه النّقدي، شريطة أن يكون منصبّا على النّص، أي متّخذا الأطروحة منطلقا له، ويسمح لصاحبه بالإجابة على السّؤال أو جملة الأسئلة المطروحة في المقدّمة، في خطوتها المتعلّقة بالتدبّر النّقدي.

ثالثا: الخاتمة

وظيفتها المنهجية هي بيان الموقف الذي ترتب عن عملية التّفسير (التّحليل) بمنحييه: الدّاخلي والخارجي؛ إنّها عملية تأليفية (تركيبية) واضحة ومختصرة للمسار المنجز.

نموذج

"الإنسانُ، مترجمُ وَممثّلُ الطّبيعةِ، لَا يبسطُ معارفهُ إلَّا بقدرِ مَا يكتشفُ النّظامَ الطّبيعيَ للأشياءِ، إمَّا بواسطةِ الملاحظةِ، وَإمَّا عنْ طريقِ التّفكيرِ؛ فهوَ لَا يعرفُ وَلَا يقدرُ علَى أكثرِ منْ ذلكَ[...]

الحقيقةُ أنَّ منابعَ وَأسبابَ كلِّ التّجاوزاتِ التي عرفتهَا العلومُ ترتدُّ إلَى واحدٍ: هوَ علَى وجهِ الدّقةِ أنّنَا نعشقُ ونتباهَى بقوَى الفكرِ الإنسانِي إلَى حدٍّ لَا نفكّرُ عندهُ فِي أنْ نقدّمَ لهُ إنقاذات حقيقيةٍ قطُّ؛ فرشاقةُ عملياتِ الطّبيعةِ تفوقُ بلَا حدودٍ رشاقةَ الحواسِّ وَملكةِ الفهمِ، بحيثُ أنَّ كلَّ هذهِ التّأملاتِ اللّامعةِ وَكلِّ هذهِ التّفسيراتِ التي نحنُ جدُّ فخورينَ بهَا، ليستْ سوَى فنًّا منهجيًا للّغوِ[...]

القياسُ مركّبٌ منْ قضايَا، القضايَا كلماتٌ، وَالكلماتُ هيَ-ببعضِ المعانِي-تسمياتٌ تحكّميةٍ للمفاهيمِ؛ وَإذَا كانتْ المفاهيمُ ذاتهَا، التي هيَ قاعدةُ الصّرحِ، ملتبسةً وَمستنبطةً بالصّدفةِ، كلُّ مَا نبنيهِ منْ بعدُ علَى مثلِ هذَا الأساسِ سيكونُ بلَا صلابةٍ؛ لَا يبقَى الأملُ إذنْ إلَّا فِي الاستقراءِ الحقيقيِ[...]

لَا يوجدُ وَلَا يمكنُ أنْ يوجدَ سوَى اتّجاهينِ أوْ منهجينِ لاكتشافِ الحقيقةِ: الواحدُ، منطلقاً منَ الأحاسيسِ وَالوقائعِ الجزئيةِ، يتّجهُ من القفزةِ الأولَى إلَى غايةِ المبادئِ الأكثرِ عموميةً؛ ثمَّ اعتمادًا علَى هذهِ المبادئِ، مثلُ كثيرٍ منَ الحقائقِ التي لَا تتزعزعُ، يستنتجُ مسلّماتٍ وسطَى يربطهَا بهَا كيْ يحكمَ عليهَا؛ هذَا هوَ المتّبعُ فِي العادةِ؛ أمَّا الآخرُ، فينطلقُ أيضًا منَ الأحاسيسِ وَالوقائعِ الجزئيةِ، وَلكنْ مرتفعًا ببطءٍ بخطواتٍ متدرّجةٍ، وَدونَ تخطّي أيّ درجةٍ، لَا يصلُ إلَّا متأخّرًا إلَى القضايَا الأكثرِ كلّيةً؛ هذَا المنهجُ الأخيرُ هوَ الحقيقيُ، وَلكنْ لمْ يحاولْ أحدٌ العملَ بهِ بعدُ".

Francis Bacon; *«le nouveaux organon» (Nuvum organum, I)*; d'après George Pascal, *«Les grands textes de la philosophie»*, Bordas, pp 83-84.
ترجمة (النّص) الأستاذ بن معمّر خير الدّين

المطلوب

اكتب مقالة على ضوء أطروحة الكاتب.

تحرير المقالة

مقدّمة

يُطلق اسم الأزمنة الحديثة، أو عصور النّهضة على المرحلة التّاريخية الأوروبية التي عرفت أوسع الإصلاحات، وأكبر القطيعات مع العالم القديم والعصور الوسطى المدرسية scolastique؛ في هذا العداد تدخل فلسفة "فرانسيس بيكن"، رجل القضاء والسّياسة الإنجليزي؛ كان مؤلَّفه "الأرغانون الجديد" *(Nuvum organum)*[1] الذي نشره عام 1620 انشغالا بالمسألة التّالية: ما هي قيمة القياس الحملي، المنهج الذي قام عليه العلم منذ "أرسطو" إلى فجر العصور الحديثة؟

[1]- الكتابة اللاتينية لعنوان المؤلَّف.

ينفى "فرانسيس بيكن أن تكون نظرية الاستنتاج القياسي الأرسطية أداة لتأسيس العلم الصحيح، فدعا إلى استبداله بطريقة في معرفة العالم الطبيعي تقوم على الاستقراء. ما هي حججه فيما ذهب إليه؟ ما هي الخلفيات الفلسفية لأطروحته وما هي مراميها؟

العرض

يرسم الكاتب مخطّطا من أجل إثبات وجهة نظره يمكننا إجلاءه من خلال تتبّع الفقرات التّالية:

إنّ معرفة الطّبيعة تحصل بأحد الطّريقين: الأوّل إدراك حسّي مصدره الملاحظة، أمّا الثّاني فنظري تأمّلي، إنّه إدراك تطغى فيه مبادئ العقل المجرّدة والمعارف المتوارثة.

والتّراجع الذي عرفته العلوم، والطّابع التّحكمي الذي ظلّ يميّزها، مردّهما إلى نمط من المعرفة بالغ في الثّقة في إمكانات الفكر الإنساني الفطرية وأحكامه النّظرية؛ هذا الوثوق dogme حجب العقل التّقليدي عن التّفتح على العلم الحقيقي، الذي يمدّنا به نظام وقائع الطّبيعة الخارجية، وجعل من العلم المدرسي أسلوبا من البلاغة المموّهة.

كان الأساس الذي قام عليه ذلك العلم هو القياس الحملي الذي اكتشفه "أرسطو"، الاستدلال النّازل المركّب من مقدّمتين ونتيجة تلزم عنهما بالضّرورة؛ ومع هذا لا يفيد ذلك اللّزوم المنطقي في بناء العلم الصّحيح، لأنّ قضايا القياس مؤلّفة من حدود لغوية، واللّغة مواضعة اجتماعية، لا تعكس رابطة حقيقية بين الدّال، أداة التّعريف، والمدلول موضوع العلم؛ هكذا، فالمعرفة الصّحيحة لا سبيل لها إلاّ الاستقراء ، الاستدلال الصّاعد من معاينة وقائع الطّبيعة الجزئية إلى الحقيقة الكلّية الشّاملة لها.

يلزم عن هذا القول أنّ سبيل بلوغ المعرفة يقع عند مفترق طريقين: الأوّل موضوعه معطيات الحسّ والحوادث الطّبيعة الجزئية؛ لكنّ العيب في هذا الاستدلال هو أنّه ينطلق دفعة واحدة من ملاحظاته الأولى الجزئية الجديدة إلى قضايا كلّية، هي بمثابة حقائق يقينية تقاس بها صحّة المعرفة الجديدة عن طريق حقيقة وسطى، وهذا هو الاستدلال القياسي الذي مازالت العلوم قائمة عليه؛ أمّا الثّاني، فكذلك اهتمامه الوقائع المادية الجزئية، لكنّه يرتقي نحو المعرفة الكلّية عن طريق الملاحظة الدّقيقة والمتدرّجة، محاولا الاستقراء التّام للوقائع؛ هذا هو الاستدلال الصّحيح الذي مازالت العلوم لم تتفتّح عليه بعد.

