



مركز الأبحاث والدراسات  
مجلس الأئمة العظماء

التحفة الأشرف

١٤

# نظرة المعرفة

في ضوء آخر تجليات عصر الحداثة

« كارل بوبر مرتكزاً »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ







مَجْلِسُ الشُّرَاةِ الْإِسْلَامِيَّةِ  
التَّجْمِيعِ الْأَعْلَى

التَّجْمِيعِ الْأَعْلَى

١٤

# نظريّة المعرفة

في ضوء آخر تجليات عصر الحداثة

« كارل بوبر مرتكزاً »

السيد عمار أبورغيف



## المدخل

كتبت عن «بوبر»، وقاربت بعض أفكاره، قبل سنين، وعلى فتراتٍ متباعدة. عدتُ إلى ما كتبتَه - وكالعادة التي لا أعرف هل هي جبلة، أم خلقتها الممارسة والخبرات - وجدت نفسي أمام نصوصٍ لا أرتضيها على ما هي عليه. كان الدافع نحو درس ونقد اتجاهات بوبر دافعاً فلسفياً مشوباً بنزعة الدفاع عن قناعاتٍ، وصل إليها سعينا وتأملنا العقلي. طُرح «بوبر» في ديارنا في ثمانينات القرن العشرين، وكانت أفكاره خارج المذاق العام لإتجاهات حكمة الغرب، التي ذاع أمرها في الشرق، بل تضمنت نظريات «بوبر» تحولات راديكالية، داخل إطار المذهب التجريبي، وفي المناخ العام لفلسفة العلم، وفلسفة الغرب عامة.

أما اليوم، وبعد أكثر من ربع قرن، فأعود إلى بوبر، ودوافعي قد اختلفت، ووهج بوبر وتألقه قد خبا، وكاد الاهتمام به يُمسي هامشياً في ديارنا، لأسبابٍ ترتبط بسياقاتنا الثقافية، التي سأطل عليها في هذا المدخل، مع أن الرجل لا يزال

حساب التعامل مع نظرياته جدياً في عالم الغرب، وفي قطاعاتٍ من حقول المعرفة المختلفة. لكنّه رغم ذلك لا يتصدر المشهد الراهن لجدل الأفكار في فلسفة العلم، بل اتجهت فلسفة العلم اتجاهات أخرى، لا تزال في وضع عدم التوازن. خصوصاً بعد ظهور كتاب «بنية الثورات العلمية» لتوماس كوهن، وهجوم تلميذ بوبر «بول فييرآبند»، وذيوع النزعة التاريخية النسبية، وعودة الروح المثالية الكلاسيكية، وغياب النزعة المنطقية عن ساحة فلسفة العلوم.

أما دوافع العودة إلى بوبر، وأسباب تغير دوافعي فذلك: لأن مسار التحولات الفكرية والمعرفية فيما يُعرف بما بعد الحداثة لا يمكن فهمه، دون فهم عميق لفلسفة كارل بوبر، ولردود أفعاله، وهو في سن الشيخوخة، حيث خيبته على مآلات فلسفة العلم لدى طلابه، الذين حملوا لواء نقض أهم ركائز نظرياته، التي دافع عنها، وأطلق عنانها في زمن سطوة خصومه الكبار من فلاسفة الوضعية المنطقية والتحليل اللغوي. إذ وسم بوبر مساعيه بأنها عقلانية نقدية تسلح بسلاح المنطق، وإذ يشهد انقلاباً من لَدُن طلابه والمستفيدين منه، ليحوّل فلسفة العلم صوب اللاعقلانية، ومجافاة الروح المنطقية، وقلب ظهر المجن للواقعية، التي كانت أحد خيارات بوبر الأساسية.

أجل، لفت نظري - وأنا منهمك في دراسة بحوث الدلالة واتجاهات التأويل والنقد الحديث - كتاب «أسطورة الإطار»، حيث كتبه بوبر لنقد ومقاربة إطار عام، لكنه وجد لإسراف ما بعد الحداثة لدى طلابه موقعاً في دراساته النقدية، التي أصدرها في شيخوخته. حيث أرى أن فلسفة كارل بوبر هي المقدمة المنطقية لنزوع طلابه صوب مجانبة العقلانية والواقعية معاً. وأن هناك صلة رحم

بين بوبر وبين مواطنيه الألمان، الذين احتضنوا التأويلية، رغم الاختلافات العميقة بين بوبر وسنة «كنت»، وبين هيجل وهيدجر وجادامر.

هذا هو الدافع للعودة إلى بوبر مرةً أخرى:

إننا لكي نفهم المشهد الراهن لرواية الثقافة والمعرفة في العالم، علينا أن نقرأ تاريخ تطور المعرفة نظرياً، وقراءة سياقات الحال العملية في حياة منتجي المعرفة، لكي تكون الدلالات أكثر وضوحاً. إذا سلمنا جدلاً (أن العلم وثباتٌ ثورية، والمعرفة الإنسانية قفزات، وليس لتراكم المعارف أيُّ دورٍ في الكشف والإبداع)، لكن لا نستطيع فهم هذه الوثبات بمعزلٍ عن تاريخها، بل الدلالات بأسرها تحدث في سياقات زمنية، ودون معرفة أزمنة الدلالات المعرفية، والوقوف الجاد على الوقائع والعلل، والإجابة على سؤالي ماذا ولماذا معاً، لا يتسنى لنا فهم الحاضر المعرفي بوجهٍ من الوجوه. نعم يمكن أن نفهم قشور المسائل والإشكاليات وأجوبتها وأسماء الأعلام التي اقترنت بها، كما هو حاصل في الأعم الأغلب في ديارنا.

المشهد الراهن للمعرفة وفلسفة العلم لا يمكن فهم مضمونه الجوهرية، دون فهم بوبر. إن تجاوز بوبر والطفرة على سبيل المثال من الوضعية المنطقية وأعلام النصف الأول من القرن العشرين، نظير برتراند رسل، وريشباخ، وكينز، وكارناب ومدرسة التحليل اللغوي، وإغفال بوبر، ثم الوقوف على مسرح فلسفة العلم ومدارس التأويل والتشظي المعرفي والتفتيت الوجودي، يعني مواجهة إبهامات رئيسية في مضمون ما بعد الحداثة، التي جاء جزءٌ أساسي من معطياتها نقداً وتعليقاً على فكر «بوبر»، الذي جاءت أهم مرتكزاته المعرفية نقضاً لآخر



تجليات المدرسة التجريبية، التي تمثلت بسلفه رسل وكينز ومدرسة التحليل اللغوي واتجاهات الوضعية المنطقية.

إن حذف عصر دلالي موصول بالمشهد الراهن، وعزله عن مساعي فهم هذا المشهد سيفضي إلى غموضٍ في فهم دلالات الراهن، التي تشتق مصطلحاتها وتبني سياقاتها امتداداً موصولاً بالبوبرية، التي هي بدورها أقامت سياقاتها ولغتها ومضمون نقاشاتها، استناداً إلى قراءة وعطاء حقبة السلف من فلاسفة العلم وحكماء الغرب في تلك الديار. من هنا أصبح الدافع ملحاً للوقوف بعناية عند فكر بوبر، ونحن نشتغل بجد لفهم دلالات ما بعد الحداثة في سياقاتها التاريخية، وفهم مضمونها بعناء.

إذن «بوبر»؛ ومن جديد أراجع أوراقه، التي أمست ماضياً، وأراجع قراءة بوبر في زمني الراهن، في ضوء ما أضيف وما انكشف لي من معطياتٍ ورؤى.

وعبر مراجعة ما تقدم انجازه بشأن بوبر ونظرياته، وجدت أن القسم الأول صالح لأن يكون جزءاً من هذه الدراسة، مع إعادة العناية به وتنقيحه؛ حيث تضمّن أساساً ترجمة لمقدمة كتاب «بوبر»، وعقله المنفصل، أعني «منطق الكشف العلمي»<sup>(١)</sup>. وتضمّن أيضاً ترجمة للفصل الأول من الكتاب، حيث يمثل العمود الفقري لمنطق وفلسفة كارل بوبر. ووجدت أيضاً بعض فقراتٍ مما أنجز سلفاً يمكن أن نفيد منها - كما هي - ونحشرها في هذا المتن الجديد.

---

(١) كتبه بوبر في العقد الثالث من عمره، ولم يطرأ عليه تغيير جوهري حتى العقد التاسع أو يزيد حيث وهاته. بل استمر في إضافة ملاحق له مدافعاً، موضعاً، حتى أضحت الملاحق أكثر من كتاب، لكنه أصرّ على إبقائها ملاحق لمتن. لم يخضع

للإبطال والتكذيب لديه! أو قل لم تنطبق عليه قاعدة بوبر الذهبية الإبطال والتكذيب!

إنما استغرقتُ في مراجعة الملاحظات النقدية، التي سجلتها فيما مضى، ووقفت عندها ناقداً مضمونها، حيث تسنى لي ذلك، وحرصت على فك الغموض، الذي يلف بيان الملاحظات، وعمدت إلى تنظيمها؛ لتأتي في ذهن القارئ أكثر وضوحاً وانتظاماً. ومن ثمّ سأعيد صياغتها وفقاً لهذه التقديرات. هذا فيما يرتبط بما سلف إنجازهِ. أما ما لم يُنجز فمن الطبيعي أن يأتي بكرةً، تقرره سوانح خواطر الفكر، وومضات التأمل الراهن، الذي لا أريده أن يكون تقليداً ومحاكاةً، ومنتجاً مكرراً، اتطلع أن يكون فيه من الابتكار والجدة ما يتلاءم وطبيعة البحث وخطورة مساره وآثاره.

في هذا المدخل فرصة وضرورة أيضاً للإطلال على المشهد العام لفلسفة العلوم، وأيضاً فرصة لقراءة المشهد العام للنشاط الفلسفي والثقافي الجاد في ديارنا. إذن؛ أمامنا فقرتان:

### ١- فلسفة العلوم والمشهد الراهن:

منذ عصر اليونان - على الأقل - حتى القرن الثامن عشر الميلادي كانت العلوم كلّها أجزاءً من الحكمة «الفلسفة»، وإلى عهدٍ قريب كان الناس في ديارنا يُطلقون على الطبيب اسم «الحكيم». لكن العلوم منذ عصر النهضة أخذت تدريجياً بالانفصال عن الحاضنة التقليدية «الفلسفة»؛ جراء التحولات الأساسية، التي طرأت على رؤية الكون، والطبيعة، ومناهج العلوم الطبيعية. على أن لا تُغفل الانقلاب التدريجي على النظرة الأرسطية للعلم ونظرية البرهان. هذا الانقلاب الذي كانت أقوى معاوله فلسفة عمانوئيل كَنت، الذي يستحق أبوة الفلسفة الحديثة، ويعدهُ رَعيلٌ من الباحثين طليعة عصر الحداثة.

