

لماذا غلبت التعددية على الاتجاهات الفلسفية المعاصرة؟

عبدالله محمد الجسسي

مدرس بقسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة الكويت .

الملخص

شهدت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تحولات كبيرة في طابع التفكير الفلسفي ، فقد تم التخلي عن العديد من السمات الفلسفية التقليدية ، أبرزها النسق التقليدي الذي استند عليه العديد من الفلاسفة بدءاً من بارميندس وأفلاطون ، ووصولاً للمذهب الفلسفي الشمولي عند الفيلسوف الألماني هيجل ، الذي يقدم رؤية شمولية لتفسير الوجود وظواهره ، وحركة التاريخ . وانسحب ذلك على التخلي عن عدد من الموضوعات الفلسفية التي تميز بها عدد من المذاهب الفلسفية التقليدية ، وجاءت الفلسفة المعاصرة بسمات تختلف عما سبقها ، وتعتبر التعددية من أبرزها .

ويأتي هذا البحث محاولة للإشارة إلى أهم الأسباب التي أدت إلى إحداث هذه التحولات ، والتي يمكن حصرها في ثلاثة وهي : أولاً : تقدم العلم التجريبي وظهور العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر ، وقد كان له عظيم الأثر في التفسيرات التي كانت تقدمها الفلسفة لعدد من الموضوعات المتعلقة بالوجود والإنسان . ثانياً : عدم صلاحية العلم أساساً لبناء النسق الفلسفي الميتافيزيقي التقليدي . وثالثاً : السبب الذي قام بدور فعلي في هذه التحولات وهو الروح التجريبية للعلم لا العلم التجريبي الصرف . والمقصود بالروح التجريبية للعلم هي المؤثرات الفكرية ، تلك التي جاء بها العلم إلى التفكير والثقافة الإنسانية ، والتي حولته إلى الواقعية والموضوعية وتقديم الأدلة والبراهين والدقة والوضوح ، وغير ذلك من المؤثرات التي عكست نفسها على العديد من سمات التفكير الفلسفي المعاصر .

مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن الماضي ، حدثت هزة تشبه الزلزال ، زعزعت أركان الفلسفة ؛ مذاهب ومناهج ، وطرحت تساؤلات جمّة حول مستقبلها وآفاق تطورها ، بل حول استمراريتها . فقد تصور فريق من الفلاسفة وغيرهم أن نهاية الفلسفة قد أزفت ، وأن مسيرة ما يقارب من ألفين وخمسمائة عام لم تكن إلا ضرباً من التجريد والغموض ، وغوصاً في أفكار ميتافيزيقية لم تعرف طريقها للواقع ، أو لم يتحقق منها في الواقع شيء يذكر . فالسؤال الذي بدأه طاليس حول أصل العالم في القرن السادس قبل الميلاد ، انتهى على يد الفيلسوف الألماني هيجل في القرن التاسع عشر ، على شكل مذهب شمولي ، تفسر فيه الطبيعة والحياة ومسيرة الإنسان وقيمه ، وما فلسفة القرن نفسه سوى تأييد أو تحوير لفلسفته . ومع نهاية القرن ، حدثت تلك الهزة أو الزلزال الفكري الذي انهارت بسببه مذاهب وطريقة معينة من التفكير الفلسفي ، أو - إن جاز القول - قوضت أسساً معينة قامت عليها طريقة التفكير الفلسفي في مراحلها التاريخية المختلفة ، وأصبحت مهمة الفلاسفة والمشتغلين بالبحث الفلسفي إيجاد مخارج أو أطر جديدة من التفكير تلائم طبيعة العصر وتطوره ، وتواكب تطور المعرفة الإنسانية . لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو : ما تلك الهزة التي طرحت تساؤلات حول مستقبل الفلسفة ، وأدت لتعالي الصيحات حول نهايتها أو عدم الحاجة إليها؟ إن تلك الهزة لم تكن إلا تجريد الفلسفة من أهم وظيفة تقليدية وجدت من أجلها ؛ وظيفة بدأت بطاليس ، وانتهت بهيجل وأتباعه ، ألا وهي التفسير . فقد تقلصت هذه الوظيفة إلى حد كبير بعد الزحف الذي حققه العلم بشقيه الطبيعي والإنساني ؛ إذ أخذت النظريات والتفسيرات العلمية تحل محل التفسيرات الفلسفية ، سواء تعلق ذلك بنشأة الكون وأصل الحياة والإنسان ، أم بالقيمة الإنسانية ومسيرة المجتمع الإنساني . فقد كان لتقدم العلم الطبيعي الأثر الأكبر في التعامل مع الأمور المادية والفيزيائية ؛ إذ حل محل التفسيرات الفلسفية القديمة لنشأة الكون وأصل الحياة ، وكذلك فإن نشأة العلوم الاجتماعية والإنسانية في القرن التاسع عشر ؛ كعلم الاجتماع ، وعلم النفس ، وعلم الإثنوبولوجيا ، أسهمت في تقليص الدور الذي

تقوم به الفلسفة في تفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية . وموضوع التفسير في الفلسفة ارتبط به أمران مهمان في التحليل الفلسفي ، وهما النظرة إلى الحقيقة ، والمنطق . فالفكر الفلسفي الشمولي وغالبية المدارس الفلسفية كانت تنظر للعالم من زاوية واحدة ، وتشكل تلك الرؤية أو التصور للحقيقة يقيناً ذاتياً لدى مختلف الفلاسفة أو الذين يتبعون المذاهب الفلسفية ، بحيث يفسرون العالم بناء على ذلك المنظور للحقيقة . وقد نتج عن ذلك ربط منطقي بين أفكار مجردة نتجت عنه أنساق فلسفية (systems) ، ترابط فيما بينهما بشكل منطقي ، تستخدم لتفسير الظواهر الطبيعية والإنسانية تفسيراً متماسكاً بغض النظر عن مدى واقعيتها أو صحتها .

وقد أدى التحليليون والبراغماتيون والوضعيون دوراً أساسياً ومهماً في التعامل مع هذه التطورات ؛ إذ رفعوا لواء التغيير ، وأحدثوا النقلة النوعية الجديدة في الفلسفة ، فتم التخلي عن الطريقة التقليدية المذهبية التي توحد في جوهرها ما بين الفكر والواقع ، وترى الحقيقة جزءاً من كل . وسيركز هذا البحث في جزء منه على الدور الذي أداه التحليليون الأوائل في هذا الشأن ، وهم الذين كانت لهم بصمات واضحة على الفلسفة في القرن العشرين . فالدور الذي أداه الفيلسوف الإنجليزي جورج ادوارد مور (1873 - 1958) بالتأثير في برتراند رسل (1872 - 1970) والتحول للتحليل ، بعد أن كان كلاهما متأثراً بالمثالية الهيكلية الجديدة ، توج على يد تلميذها لودفيج فتنجنشتين (1889-1951) الذي جاءت أفكاره الفلسفية بمثابة خطوط عريضة للتفكير الفلسفي المعاصر ، ومنها رفض الميتافيزيقا التقليدية ومنهجيتها في التفسير ، والتحول للواقع وظاهرية الحقيقة والمنهج الوصفي .

علاوة على ذلك ، حمل التطور العلمي ببعده التجريبي تأثيرات في طابع الثقافة الإنسانية ؛ بحيث تركت روح العلم بصمات واضحة على الفكر الإنساني . فبعد أن أمضى الإنسان ألاف السنين يعيش في طابع فكري أسطوري وخرافي ، أو غائي وميتافيزيقي ، انقلب مع التقدم العلمي إلى الواقعية ، متأثراً

بسمات التفكير العلمي التي أسدلت الستار على غمط وطبيعة معينة من التفكير الفلسفي ، وتحولت به إلى غمط مغاير لما سارت عليه الفلسفة منذ نشأتها . وفي هذا البحث ، سنحاول الإجابة عن عنوانه عبر تقديم تحليل لمسيرة الطابع الفكري الذي سار عليه التفكير الفلسفي منذ بداياته الأولى ، والتطورات التي لحقته ، وصولاً إلى المذاهب الشمولية في القرن التاسع عشر ، ونستعرض أسباب الأزمة التي عصفت بهذا النمط من التفكير ، وأدت في النهاية إلى التحول إلى التعددية ، مع إبراز جوانب الروح التجريبية للعلم التي أسهمت في هذا التحول ، والتمييز بينها وبين العلم . والمقصود بالتعددية هنا هو عدم النظرة للواقع أو العالم من منظور واحد يفسر من خلاله جميع ظواهر الوجود والإنسان ؛ بحيث يكون هناك توحيد ما بين الفكر والواقع ، وهذا ما اتجهت إليه الغالبية الساحقة من المذاهب الفلسفية التقليدية ، وتكون النظرة الميتافيزيقية قائمة على التعددية ؛ أي النظر للواقع على أساس الكثرة أو التعدد عبر تقسيمه إلى وقائع وكيانات معينة مستقلة . وسنبين أبرز جوانب التقابل ما بين طريقتي التفكير التقليدية والمعاصرة ومنها : الواحدية مقابل التعددية ، الميتافيزيقا مقابل الواقعية الجديدة ، الكليات مقابل الجزئيات ، الذاتية مقابل الموضوعية ، غياب الأدلة مقابل توافرها إلى غير ذلك من جوانب التقابل .

وتجدر الإشارة إلى أن التعددية لم تكن وليدة مجموعة من اتجاهات الفكر المعاصر ، بل كان هناك عدد من الفلاسفة ، خلال مراحل مختلفة من تاريخ الفلسفة ، جاءت أفكارهم الفلسفية ضمن هذا الإطار ، منهم الفيلسوف الألماني ليبنتز ، الذي كان يحلل العالم بناء على الكثرة أو التعدد ، أو ما أسماه بالمولدات التي يتكون منها العالم . وكذلك الفيلسوف الإنجليزي المثالي ماكتجارت ، وهو أستاذ رسل ومور ، الذي عارض واحدية برادلي المثالية في مقابل نظرة تعددية للواقع قائمة على تقسيمه لكيانات مفردة⁽¹⁾ . إلا أن النظرة القائمة على الكثرة إلى ما قبل القرن العشرين بقليل ، انتهت إلى القول بالكيانات المفردة أو الجواهر ؛ أي انتهت إلى كيانات ميتافيزيقية مفارقة للواقع . أما التعددية المعاصرة فهي تبنى على أساس الوقائع (Facts) التي تحدد العناصر

والعلاقات القائمة بينها ، أو تحدد الشيء وصفته بشكل دقيق ، بحيث لا يدع مجالاً للنظرة للأشياء بعمومية . ولم تتغلب التعددية على معظم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة إلا بعد التطورات العلمية والحضارية التي تعقدت معها الحياة ، فلم يعد من الممكن اختزال الوجود وظواهره ، والإنسان ومشكلاته في مذهب فلسفي واحد يرى العالم من زاوية واحدة فقط . من هذا المنطلق سيقسم البحث إلى جزأين : الأول يتناول تطور فكرة النسق الفلسفي ودوره في تفسير الوجود والإنسان وقيمه ، والثاني يركز على الروح التجريبية للعلم وعلى أثرها في التفكير الفلسفي .