لم تكن أطروحة "بيكن" في "الأرغانون الجديد" ردّ الفعل الأوّل ضد منطق "أرسطو" (الأرغانون القديم) ونظريته في القياس الحملي على وجه التّحديد؛ تضرب هذه الخصومة بجذورها في زمن الرّواقيين stoïciens، مع أواخر القرن الرّابع قبل الميلاد: إنّ الاختلاف القائم بين المنطق الأرسطي والمنطق الرّواقي مردّه إلى الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه كلّ مدرسة؛ فمنطق المشائيين péripatéticiens نتاج فلسفة قامت على فكرة الجوهر essence، لذلك فهو منطق موضوعه الأساسي هو التّصور؛ وهذا التّصور هو الماهية المجرّدة والكلّية؛ أمّا منطق الرّواقيين فنتاج فلسفة اسمية، تعطي الأولوية إلى الشّخص العيني أو الحادثة الواقعية؛ لذلك فإنّ التّعريف الذي يقوم على أساس الأجناس والأنواع لا مكان له عند الرّواقيين، لأنّ ما يميّز الموجود—فيما يكتب "روبير بلانشي" Robert Blanché[1]، **"ليسَ ماهيةً يشتركُ فيهَا معَ كائناتٍ أخرَى، تسمحُ بضمّ الجميعِ فِي صنفٍ طبيعي، بلْ صفةً شخصيةً وَعينيةً؛ وَلهذَا لَا يوجدُ شخصانِ متماثلانِ؛ وَلهذَا أيضًا لَا يكونُ التّعريفُ بالفصلِ النّوعي، بلْ بإحصاءِ الصّفاتِ الخاصّةِ"**[2]؛ من هنا لم يكن الحكم عند الرّواقيين يعبّر عن علاقة بين مفهومين خارجين عن الزّمن؛ ولمّا كانت المعرفة حسّية، والموجود ليس كلّيا، لزم عن ذلك أن يكون موضوع القضية جزئيا، والمحمول فعل صادر عنه، أو كما يقول الأستاذ يوسف كرم **"حدثٌ عارضٌ لهُ، مثلُ "سقراطُ يتكلّمُ"، بحيثُ تُتَرجَمُ القضيةُ عنْ فعلِ جسمٍ فِي جسمٍ، أوْ انفعالِ جسمٍ بجسمٍ، فإنَّ لكلّ شيءٍ فِي كلّ ظرفٍ صورةٌ واحدةٍ بعينهَا هيَ موضوعُ التّصديقِ"**[3]؛ من هنا كان طبيعيا أن يهتمّ الرّواقيون بالقياس الشّرطي دون الحملي؛ وقد حضوا في ذلك بتأييد حتى من قِبل فلاسفة معاصرين أمثال "جول لاشولييه" Jules Lachelier[4] (1832-1918)، الذي يوافقهم على استبدل القياس الحملي الأرسطي بالقياس الافتراضي hypothétique، حين قال أنّ **"لهذهِ التّجديداتِ المنطقيةِ التِي أحدثهَا الرّاوقيونَ أهمّيةً فلسفيةً حقيقيةً، فصورهمْ الاستدلاليةُ أكثرَ استعمالًا منْ صورِ "أرسطُو" الاستدلاليةِ"**[5].

---

[1]– وُلد في 27 نوفمبر 1898، توفي في 6 ديسمبر 1975؛ فيلسوف ومنطقي فرنسي؛ ألّف خاصّة كتبا استهلالية في المنطق وتاريخه، تناولهما من وجهة نظر فلسفية ("المنطق وتاريخه من "أرسطو" إلى "راسل"" *«La logique et son histoire d'Aristote à Russell»* 1970، "الاستدلال" *«Le raisonnement»* 1973 ؛ "الاستقراء العلمي والقوانين الطّبيعية" *«L'induction scientifique et les lois naturelles»* 1975).

[2]– **"**المنطق وتاريخه من "أرسطو" إلى "راسل""، ص 96.

[3]– "تاريخ الفلسفة اليونانية"، ص 225.

[4]– Jules Esprit Nicolas Lachelier ، فيلسوف فرنسي؛ وُلد يوم 27 ماي 1832 بـ "فونتانبلو" Fontainebleau، وتوفي في 26 جانفي 1818 بنفس المدينة؛ كتب: "في أساس الاستقراء متبوع بعلم النّفس والميتافيزيقا" *«Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et Métaphysique»* 1896 .

[5]– "المنطق وتاريخه" من "أرسطو" إلى "راسل""، ص 97.

كذلك لم يكن "بيكن" أوّل من دعا إلى الاستقراء من فلاسفة الغرب الأوروبي، بل كان "روجير بيكن" Bacon Roger[1] الوجه الأكثر أصالة لفلسفة فرانسيس التّجريبية؛ هو القائل عنه أنّه العارف بجميع العلوم، والقارئ لـ "أرسطو" أكثر من أيّ واحد قبله؛ كان أكبر علماء اللّغة في زمنه، وأوّل مبدع للمنهج التّجريبي؛ ليكون "فرانسيس بيكن" المَنظِّر الأخير للمنطق الاستقرائي؛ غير أنّ أعماله في "الأرغانون الجديد" رمت بكلّ ثقلها إلى تخليص المعرفة الإنسانية من السّلطة التي أولتها الجامعات إلى "أرسطو"، كان يقول: **"لوْ خضعَ العلمُ الواردُ عنْ "أرسطُو" إلَى الاختبارِ الحرِّ، لنْ يُظهرَ أكثرَ ممَّا كانَ "أرسطُو" يعرفهُ"**؛ كان يلوم على رجال المدرسة مكوثهم داخل بيوت الرّهبان monastères، وعكوفهم على دراسة العلم المكتوب savoir livresque، عوض اكتشاف ودراسة الطّبيعة.

إنّ الإعراض عن التّقاليد والانفتاح على الطّبيعة، جعلا من عالم الفلك البولوني "نيكولا كوبرنيك" Nicolas Copernic (1473-1543) أحد كبار عباقرة عصره، بفضل نظريته حول حركة الأرض والكواكب؛ ففي نظامه القائم حول مركزية الشّمس، système héliocentrique (المعروف منذ ذلك الزّمن بنظام كوبرنيك) كلّ الكواكب تدور حول الشّمس، والأرض لم تضح سوى كوكبا كباقي الكواكب، حيث دورانها حول نفسها يعطي تعاقب اللّيل والنّهار؛ فإلى جانب غرضه الفلكي الذي فتح الطّريق أمام اكتشافات "جاليلي" Galilée و"نيوتن" Nweton (1642-1727)، كان لعمل "كوبرنيك" أثر فلسفي واسع، ميّز أحد منعرجات الفكر الأساسية، اهتزّت عنده النّظرة médiévale الوسيطية للعالم géocentrisme التي كانت تضع الإنسان في وسط كون وُضع لأجله، الأمر الذي يفسّر ردود الفعل العنيفة التي استمرّت على مدى أكثر من قرنين.

إنّ مجيء العلوم الوضعية، القادرة على التّعبير بدقّة الرقم واختبار الافتراضات عن طريق التجريب، أفرغ شيئا فشيئا المعرفة الفلسفية من كلّ محتوى؛ بل منذ القديم مع "أقليدس" Euclide (قIV - IIIقم) و"أرخميدس" Archimède (287-212قم)، انفصلت الرّياضيات عن الفلسفة؛ وبلغت الفيزياء استقلالها بشكل تامّ مع "جاليلي" و"نيوتن" في القرن السّابع عشر؛ الكيمياء في القرن الثّامن عشر مع لافوازيي Lavoisier (Antoine Laurent) (1743-1794)؛ البيولوجيا في القرن التّاسع عشر مع "لامارك" Lamarck (Jean-Baptiste de Monet de (1744-1829) و"كلود برنارد" Claude Bernard (1813-1878)؛ كنّا نعتقد إلى زمن قريب–وبما أنّ العلم قادر وحده على الحديث عن العالم الخارجي–أنّ المعرفة الفلسفية سوف تتوجه إلى العالم الإنساني والحياة الدّاخلية؛ ولكن فُرض علينا التّراجع عن موقفنا هذا، لأنّ حتى المجال الإنساني الذي كان الفلاسفة يعتقدون زمنا طويلا أنّه في متناولهم، أصبح اليوم مغزوا من قبل العلوم؛ فابتداء من منتصف القرن التّاسع عشر أسّس "أغوست كونت" Auguste-Comte (1798-1857) علم الاجتماع الوضعي؛ وفي القرن العشرين مع "ريبو" Théodule Ribot (1839-1916)، أخذ عالم النّفس المئزر الأبيض ليدخل المخبر.

خاتمة

هكذا تجد التّجريبية الإنجليزية empirisme anglais في مطلع العصور الحديثة من خلال "الأورغانون الجديد" الذي نظّر به "فرانسيس بيكن" للاستدلال الاستقرائي، أو المنهج التّجريبي، مكانا لها في عداد الحركات الإصلاحية التي أثمرت ببعث روح الفكر الغربي من جديد؛ إنّ قيمته "الأورغانون الجديد" لا تنتهي داخل حدود هذا التّحول التّاريخي الذي انفصل بموجبه العلم عن الفلسفة، وتحرّرت بمقتضاه الفيزياء عن الميتافيزيقا، بل أكثر من ذلك، يحمل دلالة إبستمولوجية تقوم في حماية العقل من هيمنة التّقاليد، تشدّ يقظته، وتبثّ فيه الرّوح النّقدية التّساؤلية.

---

[1]– Roger Bacon (1214-1294)، الملقَّب *Doctor mirabilis* (الدّكتور الباهر) بسبب علمه الهائل، فيلسوف، عالم وكيميائي إنجليزي؛ يُعتبر أحد مبدعي المنهج العلمي؛ بالنّسبة له "وَلَا خطابٍ فِي وسعهِ إعطاءُ اليقينِ؛ كلُّ شيءٍ يقومُ علَى التّجربةِ"، تجربة علمية أو دينية؛ هو الأوّل في العالم الغربي من شكّك في تعاليم "أرسطو".