أضحى واضحاً أن علم النفس الحديث هو آخر العلوم، التي استقلت عن الفلسفة. وكان المؤشر على استقلال هذا العلم هو استحداث مختبر لتثبيت التجارب والملاحظات، ودخول البحث في النفس الإنسانية عالم الاختبار التجريبي، وتخليه عن النظريات الفلسفية الموروثة من حكمة اليونان في تفسير النفس الإنسانية، وتحليل قواها وملكاتهما. بغض النظر عن الخلاف حول مَنْ هو الذي يُعد المؤسس «فونت» أم «فرويد». فمثل هذه الخلافات - التي هي أقرب إلى الجدل العقيم - يجب إغفالها، ما دامت لا تقدم ولا تؤخر في نمو المعرفة وتقدم مسيرة العلم.

هناك مَنْ ذهب إلى أن طلائع حقبة الحداثة في عالم الغرب بدأت مع وليم الأوكامي [المتوفي ١٣٤٧] أي في القرن الرابع عشر الميلادي؛ ذلك أن الأوكامي اتخذ موقفاً اسمياً من إشكالية الكلّي، فلم يعترف إلا بوجود المفردات العينية، وأكد على التجربة والحس كأساسٍ لأحكام العقل، فذهب إلى أن المفردات المادية «تؤثر في الذهن تأثيراً مباشراً وطبيعياً ومعصوماً من الخطأ تاركة عن نفسها انطباعاً كلياً، وبذلك نبذ نظريات التجريد أو نظريات الإشراق. ومع أن ذلك الحدس يحدث رأساً ومباشرة، إلا إنه يتمخض عن تصورات عقلية، تصبح علامات دالة على أصلها «الحس» الذي تولدت منه... حتى إذا ما عالجناها وحللناها ألفينا أنفسنا إزاء تصوير أمين للأصل الذي كانت قد صدرت عنه»<sup>(١)</sup>. بل نظر بعض الباحثين إلى الأوكامي، بوصفه الصيحة الأولى لقيامه عصر النهضة، والتمهيد للإصلاح الديني الكنيسي. لكنه على كل حال ينظر إليه دعاء

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٥٤٤.

المذهب التجريبي في المعرفة، بوصفه بادرة عصر المذهب العلمي.

هناك نظرية ذهبت إلى ربط العلم بالمذهب التجريبي في المعرفة، واعتبرت العلة الأساسية لنهضة العلم في العصر الحديث هي: تبني المذهب التجريبي في نظرية المعرفة، الذي يقرر: [إن التجربة والملاحظة الحسية المصدر الرئيسي للكشف عن قوانين عالم الطبيعة، وليست هناك من مبادئ عقلية بحته يركن إليها الكشف العلمي]. تناولت هذه النظرية في سياق بحث سابق. لكن باختصار شديد يمكن إثبات زيف هذه النظرية بنظرة سريعة على تاريخ العلم الحديث نفسه:

منذ غاليلو ونيوتن وآباء الفيزياء الحديثة، حتى أينشتاين نلاحظ أن المنهج العلمي المسيطر على العلم الحديث هو منهج أقرب إلى النظرية العقلية في المعرفة، حيث صياغة قوانين الطبيعة بشكل رياضي استنباطي عند غاليلو، وسيطرة مبدأ العلية، وقانون الضرورة العقلية على سلاله أهم عقول الإبتكارات الكبرى في الفيزياء الحديثة. أي إن العلم تطور وخطا خطواته الجبارة، قبل جون ستيوارت مل، والمذهب التجريبي الإفراطي، وقبل التعديلات التي أجرتها المدرسة الوضعية على مفاد المذهب التجريبي، بإخراج الرياضيات والمنطق الصوري من دائرة القاعدة التجريبية.

نعم الاتجاه صوب اكتشاف قوانين عالم الطبيعة، عبر الملاحظة والتجربة، ونقد دور التجربة في صدق القضايا المستنتجة منها، وتحديد حدودها المنطقية، عمل مبارك وضروري. وأعتقد أن الشيخ الرئيس ابن سينا كان مبكراً في التأكيد على أن نتائج التجارب والملاحظات لا تفضي إلى أحكام عقلية بالمعنى الفني لكلمة العقل، أي أحكام مطلقة. وكان عليه أن يُخرج التجريبيات من دائرة

مبادئ البرهان، لكن هيمنة المنطق الأرسطي، أو علة أخرى لا نعرفها، هي التي فرضت على الشيخ الرئيس إغفال هذا الموقف، ومجاراة المنطق الأرسطي بإدخال التجريبيات في مبادئ البرهان، بينما هي لا تستحق أن تكون برهانية، فضلاً عن أن تكون مبدأً قليلاً للبرهان بمفهوم أرسطو. ذلك لأن الشيخ الرئيس قرر - كما سيأتي في النص المدون في الشفاء - أن الأحكام التجريبية أحكام مشروطة.

جاء في الشفاء قوله: «إن التجربة ليست تفيد العلم... ومع ذلك فليس تفيد علماً كلياً قياسياً مطلقاً، بل كلياً بشرط، وهو أن هذا الشيء الذي تكرر على الحس تلزم طباعه في الناحية التي تكرر الحس بها أمراً دائماً، إلا أن يكون مانع، فيكون كلياً بهذا الشرط لا كلياً مطلقاً...»<sup>(١)</sup>. التأمّل في أطراف النص المتقدم يؤكد أن الشيخ الرئيس حاول مقارنةً نقديةً لموقع التجريبيات في المعرفة الإنسانية، لكن هذا الاتجاه لم يُتابع، ولم نجد لدى خلفه من المناطقة المسلمين أي اهتمام بتطوير هذه الفكرة، أو العمل على إعادة النظر فيها. وللحق والتاريخ ينبغي التذكير بالجهد الاستثنائي لأستاذنا السيد الشهيد الصدر في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء»، إذا لم نبالغ فعلى الأقل هو عقل فذٌ وجسور.

على كل حال؛ كانت الفلسفة أم العلوم، وكانت الحكمة الطبيعية جزءاً لا يتجزأ من البحث الفلسفي، لكنها أخذت جراً تطورات العصور الحديثة بالاستقلال عن الفلسفة، التي كانت هي نفسها تتضمن المواقف من المعرفة الإنسانية في أبحاث المنطق، خصوصاً كتاب البرهان، وشذرات من نظرية المعرفة تجدها في أبحاث «النفس» من الحكمة العتيدة. أي: إن العلوم الطبيعية

(١) الشفاء، المنطق ٢، تحقيق أبو العلا عفيفي، ص ٩٦.

وإشكالياتها كانت تُبحث في حقل نظرية الوجود، وفقاً للبناء المعرفي لهمرم الوجود، وعلى أساس الترتيب المقولي [أي وفق المقولات العشرة]، وعلى أساس نظرية البرهان وقواعدها، التي تشكل العمود الفقري لنظرية المعرفة في الحكمة.

بدأ الانفصال بعلوم «الكم»، وانتهى بعلم «الكيف» النفساني -؛ إذ بعد التطورات والاكتشافات؛ التي تراكمت عبر عصر النهضة وما تاخمه من حقبٍ، والتي بدأت بالعلوم الرياضية كالحساب والجبر والهندسة، والعلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وسائر علوم «الجسم الطبيعي»، أخذت العلوم بالاستقلال عن البحث في الفلسفة، وأضحت كيانات لها موضوعها، ومناهجها الجديدة، وبدأت الفلسفة الحديثة تتشكل بطريقة مختلفة، أعطت لنظرية المعرفة مركزاً مرموقاً، وحققت لهذا البحث موقعاً متميزاً عن أبحاث المنطق والفلسفة، عبر كمّ أوصاله، التي توزعت على أبحاث المنطق وأبحاث الفلسفة، وطرح المعرفة كعنوان مستقل ضمن بحوث الوجود والأخلاق...

هنا يجب أن نقف عند «عمانوئيل كُنت»<sup>(١)</sup>، وموقعه في تاريخ فلسفة العلوم، ونظرية المعرفة:

---

(١) أنا لست مؤرخاً لتأريخ الفلسفة، إنما أتابع تاريخ البحث في العلوم وفي الفلسفة، بغية إيضاح الحثثيات التاريخية والفكرية لنشأة مصطلح «فلسفة العلوم»، ورفع الالتباس والخلط الاصطلاحي بين فلسفة العلوم وبين نظرية المعرفة. ومن ثمّ استوحى التاريخ بالحدود التي تيسر لي، وتوضح لقارئ، بيان الارتباط بين المصطلحين، وما يجوز وما لا يجوز ضبطه في استخدام الاصطلاح، خصوصاً ونحن ندرس «كارل بوبر»، ونحاول تفسير سياقاته التاريخية.

حينما تتأمل مشهد العصر الحديث للعلوم والفلسفة في الغرب تجد كنت محوراً ومفترق طرقٍ لاتجاهات الحداثة وما بعدها، فعند «إمانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) تتلاقى دروب الفلسفة الحديثة جميعاً، لتتفرع عنه مرة أخرى»<sup>(١)</sup>. أجل؛ كان قدر كنت التاريخي أن يولد في أوج قلب المعركة بين المدرسة العقلية في المعرفة، التي تترد المعرفة لديها إلى أحكام العقل ومبادئه الأولية القبلية، وبين المدرسة التجريبية، التي لا تعترف بأحكام العقل القبلية، ولا تجد مسوغاً للمعرفة ومصدراً لها سوى التجربة والحس.

جاء كنت بعد أن بلغ المذهب العقلي الحديث على يد ديكرت وليبنتر ذروة دقته الرياضية، وبعد أن بلغ المذهب التجريبي إلى نهايته لدى باركلي ودافيد هيوم، الذي مضى بالتجريبية إلى نهاياتها المنطقية - كما قال برتراند رسل -، والحق مع رسل، كما سيتضح لنا من خلال هذه الدراسة. ذلك أن فقدان أي مبدأ عقلي قبل التجربة، يصل بالمعرفة الإنسانية إلى لون من الارتباب والشكية.