الفلسفة والتفسير

إن الناظر في تاريخ الفكر الإنساني سيجد من دون شك أن الفكر ما هو إلا انعكاس لواقع الإنسان ووعيه الحضاري في كل مرحلة من تاريخه ، الذي بدأ مع استقرار الإنسان في المجتمعات البدائية الأولى إلى يومنا هذا . والتأثر الفكري مر بمراحل عدة ؛ بدءاً من الأساطير والديانات الخرافية القديم ، ثم البدايات الأولى لبوادر التفكير العقلاني عند اليونان ، ومن ثم الفكر الديني في العصر الوسيط ، وأخيراً العلم وأثره في تفكير الإنسان منذ عصر النهضة ، أو العصر الحديث ، وحتى يومنا هذا . ومن ينظر تاريخ الفكر سيلحظ وجود قضايا عديدة شغلت بال الإنسان القديم ، واستمرت حتى يومنا هذا . إذ كان في كل عصر أو حقبة تاريخية يتناول هذه القضايا من زاوية معينة ، أو من منظور معين ، ويقدم لها تفسيرات تتلاءم مع طبيعة أو طريقة التفكير السائدة وثقافتها . يضاف إلى ذلك تميز بعض العصور أو المراحل التاريخية ببعض المشكلات عن العصور الأخرى . وإذا أمعنا النظر في المشكلات التي كانت ولا تزال تشغل تفكير الإنسان منذ القدم إلى اليوم ، سنجد منها ما يتعلق بالطبيعة والوجود ، ومنها ما يتعلق بالإنسان وقيمه والمجتمع . فالتساؤلات حول الكون والإنسان والحياة ، مما يمثل الأمور المتعلقة بالوجود ، وكذلك التساؤلات الأخرى المتعلقة بالإنسان ، كالموت ، والخلود ، والخير ، والشر ، والثواب ، والعقاب ، والعدالة ، والسلوك

القيوم ، والصحة ، والخطأ ، وصحة الاعتقادات وضلالها ، وغيرها كثير . كل هذه التساؤلات أجاب عنها الإنسان منذ أن استقر في المجتمعات البدائية الأولى بطريقة التفكير الخيالي والأسطوري الذي كان سائداً آنذاك ، إذ نرى في الأساطير القديمة قصصاً حول أصل الكون والإنسان ، وكيف جاءت الحياة ، وما طابع الحياة بعد الموت ، والخير والشر وغيرها . فالعقلية الخيالية كانت ترى حقيقة الكون وتفسيره في مكان ما ، خارج إطار الزمان والمكان الواقعي ، عبر آلهة تعيش في مكان ما ، مسؤولة عما يجري في الحياة . لكن ما يجب التركيز عليه هنا هو أن الأسطورة كانت تمثل نظاماً متكاملًا⁽²⁾ ، استخدمه الإنسان القديم في تفسير الكون والحياة وواقع الإنسان ؛ أي أن هذا التفسير يجمع ما بين الوجود والإنسان وقيمه بطريقة فيها اتساق من التفسير . فنجد على سبيل المثال الآلهة المسؤولة عن الطبيعة وظواهرها ، تقابلها آلهة أخرى للإنسان وقضاياه : كالخير ، والعدالة ، والعقاب . . الخ . وإذا نظرنا للبدايات الأولى للفلسفة ، سنجد أن الفلاسفة الأوائل في المدرسة الأيونية ، ومن تلاهم من مدارس أو فلاسفة ، بدأوا جميعاً بمحاولة الإجابة عن أصل الكون والحياة . وكانت هذه المحاولة تختلف عن سابقتها في الأساطير القديمة ، على الرغم من تشابه الادعاءات حول أصل الكون أو الحياة . فما ذهب إليه طاليس من أن أصل الحياة هو الماء ، لا يخرج عن إطار ما جاء في بعض الأساطير حول هذا الأمر ؛ إذ نسبت أصل الحياة إلى الماء ، إلا أن الأمر الجديد عنده وعند تلامذته ومن تلاهم هو عدم الاعتماد على قوى خارجية في التفسير ، أو نسبتها إلى الخيال الأسطوري . ومثلت هذه بواكير التفكير العقلاني الذي حاول فيه الفلاسفة الأوائل تقديم دلائل على صحة ادعاءاتهم ، على الرغم من سذاجتها أو بساطتها بالنسبة لنا في عالم اليوم . فإن ما قام به هؤلاء هو محاولة للإجابة عن الأسئلة السابقة نفسها بطريقة تعتمد على العقل ، وتعبر عن دخول مرحلة جديدة من الفكر الإنساني . وقد استمر الفلاسفة اليونان الأوائل في وضع تفسيرات متعددة حول أصل الوجود إلى أن جاء اثنان من أبرز الفلاسفة لا يعدان نقطة تحول في تاريخ الفلسفة فحسب ، بل ربما في تاريخ الفكر الإنساني ، وهما سقراط وتلميذه أفلاطون . فما جاء به

الأول في فلسفته التي دون أفلاطون جوانب عديدة منها يعد نقطة تحول في الفلسفة . فكما هو معروف كان الإنسان هو محور فلسفة سقراط ، أي أنه أخذ الجانب الآخر المتعلق بالقيم التي كرس حياته في حواراته مع من يخالفه الرأي والفكر . فسقراط لم يقدم لنا آراء حول أصل الوجود والإنسان والحياة ، فهذه الأمور لم تكن من اهتماماته ، بل إن محور اهتمامه كان الإنسان الذي أراده أن يعرف نفسه . وفضلاً عن القول إن الفلسفة أخذت منحى جديداً على يد سقراط ببعدها الإنساني ، وهو ما مهد للخطوة المهمة الأخرى التي قام بها تلميذه أفلاطون ، ويقصد بها الدمج ما بين الاثنين دمجاً أنتج ما يسمى بالنسق (sys-tem) الفلسفي ، الذي بني على أسس منطقية تحت تأثير بارمنيدس ورؤيته الصوفية ، حيث «كان مصدراً لنمط مميز من التصوف الذي تخلل فكر أفلاطون»⁽³⁾ . وهذا النمط من المنطق الذي جاء به بارمنيدس شكلاً أساساً للنسق (system) عند أفلاطون ومن تبعه . وقد وصل هذا النسق إلى :

ذروته في فلسفة هيكل وأتباعه ، وتطور تدريجياً ليبرهن على أن الكون كل غير مجزأ . وكل ما يبدو فيه من أجزاء ، تبدو جوهرية وموجودة بذاتها ، ليست إلا وهماً محضاً . ومفهوم الحقيقة الواحدة غير المجزأة أو غير المتغيرة والمختلفة عن عالم الظواهر ، أدخل إلى الفلسفة الغربية بواسطة بارمنيدس ، لا لأسباب صوفية ودينية على الأقل ، ولكن بناء على حجة منطقية ، تختص بعدم إمكانية اللاوجود (not - being) ، ومعظم الأنساق الميتافيزيقية (Metaphysical Systems) التي تلتها ما هي إلا نتاج لهذه الفكرة الجوهرية⁽⁴⁾ .

إن ما قام به أفلاطون يعد ثورة حقيقية في الفلسفة ، فقد اعتمد في تفسيره للعالم والإنسان على منهج عقلي مثالي مستمد من نظريته للوجود

والمعرفة ؛ ومن ثم تطبيق ذلك على الإنسان . فقد قام بتحليل الوجود تحليلاً عقلياً انطلق من الجزء إلى الكل الذي هو أساس لمعرفة الحقيقة عنده ، وجعل من الكليات الذهنية المجردة أساساً فلسفته ، على غرار ما ذهب إليه أستاذه . وقد انعكس ذلك على موقف أفلاطون ونظرته للإنسان والمجتمع ؛ حيث ازدري ما هو واقعي ، ودافع عن الجوانب العقلية في التفكير ؛ إذ إن نظرة أفلاطون وأساس تحليله للوجود وطبيعة المعرفة قد أدت به إلى تطبيق ذلك على الإنسان والمجتمع . إن النسق الفلسفي عند أفلاطون هو الأداة التي اتبعها هو ومن تلاه من الفلاسفة الذين ساروا على النهج نفسه ؛ ليفسر الوجود والإنسان . وهذا النوع أو الطريقة من التفسير تجمع في منهجية واحدة ، ليفسر من خلالها الوجود وظواهره ، والإنسان وقيمه ومشكلاته ؛ بحيث أصبح التفسير هو أداة الفيلسوف للإجابة عن التساؤلات التي تشغل ذهن الإنسان ومحاولات حلها أو التغلب عليها . واستمر العمل بهذا النسق طويلاً في تاريخ الفلسفة ، إلى أن وصل ذروته في المذاهب الشمولية في القرن التاسع عشر ، وهو القرن الذي ستقف عنده بعد أن نستعرض ما حدث في العصر الوسيط وعصر النهضة .

بعد دخول أوروبا مرحلة حكم الكنيسة المسيحية تحول طابع التفكير الفلسفي إلى الطابع الديني ؛ حيث أخذت الكنيسة ما يتلاءم مع معتقداتها من أفكار الفلاسفة ومناهجهم ، واستخدمتها في إيجاد التبريرات النظرية لتدعيم سلطتها الفكرية . وبهذا خضعت الفلسفة تماماً لسلطة الكنيسة المسيحية في العصور الوسطى ؛ بحيث إذا تصفحنا تاريخ الفلسفة في تلك الحقبة ، فلن نجد من الفلاسفة إلا من كان من رجال الدين أو من يمثل المؤسسة الدينية الحاكمة . وعليه فقد سادت الثقافة الدينية معظم مظاهر الحياة في أوروبا ، وأصبح التفسير الديني هو الغالب على أي نمط آخر للتفسير ، أو لمظاهر الوجود ، أو الإنسان ، وكانت الفلسفة سلاحاً نظرياً لتبرير تلك التفسيرات والدفاع عنها . من هذا المنظور يمكننا أن نرى ما حدث للقضايا المتعلقة بالوجود والإنسان ؛ إذ أخذ التفسير الطابع الديني المسيحي لأصل الكون والحياة والإنسان ، وكذلك الإنسان وقيمه وقضاياها الاجتماعية ، وهذا الأمر شبيه بالنسق الفلسفي ، إن لم يكن هو في ذاته

نسقاً فلسفياً⁽⁵⁾، إذ دعم رجال الدين المسيحي آراءهم ببعض المظاهر الطبيعية التي كانت دليلاً يستمدون منه إيمانهم، وتطابق تلك الآراء مع ما جاء في بعض تعاليم الإنجيل، ككون الأرض مسطحة، وأنها مركز الكون، ودوران الأفلاك بشكل دائري إلخ... ومن هذه الرؤية أو التفسيرات الطبيعية للوجود، شرعوا في تبرير التسلط الديني على أوروبا، ونشر مظاهر الثقافة المسيحية على جميع مناحي الحياة الإنسانية. لقد استمرت الفلسفة على ما ذهب إليه اليونان، وإن تأبطها رجال الدين المسيحي وأخذت منحى دينياً. لكن هذا التأبط القسري، وإن طال أمده، ما لبث أن انتهى بانھیار سلطة الكنيسة المسيحية، عندما قوض العلماء أمثال كوبرنيكس وجاليليو ونيوتن وكبلر وغيرهم الأسس التي كانت تقوم عليها النظرة الدينية المسيحية للكون والطبيعة، كمركزية الأرض، وسطحيته، ودوران الأفلاك الدائري وغيرها، ومهدوا لتحول جديد في تفكير الإنسان، أو لأسس جديدة للفكر الإنساني لم يألفها من قبل، وهو التفكير الميكانيكي، أو السببي المادي الذي يقف على النقيض من أنماط التفكير السابقة، الخرافية أو الأسطورية والغائية عند اليونان والدينية المسيحية في العصر الوسيط. إن ما جاء به العلماء هو قلب لمفهوم التفسير رأساً على عقب، فمن تفسيرات أسطورية أو غائية إلى تفسيرات ميكانيكية آلية أُلقت بظلالها تدريجياً على تفكير الإنسان الذي دخل عهداً جديداً في عصر النهضة. ولا بد من الإشارة هنا، قبل الحديث عن التحول الجديد، إلى أن انهيار التصور المسيحي لطبيعة الوجود انسحب عليه بالتدرج تفسير للظواهر الإنسانية والاجتماعية المرتبطة به، وذلك لترابط الاثنين معاً تحت مظلة التصور الديني والرؤية الشمولية للطبيعة والإنسان، بحيث لا يمكن الأخذ بجانب دون الآخر. أي أن كليهما يشكل كلاً يتمم بعضه بعضاً. بيد أن تطور العلم أسهم بتراجع كبير لدور الديانة المسيحية في التفسير، ومهد لبناء المعرفة الإنسانية من جديد على أسس علمية تتعلق بتفسير الطبيعة وظواهرها وقوانينها التي تسير عليها معظم مظاهرها.