نصوص مقترحة للقراءة

نصوص في المنطق

النّص الأوّل

"فورَ الشّروعِ فِي دراسةِ تاريخِ علمِ المنطقِ، ثمّةَ سؤالٌ يطرحُ نفسهُ وَيدورُ حولَ معرفةِ مَا إذَا كنَّا مؤهَلينَ للتّكلمِ عنْ تطوّرٍ تاريخِي لهذَا الفرعِ العلمِي؛ ألمْ يقلْ "كَانطْ" أنّهُ أثناءَ الألفيْ سنةٍ التِي مرّتْ علَى ميلادِ "أرسطُو" لمْ يسجلْ المنطقُ أيَّ تقدّمٍ ولوْ قليلٍ؟ وَفِي بدايةِ القرنِ العشرينَ عبّرَ العالمُ الرّوسيُ ي. أ. بوبروفْ[1] عنْ الفكرةِ الذّاهبةِ إلَى أنَّ نسقًا منطقيًا واحدًا جديرٌ بالاهتمامِ، هوَ الذِي تشكّلَ حتَّى ذلكَ الوقتِ، وَهوَ منطقُ "أرسطُو"؛ وَقدْ أصبحَ عتيقًا دونَ أنْ يأتِي جديدٌ يحُلُّ محلَّهُ، ثمَّ أكّدَ أنَّ المستقبلَ سيشهدُ ميلادَ منطقٍ جديدٍ.

وَقدْ أدلَى علماءُ آخرونَ بآراءٍ مماثلةٍ تؤيّدُ تحليلَ "إنجلزْ" التّالِي: "إنَّ الفكرَ التّاريخِي لكلِّ عصرٍ، وَيصدقُ ذلكَ علَى عصرنَا، هوَ نتاجٌ تاريخيٌ يأخذُ فِي الأزمنةِ المختلفةِ شكلًا شديدَ الانغلاقِ، وَمنْ ثمّةَ مضمونًا شديدَ الاختلافِ؛ فعلمُ الفكرِ إذنْ، كأيِّ علمٍ آخرٍ، هوَ علمٌ تاريخيٌ، علمُ التّطورِ التّاريخِي للفكرِ الإنسانِي[...] وَنظريةُ قوانينِ الفكرِ ليستْ "حقيقةً أبديةً" علَى

[1]– "ي. أ. بوبروف"، "مدخل تاريخي إلى المنطق و"أرسطو" ، 1916.

الإطلاقِ، وَتقرّرتْ مرّةً وَإلَى الأبدِ كمَا يتصوّرُ الفهمُ السّوقيُ بمَا يتعلّقُ بكلمةِ "منطقيٌ"؛ لقدْ بقيَ المنطقُ الصّوريُ نفسهُ مجالًا لمجادلاتٍ عنيفةٍ منذُ "أرسطُو" حتَّى يومنَا"[1].

فالمعرفةُ عمليةٌ تاريخيةٌ تمضِي فِي تطوّرهَا عبرَ درجاتٍ منَ اللّامعرفةِ إلَى المعرفةِ؛ وَالعلمُ المسمَّى بالمنطقِ يتطوّرُ مقترنًا بتطوّرِ مجملِ المعارفِ العلميةِ؛ فالأشكالُ المنطقيةُ وَالمقولاتُ وَقوانينُ الفكرِ، تشكّلتْ فِي مسارِ عمليةِ الممارسةِ الاجتماعيةِ؛ إنّهَا انعكاسٌ للموضوعِي فِي حركتهِ الدّائمةِ؛ "قوانينُ المنطقِ هيَ انعكاسٌ للموضوعِي فِي الوعيِ الذّاتِي للإنسانِ"[2][...] فالصّناعةُ وَالزّراعةُ وَالحياةُ الاجتماعيةُ بكلّ تنوّعِ متطلباتهَا تطرحُ أسئلتهَا علَى الفكرِ، وَتدفعهُ إلَى إحكامِ مفاهيمهِ، وَإرهافِ مناهجهِ فِي البحثِ وَالتّحليلِ العلميينِ وَإنضاجهَا[...] وَموضوعُ المنطقِ هوَ دراسةُ أشكالِ وَقوانينِ الفكرِ ذاتهِ؛ وَمَا يميّزُ التّاريخيَ الطّبيعيَ للمعرفةِ الإنسانيةِ هوَ تعلّقهَا فِي المحلِّ الأوّلِ بالعالمِ الخارجِي، العالمُ الموضوعيُ، وَبعدَ ذلكَ فقطْ، حينمَا تصلُ الإنسانيةُ فِي مسارهَا أثناءَ تلكَ الدّراسةِ إلَى درجةٍ معيّنةٍ منَ الإحكامِ، تبدأُ مشكلاتُ مزاولةِ المعرفةِ لوظائفهَا فِي البروزِ؛ وَكانتْ ضرورةُ حلِّ هذهِ المشكلاتِ هيَ التِي ولدتْ مشكلةَ المعرفةِ وَالمنطقِ".

ألكسندر ماكوفيلسكي، "تاريخ علم المنطق"، ترجمة إبراهيم فتحي وندبم علاء الدّين، دار الفارابي، صص7-8.

النّص الثّاني

"قلنَا أنَّ التّراثَ المنطقيَ لـ "أرسطُو" كانَ يتصدّرُ حركةَ النّشرِ وَالتّرجمةِ للعلومِ الفلسفيةِ وَالطّبيعيةِ وَالرّياضيةِ فِي عصرِ المأمونِ العباسِي، كمَا هوَ معروفٌ فِي كتبِ المؤرّخينَ لهذهِ الحركةِ؛ فهلْ يدلُّ ذلكَ علَى أنَّ الفكرَ العربيَ-الإسلاميَ اختارَ يومئذٍ منطقَ "أرسطُو" ليكونَ هوَ ذلكَ المنهجُ الذِي كانتْ حاجةُ التّطورِ تدعُو إلَى الأخذِ بهِ دليلًا فِي تنسيقِ مختلفِ العملياتِ الفكريةِ وَفِي سبيلِ الحصولِ علَى القوانينِ التِي وصفهَا الفارابِيُ بأنّهَا "القوانينُ التِي شأنهَا أنْ تقوّمَ العقلَ وَتسدّدَ الإنسانَ إلَى طريقِ الصّوابِ وَنحوَ الحقِّ فِي كلِّ مَا يمكنُ أنْ يغلطَ فيهِ منَ المعقولاتِ، وَالقوانينُ التِي تحفظهُ وَتحوطهُ منَ الخطأِ وَالزّللِ وَالغلطِ فِي المعقولاتِ ما ليسَ يُؤمَنُ أنْ يكونَ قَدْ غلطَ فيهَا غالطٌ.."[3]؟

ليسَ منَ السّهلِ الإجابةُ علَى هذَا السّؤالِ إجابةً حاسمةً؛ صحيحٌ أنّنَا لَا نشكُّ فِي أنَّ منطقَ "أرسطُو" كانَ لهُ دورٌ عميقُ التّأثيرِ فِي مسارِ تطوّرِ الفكرِ العربِي-الإسلامِي خلالَ حركةِ انتقالهِ إلَى مرحلةِ الوعيِ الفلسفِي، ثمَّ خلالَ مرحلةِ بناءِ عمارتهِ الفلسفيةِ ذاتهَا؛ وَلكنْ لَا نشكُّ -معَ ذلكَ- فِي أنَّ مفكّرِي المجتمعِ العربِي الإسلامِي آنذاكَ، وَلَا سيمَا الذينَ عملُوا منهمْ فِي حقولِ الفلسفةِ وَالعلومِ الطّبيعيةِ وَالرّياضيةِ، قدْ أخضعُوا نظامَ هذَا المنطقِ إلَى عملياتِ تكييفٍ مستمرّةٍ وفقًا لمواقفِ كلِّ فريقٍ منهمْ حيالَ القضايَا التِي كانتْ تضعهَا أمامهمْ ظروفُ هذَا المجتمعِ الجديدِ المعقّدِ التّركيبِ، وَوفقًا للمواقعِ الاجتماعيةِ التِي تحدّدُ تلكَ المواقفَ؛ غيرَ أنَّ عملياتِ التّكييفِ هذهِ لمْ يكنْ شأنهَا أنْ تُحدثَ تغييرًا فِي القوانينِ العامّةِ الأوّليةِ أوْ فِي البنيةِ الأساسيةِ لنظامِ "أرسطُو" المنطقِي؛ إنَّ هذهِ العملياتِ الصّادرةِ عنْ المواقفِ الفكريةِ وَمنطلقاتهَا الاجتماعيةِ غيرِ المباشرةِ، كانَ بعضهَا يتناولُ جانبًا واحدًا منْ جوانبِ المنطقِ الأرسطِي، كالجانبِ الشّكلِي منهُ مثلًا، دونَ الجانبِ المضمونِي وَالأنطولوجِي، كمَا فعلَ علماءُ الكلامِ السّلفيونَ، وَمعظمهمْ منَ الأشاعرةِ، وَفِي طليعتهمْ الغزاليُ.