ألقاه قدره التاريخي في هذه الحقبة، وكان حظه من المواهب و من التعليم ما وضعه في مصاف الكبار من رجال المعرفة، حيث عاصر «نيوتن»، واستولى عليه الإعجاب بعقل «نيوتن»، ولعل هذا الإعجاب العارم أحد روافد فلسفة العلم ونظرية المعرفة الكنتية، التي جاءت لإنقاذ المذهب التجريبي من نزعة الارتباب، وفي الوقت ذاته تقدمت بإطارٍ يحفظ للعقل دوراً فاعلاً في بناء المعرفة ونظرية العلم.

(١) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ترجمة فؤاد كامل، ص ٢٢٩.

منذ عصر كُنْتُ تصدرت نظرية المعرفة أبحاث الفلسفة، وأضحت نظرية المعرفة فلسفةً للعلم التجريبي. لقد أفلَّ نجم نظرية الوجود في عالم الغرب، بفعل النقد المستमित، الذي وجهه عمانوئيل كُنْتُ في كتابه «نقد العقل المحض». فأدار ظهره للبحث الأنطولوجي، وذهب في تحليل دور العقل ودور التجربة في بناء المعرفة، وتسويغ نتائج العلوم. لقد جاء كُنْتُ نصيراً للتجريبية - من وجه - حيث أوقف زحف النزعة الارتياحية لهيوم، ومن وجهٍ آخر يمكن عدّه أحد فلاسفة المدرسة العقلية، على أن تكون مبادئ العقل المحض [القضايا القبلية التركيبية]، والتصورات العقلية المحضة صورةً تجمع شتات المعرفة الحسية، وتسوغ الأحكام التجريبية.

إذا كان كُنْتُ منقداً لفلسفة العلم ونظرية المعرفة التجريبية من أن تنحدر في هاوية ارتياحية دافيد هيوم، لا أقل حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر، لكنه لم يستطع أن يحوّل دون ذهاب جون ستيوارت [١٨٠٦ - ١٨٧٣] مذهباً إفراطياً، في زعمه أنه حامل لواء المذهب التجريبي؛ إذ أضحت الرياضيات ومبادئها قضايا تجريبية، وأصبحت السببية التي تعني اطراد الحوادث في عالم الطبيعة، والتي تشكل قاعدة الاستقراء ومبدأه الضروري تجريبية أيضاً؛ هذه تجريبية مبتذلة، لم تصمد أمام النقد من قبل أكثر المناطق والفلاسفة إخلاصاً للمذهب التجريبي.

إبان نهاية القرن التاسع عشر، وفي مطلع القرن العشرين احتضن المذهب التجريبي تياراً عُرف بالوضعية المنطقية أو التجريبية، واشتهر بالمدينة التي انعقدت فيها أولى حلقات مجموعة فلاسفة العلم، أو قل دعاة الفلسفة العلمية،



وهي مدينة فيينا، وعُرفت هذه المجموعة بـ «حلقة فيينا»، التي تزعمها شيلك، وانضم إليها رجيل من كبار مناطق الغرب وفلاسفة العلم في النصف الأول من القرن العشرين، حيث كادت سيادة النزعة التجريبية تستحوذ عليها هذه المدرسة. حتى أن خصمها كارل بوبر عُددَ خطأً أنه أحد أعضائها، وعُدَّ برتراند رسل منها...

من المؤكد أن رجال الوضعية المنطقية وغيرهم من حكماء المذهب التجريبي لم يرتضوا سطحية «جون سيتوارت مل». وهم يُدركون أن معضلة الاستقراء هي السببية، التي تعني مفهوماً عقلياً، لا يُتاح إثباته تجريبياً، أما الذهاب بالرياضيات إلى أنها معطيات تجريبية فهو حقاً ابتذال لحل معضلة الرياضيات، التي لا زال النقاش دائراً حولها. إنما وجد الوضعيون مخرجاً في تفسير الرياضيات، وأنكروا أنها قضايا تركيبية، بل أكدوا على أنها أحكام تحليلية، تصدق وفق مبدأ الهوية، أي إن محمولها لا يتضمن جديداً، بل هو متضمن في الموضوع، فهي أحكام لا تخبر عن الواقع شيئاً؛ ورواية الرياضيات أعقد مما زعم الوضعيون، وهي من أغاز الوجود العظيمة وأسرار الكون الأزلية.

كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر منحازاً بشكل واضح لإنجازات العلوم التجريبية، وكانت النزعة الوضعية متمثلة بـ «أوجست كونت»، إلى جانب التيار المادي المعادي للمتافيزيقيا، والمناهض للفلسفة التأملية ناهضين على يدي فيورباخ وماخ والهيغلبيين الجدد. في ظل هذه الأجواء ترعرعت الوضعية التجريبية (حلقة فيينا)، أجواء بدأت تطرح بجرأة مفهوم حصر الفلسفة بالفلسفة العلمية، وإقامة دعائم العقل والفلسفة على قاعدة معطيات المعرفة العلمية التجريبية، حتى أضحت الفلسفة بأسرها نظرية معرفة، ونظرية المعرفة فلسفة العلم التجريبي.

في هذا المناخ الذي اشتد عوده في بداية القرن العشرين نشأ كارل ريموند بوبر؛ كانت هناك الماركسية، وهي منحى في اتجاه التجريبية والفلسفة العلمية، استهوته أيام مراهقته، لكنّه عزف عنها عزوفاً تاماً، وهو ينتقل إلى مرحلة بناء اتجاهٍ ومدرسةٍ في إطار المذهب التجريبي. احتك بحلقة فيينا، لكنها لم تتوافق مع فروضه ورؤاه، فعكف، وهو على أبواب الثلاثينات من عمره على طرح نظرية في فلسفة العلم، عبر كتابه الأم «منطق الكشف العلمي»، نظرية جاءت مناوئةً للأسس التفكير لدى «حلقة فيينا». ولم يُكتب لنظرية بوبر الذبوع أمام تيار المدرسة الوضعية القوي، إلا في النصف الثاني من القرن العشرين.

طرح بوبر نموذجاً أقرب ما يكون لسنة عمانوئيل كُنت النقدية، والمعرفة لديه ليست إلا عملية نقدٍ وتكذيبٍ دائمة. يبدو أن قدر هذه العقلانية النقدية أن تخضع للنقد، منذ طرحها الأول على المحافل الفلسفية، التي لم تستسغ تناول أفكار بوبر في المرحلة الأولى، أما بعد أن تصدرَ المشهد فلم يطل به المقام، حتى خضع لأعنف الهجمات النقدية، من قبل تلامذته، حتى أنكروا عليه لقب الفيلسوف، وقالوا إنه لم يكن سوى معلم. كانت حقبة الستينات من القرن العشرين حقبة محاكمة بوبر، دون أن تلغي هذه المحاكمة النقدية، التي أمضتُ به، دوره المؤثر ومكانته في المحافل العلمية عامة.

أمضَّ به نقد الجيل الذي تخرج على يديه، وأدهشه: كيف تتحول العقلانية النقدية، وإنقاذ المذهب التجريبي عبر إخضاعه لمنهجٍ منطقي استنباطي صارم، كيف تتحول إلى مجانبة المنهج، والنظر إلى المنطق الاستنباطي بوصفه نزعة دوغمائية لإلغاء حرية الإنسان، وكيف تغرق المعرفة الواقعية المجانبة للنزعة

السايكولوجية في تيار علم النفس الاجتماعي، وتعم المشهد الفلسفي على يد توماس كون، وفيرآبند.. نزعة من التحرر الفوضوي والنسبية المعرفية!

مع أن بوبر لم يأبه - في كثير من الأحيان - للانتقادات الحادة التي تناولت مذهبه المعرفي، لكن التغيير الذي حدث في مشهد فلسفة العلم فيما يُعرف بـ«ما بعد الحداثة» استفزه، فحرر في آخر أيام حياته نقداً، لا بد من الوقوف عليه وتمحيصه، في كتابه «أسطورة الإطار»، لكننا نعتقد أن الأسطورة ليست ضالةً، وحدثاً أنتجته الصدفة العمياء، إنما هي التسلسل الطبيعي للنزعة التجريبية، وأن ما بعد الحداثة ليست رداً على بوبر، بمقدار أنها وليد مشروع، تنكّر له الأب «كارل ريموند بوبر»!

هكذا هو قدر «بوبر»، ذلك أن يتشابه موقعه التاريخي مع موقع كُنت، بوصفه حلقة وصل وثيقة بين ما مضى، وبين ما سيأتي، فحينما تتناول «بوبر»، لا يسعك فهمه، دون أن تفهم السياق العام للنزعة الاستقرائية، ودون أن تتعرف على الجدل بين جون سيتوارت مل، وبين وليم هيول، حول أسبقية الفروض للتجارب أم أسبقية التجربة على الفرض. وقبل ذلك لا بد أن تتعرف على «مبدأ الاستقراء»، وتحولات هذا المبدأ في تاريخ المعرفة الإنسانية، حيث مشكلة الاستقراء، التي تضرب في أعماق تاريخ الحكمة الإنسانية.

لكي تتفهم مواقف كارل بوبر من المدرسة الوضعية ومعاييرها المنهجية لا بد أن تستوعب معطيات هذه المدرسة، وما ارتبط بها من مدارس، خصوصاً المدرسة التحليلية، التي أفضى التلاقح بين هذه المدرسة، وبين المدرسة الوضعية إلى ترسيخ فلسفة التحليل اللغوي، التي نالت قسطاً من النقد في مقدمة بوبر

للطبعة الإنجليزية لكتابه «منطق الكشف العلمي».

أجل؛ بُغية فهمٍ واضحٍ لـ «بوبر» علينا الوقوف عند المدارس والاتجاهات الأساسية، التي احتضنت نظرية المعرفة، وأدلت بدلوها في فلسفة العلوم، إبان التحولات العميقة، التي طالت نظرية العلم في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. تلك الاتجاهات والتحويلات التي لم يسع «بوبر» إغفالها، والتي يجب أن تُفهم في إطارٍ، يُتيح لنا إغناء فهمنا ورؤيتنا لفلسفة كارل بوبر، ومن ثمّ مآلات فلسفة العلم فيما يُسمونه بـ «عصر ما بعد الحداثة».