وقد قامت الفلسفة في العصر الحديث على نظرية المعرفة نتيجة لكون العلم هو الوسيلة التي اعتمدها الإنسان للوصول للمعرفة، لا سيما المعرفة

المستجدة بعد الفراغ الذي تركه انهيار التصور الكوموسولوجي للكنيسة المسيحية ؛ تلك التي كانت تقدم تفسيرات للكون والطبيعة والإنسان ذات طابع شمولي . فالعلم كان وسيلة إعادة تأسيس العقل الإنساني على المعرفة المبنية على الدليل والتجربة والبرهان ، وعلى الأسباب الواقعية والمادية التي تقف وراء الظواهر الطبيعية . ولا شك أن هذا الأمر ليس باليسير ، فقد استغرق وقتاً طويلاً كي يشق طريقه في ثقافة تزخر بالجوانب الغائبة وبقايا التفكير الديني المسيحي التقليدي . لكن ذلك لم يقف حائلاً أمام تطور العلم ، لا سيما التجريبي منه ، بعد نهاية العصر الوسيط ، حيث أخذت العلوم التجريبية التي نراها اليوم ، كالكيمياء ، والفيزياء ، والأحياء وغيرها ، انفصل بعضها عن بعض ، وتصبح علوماً مستقلة بذاتها ، تقدم تفسيرات للظواهر المختصة بها . واستمر التطور العلمي إلى أن جاء القرن التاسع عشر الذي يعد نقطة تحول مفصلية في تطور العلوم ومسيرة الفلسفة كذلك . فقد حافظت الفلسفة على النسق في عملية التفسير والربط ما بين تحليل الوجود والإنسان عبر المنهجية التي من خلالها تتم عملية تفسير الوجود والظواهر الإنسانية والاجتماعية . وقد بلغت ذروتها في المذهب الشمولي على يد الفيلسوف الألماني هيغل ، الذي ترك بصمات واضحة على التفكير الفلسفي في القرن التاسع عشر ؛ بحيث كان الفلاسفة إما مؤيدين لأفكاره ومتبنيي لها ، أو محوِّرين لأفكاره ، إلى جوانب أخرى ، مع الاحتفاظ بالسلمات العامة لشكل فكره ، مثل كارل ماركس الذي طرح تفكيراً مادياً شمولياً يفسر من خلاله الطبيعة أو الوجود والإنسان وتطور حركة التاريخ الإنساني . وهناك من الفلاسفة من بدأ هيغلياً ، وانتهى به الأمر إلى رفض المثالية مذهباً وشكلاً ، بل رفع لواء التغيير في الفلسفة ، مثل جورج إدوارد مور ، وبرتранد رسل ، وجون ديوي . وقد تميزت المذاهب الشمولية بالنظرة الشمولية للوجود وللحياة ؛ حيث ينطلق الفيلسوف من زاوية معينة مثالية أو مادية مثلاً في تفسير العالم عبر أنساق فلسفية ، وحيث يشمل هذا التفسير جميع ظواهر الوجود والحياة لدرجة أن هذه المذاهب تستوعب ما يمكن أو يوجد أو سيحدث في المستقبل ، من خلال التنبؤ بمسيرة المجتمع الإنساني وتطوره . ولا نريد

الخوض هنا في مدى مصداقية المذاهب أو عدمها ؛ إذ سنترك جانباً من ذلك للجزء التالي من البحث ، لنرى كيف أثرت التطورات العلمية في التفكير الإنساني ومن ثمّ الفلسفي . إن ما وصل إليه تطور الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر تزامن مع تطور للعلوم التجريبية ، وكذلك بروز العلوم الإنسانية والاجتماعية أو تأسيسها ، وقد أدى هذا الأمر في النهاية إلى إحداث الهزة العميقة في الفلسفة على نحو مهدد للتحويل إلى نمط جديد من التفكير الفلسفي ، أفضى إلى التجاوز حتى في تحديد طبيعة الفلسفة .

إن ما حدث منذ عصر النهضة وحتى القرن التاسع عشر يمثل إعادة لما حدث في بداية تاريخ الفلسفة ، فقد أشير في بداية هذا الجزء إلى أن الفلاسفة الأوائل بدأوا بتساؤلات حول أصل الكون والحياة ، ومن ثم جاء سقراط الذي جعل الإنسان وقيمه محور الفلسفة ، ثم جاء تلميذه أفلاطون الذي دمج الاثنين في النسق الفلسفي . واستمر هذا الأمر معظم تاريخ الفلسفة . وقد تكررت هذه الظاهرة مرة أخرى مع نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر⁽⁶⁾ ؛ حيث بدأ العلماء في تغيير النظرة الدينية المسيحية لأصل الكون والحياة ، وبعد أربعة قرون تقريباً انتقلوا للإنسان وقضاياها ، وظهرت العلوم الاجتماعية والإنسانية ؛ إذ إن الاكتشافات والحقائق والقوانين العلمية الجديدة عن الأرض والكواكب والكون غيرت تدريجياً من التفسير الغائي الذي كان يقدمه العصر الوسيط ، وما قبله إلى تفسيرات ميكانيكية آلية غيرت نظرة الإنسان للكون وعلم الفلك . واستمر التطور العلمي للعلوم الفيزيائية والتجريبية ، إلى أن جاء القرن التاسع عشر ، وأصبح العلم فيه سيد الموقف في تفسير الوجود والطبيعة والأشياء المادية عموماً ، فلم يعد من الممكن أن يأتي فيلسوف ويتحدث عن أصل الكون أو الحياة مثلما قام به الفلاسفة الأوائل أو غيرهم ، لأن هذا الأمر أصبح من اختصاص العلماء . وهذا يعكس طبيعة التطور الذي وصل إليه البحث العلمي الذي يمثل عصراً جديداً من التفكير الإنساني وطريقة جديدة للإجابة عن التساؤلات التقليدية التي شغلت بال الإنسان منذ القدم ؛ فالتفسير العلمي لأصل الكون والحياة والإنسان يمثل مرحلة جديدة للإجابة عن

موضوعات مثل تلك ، تختلف عن سابقتها عبر أدلتها والبراهين المادية التي تقدمها للبرهنة على صحة الفرضيات . ولا شك في أن القرن العشرين باكتشافاته المذهلة حول الكون والطبيعة والحياة مثل استمرارية لهذا الوضع ، وهو ما أدى إلى أن يكون البحث والتفسير في هذا الجانب المتعلق بأصل الوجود والطبيعة بعيدا عن اختصاص الفلاسفة ، ونتج عن ذلك شرح كبير في طابع النسق الفلسفي الذي ينطلق من تفسير الوجود والحياة من أساس معين وربط ذلك بالإنسان .

في مقابل تقدم العلم التجريبي حدثت في القرن التاسع عشر تطورات في العلوم المتعلقة بالإنسان ، إذ شهد نصفه الأول ولادة علم الاجتماع على يد الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي أوجست كونت ، وعالم الاجتماع أميل دوركهايم ، أما نصفه الثاني فقد شهد ولادة علم النفس بفضل عدد من العلماء والفلاسفة ، كان من أبرزهم العالم النمساوي سيغموند فرويد ، كما شهدت نهاية القرن وبداية القرن العشرين ميلاد علم الأنثروبولوجيا . لقد كان لنشأة هذه العلوم عظيم الأثر على الفلسفة وطبيعتها ووظيفتها أيضاً لما تقدمه من تفسيرات للإنسان وسلوكه وعلاقاته بالآخرين والمجتمع ، وكذلك الجوانب الثقافية التي تتعلق بالبيئة التي ينشأ فيها ، وأثرها في تشكيل ثقافته واعتقاداته . ولا نريد الخوض هنا في تفاصيل تتعلق بطبيعة كل علم ، وذلك لأن المتخصص في العلوم الإنسانية والاجتماعية على علم بمناحي البحث المتعلقة بالإنسان ، ووجوده الاجتماعي والثقافي في هذه العلوم ، لكن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو التأثير البالغ الذي تركته نشأة هذه العلوم وتطوُّرها على طابع النسق الفلسفي من جهة ، وموضوع التفسير من جهة أخرى . ويمكن أن نحصر أهم هذه التأثيرات فيما يأتي :

أولاً : شكلت هذه الظاهرة التي حدثت في القرن التاسع عشر فعلاً مضاداً لما بدأت عليه الفلسفة على يد أفلاطون بتكوين النسق . فإذا كان أفلاطون قد وحد بين ما جاء به الفلاسفة الأوائل حول الطبيعة والوجود ، وما بين أفكار

أستاذه المتعلقة بالإنسان وقيمه ، فإن التطورات التي حدثت في العلوم الإنسانية الاجتماعية ، وكذلك العلم الطبيعي ، قد أحدثت شرخاً لا يمكن رآه . إذ أخذت هذه العلوم تحل تدريجياً من خلال موضوعاته محل الكثير من التفسيرات الفلسفية حول القضايا والموضوعات نفسها ، مما قلص بالتدريج مجال البحث الفلسفي في هذه الموضوعات لتكون السيادة في النهاية للعلوم المستحدثة .

ثانياً : إن تقدم العلوم بشقيها التجريبي والإنساني صادر أمراً في غاية الأهمية للفلسفة منذ نشأتها ، وقد كان هذا الأمر سلاحاً بيد الفلاسفة ومحوراً للاختلاف بينهم ، ألا وهو التفسير . فما كان يقوم به الفلاسفة منذ نشأة التفكير الفلسفي ما هو إلا تقديم تفسيرات ، منها ما يتعلق بالوجود أو ما يتعلق بالإنسان . لكن تقدم العلوم أخذ يحل تدريجياً محل التفسيرات الفلسفية للوجود والإنسان ، مما أسهم في تقلص دور الفلسفة من زاوية التفسير ، لا سيما في الموضوعات التقليدية التي تبحث فيها . ووصل الأمر في النهاية إلى الأزمة التي دخلت فيها الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر ، وأخذت الأصوات تتعالى حول جدوى الفلسفة وجدوى الدور الذي يمكن أن تؤديه في الواقع بعد التطورات الحادثة في العلم ، والتشعب الذي دخلت من خلاله المعرفة الإنسانية طرقاً جديدة لم يعرفها الإنسان من قبل ، وقد أسهم ذلك في إعادة النظر إلى طبيعة عدد من الموضوعات ، وإعادة تفسيرها من جديد ، وإعادة النظر أيضاً في طبيعة الفلسفة ووظيفتها . إن ما حدث في القرن التاسع عشر من دون أدنى شك يمثل هزة عنيفة للفكر الفلسفي ونقطة تحول كبرى في طبيعة الفلسفة ووظيفتها ، فقد رفع التحليليون والبراغماتيون لواء التغيير ، ودخلت الفلسفة عالماً جديداً لم تألفه من قبل ، وبسمات تختلف عن سماتها التقليدية . وكان من بين أبرز من أشار إلى التغيير الحادث في التفكير الفلسفي برتراند رسل . ، الذي ساعد طول حياته (1872 - 1970) وخلال الفترة التي عاشها - وهي فترة التحول التدريجي في طابع التفكير الفلسفي بين القرنين الماضيين - على رصد هذه التحولات التي ظهر جزء منها في مقالته بعنوان «فلسفة القرن العشرين» ، حينما أشار إلى أن الفلسفة الجديدة لا تسعى كما سعت سابقاً :

«إلى عبارات عن العالم ككل ، أو إلى بناء نسق شمولي (Comperhensive system) ، فالفلسفة الجديدة ، يقوم أساسها المنطقي على الاعتقاد بعدم وجود سبب ينكر طبيعة العالم المتجزئة والمختلطة . ولا تعتبر العالم كلاً عضوياً ، بمعنى إمكان فهم العالم من خلال فهم جزئية منه ، كاستنتاج وجود هيكل عظمي لوحش ضخمة من مجرد اكتشاف عظمة واحدة . ولا تحاول استنتاج العالم ككل من طبيعة المعرفة ، كما في المثالية الألمانية على وجه الخصوص . وتعد المعرفة كواقعة طبيعية مثل غيرها من دون دلالة صوفية أو أهمية كونية⁽⁷⁾ .