وَلكنْ هناكَ نوعًا آخرًا منَ التّكييفِ لمنطقِ "أرسطُو" حصلَ أثناءَ تعاملِ الفكرِ العربِي- الإسلامِي معَ هذَا المنطقِ، هوَ أشبهُ بالتّكييفِ الذِي حصلَ فِي تعاملهِ معَ فلسفةِ "أرسطُو" نفسهَا أوْ معَ الفلسفةِ اليونانيةِ وَاليونانيةِ-الرّومانيةِ بعامّةٍ، وَمعَ الأفلاطونيةِ الجديدةِ بالأخصّ؛ نعنِي بهَذَا "النّوعِ الأخيرِ" مَا أحدثهُ الفكرُ العربِيُ-الإسلاميُ منْ تغييرٍ فِي الأنظمةِ المنطقيةِ وَالفلسفيةِ وَالفكريةِ التِي تعاملَ معهَا آتيةً منَ الخارجِ؛ فذلكَ تغييرٌ لمْ يكنْ إراديًا ذاتيًا، بلْ اقتضاهُ موضوعيًا واقعُ الاختلافِ فِي اتّجاهاتِ التّفكيرِ بينَ العربِ الإسلاميينَ وَبينَ أصحابِ تلكَ الأنظمةِ القدماءِ، بسببٍ منْ اختلافِ العلاقاتِ الاجتماعيةِ اختلافًا نوعيًا بينَ عصرينِ وَمجتمعينِ متباعدينِ منْ جهةٍ، وَلاختلافِ درجاتِ التّطورِ التّاريخِي للمعارفِ البشريةِ بينَ العصرِ العربِي-الإسلامِي الوسيطِ وَعصورِ الفلسفةِ اليونانيةِ القديمةِ وَمنطقهَا منْ جهةٍ أخرَى؛ إنَّ هذَا النّوعَ منَ التّغييرِ أوْ التّكييفِ إنّمَا حدثَ فِي نظامِ منطقِ "أرسطُو" عندَ فريقٍ منْ مفكّرِي المجتمعِ العربِي-الإسلامِي، همْ فريقُ الفلاسفةِ، وَقدْ حدثَ ذلكَ علَى نحوٍ منَ التّعاملِ الدّياليكتيكِي وفقًا لقانونِ نفيِ النّفيِ الذِي لَا يعنِي إزالةَ السّابقِ وَنفيهِ كلّيًا، بلْ يعنِي إزالةَ مَا هوَ سلبِيٌ فيهِ وَإبقاءِ مَا هوَ إيجابِيٌ، أوْ إزالةُ مَا قدْ انتهَى دورهُ تاريخيًا منهُ وَالحفاظُ علَى جوانبهِ الأخرَى القادرةِ علَى الاستمرارِ بدورهَا وقتًا آخرًا.."

---

[1]- "إنجلز"، "ديالِيكتيك الطّبيعة"، المنشورات الاجتماعية، باريس، 1971، صص 49-50.

[2]- "لنين"، "الأعمال"، باريس موسكو، المجلّد 38، ص 173.

[3]-الفارابي، "إحصاء العلوم"، دار الفكر العربي، القاهرة، الطّبعة الثّانية 1949؛ تحقيق د. عثمان أمين- ص53؛ وهذا النّص جاء في "إحصاء العلوم" كتعريف لـ"صناعة المنطق" (المؤلّف).

حسين مروه[1]، "النّزعات المادّية في الفلسفة العربية الإسلامية"، الجزء الأوّل، الطّبعة الثّالثة 1980، دار الفارابي–بيروت، صص 900، 901، 902.

النّص الثّالث

"إنَّ الدّاعِي إلَى الخطابِ الفلسفيّ لَا يتولّدُ لدَى صاحبِهِ إلَّا متَى وجدَ نفسهُ أمامَ التباسٍ، أوْ وجدَ غيرهُ أمامَ هذَا الالتباسِ الذِي يحولُ دونَ معرفةِ حقائقِ الأشياءِ المتعلّقةِ بتصوّرهَا أوْ بتعليلِ وجودهَا.

وَلَا يمكنُ أنْ يتحرّكَ الذّهنُ إلَى رفعِ هذَا الالتباسِ إلَّا إذَا كانَ الالتباسُ عنوانًا لمشكلةٍ حقيقيةٍ تشدُّ الذّهنَ إليهَا شدًّا تتساوَى فيهِ الحلولُ الممكنةُ التِي تتبادرُ إليهِ منذُ الوهلةِ الأولَى التِي يدركُ فيهَا المشكلةَ.

وَلَا يلزمُ منْ هذَا أنّهُ كلّمَا كانتْ المشكلةُ أشدَّ كانَ العملُ الفلسفيُ أجودَ، بلْ ينبغِي أنْ تكونَ المشكلةُ قابلةً للحلّ وَللخروجِ منهَا بالوسائلِ التِي ينبغِي للباحثِ أنْ يستعملهَا؛ إذْ هناكَ مشاكلٌ تتجاوزُ القدراتِ العقليةِ لدَى الإنسانِ الذِي لَا يستطيعُ حلّهَا بتركيبِ الحججِ التِي تولّدُ الاقتناعَ وَالإقناعَ؛ فهذهِ مشاكلٌ الخوضُ فيهَا لَا طائلَ وراءهُ؛ مثالُ ذلكَ مشكلةُ معرفةِ مَا إذَا كانَ إحساسِي باللّونِ الأخضرِ مماثلًا لإحساسِ غيرِي بهِ، وَمثلُ معرفةِ موقعِ الشّعورِ بالأنَا فِي الدّماغِ؛ إنَّ إجراءَ الخطابِ الفلسفيّ فِي مثلِ هذهِ المشاكلِ يفسدُ طبيعتهُ، لأنّهُ يخرجهُ عنْ دائرةِ العملِ العقليّ لعدمِ التّمايزِ بينَ المطلوبِ ووسائلِ الطّلبِ، كمَا يفسدُ الغرضَ منهُ لأنّهُ لَا يمكنُ الوصولُ فيهَا إلَى الاقتناعِ أوْ الإقناعِ.

وَللوصولِ إلَى جدّيةِ المشكلةِ فِي الخطابِ الفلسفيّ يمكننَا أنْ نستأنسَ بالتّصنيفِ الذِي حصرَ فيهِ محمّدٌ بنُ موسَى الخوارزميّ المتوفَّى سنة 332 هـ أصنافَ العلماءِ الباحثينَ، فهمْ: "إمَّا رجلٌ سبقَ إلَى مَا لمْ يكنْ مستخرَجًا قبلهُ فورّثهُ مَنْ بعدهُ؛ وَإمَّا رجلٌ شرحَ ممَّا أبقَى الأوّلونَ مَا كانَ مستغلَقًا فأوضحَ طريقهُ وَسهّلَ مسلكهُ وَقرّبَ مأخذهُ؛ وَإمَّا رجلٌ وجدَ فِي بعضِ الكتبِ خللًا فلمَّ شعثهُ وَأقامَ أودّهُ وَأحسنَ الظّنَ بصاحبِهِ، غيرَ رادٍّ عليهِ وَلَا مفتخرٍ بذلكَ منْ فضلِ نفسهِ"[2].

وَفِي ضوءِ هذَا التّصنيفِ الجيّدِ فإنّهُ يمكننَا أنْ نعدَّ الباحثَ إمَّا مبدعًا وَإمَّا شارحًا، وَإمَّا مصحّحًا؛ وَيبدُو لنَا أنَّ حالَ الشّارحِ لَا يختلفُ كثيرًا عنْ حالِ المصحّحِ، لرجوعهمَا كليهمَا إلَى نصٍّ موجودٍ، فِي حينِ أنَّ المبدعَ يوجِدُ النّصَ.."

محمود اليعقوبي، أصول الخطاب الفلسفي (محاولة في المنهجية)، ديوان المطبوعات الجامعية، السّاحة المركزية، ابن عكنون، الجزائر، صص 20–21.

النّص الرّابع

"[...]يذهبُ "أرسطُو" إلَى أنَّ هذهِ القوانينَ بديهيةٌ؛ وَيبدُو منْ بداهةِ هذهِ القوانينِ أنّنَا لمْ نعدْ نلاحظهَا، أيْ أنّنَا لمْ نعدْ نلاحظُ قطُّ أنَّ الشّيءَ هوَ هوَ، أوْ أنَّ النّقيضينِ لَا يجتمعانِ وَلَا يفترقانِ؛ وَمنْ هنَا أصبحتْ أساسًا لكلّ تفكيرٍ؛ أيْ أنّنَا لَا نستطيعُ أنْ نتقدّمَ نحوَ أيّ نوعٍ منْ أنواعِ التّفكيرِ دونَ أنْ نسلّمَ بصحّةِ هذهِ القوانينِ؛ بلْ أنَّ العملياتِ الأكثرَ تعقيدًا، مثلُ البرهانِ، تستمدُّ منْ هذهِ القوانينِ إمكانياتهَا؛ إنَّ هذهِ القوانينَ هيَ المقدّماتُ التِي تستوعبُ كلَّ علمٍ منَ العلومِ.

غيرَ أنَّ "روزانكيت" Rosanquet يُنكرُ علَى هذهِ القوانينِ بداهتهَا وَافتراضَ وجودهَا وجودًا سابقًا[...] بلْ يرَى أنّهَا مسلّماتٌ Postulates، أوْ صفاتٌ عامّةٌ للواقعِ المعلومِ؛ وَأنّنَا إذَا بحثنَا فِي موضوعِ المعرفةِ بحثًا منظّمًا، كانَ علينَا أنْ نضعهَا فِي صورةٍ مجرّدةٍ لأنّهَا تساعدُ علَى بحثِ موضوعِ المعرفةِ، بمَا أصبحَ لهَا منْ قوّةٍ فِي ضبطِ الفكرِ؛ وَلكنْ إذَا كانتْ هذهِ القوانينُ قوانينٌ عامّةٌ للواقعِ المعلومِ، فلَا يكونُ لهَا وجودٌ قبلَ العقلِ، بلْ استمدّهَا العقلُ منَ التّجربةِ؛ وَهيَ تتمثّلُ فِي الفكرِ علَى هيئةِ تصوّراتٍ تأمّليةٍ[...] حقًّا لقدْ استوعبتْ كلَّ التّفكيرِ، وَلكنْ لمْ تصلْ إلَى أنْ يكونَ لهَا هذهِ القوّةُ إلَّا لأنَّ التّجربةَ نفسهَا هيَ التِي أثبتتْ لنَا أنّهَا عواملٌ مؤثّرةٌ فعّالةٌ فِي كلّ تفكيرٍ؛ وَقدْ أثبتتْ لنَا التّجربةُ أوّلًا أنَّ هناكَ حقيقةً، ثمَّ صوّرتْ لنَا التّجربةُ فِي قوانينِ الفكرِ المميّزاتِ العامّةِ لهذهِ الحقيقةِ: فهذهِ الحقيقةُ هيَ هيَ، وَهذهِ الحقيقةُ لَا يمكنُ أنْ تكونَ هيَ وَنقيضهَا فِي الآنِ عينهِ؛ وَهذهِ الحقيقةُ إمَّا أنْ تكونَ هيَ أوْ لَا تكونُ هيَ؛ وَقدْ أثبتَ الاجتماعيونَ أنَّ هناكَ منْ يجمعُ بينَ المتناقضينِ، أوْ أنَّ هناكَ منْ يتخيّلُ الشّكلَ الواحدَ فِي الآنِ عينهِ فِي مكانينِ مختلفينِ؛ فالتّجربةُ وَحدهَا هيَ التِي تمدّنَا بمَا يسمَّى مسلّماتُ الفكرِ، أوْ قوانينُ الفكرِ".