وبغية أن تفهم المشهد الراهن لفلسفة العلم، حيث تسوده فوضى عارمة، وانحياز إلى نسبة المعرفة، وجفاء للعقلانية التي حكمت فلسفة العلم كتقليد منذ كُنْتُ حتى بوبر، ورفض الإيمان بفكرة المنهج العلمي، سواء في الكشف أو التقويم، ورفض كل معايير التجريبية في تمييز قوانين العلوم بدءاً من الإثبات والتحقق والتأييد والتعزيز، وانتهاء بالتفنيد والإبطال، والخلط المؤكد بين علم النفس الاجتماعي وبين فلسفة العلم، وطغيان النزعة الذاتية ومجافاة الفكرة الراسخة في موضوعية المعرفة الإنسانية؛ لكي تفهم كل هذا لابد من فهمٍ معمق لأستاذ جيل الفوضوية، أعنى كارل بوبر، ذلك أن مواقف هذا الجيل تضمنت نقداً وتجاوزاً لفلسفة العلم البوبري، وعندئذٍ لا يمكن فهمها بمعزل عن تاريخ صيرورتها، وهل ألهمها بوبر أم كانت عاقبةً له كل العقوق، كما حاول تصوير بعض جوانب هذا العقوق في «أسطورة الإطار»!؟

في هذا الضوء، وحيث إننا سنقف بجهد على أهم مدارس نظرية المعرفة وفلسفة العلم، في نهاية ما يُعرف بـ «عصر الحداثة»، وحيث سيكون «كارل بوبر»

وإشكالياته محوراً رئيساً في هذه الدراسة، ارتأيت أن يكون عنوانها عصرها والمحور، الذي تدور حوله معاً، فكان [نظرية المعرفة في ضوء آخر تجليات عصر الحداثة (كارل بوبر مرتكزاً)]. فنكون قد أعطينا التاريخ حقه، وضمنا لكارل بوبر موقعه الحقيقي في هذه الدراسة.

هنا تجدر الإشارة إلى الدواعي المنهجية لإهتمام دراستنا الراهنة بإشكالية الكلي، و التركيز على التحليل المعرفي والمنطقي لمفهوم الكلي ولل قضية الكلية، بل تعمد بحثنا التفصيل وبسط اطراف الحديث عن اشكالية الكلي، حيث اقترب من الاسلوب التعليمي، وتجنب تكثيف النصوص، الذي تقتضيه الدراسات الفلسفية، وتتهجه البحوث التخصصية؛ ذلك لأن الفكرة المركزية في فلسفة كارل بوبر هي ما أسماه بالاختبارات القياسية، أي الامتحان المنطقي الاستنباطي للنظريات، عبر تكذيب وإبطال الفروض الكلية، من خلال الاختبارات التجريبية والقضية الشخصية، التي تُشتق منها موجبة جزئية فُتَبطل الفرض الذي هو سالبة كلية إبطالاً منطقياً.

ثم ان تحديد ماهية القضايا الكلية، وعلاقتها بالقضايا الجزئية، واشتقاق القضايا الجزئية من التجارب المشخصة العينية أمرٌ يتوقف بشكلٍ مصيري على التمييز الدقيق بين ضروب القضايا المنطقية، وهي بدورها أي القضايا المنطقية يتوقف فهمها وتحليل مضمونها على التمييز بين المفاهيم والمعاني الكلية وبين الصور والمعاني الجزئية.

وهناك أمر آخر حيوي جداً، وهو أن بوبر، الذي له موقفه المعارض لمدرسة التحليل اللغوي خاض في ميدان البحوث الدلالية، واعتمد معيار

المواضعة اللغوية في الأخذ بالقضايا التجريبية، مما يستدعي إمارة اللثام عن الدلالة وبنائها، و التمييز الصارم بين الدلالات والاستعمال اللغوي لها. وهذا بحثٌ يدخل في لُحمته وسداه البحث عن الكلي واشكالته اللغوية، حيث يلعب الموقف من اشكالية الكلي دوراً أساسياً في فهم مضمون الدلالة اللغوية.

## ٢- المشهد الفلسفي والثقافي في ديارنا:

ديارنا هي عالم الشرق العربي الإسلامي، التي أنجبت رجالاً وأجيالاً من المشتغلين بالفلسفة والمعرفة الإنسانية خلال الحقبة الأخيرة، ضمت إقبال اللاهوري والعلامة الطباطبائي ويوسف كرم وعبدالرحمن بدوي ومحمد باقر الصدر وزكي نجيب محمود وآخرين. إذن فالزمن الذي نتحدث عنه هو مطلع القرن العشرين حتى الراهن من أيام الناس.

في غضون هذه المرحلة، وعبر أجيالها برزت محاولات واعدة حاملة بالإبداع، نظير: إنجازات محمد عبدالله دراز في فلسفة الأخلاق<sup>(١)</sup>، ومحمد إقبال اللاهوري في فلسفة الدين<sup>(٢)</sup>، والأب يوسف كرم في المعرفة والوجود<sup>(٣)</sup>، ومحمد باقر الصدر في منطق الاستقراء<sup>(٤)</sup>، ومرتضى مطهري في الحكمة المتعالية<sup>(٥)</sup>. لكنها جميعاً وبلا استثناء لم يُكتب لها الانتشار، ولم يُصنع لها عامة الدارسين. ولعلّ أهم أسباب هذه الظاهرة غفلة أو إغفال نظام السلطة، الذي امتلك ناصية التعليم في معاهدنا وجامعاتنا، إغفاله للإنتاج الداخلي، وعصده في ذلك إحباط النخب الثقافية ويأسها من إخصاب ديارنا، بل الجو العام لمثقفينا

(١) في كتابه «دستور الأخلاق في القرآن»، الذي كتبه بالفرنسية، وترجمه عبد الصبور شاهين إلى العربية.

(٢) في كتابه «إحياء الفكر الديني في الإسلام».

(٣) في كتابه «العقل والوجود».

(٤) في دراسته «الأسس المنطقية للاستقراء»، وفي اجتهاداته الفلسفية التي أدرجها في تفاصيل الدراسات في علم أصول

الفقه. وفي ميادين أخرى من إنتاجه المتنوع تجد نزعة إبداعية جسورة.

(٥) أعتقد أن مرتضى مطهري هو أهمّ حكماء مدرسة الحكمة المتعالية، أهمّهم وضوحاً، وأقربهم إلى روح عصره، ولديه ما

يستحق الوقوف عنده من إبداعٍ جسور.

أقرب إلى اعتقاد عقم أبناء هذه الديار عن إنجاب أي منتج ثقافي إبداعي.

وسبب آخر ساهم أيضاً في الإغماض عن المنتج الداخلي وهو: جيل المحترفين من كبار المترجمين، الذين أشبعوا المحيط الثقافي والفلسفي بترجمات رائعة لمدارس فلسفة الغرب الحديث، التي تنوعت اتجاهاتها، وتعددت آفاقها. فقبل أن تتوفر على فرصة فهم جوهر الإبداع الداخلي - مهما كان حجمه ومهما كانت خطورته وأهميته - ذهبنا نصغي إلى إشكاليات من نوع آخر، ولعل بعضها ما يدفع إلى تأكيد حالة اليأس والإحباط من منتج داخلي، يستجيب لأسئلة العصر.

أما رواية الترجمات الرائعة، فروعته أنها جاءت ترجمات تقترب بالقارئ من فهم النص الأصلي، وبيان لغوي متمكن من اللغتين. ولقد ساهم المصريون في نهضة الترجمة في تيار الترجمة مساهمة أساسية، استمرت ما يزيد على ثلاثة عقود، ولعلها أفلت في مطلع ثمانينات القرن الميلادي المنصرم. فلم يعد لدينا عبد الحميد صبره، ولا عبد الرحمن بدوي، وليس بين أيدينا جيل فؤاد زكريا...

إنها أزمة التعليم في ديارنا! هذه الأزمة الآخذة بالتفاقم؛ تبعاً لتفاقم أسبابها... والمؤسف أننا لا نجد درساً مستوعباً لهذه الأزمة وبواعثها بشكل جدي، ولا نلمح في الأفق بوادر نهضة على طريق إعادة الحيوية للتعليم الجاد في أوطاننا. الظريف فيما يؤسف له هو أن هناك دوراً أشبه بالدور المنطقي في عامة مقاربات معالجة الأزمة. ذلك أن المؤسسات المعهود إليها بالتصدي للعلاج، ليس لديها من الكوادر الكافية، ممن لم يصابوا ويعاقوا بالمرض المزمن، فالعلاج والتصدي



لحل الأزمة غالباً ما يُناط بجيلٍ هو ذاته مصاب بالمرض ويعاني الأزمة ذاتها،  
ففسّر الماء بعد الجهد بالماء!

نحن أمام مشهدٍ من انحدار مستوى المعرفة، يتطلب نهضة وسعيًا حثيثاً،  
حيث انعكس على مجمل المشهد الثقافي والفلسفي في بلداننا. أمانا سيلٌ هائل  
من الترجمات، التي تدعو للإشفاق، وتنبئ عن شرٍ مستطير، وحقاً قالوا «شر البلية  
ما يُضحك». تقرأ كلماتٍ مُصاغةً بلغتك الأم، لكنها في جملٍ غير مفيدة، وتطلع  
على رسائلٍ في الدراسات العليا انكبت على درس التأويل والتفكيك وفلسفة  
العلم، وكل هذه الموجودات بريئة من الأعدام المهلكة، التي لا يعرف من كتبها  
ماذا يقول، بل لا يعرف إلا إنه يقول، ولا يدري أنه يتقول.

إذا كانت سمة ما بعد الحداثة المعرفية في الغرب هي النسبية والفوضى،  
فهذا سياقٌ يجب أن يفهم في ضوء تاريخية المعرفة في ديار الغرب. لكن  
المشهد الثقافي في ديارنا يعيش ما تستعصي اللغة على وصفه، فوضى ما بعد  
الحداثة في الغرب أتت من رحم نقد مؤسسات ومناهج الكشف العلمي، وما  
يفرضه نظام التقنيات الحديثة والدولة الحديثة ونظام التراكم الرأسمالي من قيود  
قاهرة على حرية الفرد... إنها ليست فوضى بمفهومنا التخريبي، بل هي محاولة  
جادة لإعادة النظر في مفهوم العقلانية الغربية، الذي يمكن أن نعتبر كُنْت بدايةً  
لتأسيس هذا المفهوم، والذي تبلور في أبحاث علم الاجتماع عند ماكس فيبر،  
ووصل إلى طريقه المسدود - حسب وجهة نظرهم - عند كارل بوبر. ما بعد  
الحداثة ليست فوضى أيها الناس، إنها نهضة راديكالية نخبوية لإعادة النظر بعمق  
وجرأة في كل مقولات الحداثة الغربية.