إن ما يعرضه رسل هنا يتضمن ثلاث نقاط أساسية . الأولى : رفض بناء نسق فكري شمولي عن العالم مثلما هي الحال في معظم الفلسفات التقليدية في القرن التاسع عشر ، بحيث لا يمكن النظر إلى العالم بشكل عضوي كلي وفهمه من مجرد الفهم ، أو التفسير لجزئية منه . والثانية : النظرة للعالم من زاوية التعددية . والثالثة : النظرة للمعرفة بوصفها واقعة مماثلة للوقائع الأخرى ، ولا يمكن استنباط طبيعة العالم منها . إن هذه الأمور تعد تغييراً كبيراً في طابع التفكير الفلسفي ، وتحولاً إلى غمط جديد يقوم على التعددية ، ويرفض التوحيد ما بين الفكر والواقع . وسنأتي على تفصيل هذا الأمر لاحقاً .

إن ما قدم في هذا الجزء يمهّد لنا الطريق للدخول في تحليل الجوانب التي أدت إلى التحول في طبيعة الفلسفة من جانب العلم وروحه التجريبية . فالجزء الثاني سيبدأ بالإجابة على التساؤل : لماذا لم يعمل العلم التجريبي على استمرارية النسق الفلسفي التقليدي ، على الرغم من بعض المحاولات التي قامت ، مثلما هو الحال في الماركسية ، للربط ما بين التحليل العلمي للوجود والإنسان عبر تحليل الأسباب التي تعترض ذلك ، ومن ثم الإشارة إلى الجوانب

المتعلقة بروح العلم التجريبية ، وكيفية التمييز بينها وبين العلم ، أي تبيان المقصود بها ، وكيف أسهمت في تحول التفكير الفلسفي إلى مناح جديدة .

العلم وروحه التجريبية

عنوان هذا الجزء من البحث يجب ألا يؤخذ على أنه ربط للفلسفة بالعلم ، فهناك انطباع سائد عند كثير من المشتغلين بالفلسفة ولدى بعض المثقفين أن هناك ارتباطاً وثيقاً ومباشراً ما بين موضوعات الفلسفة المعاصرة والعلم ، لا سيما ونحن نعيش في عصر ارتباط أي تطور أو تقدم للإنسان به . ويجب في الوقت نفسه ألا يُنظر للفلسفة على أنها بمعزل عن العلم ؛ فهناك بالفعل كثير من الفلاسفة هم في الأصل علماء ، وهناك فلسفات كاملة قامت على العلم ومناهجه ونظرياته . لكن الأمر الذي يجب توضيحه هنا هو التمييز ما بين العلم وروحه التجريبية ، حتى يتم التعرف إلى الفارق بين الاثنين . فبالنسبة للعلم سيناقش هذا الجزء : لماذا لم يصلح العلم الحديث أساساً ينطلق منه الفلاسفة في تحليل أصل الوجود وربط ذلك بالإنسان ، لا سيما والعلم يقدم أدلة وبراهين على ما يدعيه العلماء؟ أي لماذا لم يحقق العلم استمرارية لطابع النسق الفلسفي التقليدي؟ يلي ذلك الحديث عن المقصود بالروح التجريبية للعلم ، تلك الروح التي أسهمت في تكوين الثقافة التي سادت العقلية الإنسانية ، أي بمعنى التأثيرات الثقافية للعلم ، التي تركت أثرها في تفكير الإنسان ورؤيته للعالم وتعامله مع الواقع . وسيتناول الحديث أيضاً أسس هذه الروح التي أسهمت بالفعل في تحول التفكير الفلسفي إلى التعددية بعد النظرة الأحادية الجانب للعالم والحياة .

العلم ومشكلة النسق (System)

أشرنا في الجزء الأول من البحث إلى أن أحد أسباب تحول التفكير الفلسفي يكمن في أن العلم التجريبي أصبح الوسيلة التي يبحث بها الإنسان في أصل الوجود والكون والحياة ، أي أنه صادر البحث الفلسفي التقليدي في هذه الموضوعات . لكن السؤال الذي برز في هذا الخصوص هو : لماذا لم يصلح

العلم أن يكون أساساً ينطلق منه الفيلسوف لوضع أسس فلسفته؟ ولماذا لم يحافظ على النسق الفلسفي التقليدي ، لا سيما وهو يقدم الأدلة والبراهين المادية على صحة ادعاءات العلماء وأفكارهم؟ إن الإجابة على هذه التساؤلات ستوضح كيفية تطبيق العلم على بعض الجوانب الفلسفية ، وما يكتنف ذلك من صعوبات ، وهذا ناتج من طبيعة البحث العلمي التجريبي الذي يعتمد على الجوانب المادية ، ولا يبحث فيما هو ميتافيزيقي ، علاوة على نقاط أخرى سنستعرضها تباعاً .

إن أبرز من أشار إلى هذه المشكلة هو برتراند رسل ، الذي قدم في بحث له عنوانه «حول المنهج العلمي في الفلسفة» محاولة لكيفية الاستفادة من تطور العلم ومناهجه في الفلسفة . فقد أراد التمييز بين طبيعة البحث العلمي وموضوعاته ، وكيفية الاستفادة الفلسفة من هذا البحث ومناهجه . وفي هذا الصدد يطرح قضية مهمة ، وهي عدم اقتناعه بصلاحية العلم لأن يكون أساساً ينطلق منه الفيلسوف في تأسيس أفكاره الفلسفية ؛ سواء أكانت حقائق أم نظريات . يقول في هذا الصدد :

إن النتائج العلمية العامة ليست بقاطعة ، وهي غالباً ما تكون معرضة للتغيير مع البحوث المتواصلة . وعند استخدام هذه النتائج أساساً للفلسفة ، فإننا نضحي بأهم مزايا المنهج العلمي وأثمنها ، على الرغم من أن كل شيء في العلم يحتاج عاجلاً أو آجلاً لبعض التعديلات ، فإن هذه النتائج غالباً ما تترك دون تعديل ، أو أنها تعدل بشكل طفيف ، وهذا يعني أن الجزء الأكبر من النتائج التي استنتجت من المقدمات ستكون تلقائياً خاطئة⁽⁸⁾ .

إن ما يشير إليه رسل هنا أمر فعلي ، ويمثل الطريقة التي يتطور فيها العلم . فالحقائق والنظريات العلمية - كما هو معروف - تمر بمراحل من التطور ؛ بحيث

يمكن أن يلغي أو يستوعب بعضها بما هو جديد ، مما يؤدي إلى تغيير في النظرة والفهم الذي كان ينظر إليه العالم للأمور التي سبق إلى بحثها . فإذا نظرنا إلى مثال كان له أثر كبير في طابع التفكير الفلسفي في العصر الحديث وهو نظرية نيوتن ، وكيف تم استيعابها في النظرية النسبية لأينشتين ، سنجد أن الأخيرة أيضاً مارست تأثيراً في طابع التفكير الإنساني في القرن العشرين . ونتج عن ذلك إعادة النظر فيما كان يوماً من الأيام يعد حقائق مسلماً بها . والأمر ينطبق أيضاً على الحقائق العلمية التي أصبحت اليوم في تطور مطرد وبأزمة قياسية . فما يريد رسل التنبيه إليه هو أنه إذا كان هناك فيلسوف ما يريد أن ينطلق من أسس علمية معينة ، فإن هذه الأسس عرضة للتغيير الدائم ، مما يعني انهيار أية أفكار فلسفية تستمد يقينها من أسس متغيرة وغير ثابتة . لذا يكون من الخطأ أن يقوم الفيلسوف ببناء مذهبه الفلسفي على هذه الأسس التي لا بد وأن تتغير أو تستوعب في أنظمة أكبر منها في يوم ما . وحقيقة الأمر أبعد من ذلك أيضاً . فهناك أسباب أخرى فعلية لا تسمح بصلاحية العلم أساساً لإقامة نسق فلسفي شمولي ، أو ربطه بعدد من مباحث الفلسفة كالأخلاق والقيم بشكل عام ، والاعتقادات وغيرها . ويمكن في هذا الصدد تحديد عدد من الموضوعات التي تدعم هذا الرأي بشكل أوسع ؛ أولها : بحث العلم في الأشياء المادية وعدم صلاحيته للأمور الميتافيزيقية ، وثانيها : ميكانيكية التفسير العلمي وربطه المباشر ما بين السبب والنتيجة وعدم صلاحية ذلك للتطبيق على الإنسان . وثالثها : موضوعية العلم في مقابل ذاتية القيم وأخيراً ، الظاهرة التي ظهرت أخيراً وهي اختلاف التفسيرات العلمية للظاهرة الواحدة .

أول ما تجدر الإشارة إليه هنا هو طبيعة الأمور التي يبحث فيها العلم ، وهي الأشياء المادية أو المدركة عن طريق الحواس ، أي الملموسة . فالعلم يقوم بالبحث في الأشياء المادية للوصول إلى نتائج دقيقة عبر إجراء التجارب واستخدام الآلات والأدوات التي تسهم في الوصول إلى نتائج مدعومة بالأدلة والبراهين . وطبيعة هذا البحث لا تصلح ، أو بالأحرى لا يمكن تطبيقها ، على الأشياء غير المدركة أو المحسوسة كالقيم والاعتقادات . فلم نسمع في يوم بأن

عالمًا ما أجرى أبحاثًا مختبرية على قيم الخير أو الشر أو الفضيلة ، بما هي قيم مجردة ، وتوصل في النهاية إلى نتائج يقدم عليها أدلة وبراهين تجريبية . بمعنى أنه من غير الممكن أن يبحث عالم ما في أمور ليس لها وجود مادي ملموس . وهذا الأمر يجعل من تطبيق العلم على قيم الإنسان في وضعية مثل هذه مستحيلة . فالعلم لا يبحث أو يقدم أجوبة على ما هو ميتافيزيقي بشكل عام . ولهذا فهو لا يصلح أن يكون أساسا ينطلق منه لتكوين نسق فلسفي ، لأن النسق الفلسفي عبارة عن نسق ميتافيزيقي لا وجود ماديًا له ، بل وجوده ذهني أولًا ؛ ولأنه لا يمكن أن ينطبق على الشق الثاني وهو الإنسان وقيمه ، ثانيًا .