---

[1]– الدّكتور حسين مروه، (1910-1987)، عضو اللّجنة المركزية للحزب الشّيوعي اللّبناني سابقاً، قيادي شيوعي بارز في لبنان والعالم العربي؛ له العديد من المؤلّفات ويُعتبر أبرزها وأكثرها شهرة على الإطلاق كتاب "النّزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، الكتاب الذي أثار جدلا كبيراً في وقته؛ ترأس تحرير مجلّة الطّريق الثّقافية من العام 1966 حتى شباط (فبراير) 1987 تاريخ استشهاده؛ كان عضواً في مجلس تحرير مجلّة النّهج الصّادرة عن مركز الأبحاث والدّراسات الاشتراكية في العالم العربي؛ اغتيل في منزله في 17 فبراير عام 1987.

[2]– محمّد بن موسى الخوارزمي، "كتاب الجبر والمقابلة"، دار الكتاب العربي للطّباعة والنّشر، القاهرة 1968م. (المؤلّف)

علي سامي النّشار، "المنطق الصّوري منذ "أرسطو" حتّى عصورنا الحاضرة"، دار المعارف، الطبّعة الثّالثة 1956، صص 82-83.

النّص الخامس

"[...]وَهنَا يلاَحَظُ أنَّ هذهِ التّفرقةَ لَا تميّزُ التّصوراتِ بطريقةٍ مطلقةٍ، إنّمَا يتوقفُ الأمرُ علَى المعنَى الذِي يقصدهُ القائلُ منَ اللّفظِ أوْ المفكّرُ منَ التّصورِ؛ فهناكَ منَ الألفاظِ أوْ التّصوراتِ مَا يعدّهُ الواحدُ مفردًا أوْ جزئيًا، وَيعدّهُ الآخرُ عامًّا أوْ كلّيًا؛ فمثلًا اللّفظُ: "إلهٌ" يعدّهُ الموَحّدُ جزئيًا، بينمَا يعدّهُ المشركُ عامّاً أوْ كلّيًا، كاسمٍ لواحدٍ منَ آلهةِ يؤمنُ بهَا؛ كذلكَ إذَا أخذنَا لفظًا مثلُ "ماءٌ" فإنّنَا قدْ نستعملهُ جزئيًا أوْ مفردًا حينمَا نقولُ: "الماءُ مركّبٌ منْ أكسجينْ وَهيدروجينْ"، وَلكّننَا نستعملهُ كلّيًا حينمَا نقولُ: "بعضُ الماءِ مِلحٌ أُجاجٌ، وَبعضهُ عذبٌ فُراتٌ" لأنّنَا هنَا استعملنَا كلمةَ "بعضُ"، وَنحنُ قلنَا إنّهَا لَا توضعُ قبلَ اسمٍ إلّا إذَا كانَ هذَا دليلًا علَى أنّهُ كلّيٌ؛ وَهذَا يدلُّ علَى أنَّ المسألةَ متعلّقةٌ دائمًا بكيفيةِ الاستعمالِ، فلَا يمكنُ القولُ علَى وجهِ الإطلاقِ أنَّ هذهِ الطّائفةُ منَ التّصوراتِ كلّياتٌ وَتلكَ الأخرَى جزئياتٌ، اللّهمَ إلّا بالنّسبةِ إلَى بعضِ الأشياءِ المفردةِ، وَهنَا لَا ندرِي كيفَ يحقُّ لنَا حينئذٍ أنْ نقولَ إنّهُ تصوّرٌ جزئيٌ، مادمنَا قدْ قلنَا إنَّ التّصورَ هوَ فكرةٌ كلّيةٌ، أيْ تصلحُ لاشتراكِ الكثيرينَ؛ وَهذَا يدلُّ علَى مَا فِي هذهِ التّفرقةِ منْ تعسّفٍ، إنْ لمْ يكنْ فسادًا.

وَعلَى كلّ حالٍ فإنَّ منَ الممكنِ إحالةُ أيّ اسمٍ كلّي إلَى اسمٍ جزئيٍ بإضافةِ شيءٍ مشخَّصٍ مثلُ التّعريفِ فِي أحوالٍ كثيرةٍ، واسمِ الإشارةِ فِي كلّ الأحوالِ؛ فمثلًا إذَا قلنَا: "هذهِ الشّمسُ"، أوْ "هذَا الإنسانُ"، فإنَّ هذَا يحيلُ الكلّيَ إلَى جزئيٍ؛ وَكذلكَ إذَا قلنَا: "مؤلّفُ "اللّزوميات" "، "البحثُ الذِي كُلّفتمْ بهِ"؛ وَيلاحَظُ منْ ناحيةٍ أخرَى أنّهُ لمعرفةِ أنَّ التّصورَ جزئيٌ لابدَّ منْ إشاراتٍ فِي السّياقِ تدلُّ علَى هذَا، كمَا هوَ مشاهَدٌ فِي المثالِ الأخيرِ، وَلهذَا نجدُ أنَّ فِي هذَا التّمييزِ تعسّفًا كثيرًا منْ هذهِ النّاحيةِ أيضًا[...]"

عبد الرّحمن بدوي، "المنطق الصّوري والرّياضي"، مكتبة االنّهضة المصرية، الطّبعة الثّالثة 1968، ص. 52-53.

نصوص في فلسفة العلوم

النّص الأوّل

"قلنَا مرارًا بأنَّ الفرضيةَ العلميةَ التِي لَا تصطدمُ بأيّ تناقضٍ، ليستْ بعيدةً عنْ أنْ تكونَ فرضيةً لَا جدوَى منهَا؛ كذلكَ، فإنَّ التّجربة التِي لَا تصحّحُ أيَّ خطأٍ، وَتقدّمُ نفسهَا كحقيقةٍ لَا نقاشَ فيهَا، تجربةٌ لَا تصلحُ لأيّ شيءٍ؛ إنَّ التّجربةَ العلميةَ إذنْ، تناقضُ التّجربةَ المشتركةَ؛ عندمَا نبحثُ الظّروفَ السّيكولوجيةَ لتقدّمِ العلمِ، نصلُ سريعًا إلَى الاقتناعِ بأنّهُ يجبُ طرحُ مشكلةِ المعرفةِ العلميةِ بألفاظِ العوائقِ؛ وَالأمرُ لَا يتعلّقُ بعوائقٍ خارجيةٍ، كتعقّدِ وَهشاشةِ الظّواهرِ، وَلَا بتجريمِ ضعفِ حواسّ وَفكرِ الإنسانِ، بلْ إنّهُ داخلَ فعلِ المعرفةِ نفسهِ، بشكلٍ صميميّ، وَعبرَ نوعٍ منَ الضّرورةِ الوظيفيةِ، تباطؤاتٌ وَاضطراباتٌ؛ وَهناكَ تظهرُ أسبابُ التّوقفِ، بلْ التّراجعُ، وَأسبابُ العطالةِ التِي سندعوهَا عوائقٌ إبستمولوجيةٌ.

إنَّ معرفةَ الواقعِ ضوءٌ يُسقطُ بعضَ الظّلالِ فِي مكانٍ آخرٍ؛ فهيَ ليستْ أبدًا معرفةً مباشرةً وَمكتملةً؛ إنَّ إيحاءاتِ الواقعِ هيَ دومًا إيحاءاتٌ تراجعيةٌ؛ إنَّ الواقعَ ليسَ أبدًا "مَا يمكنُ أنْ نعتقدَ"، بلْ هوَ دومًا مَا كانَ علينَا أنْ نفكّرَ فيهِ وَنتصوّرهُ؛ إنَّ الفكرَ التّجريبيَ فكرٌ واضحٌ مباشرةً، عندمَا يتمُّ ضبطُ سلسلةِ الأسبابِ؛ عندمَا نعودُ إلَى ماضٍ منَ الأخطاءِ، نعثرُ علَى الحقيقةِ فِي نوعٍ منَ النّدمِ وَالمراجعةِ الفكريينِ؛ وَبالفعلِ، فإنّنَا نعرفُ ضدَّ معرفةٍ سابقةٍ، وَذلكَ بتهديمِ معارفٍ لمْ تكنْ مقامةً علَى أساسٍ متينٍ، وَبتجاوزِ مَا يشكّلُ فِي النّفسِ عقبةً أمامَ الفهمِ".