أما نحن السادرون في غيِّنا، فنريد أن نبدأ عصر ما بعد الحداثة! بأي لغة نريد أن نبدأ عصر ما بعد الحداثة، بألغربية التي أخذت تمَّحي من المشهد، ولا يُتقن جل مثقفينا (إذا جاز التعبير) قواعد إعرابها ولحن خطابها، أم بالفرنسية التي لم نقاربها حتى اليوم إلا لماما، لعلنا نبدأ العصر الحجري الحديث بالإنجليزية، التي يتسكع المتحذلقون منا في شوارع لندن، وهم لا يفقهون أنساقها ولا سياقاتها، فضلاً عن المضمون الاجتماعي والحضاري لهذه اللغة. هذا هو المشهد الذي يدعو إلى الإحباط. لكن الله لم يخلقنا للاستسلام إلى ضلال اليأس.

إنما نستسلم إلى الفهم، ونتحصن بمناعة الأمل، ونحاول إعادة بناء وعينا الفلسفي والثقافي عامة. ونقرأ ببصيرةٍ حكمة الغرب الحديث، ونؤمن بما آمن به الإسكندر المقدوني ولم يدركه أفلاطون وأرسطو من الأخوة بين أبناء الجنس البشري، وعدم تفوق عرقٍ على آخر. «ولئن لم يكن من المرجح أن الإسكندر حلم ببناء إمبراطورية عالمية، فمن المقطوع به أنه حلم بقيام وئام عالمي (Concordia)، إذ إدرك أنّ الناس لا ينبغي أن يُرتبوا ترتيباً أعمى وفقاً لأجناسهم، بل ينبغي أن يُرتبوا بروحٍ متمسة بالتعقل والعطف وفقاً لكفائاتهم»<sup>(١)</sup>.

على قاعدة الفهم والأمل والمساواة بين أبناء الجنس البشري في الكفاءة قلتُ فيما تقدم:

(١) تاريخ العلم، جورج سارتون، ترجمة لفيث من العلماء، دار المعارف بمصر، ١٩٦١، العلم القديم في العصر الذهبي

لليونان، ج ٢، ص ١٧٩.

بلى! «بوبر» لكي نتعلم أن مغادرة الحكمة توأم مغادرة الإنتاج الداخلي، فمفتاح العلوم فلسفتها، وسر تقدم المعرفة العلمية يهجع في منهجها. وإذا كانت نهضة الأمم تبدأ من الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي فلا ثمار لإصلاح لم تمتد جذور نهضته في أعماق حكمة مؤسسة على أرضه.

عبر «بوبر» من «مشكلات الكليات» العتيدة، و«إشكالية الاستقراء» التي أثقلت كاهل الحكماء، ومن «منطق الكشف العلمي» كتابه الذائع إلى تفسير التاريخ ورؤية قوانين الاجتماع البشري، وكانت الحكمة جواز مروره إلى قاعة المرافعة للدفاع عن مجتمعه المفتوح وليبرالته سياسة واقتصاداً وبنى مجتمعية.

قررت أن أتابع «بوبر» في دروس تحت عنوان «فلسفة كارل بوبر في ضوء معيار النقد» فوجدت من الإنصاف أن أتعامل مع الرجل في نصوصه المحررة باللغة التي يعرفها ويصادق عليها بنفسه (الإنجليزية). ولذا سأحاول ما وسعني أن أنقل في المرحلة الأولى نصوصاً من كتابه الرافد «منطق الكشف العلمي»، ومن ثمّ فها هي نصوص من «بوبر» إلى القارئ العربي، سنتخذها حجة في قراءة الرجل ونقده.

سأبدأ مع «منطق الكشف العلمي» من المقدمة الإنجليزية، حيث لم يتركها «بوبر» دون أن يدوّن فيها أفكاراً أساسية تطلّ على أهم مرتكزات عصره الفلسفية والمنطقية. ثم سأركز على نقل الفصل الأول بكامله، حيث يمثل المدخل، والعمود الفقري لكل فلسفة الرجل واتجاهاته المنطقية، ويحدد فيه أيضاً شكل الارتباط بين الحكمة وبين محاولاته في دراساته عن «المجتمع

المفتوح وأعداؤه»، وعن بؤس الإيديولوجيا، وعقم المذهب التاريخي.

على أن أملاً دافقاً يحدوني، رغم كهولة لا ترحم، أن أتوفر على كتابه «النفس وماغها»، الذي خصصه لإشكالية «الإدراك البشري»، وبذلك سأقرأه بالتزامن مع إعادة قراءة نظريتي في الإدراك البشري، التي حررتها قبل ثلاثة وأربعين عاماً. وهل هذا الأمل مشروع وبلدي تحترق رماله وتعصف حاراته بزهب الأخضر واليابس؟! لا أدري، إنما هو الله ندعوه أن يأمن العراق!



# ترجمة نصوصٍ من «منطق الكشف العلمي»

١. مقدمة الطبعة الإنجليزية الأولى عام ١٩٥٩

٢. الفصل الأول من الباب الأول

معاينة بعض الإشكاليات الأساسية

إشكالية الاستقراء

حذف النزعة السايكولوجية

الاختبار القياسي للنظريات

إشكالية التمييز

التجربة كمنهج

قابلية التكذيب معيار للتمييز

إشكالية أساس التجربة

الموضوعية العلمية واليقين الذاتي



## مقدمة الطبعة الإنجليزية الأولى عام ١٩٥٩<sup>(١)</sup>

حاولت في مقدمة طبعة عام ١٩٣٤ - باختصار تام، أن أطرح خوفاً - إزاء الاتجاه الفلسفي السائد آنذاك، وأن أطرح وجهة نظري إزاء فلسفة اللغة ومدرسة التحليل اللغوي، والرعي الذي تبنى هذا الاتجاه.

وسأطرح عبر هذه المقدمة الجديدة موقفي إزاء الاتجاهين الأساسيين في مدرسة التحليل اللغوي، وفق الموقف الراهن لهما، على أن التحليليين اللغويين اليوم - كما كانوا بالأمس - موضع احترام واهتمامي. إن هؤلاء الخصوم أعدهم رفاقاً وحلفاء؛ باعتبارهم الخلف الوحيد، الذي حفظ بعض تقاليد الحكمة العقلية.

يعتقد التحليليون اللغويون أن ليس هناك مشكلات فلسفية أصيلة. ولو كانت هناك من مشكلات فهي جراء الاستخدام اللغوي والدلالات اللغوية. بينا أعتقد - على كل حال - أن هناك مشكلة فلسفية واحدة - على الأقل - تشير اهتمام كل مفكر، إنها المشكلة الكونية، مشكلة معرفه العالم، بما في ذلك أنفسنا ومعرفتنا، بوصفها جزءاً من العالم. أنا أعتقد أن العلم كلاً معرفة كونية. وبالنسبة لي تصبح أهمية الفلسفة كما هو حال العلم أكذوبة لا غير، دون المساهمة بهذا السعي

(١) سنعتمد النص الإنجليزي لكتاب (منطق الكشف العلمي) في طبعته الأخيرة عام ٢٠٠٩.

Karl Popper \_ The Logic Of Scientific Discovery\_ Routledge Classics Reprinted ٢٠٠٩

(twice)



الذي خلقا لكي يصنعاها. بالنسبة لي - وبأيّ ثمن - ستفقد الفلسفة والعلم معاً كل جاذبيتهما إذا تخليا عن ذلك السعي. على أنني أعترف بأن التعرف على وظائف لغتنا يمثل جزءاً هاماً من هذا السعي، ولكن يتعذر تفسير مشكلاتنا على قاعدة التحليل اللغوي (فك الألغاز) فقط.

يحسب رجال مدرسة التحليل اللغوي إنهم يستخدمون منهجاً، وهو المنهج المتعّين والوحيد للفلسفة، إلا أنني أعتقد أنهم مخطئون، وأن حساباتهم مجانِب للصواب. إن يد الفلاسفة حرة طليقة، كغيرهم في طريق البحث عن الحقيقة، وليس هناك منهج واحد وفريد للفلسفة.

هناك أمر آخر أبتغي طرحه هنا وهو:

إن المشكلة المركزية في نظرية المعرفة - التي كانت دائماً ولا تزال - هي مشكلة نمو المعرفة. وأن نمو المعرفة يمكن أن يُدرس بشكل أفضل، عبر درس نمو المعرفة العلمية. ولا أعتقد أن درس نمو المعرفة، عبر درس التحليل اللغوي أو النظم اللغوية، يمكن أن يكون بديلاً لدرسها، عبر نمو المعرفة العلمية.

على أنني مستعد تماماً للاعتراف بأن هناك منهجاً، يمكن أن نصفه بأنه (المنهج الوحيد للفلسفة)، لكنه ليس وفقاً على الفلسفة وحدها، بل هو أيضاً المنهج الوحيد لكل «درس عقلي». هو منهج العلوم الطبيعية كما هو منهج الفلسفة كذلك. والمنهج الذي أتوفر عليه هو: وضع المشكلة بوضوح وفحص حلولها المتنوعة «نقدياً».

لقد أبرزت «البحث العقلي» و«النقد»، بغية التأكيد على وحدة

الاتجاهين العقلي والنقدي. وجوهر الملاحظة هنا يتمثل في ضرورة السعي الجاد، لإسقاط وحذف كل حل نبنيه لعلاج المشكلة، لا أن ندافع عنه. والمؤسف أننا أنفسنا لا نلتزم بهذه الضرورة، لكن حسن الطالع لا يفقدنا أناساً آخرين، لا يغفلون عن غفلتنا، ومن ثمّ يطالعوننا بنقدهم وتقويمهم.

على ان إثمار عملية النقد يتوقف على طرح المشكلة في إطار واضح، ومعالجتها بجلاء وتحديد، ليكون هذا العلاج الواضح المحدد نفسه مادة للنقد والتقويم مرة أخرى.

أنا لا أنكر أن هناك ما يُدعى بـ «التحليل المنطقي»، وهو يلعب دوراً في إيضاح وفحص مشكلاتنا وفي اقتراح حلولها. كما لا أدعي أن مناهج «التحليل المنطقي» و«التحليل اللغوي» عبث لا ضرورة لها. لكن هذه المناهج - حسب ما أراه - ليست غاية ما يستطيع الفيلسوف استخدامه من طرقٍ وأساليب، كما أنها ليست وقفاً على الفلسفة فحسب، بل تبرز في ميدان الفلسفة، كما تبرز في سائر البحوث العلمية والعقلية.