أما الأمر الثاني فهو يتعلق بالتفسيرات العلمية للظواهر المادية والفيزيائية . فمن المعروف أن أبرز غمط للتفسيرات العلمية هو التفسير الميكانيكي الآلي الذي يربط ربطاً مباشراً ما بين السبب والنتيجة ، بحيث إذا وجد سبب ما لا بد أن ينتج عنه نتيجة معينة ؛ كتسليط الحرارة مثلاً على قطعة من الحديد فينتج عنها تمددها . وهذا الأمر لا يمكن تطبيقه على الإنسان وسلوكه وطريقة تفكيره وتعامله مع الأمور الاجتماعية والنفسية . فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن نطبق على الإنسان والمجتمع هذا النمط من التفسير العلمي ، الذي ينتج غالباً عنه نتيجة عامة ، تطبق على جميع الظواهر الطبيعية وتأخذ صفة الشمولية . فتصرفات الإنسان ليست تصرفات ميكانيكية ناتجة من ربط بين أسباب ونتائج يمكن تعميمها على الكل ، فردُّ الفعل لدى البشر في موضوع معين لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون متساوياً ، وهذا في ذاته لا يفتح مجالاً للتفسير العلمي للتعامل مع الظواهر الإنسانية والاجتماعية ، كما يتم التعامل مع الظواهر المادية أو الفيزيائية .

وإذا انتقلنا إلى الموضوعية بوصفها واحدة من أبرز وسائل البحث العلمي سنجد أن موضوعية العلم وتجرده يأتيان من مادية البحث في الظواهر الطبيعية ؛ بمعنى أن نتائج العلم وطبيعة البحث في فرضياته لا تأتي وفقاً لمزاج العالم أو الباحث العلمي أو رغباته الذاتية أو اتجاهه الفكري ، بل هي أمر يتعلق بطبيعة المادة نفسها ، وإمكان تشكلها أو دخولها في تفاعلات مع مواد أخرى لتشكل

مركبات جديدة . في مقابل ذلك ، فإن القيم المتعلقة بالإنسان قيم ذاتية ، وهي على العكس من الجانب الموضوعي الموجود للمادة ؛ فذاتيتها تأتي من عدم وجودها الفيزيائي بوصفها شيئاً مدركاً أو ملموساً ، بل هي جزء من الذات الإنسانية الحاملة لها . أما آخر ما نشير إليه هنا فهو مشكلة التفسير في العلم ؛ إذ أصبح هناك عدد من النظريات أو الفرضيات التي تفسر ظاهرة واحدة تفسيراً مختلفاً عن الآخر ، لدرجة يصعب معها الأخذ بتفسير معين لظاهرة ما . إن السبب الذي يقف وراء هذه المشكلة ، في القرن العشرين خاصة ، هو أن البحث العلمي تجاوز الأمور والأشياء المدركة عن طريق الحواس إلى الأمور الدقيقة التي لا ترى بالعين المجردة ، وأحياناً حتى الأدوات التي يستمد منها العلماء لا تكفي لإعطاء تحديد دقيق لعناصر الموضوع المراد بحثه وتفسيره تفسيراً دقيقاً ، وذلك لعدم رؤية الأشياء الدقيقة جداً أو التي لا مناص من افتراض الفرضيات عنها ، أو إعطاء تفسيرات احتمالية غير حاسمة . فعلى سبيل المثال نجد عدة نظريات تفسر ظاهرة انتقال الحرارة بين الأجسام⁽⁹⁾ . لذا لم يعد الأمر في النهاية حقائق أو نظريات تتطور بعد فترة من الزمن أو يعاد النظر فيها ، بل أصبحت الظاهرة الواحدة يقدم لها أكثر من تفسير علمي ؛ مما يجعل الاعتماد على إحداها دون الأخرى أمراً مثيراً للجدل .

إن ما سبق عرضه من أمور تبين صعوبة اعتماد العلم أساساً لتكوين نسق فلسفي ميتافيزيقي يحتوي على تفسير للوجود والإنسان وقيمه ؛ فالعلم يبحث في الأمور المادية التي لها ضوابطها وقوانينها المختلفة عن الإنسان وطبيعته ، بحيث لا يمكن إخضاع الإنسان وقيمه للبحث التجريبي ، بغية الوصول إلى نتائج يتم تعميمها كما في النتائج العلمية البحث . وعليه فلا يمكن أن يصلح العلم الذي يبحث في طبيعة الوجود وأصول الكون والحياة والإنسان للتطبيق على الإنسان وقيمه ، وعند محاولة تطبيق ذلك ، سيتم التعامل مع الإنسان بوصفه ظاهرة مادية ، وتصادر منه إنسانيته . بعبارة أخرى ، سيكون ذلك بمثابة نهاية للإنسان الذي نعرفه بمشاعره وانفعالاته وأحاسيسه ، وتحويله إلى ظاهرة مادية خاضعة لقوانين العلم الطبيعي ومناهجه . لذا كان انهيار الفلسفي التقليدي أمراً لا مفر

منه من خلال التصورات السابقة التي تم الحديث عنها بعد تطور العلم التجريبي والعلوم الإنسانية والاجتماعي ، وأخذها الجوانب المتعلقة بالتفسير .

الروح التجريبية للعلم

ما سبق ذكره عن العلم والنسق الفلسفي التقليدي يقودنا للتساؤل عما أشرنا له بالروح التجريبية له ؛ فماذا عنها؟ لتوضيح ذلك نعود مرة أخرى لمسيرة تطور الفكر الإنساني التي بدأت مع الخرافة والأسطورة ، ومن ثم الفكر الغائي ، وأخيراً التفكير العلمي . فقد رأينا أن كل عصر من العصور قد سادته نمط من التفكير يعبر عن روح العصر ، وهذا النمط يقدم إجابات عن الأسئلة التقليدية التي تشغل بال الإنسان حتى يومنا هذا . وقد تميزت الإجابات في عصر العلم بميزة فريدة عن سابقتها عكست من خلالها روح العلم وأثره الكبير في طبيعة التفكير الإنساني وثقافته . فما يتميز به نمط الإجابات السابقة عن النمط العلمي هو تقديم إجابات وتفسيرات ، إما أسطورية ، وإما خرافية ، وإما ميتافيزيقية ، سواء في الحضارات القديمة أو اليونانية أو العصر الوسيط ، وهذه التفسيرات لا تعتمد على أدلة واقعية تجريبية ، ولا تبحث في الأسباب الحقيقية المادية في الظواهر ، بل كانت أسبابها ودوافعها غائية أو خارجية ، بمعنى خارج الظواهر ، ومصبوغة بصبغة ذاتية إنسانية لتفسير ظواهر الطبيعة ؛ كالغضب ، والرضا ، والمحبة ، والراحة ، وغيرها من مظاهر إنسانية بحتة ، كان يتم إسباغها على ما يحدث في الطبيعة . إلا أن ما جاء به العلم وانعكاسات ذلك على الثقافة الإنسانية ، هو تحويل للتفكير الإنساني من تفكير شاطح في خيالات أو غارق في تفسيرات ميتافيزيقية إلى تفكير واقعي يبحث عن أدلة وبراهين لما يدعيه الإنسان ، ويقدم لنا أسباباً حقيقية فعلية تتعلق بالظواهر وتكون مسؤولة عن حدوثها . وما نقصده هنا بالروح التجريبية للعلم تتعلق بالعناصر المهمة التي أفرزتها تأثيرات العلم في تفكير الإنسان ، ولا تتعلق بالعلم التجريبي الصرف بل بروح التفكير العلمي التي انعكست على عقلية الإنسان الفرد أو على ثقافة مجتمع كامل ؛ فالتفكير العلمي ، كما ذكر د . فؤاد زكريا ، ليس «تفكير العلماء بالضرورة»⁽¹⁰⁾ .

فهناك علماء يفكرون بطريقة علمية في تجاربهم ومختبراتهم ومحاضراتهم فقط ، ولكن ما إن يخرجوا منها حتى ينظروا للعالم وأحداثه بطريقة غائية أو غيرها . بينما نجد أناساً عاديين يفكرون بطريقة عقلانية واعية ، ويفسرون الأحداث بأسبابها الواقعية . وعليه فيمكن أن تحدد أهم العناصر التي أفرزتها روح العلم التجريبي بالنسبة للإنسان ، بأنها هي الواقعية ، والموضوعية ، والدقة والوضوح وتقديم الأدلة والبراهين على الحقائق ، والوصول للأسباب الفعلية وراء الظواهر⁽¹¹⁾ . إن الروح التجريبية للعلم قادت إلى إعادة النظر في الكثير من التفسيرات للقضايا المتعلقة بالإنسان ومشكلاته الاجتماعية والنفسية ، مثلما أعاد العلم النظر في التفسيرات الغائية للطبيعة التي جعلته يبحث عن الأسباب الفعلية المتعلقة بالإنسان وبيئته الاجتماعية التي تقوم بدور في تشكيل ثقافته واعتقاداته وسلوكه . وهذا أحد الأسباب التي أدت إلى بروز العلوم الاجتماعية والإنسانية في القرن التاسع عشر . ومن أجل إعطاء صورة لتوضيح المقصود بما سبق نقول : إذا أخذنا مثالا في الفن يتعلق بتفسير عملية الإبداع قديما والنظرة لتفسير الإبداع بعد التطور العلمي ، فس نجد فارقاً كبيراً بين النظرتين . فقد كانت النظرة القديمة تتعلق بما يعرف بنظرية الإلهام التي تفيد بوجود قوى خارجية تتقمص الفنان في أثناء عملية الإبداع ، وهذه القوى تكون هي المسؤولة الفعلية عن الإبداع ، وبمجرد خروجها عنه تنتهي هذه العملية . إن هذه الطريقة في التفسير لم تعد تجدي في عصر أصبح العلم فيه سيد الموقف ، ولا يأخذ بالأسباب الخارجية لتفسير الظواهر ، بل أصبح البحث عن الأسباب في الظاهرة أو المشكلة أو القضية نفسها . وهذا ما حدث بالفعل بالنسبة لعملية الإبداع ، فبعد ظهور العلوم الاجتماعية الإنسانية ، أصبح تفسير عملية الإبداع يتخذ جوانب ذاتية نفسية تتعلق بالفنان نفسه وتركيبته النفسية ، أو يعتمد على عوامل اجتماعية ، وأبرزها البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها وأثرها فيما يبدعه . بمعنى أن الأسباب التي أصبح يفسر بها الإنسان عملية الإبداع لم تعد أسباباً غائية أو خارجية لا علاقة لها بعملية الإبداع نفسها ، بل أسباب فعلية . وهذا الأمر أصبح ينطبق على الكثير من الظواهر الاجتماعية الإنسانية التي قام علماء الاجتماع والنفس

من خلال نظرياتهم ومفاهيمهم بتحليل الجوانب الاجتماعية والنفسية التي يعيشها الإنسان والبحث في أسبابها الفعلية . فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لهذه العلوم ، فماذا عن الفلسفة؟ إن الأمر بلا شك قد طال الفلسفة ، لا سيما وهي تعبر عن روح العصر وطريقة تفكيره ، وهذا واضح كل الوضوح في كتابات كثير من الفلاسفة ، ولا سيما البراغماتيين والتحليليين الذين جاءت أفكارهم لا تعبيرا عن العلم ، بل عن روحه التجريبية وآثاره العميقة على تفكير الإنسان وثقافته . لقد كان جورج إدوارد مور من رواد التحليل البارزين الذين أسهموا في الدفع بالتفكير الفلسفي إلى منحى جديد مغاير لما سبقته ، وتكوين طبيعة الفلسفة تختلف عما سبقها . وقد أثر من ثمَّ على برتراند رسل حتى جاء تلميذهما لودفيج فتنجشتين وأكمل المسيرة بطريقة حسمت طابع التفكير الفلسفي في القرن العشرين . ومن هذا المنطلق يمكن البدء في تحليل الكيفية التي أثرت بها الروح التجريبية للعلم على طابع التفكير الفلسفي وحولته إلى التعددية .