Gaston Bachelard*: «La formation de l'esprit scientifique*», Paris-Vrin. 1970, p.10-14.

النّص الثّاني

من "كتابات حول التّاريخ"، لـ: "فرنان برودال" Fernand Braudel

«L'histoire fait[...]les hommes et façonne leur destin»

"التّاريخ يصنع [...] البشر ويشكّل قدَرهم"

BRAUDEL

أثره

بواسطة صورته للعالم المتوسطي في النّصف الثّاني من القرن السّادس عشر، ثوَّر "برودال" العلم التاريخي؛ بربط تاريخ الأفراد بالتّاريخ الاجتماعي، وبفتح علوم الإنسان بعضها على البعض الآخر، طبع التّاريخ المعاصر.

سيرته ومؤلّفاته الأساسية

"فرنان برودال" (1902-1985)، أستاذ بالمجمَّع الفرنسي (1950) أين شغل كرسي تاريخ الحضارة الحديثة؛ لعب في أعمال المؤرّخين الفرنسيين الرّسميين دورا مهمّا للغاية؛ لنذكر: "البحر المتوسط والعالم المتوسطي في عصر فليب الثّاني" (1949)، مؤلَّفه الكبير؛ "حضارة مادّية"؛ "اقتصاد ورأسمالية"(القرنين XVIIIe-XVe) (1967-1979)، و"كتابات حول التّاريخ" (1969).

النّص

1- "أفهمُ منْ "تاريخٌ" بحثًا موجَّهًا علميًا، لنقولَ عندَ الاقتضاءِ علمًا، لكنْ متشعّبًا: لَا يوجدُ تاريخٌ واحدٌ، صناعةُ مؤرّخٍ، وَلكنْ صناعاتٌ، تواريخٌ، جملةٌ منَ الفضولِ، منْ وجهاتِ النّظرِ، منَ الإمكانياتِ؛ جملةٌ إليهَا تضافُ غَدًا أيضا فضولياتٌ أخرَى، وجهاتُ نظرٍ أخرى، إمكانياتٌ أخرَى.

2- أَلَا أجعلُ نفْسِي مفهومًا أحسنَ منْ عالمِ اجتماعٍ- الذِي هوَ ميّالٌ، مثلُ الفلاسفةِ، إلَى أنْ يرَى فِي التّاريخِ علمًا ذُو قواعدَ وَمناهجَ معرّفةً بشكلٍ نهائيٍ وَعلَى الوجهِ الأكملِ- قائلًا أنّهُ بقدرِ مَا توجدُ طرقٌ منتقَدةٌ وَقابلةٌ للنّقاشِ فِي التّعرضِ إلَى الماضِي، توجدُ مواقفٌ تجاهَ الحاضرِ؟ وبإمكانِ التّاريخِ حتَّى أنْ يعتبرَ نفسَهُ نوعًا منْ دراسةِ الحاضرِ؟ ".

Fernand Braudel ; *«Écrits sur l'Histoire»*; COLL. «CHAMPS» ; FLAMMARION. p. 97 .

ترجمة (النّص) الأستاذ بن معمّر خير الدّين

النّص الثّالث

1- "نفسُ الكلمةِ، فِي الفرنسيةِ، فِي الإنجليزيةِ، فِي الألمانيةِ تنطبقُ علَى الواقعِ التّاريخيّ وَعلَى المعرفةِ التِي نُحصّلهَا حولهُ؛ *Histoire, history, Geschichte*، تميّزُ فِي ذاتِ الوقتِ مصيرَ الإنسانيةِ وَالعلمِ الذِي يجِدُّ النّاسُ فِي إعدادهِ حولَهُ[...].

2- هذَا الالتباسُ يبدُو لِي مُؤسَّسًا جيّدًا؛ الواقعُ وَدراسةُ هذَا الواقعِ لَا ينفصلُ أحدُهمَا عنْ الآخرِ بكيفيةٍ لَا تشتركُ بهَا معَ ترابطِ الذّاتِ وَالموضوعِ؛ العلمُ الفيزيائيُ ليسَ عنصرًا منَ الطّبيعةِ التِي يكتشفُهَا (حتَّى وَإنْ تحوَّلَ إليهَا منْ خلالِ تحويلِهَا)؛ إنَّ الوعيَ بالماضِي مُكوّنٌ للوجودِ التّاريخيّ؛ ليسَ للإنسانِ ماضٍ فعلًا إلاَّ إذَا كانَ علَى وعيٍ بامتلاكِهِ، لأنَّ وحدَهُ الوعيُ هذَا يُدخلُ

إمكانيةَ الحوارِ والاختيارِ؛ بتعبيرٍ آخرٍ، الأفرادُ وَالمجتمعاتُ تحملُ فِي ذاتِهَا ماضٍ تجهلُهُ، تتلقاهُ سلبيًا؛ تمنحُ احتماليًا لملاحِظٍ منَ الخارجِ سلسلةً منَ التّحوُّلاتِ تشبهُ التِي عندَ الأنواعِ الحيوانيةِ وَقابِلةٌ لِأَنْ تكونَ مرتّبةً فِي نظامٍ زمنِيّ؛ فَما دامَتْ علَى غيرِ وَعيٍ بِمَا هيَ وَمَا كانَتْ، لَا تصِلُ إِلَى البُعدِ الحقيقِيّ للتّاريخِ".

Raymond ARON; *«Dimension de la connaissance historique»;* Chapitre1: La philosophie de l'histoire.

ترجمة (النّص) الأستاذ بن معمّر خير الدّين

النّص الرّابع

"يمكننَا القولُ أنَّ للفكرِ أصلٌ فِي حالةٍ منَ اللّبسِ أوْ الشّكِ؛ ليسَ الفكرُ شبيهًا بنوعٍ منَ الاحتراقِ التّلقائِي، لَا يحدثُ وفقًا لِ "قواعدَ عامّةٍ"؛ سببٌ خاصٌّ يحدثُهُ، يثيرهُ؛ أنْ نطلبَ منْ طفلٍ (أوْ منْ راشدٍ) أنْ يفكّرَ دونَ التّأكدِ أوّلًا مَا إِذَا كانَ قادرًا علَى ذلكَ، مَا إِذَا لمْ يُخِلّ شيءٌ توازنهُ، هوَ سخافةٌ مثلُ أنْ نفرضَ أنَّ يرفعَ نفسهُ بحبالِ حذائِهِ؛ إِذَا ظهرتْ صعوبةٌ يجبُ منْ أجلِ تجاوزِهَا أنْ يكونَ هناكَ أوّلًا اقتراحٌ ممثَّلٌ بتجربةِ خطّةٍ، أوْ محاولةُ مشروعٍ، أوْ باختبارِ نظريةٍ توفّرُ تفسيرًا أوْ بعضَ الحلولِ المقبولةِ للمشكلةِ؛ الحوادثُ نفسهَا لَا يمكنهَا توفيرُ هذَا الحلّ، ليسَ فِي وسعهَا إِلّا أنْ تقترحهُ؛ منْ أينَ تأتِي هذهِ الاقتراحاتُ؟ منَ التّجربةِ الماضيةِ، المعارفُ المكتسبةُ قبليًا.

إِذَا كنَّا قدْ وجدنَا أنفسنَا منْ قَبلُ فِي موقفٍ مماثلٍ، إِذَا كنَّا قدْ انشغلنَا سابقًا بمسألةٍ شبيهةٍ، منَ المحتمَلِ أنْ يكونَ للاقتراحاتِ مَا يكفِي منْ قيمةٍ وَتكونَ أكثرَ تناسبًا؛ لكنْ إِذَا لمْ نكنْ قدْ قمنَا بتجربةٍ منْ قَبلُ أكثرَ أوْ أقلَّ تشابهًا[...] لَا تكونُ هناكَ رؤيةٌ واضحةٌ ممكنةٌ: مَا كانَ ملتبسًا يبقَى ملتبسًا؛ إِذَا وجدَ طفلٌ (أوْ راشدٌ) نفسهُ أمامَ مشكلةٍ للحلّ، لَا فائدةَ منْ دفعهِ إِلَى التّفكيرِ إِذَا لمْ يكنْ لديهِ أيُّ تجربةٍ أوّليةٍ يعتمدُ عليهَا".

John Dewey, *«Comment nous pensons»*, traduit de l'anglais par le Dr OVIDE DECROLY, Paris, ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR 1925, pp 28-29.

ترجمة (النّص) الأستاذ بن معمّر خير الدّين

النّص الخامس

"منْ حيثُ مبدئُهُ، "التّحرّي" (*Inquiry*) هوَ ربّمَا مَا يميّزُ أفضلَ المساراتِ التِي فتحتهَا البراغماتيةُ فِي الأصلِ: يتميّزُ عنْ تصوّرٍ ثابتٍ للعقلِ؛ يفضّلُ العملياتِ وَالطّرقَ موضعَ التّنفيذِ فِي تشكيلِ المعارفِ[...] "التّحرّي"-وَشروطُهُ نفسهَا-ليسَ فقطْ الشّكلَ الذِي يأخذهُ البحثُ عنْ الحقيقةِ، وَلَا شكلَ المعاييرِ التِي ينبغِي أنْ يرتبطَ بهَا؛ نمطُ العقلانيةِ الذِي يسمحُ بتعريفهِ هوَ أيضًا النّمطُ الذِي تتوقّفُ عليهِ معاييرُ التّبريرِ العقليّ لمعتقداتنَا، مهمَا كانتْ طبيعتهَا، سواءٌ فِي الأخلاقِ أوْ فِي السّياسةِ؛ لَا يوجدُ اختلافٌ أساسِيٌ فِي هذَا الصّددِ بينَ المناقشاتِ التِي تدورُ حولَ الحقائقِ وَتلكَ التِي تدورُ حولَ القيمِ[...] يحدّدُ التّحرّي معاييرَ عقلانيةٍ وَديناميكيةَ تطوّرٍ تبتعدُ عنْ النّظرةِ التّقليديةِ للعقلِ" .