من الممكن أن يُطرح الاستفهام التالي: ما هي المناهج الأخرى التي يستخدمها الفلاسفة؟ وجوابي: هناك عدة مناهج مختلفة، وأنا حقاً لست بصدد إحصائها. ولا يهمني ما هو المنهج الذي يستخدمه الفيلسوف (أو أي شخص آخر)، طالما لديه مشكلة مهمة، وطالما يسعى إلى حلها بإخلاص.

بين المناهج الكثيرة التي يستخدمها الفيلسوف - ويرتهن استخدامها بطبيعة مشكلة البحث - والتي تستحق عندي التنويه بها، هناك منهج واحد، يبدو أنه

مباين للموضحة، إنه المنهج التاريخي: هذا المنهج الذي ينطوي ببساطة على السعي للوقوف على ماهية تفكير الآخرين، وما قالوه بصدد المشكلة، التي يواجهونها: لماذا واجهوها، وكيف طرحوها وحرروها، كيف سعوا إلى معالجتها؟ وهذه الأسئلة جديدة لدي بالأهمية، لأنها جزء من النظرية العامة للبحث العقلي. إذا أغفلنا التعرف على ماهية تفكير الآخرين، أو أهملنا التعرف على فكر السالفين، عندئذٍ يتحتم أن يقف البحث العقلي عند نهاية، حيث يضحى كل واحد منا محاوراً لنفسه؛ هناك من الفلاسفة من يجد الحديث مع ذاته فضيلة، لكنني أخشى أن يفضي هذا اللون من التفلسف إلى أفول البحث العقلي. لا ريب أن الله أساساً يتحدث مع ذاته، إذ ليس لديه من هو جدير بالحديث معه، لكن الفيلسوف يجب أن يعلم أنه ليس أكثر شبهاً بالله من أي إنسان آخر.

هناك العديد من الأسباب التاريخية المهمة للاعتقاد السائد بما يُدعى «التحليل اللغوي»، وأنه المنهج الفلسفي الحق:

أحد هذه الأسباب هو الاعتقاد السليم بأن النقااض المنطقية كناقضة الكذاب «أنا الآن أكذب»، والنقااض التي اكتشفها رسل، وريتشارد، وآخرون، يتطلب حلها «التحليل اللغوي»، بالترفة المشهورة بين العبارات ذات المعنى (أو سليمة الأداء)، وبين العبارات عديمة المعنى. غير أن هذا الاعتقاد السليم أدغم مع اعتقاد خاطئ بأن قضايا الفلسفة تمر عبر السعي لحل النقااض الفلسفية، وأن هذه النقااض، من حيث الأساس، هي من جنس النقااض المنطقية، ومن ثم خلصوا إلى أن البحث عن القضايا ذات

المعنى وغير ذات المعنى ينبغي أن يحتل المكانة المركزية في الفلسفة أيضاً.

غير أن بطلان هذا الاعتقاد يمكن استجلاؤه ببالغ السهولة. إذ يمكن أن نستجليه في الحقيقة، عبر التحليل المنطقي، الذي يُظهر بالتأكيد المحدد أن (تكذيب القضية لنفسها)، الذي يبرز في جميع النقائض المنطقية غائب عما يُسمّى بالنقائض الفلسفية، حتى عن نقائض كُنْتُ.

يبدو أن الباعث الرئيسي لإعلاء شأن نظرية «التحليل اللغوي» إنما هو أمر آخر: أدرك التحليليون أن ما يدعى بـ «الطريق الجديد إلى الأفكار» لدى لوك، وباركلي، وهيوم، حيث ذهبوا الى استخدام المناهج السايكولوجية، بل شبه السايكولوجية في تحليل أفكارنا وما يتكون في عقولنا ... أدركوا أن هذا المنهج ينبغي استبداله بمنهج أكثر موضوعية، وخالٍ من النزعة الوراثية، فوجدوا أن عليهم العكوف على تحليل الكلمات والدلالات، بدل «الأفكار» و«التصورات»، ومن ثمَّ عليهم أن يحلّلوا القضايا والجمل، بدل «الفكر» و«الحكم» و«الظن». وأنا أوافقهم على أن «الطريق الجديد إلى الألفاظ» بديل متقدم لـ «الطريق الجديد إلى المعاني» وحاجة عاجلة.

من هنا فلا غرابة أن تجد أولئك الذين تبنا «الطريق الجديد إلى المعاني» كمنهج حقيقي للفلسفة، يغيرون الاتجاه ويذهبون إلى أن «الطريق الجديد إلى الألفاظ» هو المنهج الحقيقي للفلسفة. غير أنني

أعارض بقوة هذا الاعتقاد المجروح، وأكتفي هنا بذكر ملاحظتين نقديتين:  
أولاً - لا ينبغي عدُّ «الطريق الجديد إلى المعاني» أحد المناهج  
الرئيسية في الفلسفة، فضلاً عن اعتباره المنهج الحق في الفلسفة، فلم  
يستخدم لوك نفسه هذا المنهج، إلا في إطار «مبادئ علم الأخلاق»، وهو  
أي المنهج لا يتعدى، لدى باركلي وهيوم، كونه أداة لمقارعة الخصوم،  
فهما قد سعيًا بجد لإقناع الآخرين بنظرتهما للعالم (عالم الأشياء وعالم  
الإنسان)، لكنهما لم يقيما نظريتهما على أساس هذا المنهج، فلا آراء  
باركلي الدينية، ولا نظريات هيوم السياسية قامت على أساس هذا المنهج.  
(نعم أقام هيوم تصوره لمبدأ العلية على أساس هذا المنهج).  
لكن أهم اعتراضاتي على اعتبار «الطريق الجديد إلى المعاني»  
و«الطريق الجديد إلى الأفكار» منهجاً رئيسياً لنظرية المعرفة، بل حتى  
للفلسفة، هو الآتي:

يمكننا أن نقارب مشكلة نظرية المعرفة من جهتين:

١ - بوصفها مشكلة المعرفة العادية أو الفهم العام.

٢ - بوصفها مشكلة المعرفة العلمية.

إن الفلاسفة الذين قاربوا المشكلة من الجهة الأولى أدركوا بحق أن  
المعرفة العلمية تمثل نتاج شيوع الفهم العام. لكنهم اخطأوا حينما حسبوا أن  
الفهم العام أيسر على التحليل من المعرفة العلمية.

ومن هنا نجدهم يستبدلون «الطريق الجديد إلى المعاني» بتحليل اللغة العادية، باعتبارها ظرف الفهم العام وإنائه، فهجروا تحليل الرؤية والإدراك واليقين والظن، وعكفوا على تحليل العبارات «أنا أرى» «أنا أفهم» «أنا أتيقن» «أنا أظن» و«أحتمل»، وأحياناً أخذوا بتحليل عبارة «لعل وربما».

جوابي هنا لأولئك الذين يفضلون هذا الاتجاه في نظرية المعرفة، هو التالي: أجل نحن نوافق على أن المعرفة العلمية ارتقاء للمعرفة الاعتيادية والإدراك المشترك. لكن يجب أن نلتفت إلى أن أي باحث حينما يكتفي بتحليل الفهم العام ونمط الدلالة على هذا الفهم من خلال اللغة العادية فسوف يغفل أهم مشكلات نظرية المعرفة وأكثرها إثارة.

وهنا أكتفي بتقديم نموذج واحد من نماذج هذه المشكلات، وهو عبارة عن مشكلة نمو المعرفة لدينا؛ فبقليل من التأمل، يتضح لنا أن أكثر المشكلات المرتبطة بنمو المعرفة سوف تقع خارج حريم البحث، حينما تكون دائرة بحثنا الفهم العام والمعرفة العادية، بدل المعرفة العلمية. على أن أرقى نموٍ تحصل عليه المعرفة العادية يتم بتحويلها إلى معرفة علمية، ومن البين أن نمو المعرفة العلمية يمثل أهم وأبرز شاخص لنمو المعرفة.

ينبغي أن نتذكر في هذا السياق أن كل مشكلات نظرية المعرفة التقليدية غالباً ما ترتبط بأصرة مع إشكالية نمو المعرفة. بل أميل إلى إضافة القول: منذ أفلاطون حتى ديكارت، وليبنتز، وكنت، ودوهيم، وبوانكاريه، ومنذ بيكون، وهوبز، ولوك حتى هيوم، وهيول، ورسل ... كان يحدو نظرية المعرفة أمل أكيد،

لا لكي تقدم لنا معرفة بالمعرفة العلمية فحسب، بل لتساهم أيضاً في تقدم المعرفة بالمعرفة العلمية، (والاستثناء الوحيد في هذه القاعدة بين الفلاسفة الكبار هو باركلي حسب ما أعتقد). يبدو، أن أغلب الفلاسفة الذين حسبوا أن تحليل اللغة العادية هو المنهج الأساسي للفلسفة قد فقدوا ذلك الأمل والهدف الجليل، وتركوا زمام تقدم المعرفة خائنين بيد علماء البحث التجريبي. بل عرف هؤلاء الفلسفة تعريفاً تعجز معه الفلسفة عن الإسهام بمعرفتنا بالعالم الخارجي. ولست مستعداً أن أترك فلسفتي عاجزة بتراء، لأجل هذا التعريف الاعباطي. فليس للفلسفة جوهر نخلق به، ونضمّنه تعريفاً، بل تعريف لفظ الفلسفة، من حيث الأساس، أمر اعتباري لا يتجاوز المواضع على اصطلاح. من هنا فليس هناك مسوغ للتقيّد بهذا التعريف الاعباطي للفلسفة، ونقطع الطريق أمام الباحث الفلسفي، ليمارس درسه بطريقة تسهم في إثراء معرفتنا بالعالم الخارجي.