إن النزوع إلى الواقعية كان سمة أساسية للتحول الذي طرأ على طابع التفكير الفلسفي . وهذا الأمر واضح كل الوضوح في كتابات الغالبية من الفلاسفة الذين ظهروا منذ نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين . والاتجاه نحو الواقع جاء بنتائج مهمة ، أبرزها النزوع إلى التحليل والتعددية ، والتعامل مع الوقائع الجزئية ورفض الكلليات . «فجوهر الفلسفة كما يمكن تصوره هو تحليل لا تركيب . فبناء أنساق (systems) عن العالم ، كما فعل البروفسور الألماني هينز الذي يربط بين جزئيات الحياة يصنع منها نسقاً فكرياً ، أصبح في اعتقادي أمراً لا يمكن تصوره .»⁽¹²⁾ . لقد أضحى التحليل هو روح الفلسفة المعاصرة ، واختفى التركيب وبناء المذاهب الفلسفية الشمولية ، فلم نعد نرى بروز اتجاهات مذهبية جديدة كما في الفلسفات التقليدية ، بل إن بعض المذاهب التقليدية أصابتها عدوى التحليل ، فتركت جوانب منها ، وفسرت أخرى تفسيرات تتلاءم مع طابع التطور الذي طرأ على التفكير الفلسفي . وقد قاد التحليل إلى التعددية ورفض

النظرة الأحادية للعالم ، فالفلسفة الجديدة «غالباً ما توصف بالواقعية ، لكنها تتميز بالتحليل بوصفه منهجاً ، والتعددية بوصفها ميتافيزيقاً»⁽¹³⁾ . بعبارة أخرى ، إن الأساس الذي أخذت تعتمد عليه الفلسفة بعد تحولها للواقعية والتحليل هو التعددية . ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الواقعية الجديدة التي سار عليها الكثير من اتجاهات الفلسفة المعاصرة لا تعني المذهب الواقعي التقليدي المضاد للمثالية ، والذي يحمل في ثناياه أفكاراً شبيهة بالميتافيزيقا التقليدية . فالواقعية تعني التخلي عن الأفكار الميتافيزيقية التقليدية التي تفسر العالم من رؤية واحدة ، والنظر من خارجه ، وترفض أية تفسيرات أخرى ، والتحول إلى رؤية العالم على ما هو عليه أي بشكل مستقل ، وعدم تفسيره بطريقة ميتافيزيقية تفيد بأن العالم الظاهري لا يمثل الحقيقة ، وأن حقيقته هي ما يتصوره أو يفسره الفيلسوف من خلال أفكاره الميتافيزيقية⁽¹⁴⁾ . وقد أدى ذلك إلى النظر للعالم على أساس التعدد ؛ أي التعامل مع العالم بوصفه وقائع يشكل كل منها كياناً قائماً بذاته . إن الابتعاد عن التفكير الميتافيزيقي التقليدي مهد الطريق لظهور التعددية الفلسفية . يشير رسل في هذا الصدد إلى : «أن الفلسفة التي أرغب في تبنيتها يمكن وصفها بالذرية المنطقية أو التعددية المطلقة ، فبينما تنص على وجود أشياء عدة ، تنكر وجود كل مركب من هذه الأشياء . لذلك سنرى القضايا الفلسفية بدلاً من أن تتناول جميع الأشياء كلياً ، سنتناولها جزئياً (تعددياً)»⁽¹⁵⁾ . ويحتوي هذا الاقتباس على ثلاثة عناصر مهمة يبين رسل من خلالها أهمية التحول الذي طرأ على الفلسفة . الأول : يتعلق بالمنطقية الذرية التي تعكس تطور المنطق ، أو المنطق الجديد ، وسنأتي على ذلك بعد قليل . أما الثاني فيتعلق برفض النظرة الواحدة للعالم ، تلك التي تراه كلا واحداً ، والتحول إلى النظرة القائمة على التعدد . أما الثالث فيتعلق بطبيعة الفلسفة التي لم تعد تتعامل مع الأشياء في العالم بشكل كلي بل بشكل متعدد . وهذا قائم على تقسيم العالم إلى وقائع مركبة وبسيطة يعبر عنها بقضايا لغوية تصفها من حيث الأشياء المكونة لها والعلاقات القائمة بينها . وإذا عدنا للعنصر الأول المتعلق بالمنطق سنجد أن المنطق الجديد قد أدى دوراً مهماً في عملية التحول أيضاً . فالنظرة الجديدة للمنطق

«ليست متطابقة مع المثالية الكانطية والهيكلية ؛ لأنها ترفض المنطق الذي بُني عليه نظامهما»⁽¹⁶⁾ . فقد بدأ المناطقة الجدد هجومهم على أفكار هيكل تحديداً⁽¹⁷⁾ ، وهذا نابع من طبيعة المنطق الهيكلية العقلية الذي يعتمد على مقولات عامة⁽¹⁸⁾ ، مترابطة بعضها مع بعض في نسق عقلي مبني على أسس متماسكة منطقياً . وأهم ما يتميز به هذا النمط من المنطق هو أن عملية الربط التي تتم بين المقولات أو الأنساق الفلسفية وموضوعاتها تتم عبر علاقات غير واقعية ، أي لا وجود لها في الواقع ، وفي معظم الأحيان الربط بين مفاهيم وتصورات كلية وعامة لا تعرف طريقها إلى التحقيق الفعلي . أما البديل الجديد للمنطق التقليدي فقد كان ذريعاً يتعامل مع العالم بوقائعه لا بصورة عضوية كلية ، «ففي المنطق ، بالمثل ، حلت الذرية محل النظرة العضوية التي كانت تنص على أن كل شيء بطبيعته الجوهرية يتأثر بعلاقاته مع الأشياء الأخرى ، لذا فمن خلال معرفة شيء واحد سيشمل ذلك معرفتنا الفعلية للكون ككل . أما المنطق الجديد فينص على أن معرفة الميزات الجوهرية للشيء لا تؤدي بنا منطقياً لاستنتاج علاقاته مع الأشياء الأخرى»⁽¹⁹⁾ .

والمنطق الجديد يختلف عن سابقه بأنه لا يمكن ، كما في المنطق التقليدي ، استنباط عنصر أو شيء من آخر ، بل يتعامل مع الأشياء بصفاتها الخاصة التي لا يمكن من خلالها استنتاج أية أمور أو علاقات مع الأشياء الأخرى . بمعنى أن موضوع العلاقات ، أي الربط بين الأشياء ، لا يتم في المنطق الجديد كما كان يتم في المنطق التقليدي ، بل إن العلاقات التي تربط بين الأشياء مستقلة وواقعية ، ولا يوجد فيها مجال للاستنباط ، لأنها تتعامل مع الوقائع على أساس استقلاليتها ، وهذا ما يقودنا إلى الوقائع التي هي أساس عملية التحليل ، أو نهاية عملية التحليل ، كما في الوقائع البسيطة التي تشكل مكونات الوقائع المركبة . وبناء على تحليل العالم للوقائع جاء تحليل اللغة مكماً لها . فهناك «جانب كبير من الفلسفة التعددية الجديدة استلهم من التحليل المنطقي للقضايا»⁽²⁰⁾ . والتحليل المنطقي للقضايا اللغوية قاد إلى تطابق اللغة مع الوقائع أي أن القضايا اللغوية البسيطة والمركبة تعد صورة منطقية للوقائع التي تتحدد

بناء عليها صحة اللغة التي يتحدث عنها الفيلسوف ، ومعرفة ذلك لا تتم إلا عن طريق التحقق التجريبي :

- يتكون عالم الواقع من أشياء وخواص وعلاقات متعددة . والوصف الكامل للعالم لا يستلزم قائمة بالأشياء فقط ، بل يستلزم مع ذلك الإشارة إلى ما تحتويه من خواص وعلاقات⁽²¹⁾ .

- وعملية تأكيد وجود واقعة ذرية ما أو نفيها مثل «هذا أحمر» ، أو «هذا قبل ذاك» ، لا يمكن أن تعرف إلا تجريبياً⁽²²⁾ .

من الواضح أن الأشياء وخواصها والعلاقات التي تربط بينها هي ما يكون العالم الذي يمكن أن يوصف لغوياً بوقائع يمكن تحديد وجودها أو عدمها من خلال الحواس .

إن الاتجاه إلى الواقع بطريقة ومنهجية مختلفة عن الفلسفات التقليدية أدى كما رأينا إلى التحول إلى التعددية ، والتخلي عن النظرة الأحادية للعالم ، فلم يعد ينظر للعالم من زاوية واحدة بحيث ترفض التصورات الأخرى له ، بل أصبح العالم يتكون من الكثرة أو التعدد وأصبحت الوقائع المدركة عبر الحواس أساساً للنظرة الفلسفية للعالم . وهذا الأمر يمهّد لنا الطريق للتعامل مع الموضوعات الأخرى لروح العلم التي أثرت على التفكير الفلسفي ، وأسهمت في تحول الغالبية الساحقة من اتجاهاته للتعددية .

الموضوعية

قد يتساءل المرء : ماذا تعني ، للتفكير الفلسفي ، الموضوعية التي تعد جانباً مهماً من جوانب التفكير العلمي ؟ ولتبيان الكيفية التي أثرت بها هذه السمة وللإجابة على هذا السؤال ، لا بد أن نعود على الأقل إلى طابع التفكير الشمولي الفلسفي الذي ساد القرن التاسع عشر ؛ لنرى كيف كان طابع التفسيرات

الفلسفة للعالم والإنسان ، وما منظور الحقيقة ؛ أي ماهية الرؤية للحقيقة في إطار تلك التفسيرات الفلسفية .

أشرنا سابقاً إلى أن التفسيرات الفلسفية كانت تتم عبر أنساق تميز كل مذهب عن غيره من المذاهب أو الاتجاهات ؛ كالفلسفات المادية والتجريبية والمثالية وغيرها . ومن خلال هذه الأنساق كان الفلاسفة ينظرون للعالم من منظور معين تتجسد من خلاله الحقيقة في نظرهم . وقد برز من هذه المسألة أمران مهمان : الأول يتركز على أن الحقيقة ينظر إليها على أنها جزء من نسق ميتافيزيقي أو فكر عقائدي ؛ أي جزء من كل . فمن خلال النسق الفكري يمكن أن تفسر أية ظاهرة جزئية ؛ بحيث تدخل الظواهر والأحداث في إطار هذا التفسير ، وينظر على أن هناك توحداً ما بين الفكر والواقع ، فكل ما يحدث في الواقع تجد له مكاناً ضمن النظرة العضوية له . إن هذا الجانب العقائدي يعكس أمراً ، وهو الرؤية الذاتية للعالم ، والتي تفتقر إلى أي أدلة مادية تدعمها . فالخلاف القائم بين المدارس الفلسفية التقليدية يقوم على أسس ذاتية ؛ أي أن رؤية الفيلسوف للعالم أو الواقع تكون نابعة من جانب ذاتي : يقرر كارنب وآير في هذا الصدد ما يأتي :

إن أشباه العبارات الميتافيزيقية لا تقدم وصفاً
لوقائع ممكنة ولا لوقائع موجودة (وإلا فإنها في هذه
الحالة ستكون عبارة صحيحة) ولا لوقائع غير
موجودة (وفي هذه الحالة ستكون على الأقل عبارات
خاطئة) . فالقضايا الميتافيزيقية ما هي إلا تعبير عن
رؤية الفرد العامة تجاه العالم⁽²³⁾ .