Jean-Pierre Cometti, *«Qu'est-ce que le pragmatisme?»*, Éditions Gallimard 2010, pp 19-20.

ترجمة (النّص) الأستاذ بن معمّر خير الدّين

النّص السّادس

"ليسَ "التّصنيفُ" مجرّدَ صورةٍ طبقَ الأصلِ لبعضِ التّرتيباتِ السّابقةِ الوجودِ[...] وَإِنّمَا يُعَدُّ عمليةَ تجهيزٍ لمجموعةٍ منَ الأسلحةِ التِي يتمُّ بهَا الهجومُ علَى المستقبلِ وَاختراقِ المجهولِ؛ يجبُ أنْ تتحوّلَ كلُّ التّفصيلاتِ المعرفيةِ السّابقةِ إِلَى مجموعةٍ منَ "المعانِي"؛ وَكلّمَا كانتْ بسيطةً، قليلةَ العددِ وَمركّزةً، كلّمَا زادتْ درجةُ النّجاحِ فِي استخدامهَا؛ لابدَّ أنْ تكونَ واضحةً وَعامّةً، بحيثُ يمكنُ أنْ تطابقَ أيّةَ ظاهرةٍ مهمَا كانتْ درجةُ توقّعهَا؛ يتمُّ ترتيبهَا هيَ ذاتهَا حتّى لَا تطغَى علَى أقسَامٍ أخرَى لَا ترتبطُ بهَا حينَ يتمُّ تطبيقهَا علَى الحوادثِ الجديدةِ، ويحدثُ نوعًا منَ الخلطِ وَالتّشويشِ؛ يجبُ أنْ تُمكّنَ منَ الحركةِ السّريعةِ وَالانتقالِ منْ إحدَى أدواتِ الهجومِ إِلَى أخرَى، حتّى يمكنُ التّعاملُ معَ الاختلافِ الشّديدِ للحوادثِ وتنوّعهَا[...] وَتظهرُ أهمّيةُ العملياتِ الاستدلاليةِ حينَ ينظرُ النّاسُ إِلَى المستقبلِ وَيُعدّونَ أنفسهمْ لمواجهتِهِ؛ وَإِذَا كانتْ المشروعاتُ العمليةُ تنتجُ سلعًا جديدةً، فإنَّ وجودَ "كلّ" يؤدّي للتّخلصِ منَ النّفاياتِ وَيحقّقُ كفاءةَ الإنتَاجِ وَسرعتِهِ، وَيُعَدُّ أمرًا فِي منتهَى الأهمّيةِ[...].

إِنْ كانتْ "الأفكارُ" وَالمعانِي، المفاهيمُ وَالتّصوراتُ، النّظرياتُ وَالأنساقُ عبارةٌ عنْ أدواتٍ يتمُّ بهَا التّعرفُ علَى بيئةٍ معيَّنةٍ، وَتزيلُ عقباتٍ وَصعوباتٍ محيّرةٍ معيّنةٍ، فإنَّ معيارَ صحّتهَا يتمثّلُ فِي مدَى إنجازهَا لمهمّتهَا وَعملهَا؛ فإنْ نجحتْ هذهِ التّصوراتُ فِي إنجازِ عملهَا يمكنُ الوثوقُ بهَا وَاعتبارهَا سليمةً وَصحيحةً وَصادقةً؛ وَإِنْ فشلتْ حينَ يتمُّ استخدامهَا فِي إزالةِ سوءِ الفهمِ وَالقضاءِ

علَى الصّعوباتِ، تُعَدُّ فاسدةً وَلَا قيمةَ لهَا؛ يتمثّلُ "الصّدقُ" فِي مدَى نجاحِ العملِ وَتحقيقِ النّتائجِ، فجمالُ الخَلْقِ أفضلُ منْ جمالِ الخِلْقَةِ، وَقيمةُ الشّيءِ فيمَا يؤدّي إليهِ، نعرفُ قيمتهُ منْ أعمالهِ وَنتائجهِ؛ يُعَدُّ مَا يوجّهنَا التّوجيهَ الصحيحَ شيئًا صحيحًا وَصادقًا؛ وَتعنِي الحقيقةُ قدرةَ الشّيءِ علَى تحقيقِ هذَا التّوجيهِ؛ فالظّروفُ أفضلُ منَ الصّفاتِ وَالأسماءِ؛ وَظروفُ تحقيقِ "الصّدقِ" أفضلُ منْ صفةِ "الصّدقِ" أوْ اسمِهِ؛ وَتعنِي الظّروفُ طريقةَ تحقيقِ الأفعالِ وَأنماطهَا[...].

نجدُ[...] أنَّ العائقَ الرّئيسيَّ أمامَ هذَا المفهومِ الجديدِ للحقيقةِ يتمثَّلُ فيمَا وُرِثَ منَ الفكرِ التّقليديّ القديمِ وَأصبحَ راسخًا فِي العقولِ؛ حينَ تمَّ قسمةُ الوجودِ إلَى عالمينِ أحدهمَا كاملٌ وحقيقِيٌّ وَالآخرُ ناقصٌ وَظاهرِيٌّ، تمَّ اعتبارُ "الحقّ" وَ"الباطلِ" أمرينِ ثابتينِ ومحدَّدَينِ؛ نُظرَ إليهمَا علَى أنّهمَا صفتانِ ثابتتانِ فِي الأشياءِ؛ فالواقعُ الأعلَى هوَ وجودٌ حقيقِيٌّ وَالأدنَى وجودٌ زائفٌ ناقصٌ؛ أقامَ هذَا الفكرُ الدّعاوَى علَى وجودِ واقعٍ لَا يستطيعُ إقامةَ الدّليلِ علَى صحّتهِ أوْ إثباتهِ[...] يعتبرُ هذَا الفكرُ أنَّ المفاهيمَ صادقةٌ بسببِ تعاملهَا معَ وجودٍ حقيقِيٍّ، وجودٌ نهائِيٌّ وَكاملٌ؛ وَكانَ هذَا الفكرُ كامنًا فِي مؤخّرةِ رأسِ كلّ فردٍ ورثَ الفكرَ التّقليدِيَّ القديمِ وَفكرِ العصرِ الوسيطِ؛ وَقدْ وقفَ هذَا النّمطُ منَ الفكرِ عائقًا أمامَ التّصوّرِ البراغماتِيّ للحقيقةِ".

"جون ديوي"، "إعادة البناء في الفلسفة"، ترجمة وتقديم: أحمد الأنصاري، مراجعة: حسن حنفي، المركز القومي للترجمة، الطّبعة الأولى 2010، صص 139، 140، 141، 142.

النّص السّابع

"التّجربةُ بالنّسبةِ لبراغماتِيّ هيَ كلُّ مَا يمكنُ فهمهُ مباشرةً؛ وَبالتّالِي منْ يُلزمنَا بتصوّرِ الحقيقةِ كعلاقةٍ معطاةٍ بأكملهَا فِي تجربتنَا الحاليةِ؟ قدْ لَا تجبرنَا الطّريقةُ علَى ذلكَ إلّا إذَا احتوتْ التّجربةُ علَى المعطَى بالمعنَى الضيّقِ للكلمةِ فقطْ؛ بتعبيرٍ آخرٍ، علَى المحقَّقِ، علَى إحساساتٍ وَذكرياتٍ، علَى ودائعَ بسيطةٍ منَ الماضِي أوْ منَ الخارجِ؛ فهلْ البراغماتيونَ همْ منْ يجبُ تذكيرهمْ بمَا تحتويهِ منْ فاعلٍ، وَبالتّالِي منْ جريءٍ، منْ متوقّعٍ، منْ قاهرٍ؟[...]

نكتفِي بالتّأكيدِ مرّةً أخرَى علَى مظهرٍ أفادَ بهِ البراغماتيونَ أنفسهمْ، ملَكةُ الإيمانِ هذهِ التِي بفضلهَا ينطلقُ الفكرُ حقًّا إلَى مَا وراءَ تجربتهِ الماضيةِ؛ موهبةُ المبادرةِ الثّمينةِ هذهِ التِي تجاهلتهَا التّجريبيةُ بشكلٍ كبيرٍ، البراغماتيونَ أنفسهمْ فِي بعضِ الأحيانِ يقلّلونَ منْ مداهَا؛ إنَّ طرحَ حقيقةَ فكرةٍ، حتَّى عندَ التّحقّقِ منهَا، هوَ دائمًا تجاوزٌ لهذَا التّحققِ: لأنّهُ، منْ خلالِ فرضيةٍ دائمًا جريئةٍ، إسنادُ قيمةٍ كلّيةٍ لتجربةٍ محدودةٍ [...] أكثرُ مَا يظهرُ بشكلٍ مباشرٍ مقصَى منْ خلالِ هذَا هوَ الأطروحةُ التِي بمقتضاهَا قدْ يسمحُ لنَا تحليلُ المعرفةِ افتراضَ وجودِ واقعٍ مختلفٍ تمامًا عنْ ذلكَ الذِي تنقلُهُ لنَا التّجربةُ؛ توفّرُ لنَا البراغماتيةُ أفضلَ طريقةٍ لاستبعادِ تصوّرٍ لَا معروفٍ وَكذلكَ تصوّرٍ مطلقٍ قدْ يشملُ بكيفيةٍ غامضةٍ جميعَ الأشياءِ فِي وجودهِ الخالدِ[...] طبيعةُ المعرفةِ الإنسانيةِ لَا تفترضُ علَى الإطلاقِ وجودَ نوعٍ منَ الوحدةِ المتعاليةِ".