ثم إن هؤلاء الفلاسفة الذين امتلأوا خيلاء بدقتهم في تحليل اللغة العادية ينكرون بجزم أيّ دورٍ للفلسفة في النظرة الكونية «الكوزمولوجيا»! وجوهر سؤالنا: كيف استطاع هؤلاء التعرف بما فيه الكفاية على جوهر النظرة الكونية ليقرروا أن الفلسفة غريبة عن النظرة الكونية؟! والحق خلاف ما يزعمون؛ ذلك أن الأفكار الميتافيزيقية الأصيلة، وتبعاً لها الأفكار الفلسفية، أفادت كثيراً في إغناء النظرة الكونية. فبدءاً بطاليس حتى أينشتاين، ومن الذرية حتى تأملات ديكرت بشأن المادة، ومن تأملات جيلبرت ونيوتن وليبتز وبسكوفيك عن القوى حتى تأملات فاراداي ونيشتاين عن مجالات القوى، كانت الأفكار الميتافيزيقية مصباحاً يضيء السبيل.

هذه مسوغاتي باختصار للاعتقاد بأن المنظار الأول (دراسة المعرفة عن طريق تحليل اللغة العادية) ضيق ومحدود، حتى في إطار نظرية المعرفة، وبواسطته تُغفل أطرف المشكلات.

على أنني بعيد عن اعتقاد أولئك الفلاسفة، الذين تبنوا المنظار الثاني كمدخل لنظرية المعرفة، أولئك الذين أرادوا الوصول إلى نظرية في المعرفة عن طريق تحليل اللغة العلمية، وبُغية تحديد أفضل لنقاط رفضي وقبولي فسوف أصنف هؤلاء الفلاسفة إلى صنفين، ليميز السقيم من السليم:

أما الصنف الأول فيتألف من أولئك الذين يريدون دراسة (لغة العلم)، وتبنوا منهجاً فلسفياً، وهو صياغة لغة مثالية اصطناعية. وسعوا إلى صبّ تصوراتهم عن لغة العلم في نماذج مثالية مصطنعة.

أما الصنف الثاني فهم الذين لم يقيدوا أنفسهم في إطار دراسة لغة العلم، أو أي لغة أخرى، ولم يتبنوا منهجاً فلسفياً خاصاً، بل يتفلسف هؤلاء بعدة طرقٍ مختلفة، لأن لدى هؤلاء عدة مشاكل مختلفة يريدون علاجها، فيرجون بأيّ منهج يرونه ممكناً، ليعينهم على رؤية مشكلاتهم بوضوح أكبر، أو ليصيب حلها ولو مبدئياً.

أعطف الحديث أولاً مع أولئك الذين تبنوا بناء لغة مثالية اصطناعية للعلم. تاريخياً: بدأ هؤلاء انطلاقتهم من «الطريق الجديد إلى المعاني»، ثم استبدلوا أيضاً هذا المنهج التقليدي شبه السايكولوجي بتحليل اللغة كطريق جديد. وربما ببركة طمأنينة روحية أُتيحت بواسطة الأمل بمعرفة



أدق وأكثر إتقاناً، وذات صورة محددة، اختاروا «تحليل لغة العلم» موضوعاً لتحليلهم اللغوي، بدل اللغة العادية. ولكن لسوء الحظ ليست هناك لغة علم في العالم. ومن هنا اضطروا إلى صياغة لغة من عندهم. على أن بناء نموذج وافٍ من لغة العلم، بحيث يؤدي دوره في العلوم الحقيقية، كعلم الفيزياء عمل ليس باليسير. ومن هنا حاول هؤلاء الفلاسفة بناء نماذج صغيرة لتكون مادة بناء الأنساق الكبرى.

هذه النظرية - من وجهة نظري - توفرت على سلبيات كلا العالمين. فمن خلال منهجهم في صياغة نماذج لغوية صغيرة أغفلوا الإشكاليات الأكثر إثارة في نظرية المعرفة، تلك التي اقترنت بنمو المعرفة. وحقاً ليست هناك نظرية علمية تثير أي اهتمام يمكن أن تصاغ في هذه الأنساق الكبرى لنماذج صغيرة. إن هذه النماذج اللغوية لا تثمر لا في العلم، ولا في الفهم العام.

بلى! فالنماذج التي شيدها الفلاسفة بوصفها «لغة العلم» ليس بوسعها أن تفعل مع لغة العلم الحديث، وهذا ما سيتضح عبر الهوامش القادمة، التي تُستخدم في النماذج اللغوية الثلاثة الأكثر شيوعاً. (أرجعنا إلى هذه اللغات في هامش ١٣، ١٥ من الملحق السابع، وفي الهامش ٢ من القسم ٣٨). الأولى من هذه النماذج يعجز عن الوفاء، حتى بمفهوم المساواة، ولذا لا يمكن صياغة معادلة عبر هذا النموذج، ولا يتضمن حتى أغلب مبادئ علم الحساب. أما النموذج الثاني فيعمل ما لم نطرح إثبات القضايا المألوفة في علم الحساب، نظير: قضية إقليدس في نفي وجود أكبر

الأعداد الأولية، بل حتى مصادرة أن لكل عددٍ تالياً. أما في النموذج اللغوي الثالث - وهو أوسع وأشهر هذه النماذج - فلا يمكن أن تأخذ الرياضيات صورتها فيه أيضاً. والذي لا يزال أكثر دهشة هو: أن ليس من صفة قياسية تتضح عبر هذا النموذج. لهذه الأسباب ولأسباب كثيرة أخرى فهذه النماذج الثلاثة فقيرة وعاجزة عن أن توظّف في أي علم، وهي طبعاً أفقر من حيث الأساس من اللغة العادية، بما فيها أكثر اللغات بدائية.

إن المحدودية والفقر - المشار إليهما - فرضت على النماذج اللغوية ببساطة، لأن حلولهم لمشكلاتهم عقيمة. ويمكن إثبات هذه الحقيقة بسهولة، بل أثبتها أصحاب تلك النماذج أنفسهم جزئياً، ورغم ذلك فهم جميعاً يزعمون أمرين: أ- أن مناهجهم في بعض الاتجاهات وبأخرى جديرة بحل مشكلات نظرية المعرفة العلمية، أو بتعبير آخر: إنها صالحة للتطبيق في العلوم. (بينما الحقيقة أنها تطبق فقط دون أي إتقان في المحاورات البدائية إلى أقصى حد). ب - إن مناهجهم «دقيقة» و«محكمة»! ومن الواضح أن هذين الزعيمين لا يُمكن تأكيدهما معاً، فيبينهما (مانعة الجمع).

إذن فمنهج بناء نماذج لغوية اصطناعية عاجز عن معالجة مشكلات نمو معرفتنا، وهو أقل فعالية من منهج تحليل اللغات العادية، لوضوح أن هذه النماذج اللغوية أفقر من اللغات العادية. ونتيجة فقرهم لم ينتجوا إلا أكثر النماذج غلظةً وتضليلاً لنمو معرفتنا، وهو منهج تكديس وتجميع قضايا الملاحظة.

نصل الآن إلى الصنف الثاني من المنظرين المعرفيين، هؤلاء الذين لم يوقفوا أنفسهم على أي منهج فلسفي. والذين استخدموا التحليل العلمي لمشكلات العلوم وللنظريات في نظرية المعرفة، واتخذوا التدابير الإجرائية الأكثر أهمية في الدراسات العلمية. وينتسب إلى هذا الفريق أغلب كبار فلاسفة الغرب (بل يتحدر من سلسلة هذا النسب باركلي، الذي يناهض - بالتحليل العميق لفكره - مفهوم المعرفة العلمية العقلية، ويخشى نموها) وأهم ممثلي هذا الفريق في القرنين الأخيرين: كَنت، ويفل، مل، بيرس، دوهم، بوانكاريه، مايرسون، ورسل ... كما ينتمى إلى هذا الفريق هوايتهد، لا أقل في بعض مراحلها الفكرية.

يتفق رواد هذا الصنف على أن المعرفة العلمية إنما هي نتاج تطور الفهم العام، لكنهم جميعاً أدركوا أن دراسة المعرفة العلمية أيسر من تحليل المعرفة العادية. حيث إنها (المعرفة العلمية) عبارة عن المعرفة العادية وقد كُتبت بأحرفٍ كبيرة، فكثيرٌ من مشكلاتها تمثل تكبيراً لمشكلات المعرفة العادية. على سبيل المثال: تُستبدل إشكالية هيوم في «الاعتقاد المعقول» بإشكالية مسوغات قبول أو رفض النظريات العلمية. وحيث إننا نمتلك عديداً من التقارير المفصلة من الدراسات المتعلقة بالمشكلات، وإن كانت على غرار مشكلات نيوتن أو ماكسويل أو أنيشتاين، التي ينبغي أن تُقبل أو تُرفض، فإنه يمكننا رؤية هذه الدراسات عبر المنظار، لتتيح لنا درساً موسعاً وموضوعياً لبعض أهم إشكاليات «الاعتقاد المعقول».

هذه المقاربة لإشكاليات نظرية المعرفة تتخلص - نظير الآخرين - المشار إليهما - من استخدام المنهج شبه السايكولوجي أو «الذاتي» منهج الطريق الجديد إلى الأفكار، الذي يمارسه كُنْتُ. وتدعونا إلى تحليل المناقشات العلمية وتحليل الوضع الراهن للإشكاليات العلمية، وهي تعيننا أيضاً على فهم تاريخ الفكر العلمي.

حاولت في هذه المقدمة أن أوضح أن أهم مشكلات نظرية المعرفة التقليدية، هي تلك التي ترتبط بنمو المعرفة، متجاوزاً المنهجين الاعتياديين للتحليل اللغوي، مستجيباً لمتطلبات تحليل المعرفة العلمية. ولكن آخر ما أبتغي على كل حال قوله هو تأييد عقيدة أخرى وهي: أن فلسفة العلم - كما هو حال التحليل العلمي - مهددة بالأفول والانتهاء، أجل فالفلاسفة لا ينبغي أن يتخصصوا. بالنسبة لي فأنا مشوق في العلم والفلسفة لأنني أرغب أن أعرف شيئاً عن لغز العالم الذي أحيا فيه، ولغز معرفة الإنسان بهذا العالم. واعتقادي أن بعث روح البحث عن هذه الألغاز هو الطريق الوحيد لإنقاذ الفلسفة من الغرق في تفاصيل التخصص، وبهذا تتحرر الفلسفة والعلم من التسليم الأعمى لخبرة الأخصائيين ومعارفهم الشخصية.

الاعتقاد هو أن جيلنا نأى كثيراً عن مرحلة العقل ومرحلة النقد، وشد العزم على هدم بناء الحكمة العقلية، بل التعقل نفسه.