وأيضاً :

ارتبط الاعتقاد السائد بأن مهمة الفيلسوف
البحث عن المبادئ الأولية بالمفهوم السائد للفلسفة
بوصفها دراسة للواقع ككل ، وهو مفهوم يصعب

انتقاده لأنه غامض جداً . فإذا أخذ على أنه يعني ،
كما هو بالفعل ، أن الفيلسوف يضع ، بطريقة ما ،
نفسه خارج العالم ، وينظر إليه بعيون الطائر ، فهو
ببساطة مفهوم ميتافيزيقي⁽²⁴⁾ .

إن ما ذهب إليه كارنب يوضح أن العبارات الميتافيزيقية لا يمكن الحكم عليها بالصحة أو الخطأ ، لأنها لا تقدم وصفا للواقع بما يتضمنه من وقائع تكون أساساً لتقديم الأدلة على صحتها ، بل لا تعبر إلا عن موقف الفيلسوف تجاه العالم والحياة . إن الرؤية الذاتية للعالم تجعل الفيلسوف ينظر إلى العالم من خارجه ؛ أي من خارج إطار العالم المحسوس ، وأساس هذه الرؤية هو النسق الميتافيزيقي الذي يفسر به الفيلسوف العالم ويراه من خلاله . فالمصطلح الذي استخدمه آير لعين الطائر يعني أن الفيلسوف الميتافيزيقي يرى العالم من جانب واحد فقط ؛ لأنه يرفض الأفكار أو الاتجاهات التي تختلف مع رؤيته ، فعينا الطائر تقعان على جانبيين مختلفين لا ترى اليمنى ما تراه اليسرى في آن واحد ! وتلك حال الفلاسفة الميتافيزيقيين التقليديين ؛ لا يرى أي منهم العالم كما يراه الآخر ؛ فالعالم المثالي مختلف عن المادي وعن التجريبي إلخ . . وقد أدى ذلك إلى التفسيرات الوثوقية أو العقائدية الجامدة التي تعكس رؤية الفيلسوف الذاتية للعالم . إن هذا يقود إلى الأمر الثاني ؛ وهو الغوص في الكليات المجردة وغياب الدليل على صحة ما يدعيه الفيلسوف من أفكار . فالنسق الميتافيزيقي يعتمد على مقولات عامة ومجردة يستخدمها الفيلسوف في تفسير الظواهر ، وذلك ينبع من كيفية بناء النسق ؛ حيث ينطلق الفيلسوف من مسلمات عامة ، يبنى عليها نتائج تؤدي في النهاية إلى نتيجة عامة . يضاف إلى ذلك بحث الفلسفات التقليدية في الكليات المجردة ؛ أي أن عمل الكثير من الفلاسفة كان يتركز في المقام الأول على الكليات الذهنية والمجردة التي يبنى من خلالها النسق الفلسفي ، ولا يوجد ما يقابلها في العالم الواقعي . بعبارة أخرى : إن الكليات تقتصر إلى ما تدل عليه في الواقع بشكل محدد ودقيق ، سواء أكانت أسماء عامة لأشياء أم مقولات فلسفية ميتافيزيقية لا يوجد ما يقابلها في الواقع ؛ مثل «الروح المطلق»

وكما أشرنا سابقاً فقد وصل التفكير الفلسفي إلى ذروته في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الألماني هيغل ومن تبعه ، ومثلت فلسفته رؤية شاملة للوجود ومسيرة المجتمع الإنساني ، وهذا الأمر أصبح في نهايات النصف الثاني من القرن التاسع عشر محط هجوم لدى عدد من الفلاسفة ، لا سيما البراغماتيين والتحليليين الذين رأوا غياب الأدلة المادية التي تدعم الأفكار الهيجلية أو تقدم برهنة عليها ، وكذلك الأمر بالنسبة لعدد من الفلسفات التقليدية الأخرى . إن ما سبق ذكره حول الفلسفات التقليدية انقلب رأساً على عقب بعد التطورات العلمية والفكرية . فقد أثرت طريقة التفكير الموضوعية للعلم وتقديم الأدلة التجريبية على الفكر الفلسفي . أسهمت هذه المسألة في تحول النظرة الذاتية غير الواقعية للحقيقة - وهي تعد جزءاً من كل ، أو تستند إلى نسق ميتافيزيقي - إلى حقائق واقعية مستقلة تقيم الأدلة على وجودها . فكيف حدث ذلك؟ إن الموضوعية في العلم - كما هو معروف - تعني عدم تدخل الجوانب والأهواء الذاتية للعالم ، وأنها تخلو أيضاً من الجوانب العقائدية أو التفسيرات الميتافيزيقية ومن اليقين الذاتي الذي لا يبنى على أي دليل تجريبي . فالموضوعية تتميز بتقديم براهين وأدلة تجريبية تصدق على كل حالة ، أو تثبت ضمن أي ادعاء علمي بشكل متجرد وخاضع لجوانب مادية أو تجريبية . بعبارة أخرى : إن تقديم الأدلة يتعلق بالظواهر أو الحالات الجزئية التي يقوم العالم أو الباحث بالبحث فيها ، وبذلك تكون الحقيقة جزئية تتعلق بحالة أو ظاهرة مستقلة . وإذا نظرنا في ضوء ما سبق للتحول الذي حدث لطابع التفكير الفلسفي فسنجد أن التعددية قد أدت دوراً مهماً في التخلي عن الجوانب العقائدية والأنساق التقليدية الفلسفية . وأول الشواهد على تأثير الموضوعية هي أنها فكر مضاد للميتافيزيقا

التقليدية (Anti-Metaphysics) ، إذ اختفت الجوانب العقائدية أو الأنساق الفلسفية والتراكيب الميتافيزيقية الضخمة التي كان الفيلسوف يفسر بها العالم بظواهره المادية والإنسانية ، ويرى من خلالها العالم من منظور معين . فلم تعد هناك نظرية أو منهج فلسفي محدد يستوعب الوجود وظواهره والإنسان وقيمه في إطار مركب فكري واحد ميتافيزيقي النزعة ينحي به الفيلسوف خارج العالم ، ويفسر من خلاله الواقع وأحداثه . إن نزعة التحليل والتحول إلى التعددية وجهت ضربة قاصمة للطريقة التقليدية التي يبني فيها الفيلسوف نسقاً فلسفياً من ظواهر جزئية ، ويعمم ذلك على ظواهر الوجود والحياة . وهذا الأمر أدى إلى التخلي عن بعض التصورات التقليدية الموجودة في الفلسفة التي تعكس جوانب عقائدية أو فكرية معينة ، فلم تعد الفلسفة تمثل هذا الجانب ، بل اتجهت للتعامل مع الواقع بطريقة مختلفة عن ذي قبل ، وتخلت اتجاهات عدة عن تفسير العالم ومسيرة تطوره ، وعملت على تحليل الفكر والكيفية التي تتحدد بها صحته أو خطؤه . لقد ترتب عن التخلي عن الجوانب الميتافيزيقية والعقائدية أمران على صلة بالمنهجية الجديدة ؛ أولهما أن التخلي عن الميتافيزيقا التقليدية والتحول للواقع يعني التحول من الكليات إلى الجزئيات ، وثانيهما أن الحقيقة لم تعد خافية بل ظاهرة يستدل عليها بالدليل أو البرهان . فبالنسبة للنقطة الأولى قاد التحول للتعددية إلى أن تكون الوقائع الجزئية حجر الأساس بالنسبة للتحليل الفلسفي . وبالتحليل يعني «فك شيء ما إلى مكوناته»⁽²⁵⁾ ، ففك ما هو مركب إلى الوقائع البسيطة يعني تحليل مكونات الفكر الفلسفي أو تفكيكها ، ومقارنتها مع الوقائع البسيطة في العالم . فطريقة التعامل مع الأفكار الفلسفية بشكلها التقليدي كانت تربط بين أفكار كلية ومجردة بطريقة منطقية تقع العلاقات فيها خارج نطاق العالم الواقعي . وهذا ما أدى إلى الدخول في تنظيرات تجريدية لا علاقة لمعظمها بما يجري في الواقع ، ولا يمكن تحديد صحتها من خطئها من خلال الأدلة المادية . ويقول آير في هذا الصدد :

لا يمكن للمرء أن يلغي نسقاً (system) ميتافيزيقياً متعالياً بانتقاد الطريقة التي جاء بها

للوجود فقط . وما هو مطلوب بدلاً من ذلك نقد لطبيعة العبارات المكونة له⁽²⁶⁾ .

- يمكننا أن نعرف العبارة الميتافيزيقية بأنها عبارة توحى بأنها تعبر عن قضية حقيقية . لكنها في الحقيقة ليست تحصيل حاصل ، أو فرضية تجريبية . فإذا كانت قضايا تحصيل الحاصل والفرضيات التجريبية تشكل المجموعة الكاملة للقضايا ذات المعنى ، فإنه سيكون من المبرر لنا أن نستنتج أن كل الادعاءات الميتافيزيقية خالية من المعنى⁽²⁷⁾ .

إن أبرز ما ذهب إليه آير هو تحليل العبارات التي تتكون من النسق الفلسفي ، ومعرفة مدى مطابقة ما تعنيه مع الواقع ، وهذه الطريقة التي سبقه إليها عدد من التحليليين الأوائل ، حولت طابع التفكير الفلسفي من الكليات إلى الوقائع الجزئية ؛ أي أن تتم مقارنة مكونات تعبيرات الفكر اللغوية بالوقائع الجزئية لمعرفة مدى صحتها أو خطئها ، وهل هي تعكس طبيعة العلاقات الموجودة في الواقع ؟ وهذا الأمر ينقلنا إلى النقطة الثانية المتعلقة بالأدلة والبراهين وتصور الحقيقة مما يرينا إلى أي مدى أيضاً أثرت الموضوعية على هذه الجوانب من التفكير الفلسفي . إن التحول إلى التعددية هو تحول إلى التعامل مع الوقائع ومكوناتها من الأشياء والعلاقات التي تربط بينها وبين الواقع . وأبرز ما تتميز به هذه الوقائع أنها مستقلة عن وعي الإنسان . يقول رسل :

- ثمة لكل واقعة معطاة إثبات يعبر عنها .
والواقعة موضوعية ومستقلة بذاتها عن تفكيرنا
وآرائنا ، ولكن الإثبات يشتمل على الفكر الذي يمكن
أن يكون صادقاً أو كاذباً . . . وأنا سأطلق على صورة
الكلمات التي يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة
مصطلح «القضية» . لذا فالقضية هي نفس ما نثبت أو

نفيه من حيث المعنى . والقضية التي تعبر عما أسميناه بالواقعة ، أي حال ثبوتها ، فإنها تثبت شيئاً معيناً له خواص محددة ، أو أشياء معينة بينها علاقات محددة ، سنطلق عليها القضية الذرية . . . ومن أجل الإبقاء على التوازي في اللغة بين الوقائع وبين القضايا سنطلق مصطلح «الوقائع الذرية» على الوقائع التي ذكرناها سابقاً . لذا فالوقائع الذرية هي ما يحدد إثبات القضايا الذرية أو نفيها⁽²⁸⁾ .