EMMANUEL LEROUX, *«Le pragmatisme Américain et Anglais»*, Une étude historique et critique suivie d'une bibliographie méthodique, Paris LIBRAIRIE FELIX ALCAN, 1923, pp 317-318-319.

ترجمة (النّص) الأستاذ بن معمّر خير الدّين

النّص الثّامن

"إنَّ كلمةَ البراغماتيةِ لمْ ترِدْ فيمَا أظنُّ فِي هذَا الكتابِ؛ إذْ ربّمَا تكونُ هذهِ الكلمةُ مدارًا لسوءِ الفهمِ؛ فأقلُّ مَا يقالُ هوَ أنَّهُ قدْ تجمّعَ حولَ هذهِ الكلمةِ منْ سوءِ الفهمِ وَمنَ المجادلاتِ العميقةِ نسبيًا مَا جعلنِي أوثرُ أنْ أجتنبَ استعمالهَا؛ غيرَ أنَّ هذَا الكتابَ براغماتِيٌّ منْ أوّلهِ إلَى آخرهِ إذَا نظرنَا إلَى البراغماتيةِ نظرةً تؤوّلهَا تأويلًا سليمًا، وَأعنِي بهِ أنْ تُستخدمَ النّتائجُ علَى أنّهَا اختباراتٌ لابدَّ منهَا للدّلالةِ علَى صدقِ القضايَا، علَى شرطِ أنْ نتناولَ هذهِ النّتائجَ منْ حيثُ هيَ عملياتٌ يمكنُ إجراءهَا وَمنْ حيثُ هيَ وسائلٌ تؤدّي إلَى حلّ المشكلةِ الخاصّةِ التِي قدْ استدعتْ تلكَ الإجراءاتِ.

[...]وَختامًا أودُّ أنْ أقرّرَ بأنَّ هذهِ الرّسالةَ إنْ هيَ إلّا تمهيدٌ، فهيَ عرضٌ لوجهةٍ منَ النّظرِ وَلمنهجٍ فِي تناولِ المشكلاتِ؛ وَعلَى الرّغمِ منْ أنَّ عرضِي لهمَا قدْ لبثَ يزدادُ نضجًا مدَى فترةٍ تزيدُ علَى أربعينَ عامًا، غيرَ أنّنِي علَى وعيٍ تامٍّ بأنَّ عرضِي هذَا لَا يتّسمُ، وَلمْ يكنْ بالإمكانِ أنْ يتّسمَ، بالصّقلِ وَبإحكامِ التّمامِ اللّذينِ همَا فِي مقدورِ الإنسانِ منَ الوجهةِ النّظريةِ؛ وَلكنّنِي كذلكَ مقتنعٌ بأنَّ وجهةَ النّظرِ المعروضةِ قدْ بلغتْ منَ السّدادِ الكاملِ حدًّا يمكّنُ الذينَ يرحّبونَ باعتناقهَا منْ تهذيبِ نظريةٍ فِي المنطقِ".

"جون ديوي"، "المنطق: نظرية البحث"، ترجمة وتصدير وتعليق الدّكتور زكي نجيب محمود، دار المعارف بمصر 1960، صص 48-50.

ببليوغرافيا

باللّغة العربية

1- "محمّد عابد الجابري"؛ "مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطوّر الفكر العلمي"؛ مركز دراسات الوحدة العربية.

2- عبد الرّحمن بدوى، "المنطق الصّوري والرّياضي"، مكتبة النّهضة المصرية، الطّبعة الثّالثة 1986.

3- جميل صليبا، "المنطق"، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، بيروت-لبنان.

4- يوسف كرم، "تاريخ الفلسفة اليونانية"، دار القلم، بيروت- لبنان.

5- هادي فضل الله، "مقدّمات في علم المنطق"، دار الهادي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الطّبعة الثّانية 2003.
6- الشّيخ محمّد رضا المظفّر، "المنطق"، الجزء الأوّل، التّصورات، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت- لبنان 1980.
7- علي سامي النّشار؛ "مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي"؛ دار النّهضة العربية للطباعة والنشر؛ بيروت.
8- حسين مروه، "النّزعات المادّية في الفلسفة العربية الإسلامية"، الجزء الأوّل، الطّبعة الثّالثة 1980، دار الفارابي- بيروت.
9- محمود اليعقوبي، "أصول الخطاب الفلسفي" (محاولة في المنهجية)، ديوان المطبوعات الجامعية، السّاحة المركزية، ابن عكنون، الجزائر.
10- "جول تريكو"، "المنطق الصّوري"، ترجمة د. محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية.
11- "فردريك كُبْلِسْتُن"، "تاريخ الفلسفة (المجلّد الأوّل: اليونان وروما)"، ترجمة د. إمام عبد الفتّاح إمام، المشروع القومي للتّرجمة.
12- "هنز ريشنباخ"، "نشأة الفلسفة العلمية"؛ ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، الطّبعة الثّانية 1989.
13- "روبير بلانشي"، "المنطق وتاريخه من "أرسطو إلى "راسل""، ترجمة د. محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث.
14- "روبير بلانشي"؛ "نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا)"؛ ترجمة "حسن عبد الحميد"؛ تقديم "محمود فهمي زيدان".
15- "لوسيان مالصون"، "الأطفال المتوحّشون"، مطبوعات 10-18، باريس 1964، ترجمة لطيف فرح، دار الفكر للدّرلسات والنّشر والتّوزيع.
16- "جون ديوي"، "المنطق: نظرية البحث"، ترجمة وتصدير وتعليق: د. زكي نجيب محمود، دار المعارف بمصر 1960.
15- "ألكسندر ماكوفيلسكي"، "تاريخ علم المنطق"، ترجمة إبراهيم فتحي ونديم علاء الدّين، دار الفارابي- بيروت.
16-"جون ديوي"، "إعادة البناء في الفلسفة"، ترجمة وتقديم: أحمد الأنصاري، مراجعة: حسن حنفي، المركز القومي للتّرجمة، الطّبعة الأولى 2010.

باللّغة الفرنسية

1- Seignobos, *«La Méthode historique appliquée aux sciences sociales»,* Paris, Librairie Félix Alcan 1901.

2- Léon-Ernest Halkin, *«Initiation à la critique historique»*, Armand Colin 1973.

3- Henri-Irénée Marrou, *«De la connaissance historique»*, Seuil 1954.

4-*Claude Bernard,* «*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale»*, J. B. Baillière, 1865.

5- Paul Ricœur; «*Histoire et vérité»*; edi. Seuil; Paris, 1955.

6- Francis Bacon; *«le nouveaux organon» (Nuvum organum, I)*; d'après George Pascal, *«Les grands textes de la philosophie»*, Bordas.

7- Fernand Braudel ; *«Écrits sur l'Histoire»*; COLL. «CHAMPS» ; FLAMMARION.

8- Raymond ARON; *«Dimension de la connaissance historique»;* Paris, Plon, 1961.

9- Hans Jonas, *«Le principe responsabilité»*, Les éditions du CERF, 1990

10- EMMANUEL LEROUX, *«Le pragmatisme Américain et Anglais»*, Une étude historique et critique suivie d'une bibliographie méthodique, Paris LIBRAIRIE FELIX ALCAN, 1923.

11- Jean-Pierre Cometti, *«Qu'est-ce que le pragmatisme?»*, Éditions Gallimard 2010.

12-John Dewey, *«Comment nous pensons»*, traduit de l'anglais par le Dr OVIDE **DECROLY**, Paris, ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR 1925.

معاجم

باللّغة العربية

1- مجمَّع اللّغة العربية، الإدارة العامّة لإحياء التّراث، "المعجم الوسيط"، مكتبة الشّروق الدّولية، الطّبعة الرّابعة 1425ه-2005م.

باللّغة الفرنسية

1-ARMAND CUVILIER, *«Nouveau vocabulaire philosophique»*, © *Librairie Armand Colin* , DIX-SEPTIÈME ÉDITION, 1956.

2-Paul FOULQUIE, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Presse universitaire de France.

3-Nëlla BARAQUIN, Anne BAUDART, Jean DUGUÉ, Jacqueline LAFFITTE, François RIBES, Joël WILFERT, *«Dictionnaire de philosophie»*, 4e édition revue et augmentée, ARMAND COLIN,

الفهرس

تقديم

دروس وتمارين في المنطق الكلاسيكي: من الصّفحة 3 .....إلى الصّفحة 25

دروس وتمارين في فلسفة العلوم: من الصّفحة 26 .....إلى الصّفحة 65

نصوص مقترحة للقراءة في المنطق: من الصّفحة 68.....إلى الصّفحة 70

نصوص مقترحة في فلسفة العلوم: من الصّفحة 72.....إلى الصّفحة 75

ببليوغرافيا

الفهرس