إن للوقائع الجزئية وجودها الموضوعي المستقل عن الفكر والإنسان . والتعبيرات اللغوية للأفكار تصفها ، وبذلك تصبح الواقعة نفسها معياراً للصحة والخطأ ؛ أي أن تحديد قيم الصدق يتم بالتحقق من القضايا اللغوية الذرية التي توصف بها الوقائع . فإذا صح ما تقوله أصبحت العبارة صحيحة ، وإذا لم تصح تعد كاذبة . وهذا الأمر جاء بنتيجة مهمة ؛ وهي ربط المعنى بالوقائع الجزئية ، فالقضية الذرية هي أصغر وحدة ذات معنى محدد ، وهي تدلنا على أشياء وعلاقات محددة في الواقع (إذا كانت صادقة) . ومن هذا المنظور تم التعامل مع الأفكار الفلسفية الميتافيزيقية على أنها فارغة من المعنى (non-sense) ، لأنها لا تصور الأشياء والعلاقات الواقعية التي تربط بينها ؛ أي أنها تفتقر إلى دليل على صحتها أو خطئها . وقد ذهب الفيلسوف لودفيج فيتجنشتين إلى التأكيد على استقلالية الوقائع الذرية بعضها عن بعض ، بحيث لا يمكن استنتاج واقعة ذرية من واقعة أخرى⁽²⁹⁾ . إن استقلالية الوقائع واعتمادها أساساً لمعيار صدق القضايا اللغوية يقودنا إلى أنها المعيار الذي يستند إليه في تقديم الأدلة على صحة الادعاء والقضايا اللغوية . ونعود هنا إلى رسل مرة أخرى لنبين كيف يتم تقديم الأدلة على الظاهرة والحقيقة الجزئية لا العامة . الحقائق العامة لا يمكن أن تستنبط من الحقائق الجزئية فقط ، بل يجب ، أن تكون ذاتية الدليل ، أو أن تستنبط من مقدمات تكون واحدة منها على الأقل حقيقة عامة . لكن جميع الأدلة التجريبية لا تقدم للحقائق الجزئية⁽³⁰⁾ . إن ما يشير إليه هذا الاقتباس أمر

هو غاية في الأهمية من حيث البرهنة على صحة الحقائق أو القضايا العامة في مقابل القضايا الجزئية ؛ فالقضايا العامة تحمل قيم صدقها في ذاتها فلا تحتاج إلى أدلة أو براهين على صحتها . وهي على العكس من القضايا أو الحقائق الجزئية التي تقدم عليها أدلة أو براهين على صحتها . فالأدلة التجريبية كما أشار إلى ذلك رسل - تعطي للظواهر والحقائق الجزئية ، أي للوقائع الجزئية . وهذا الأمر يبين عن أهمية تقديم الأدلة والبراهين على صحة الوقائع أو وجودها ، بالتحليل اللغوي الذي يرمز لها . وقد نتج عما سبق أمران هما في غاية الأهمية يتعلقان بالجوانب الموضوعية التي تبرز تأثر التفكير الفلسفي بثقافة العلم ؛ الأول هو أن المعيار الذي يعتمد عليه للوصول للحقيقة أصبح معياراً خارجياً ، والثاني أن الحقيقة أصبحت ظاهرة وذلك نتيجة لتقديم الأدلة والبراهين على صدق الادعاءات الفلسفية . فبالنسبة للأول ، رأينا سابقا كيف تكون الحقيقة ذاتية وتمثل رؤية الفيلسوف الذاتية للعالم وتحليله للوجود من منظور فكري معين ، بمعنى أن البعد الذاتي هو الطاغي على الطابع الفلسفي التقليدي للحقيقة . لكن كون الوقائع الجزئية معياراً لصحة الفكر أو تعبيراته جعل من معيار الحقيقة معياراً خارجياً أي موضوعياً ؛ فالوقائع المستقلة ذات الوجود الموضوعي أصبحت تحدد صحة الأفكار أو التعبيرات اللغوية ذات المعنى الذي يعكس الوقائع الجزئية . وهذا يقودنا للنقطة الثانية المتعلقة بظاهرة الحقيقة ، فإذا كانت الوقائع هي المعيار الذي يحدد صدق الفكر وتعبيراته عبر تحليل اللغة ، فإن الأدلة والبراهين على صحة ذلك جعلت من الحقيقة ظاهرة ، بمعنى أنه يمكن اختبار صدق الادعاءات أو الأدلة والبراهين للوصول للحقيقة بطريقة لا لبس فيها ولا غموض ، وهذا دليل على نزعة الدقة والوضوح اللتين تعدان من سمات التفكير الفلسفي المعاصر البارزة (ولا يخفى على أحد أن الدقة إحدى سمات التفكير العلمي التي عكست نفسها أيضاً على التفكير الفلسفي) . إن الجانب الظاهري للحقيقة يعد نقيضاً لمنظور الحقيقة في الفلسفات التقليدية التي يكتنفها الغموض وتغوص وراء تجريدات ميتافيزيقية . وقد نال هذا الأمر المنهج الفلسفي . فلا شك في أن الاختلاف في طبيعة الحقيقة بين الفلسفات التقليدية والمعاصرة تطلب منهجية

جديدة تختلف عن سابقتها ، فالتحول إلى التعددية أحدث تحولاً في طريقة تناول الفلسفة للواقع من الجانب التفسيري إلى الوصفي . إذ أصبح المنهج الفلسفي يقدم وصفاً للوقائع الموجودة في العالم . ويعد أبرز من ذهب إلى ذلك لودفيج فتنجشتين الذي أصر على أن المنهج الفلسفي منهج وصفي ؛ يقول :

- الفلسفة ببساطة تضع كل شيء أمامنا . ولا تفسر أو تستنتج أي شيء . ومتى ما وقع كل شيء تحت بصرنا فلا يوجد ما يمكن تفسيره . فما هو خفي ، على سبيل المثال ، لا يقع من ضمن اهتمامنا⁽³¹⁾ .

- يجب أن نضع التفسير جانباً ليحل الوصف فقط محله . ويستمد هذا الوصف دوره ، أو لنقل وظيفته ، من المشكلات الفلسفية . وهذه المشكلات ، بالطبع ، ليست تجريبية ، فحلها يكمن في النظر إلى الكيفية التي تعمل بها لغتنا⁽³²⁾ .

ذلك يعني أن فتنجشتين يرفض أن تكون وظيفة الفلسفة تفسيراً لظواهر الوجود ومسيرة الإنسان ؛ فليس من مهمة الفلسفة التفسير أو الاستنتاج أو الاستنباط لأي شيء ، فكل ما هو ظاهر أمامنا لا يحتاج إلى تفسير ، ولا علاقة للفلسفة بما هو خفي أو غامض . وما هو ظاهر لا يحتاج إلا لعملية وصف ، كوصف الوقائع الموجودة في العالم ، أي وصف لترتيب الأشياء في الواقع ، والعلاقات التي تربط بينها ، والتحقق من معرفة قيمة الصدق بناء عليها . إن هذا المنهج يمثل التحول في طبيعة الوصول إلى الحقيقة ، فالمنهج الفلسفي التقليدي الذي كان يعتمد على التفسير يعني في جوهره أن العالم الذي نراه أمامنا لا يمثل الحقيقة ، بل إن حقيقة العالم توجد في إطار نسق فلسفي خارج ؛ أي نسق ميتافيزيقي كان يرى الفيلسوف التقليدي من خلاله العالم ويفسره من وجهة نظره هو . لكن مع التحول إلى التعددية وعالم الوقائع أصبحت الحقيقة ظاهرية

وما التحولات التي حدثت إلا رد على الأصوات التي كانت تنادي بنهاية الفلسفة تحت وطأة التقدم العلمي الكبير بشقيه التجريبي والإنساني ، وهو تقدم تركت بصماته وروحه أثرها في طابع التفكير الفلسفي ، مثلما تركت الخرافة والأسطورة وبدايات التفكير العقلاني عند اليونان وفي الديانة المسيحية أثرها في تفكير الإنسان ورؤيته للحياة ، وفي الإجابة على الأسئلة التي شغلت ذهنه بطرق مختلفة ؛ إذ جاء العلم وأحدث التحول الكبير في تفكير الإنسان ليقوده إلى طريقة واقعية في التفكير .

الهوامش والمراجع

- (1) Hacker, P. M.s.,(1996) **Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy**, Blackwell, Britain, 1st edition, p. 6.
- (2) زكريا، فؤاد، التفكير العلمي، ذات السلاسل، الكويت، ط 3، 1989، ص 67.
- (3) Russell, Bertrand,(1986a) **Mysticism and Logic**, Unwin Paperbacks, Britain, 1986, p. 26.
- (4) Russell (1986a), p. 36.
- (5) Carnap, Rudlof,(1959) The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language, in **Logical Postivism**, edited by A. J. Ayer, the Free Press, New York, p. 78.
- (6) التفكير العلمي، ص ص 28، 29.
- (7) Russell, Betrand. "Philosophy of the Twentieth Century", in **Twentieth Century Philosophy**, edited by Runes, Degobert D., Philosophical Library, New York, P. 241.
- (8) Russell, Bertrand,(1986b) **On Scientific Method in Philosophy, Mysticism and Logic**, Unwin Parebacks, Britain, p. 101.
- (9) O'Hear, Anthony (1988) "Science and Truth", in **The Element of Fire**, Routledge, London, 1 ed., pp. 44-74.
- (10) التفكير العلمي، ص 7.
- (11) التفكير العلمي، انظر الفصل الأول من ص 21 إلى ص 59.
- (12) Russell, (1986b) pp. 110, 111..
- (13) Russell, p. 240.
- (14) Ayer, A.J. (1971) **Language, Truth and Logic**, Penguin Books, England, p. 14..
- (15) Russel, (1986b) p. 108.
- (16) Russell, (1986b) p. 240.
- (17) Russell (1943), p. 230.
- (18) Russell, Bertrand, "Logic as the Essence of Philosophy", in **Twentieth Century Philosophy: The Analytic Tradition**, edited by Morris Weitz, The Free Press, New York, p. 130.
- (19) Russell,(1986b), p. 242.
- (20) Russell,(1986b), 243.
- (21) Russell,(1986b), p. 138.
- (22) Russell (1966), p.140.
- (23) Carnap, (1959) p. 78.
- (24) Ayer (1971) p. 32.

- Hacker, (1996), pp. 3,4. (25)
- Ayer,(1971), p. 14. (26)
- Ayer,(1971), p. 24. (27)
- Russell,(1966), p. 139. (28)
- Wittgenstein, Ludwig (1988) **Tractatus Logico-Philosophicus**, translated by, Brain McGuinness and D.F. Pears, routledge, Britain, p. 8. (29)
- (ترجم عربي إسلام «الرسالة المنطقية الفلسفية» نقلاً عن الترجمة الإنجليزية لـ O.K. Ogden الصادرة عام 1922 ، بينما المصدر الذي نحيل إليه هنا هو للترجمة الثانية التي قام بها بريان ماغينس وديفيد بيرس والصادرة عام 1961) .
- Russell, (1966), pp. 141, 142. (30)
- Wittgenstein, Ludwig. (1989) **Philosophical Investigations**, translated by G. E. M. Anscombe, Basil blackwell, p. 47. (31)
- (ترجم عربي إسلام هذا الكتاب تحت عنوان «بحوث فلسفية» وقد صدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت بعد وفاته عام 1990 حيث تولى تحريره عبدالغفار مكاوي) .
- Willgenstein (1989), p. 50. (32)

* * *