كارل ريموند بوبر صيف ١٩٥٨

# الباب الأول: مدخل إلى منطق العلم

## الفصل الأول من الباب الأول

### معاينة بعض الإشكاليات الأساسية

الباحث العلمي - سواء أكان نظرياً أم تجريبياً - يضع أمامه قضايا أو أنساقاً من القضايا، ثم يعكف على اختبارها خطوة بعد أخرى. وفي إطار العلوم التجريبية خاصة يبني الباحث فروضاً ويشيد أنساقاً نظرية، ثم يختبرها مقارناً بينها، عبر المتابعة والتجريب.

أعتقد أن مهمة منطق الكشف العلمي أو منطق المعرفة هي أن يقدم التحليل المنطقي لمناهج العلوم التجريبية. ولكن ما هي مناهج العلوم التجريبية، وما هو ما ندعوه بالعلم التجريبي؟

## ١ - إشكالية الاستقراء

هناك رؤية ذائعة - جاءت متعارضة مع هذه الدراسة- توقن بأن العلوم التجريبية تتميز في الواقع بأنها تستخدم «المناهج الاستقرائية»، كما يصطلح عليها أصحاب تلك الرؤية. ومن ثمّ يتعين على منطق الكشف العلمي أن يتطابق مع منطق الاستقراء، ويمثل لمنطق التحليل الذي تعتمده تلك المناهج الاستقرائية.

عادةً ما يطلق على استدلال ما مصطلح «الاستقراء»، إذا ما كان هذا الاستدلال عبوراً من قضايا شخصية (وتدعى أحياناً قضايا جزئية أيضاً) نظير العبور من نتائج المشاهدات أو التجارب إلى القضايا الكلية كالنظريات والفروض.

غير أنه من البعيد منطقياً سلامة استنتاج القضايا الكلية من قضايا جزئية أياً كان عددها، إذ من الممكن دائماً أن تخرج هذه القضايا كاذبة، أجل ليس مهماً العدد الكبير من البجع البيضاء التي شاهدناها، فهذه المشاهدات لا تبرر لنا تقرير أن كل البجع أبيض.

أضحى الاستفهام عما إذا كان الاستنتاج الاستقرائي مسوّغاً أو تحت أي شروط يتم هذا الاستنتاج، معروفاً بـ «مشكلة الاستقراء». ومن الممكن أن تتخذ مشكلة الاستقراء صورة أخرى، ذلك أن يكون الاستفهام عن صحة أو حقانية القضايا الكلية القائمة على أساس التجريب، كما هو الحال في الفروض والآفاق النظرية للعلوم التجريبية.

يعتقد كثير من الناس بأن صدق هذه القضايا الكلية «عُرف بواسطة التجربة». غير أنه من الواضح أن نتيجةً لتجربة ما، سواء أكانت ملاحظة، أم كانت اختباراً - ليست إلا قضية شخصية وليست قضية كلية، ومن ثم فأولئك الذين يقولون أن القضايا الكلية نتعرف على صدقها من خلال التجربة يقصدون عادةً أن صدق تلك القضايا الكلية يُختزل بطريقة ما في صدق القضايا الجزئية، التي عرف صدقها عبر التجربة، ومن ثم فالقضايا الكلية تقوم على أساس الاستنتاج الاستقرائي. إذن فالاستفهام: هل قوانين الطبيعة صادقة؟ تعبير آخر عن الاستفهام: هل الاستنتاجات الاستقرائية مبررة؟

أجل إذا أردنا أن نعثر على تبرير للاستنتاجات الاستقرائية علينا أولاً وقبل كل شيء أن نؤسس لـ «مبدأ الاستقراء». هذا المبدأ ينبغي أن يكون قضيةً يمكن ببركتها منح الاستقراء صورةً منطقية مقبولة. مبدأ الاستقراء - في عيون أنصار منطق الاستقراء - مبدأ خطير للغاية في منهج العلم، إن... مبدأ الاستقراء - كما يقول رايشنباخ - «هو الحكم الفصل بين النظريات العلمية، وإقصاؤه من العلم يعني سلب العلم القدرة على تمييز الصادق أو الكاذب بين نظرياته. وبدونه لا يتبين العلم نظرياته من الأخيلة والأوهام المستبدة بعقول الشعراء»<sup>(١)</sup>، إلا أن مبدأ الاستقراء هذا لا يمكن

(١) هانز رايشنباخ، Erkenntnis، ١٩٣٠، ص ١٨٦، أيضاً ص ٦٤ وما بعدها - برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية.

أن يكون حقيقة منطقية خالصة نظير تحصيل حاصل أو قضية تحليلية. إذ لو كان على غرار المبدأ المنطقي الخالص لما كانت هناك مشكلة الاستقراء. لأنه في حال كونه مبدأً منطقياً تضحى جميع الاستنتاجات الاستقرائية منطقية خالصة، أو تحصيلات حاصل يستحيل كذبها، على غرار الاستنتاجات في المنطق الاستنباطي. إذن؛ يجب أن يكون مبدأ الاستقراء قضية تركيبية، أي قضية لا يكون تكذيبها محالاً، بل ممكناً منطقياً، من هنا يُطرح الاستفهام التالي: لماذا يكون مثل هذا المبدأ مقبولاً عامةً، وكيف نستطيع أن نبرر قبوله على قاعدة عقلانية؟

يندفع بعض المؤمنين بمنطق الاستقراء بلهفة مع رايشنباخ ليقرروا: «إن مبدأ الاستقراء يقره جلياً العلم عامةً، وما من أحد يستطيع جاداً أن يرتاب بهذا الأصل في أي يوم من حياته»<sup>(١)</sup>، غير أننا لو سلمنا في النهاية أن الحال كذلك (يقره العلم عامة) فلا أزال أزعم أن مبدأ الاستقراء زائد، ويقود إلى تناقضات منطقية.

تلك التناقضات - التي تنشأ مترابطة بيسر جراء مبدأ الاستقراء - تبدو واضحة منذ أعمال «هيوم» أيضاً، وتجنبها إذا كان ممكناً فهو لا يتم إلا عسيراً. أجل فمبدأ الاستقراء لا بد أن ينطوي على قضية تركيبية، من ثم إذا أردنا التأكد من صدقها عبر التجربة علينا اللجوء إلى الاستنتاج الاستقرائي، ولنبرر الاستنتاج الاستقرائي علينا اعتماد مبدأ للاستقراء أعلى

(١) المصدر السابق، ص ٦٧.



من الأول، وهكذا دواليك. إذن ستفشل محاولتنا لتأسيس مبدأ الاستقراء، حيث إنها ستركنا بيد مترجمة لا نهائية (التسلسل المحال).

حاول «كنت» أن يناهض بمنهجه عن هذه المشكلة، عبر التمسك بمبدأ الاستقراء (الذي وضعه على صورة مبدأ السببية العامة)، كقانون قبلي. ولكن لا أعتقد أن محاولة كنت البارعة في توفير التسوية القبلي للقضايا التركيبية محاولة موفقة.

رؤيتي هي: إن مشكلات منطق الاستقراء المتعددة التي رسمناها عصبية على العلاج. ولذلك أيضاً أحذر، فهذه المشكلات كامنة في الأطروحة التي ذاعت هذه الأيام، والتي تقرر أن الاستنتاجات الاستقرائية رغم أنها لا تقدم «جزماً مشروعاً» لكنها تستطيع أن تعطي - وفق هذه الأطروحة - درجة من درجات «الوثوق» أو الاحتمال، وفق هذه الأطروحة تكون الاستنتاجات الاستقرائية استنتاجات احتمالية<sup>(١)</sup>، يقول رايشنباخ: «مبدأ الاستقراء معيار تقرير الصدق في العلوم، ولكي نكون أكثر دقة علينا القول: إن مبدأ الاستقراء معيار قياس الاحتمال، لأن العلوم ليس في وسعها أن تقرر الحقيقة والزيف المطلق ... لكن قضايا العلم تقع بين درجات الصدق الاحتمالية الكثيرة، فلا تهبط إلى الحد الأدنى من

---

(١) جان مينارد كينز في «رسالة في الاحتمال» عام ١٩٢١. أوزولد كولبه في «دروس المنطق» ١٩٢٣. وقد استخدم رايشنباخ مصطلح الاستلزام الاحتمالي في مقالة «نظرية الأصل الموضوعي للاحتتمالات» في المجلد ٣٤ من *mathematische zeitschrift*. عام ١٩٢٣. وفي مجالات أخرى.

الكذب المطلق، ولن ترقى إلى الحد الأعلى من الصدق المطلق»<sup>(١)</sup>.

في هذه المرحلة من البحث أغفل تبني المؤمنين بالمنطق الاستقرائي نظريةً في الاحتمال، حيث سأرفضها في القادم من هذه الدراسة، إذ لا تتلاءم إلى أقصى الحدود مع غاياتهم الخاصة، (لاحظ الفقرة ٨٠ القادمة). أستطيع هذا الرفض لأن المشكلات المشار إليها لا تُعالج أبداً بالتشبه بالاحتمال؛ ذلك لأن توفر القضايا الاستقرائية عبر الاستنتاج الاستقرائي على درجة من الاحتمال يلزم أن يستند إلى «مبدأ للاستقراء» بشكل معدل، وهذا المبدأ بدوره يتطلب تبريره إلى مبدأ للاستقراء ولا يزيدنا أي شيء إذا كان مبدأ الاستقراء لا يفضي إلى «اليقين»، بل يعطي «الاحتمال» حسب. وباختصار: فمنطق «الاستنتاج الترجيحي» أو «منطق الاحتمال»، على غرار أي صورة أخرى للمنطق الاستقرائي يسوقنا إلى متراجعة لا نهائية (تسلسل عقيم)، أو إلى الاعتقاد بالمبادئ القبلية<sup>(٢)</sup>.

النظرية التي أعدتها لتُطرح في الصفحات اللاحقة تقف بالضبط على النقيض من كل المحاولات المتداولة في نظرية المنطق الاستقرائي. هذه النظرية التي يمكن وصفها بأنها نظرية «المنهج القياسي للاختبار»، هي الرؤية التي تقرر أن الفروض يمكن فقط أن تختبر تجريبياً، و فقط أيضاً بعد طرحها.

(١) رايشنباخ، المجلد ١ من Erkenntnis عام ١٩٣٠، ص ١٨٦.

(٢) لاحظ أيضاً الفصل ١٠، خصوصاً الملاحظة الثانية في الفقرة ٨١، وفي الفصل الثاني من ملاحق منطق الكشف العلمي

تجد تفاصيل هذا النقد.

وقبل أن أتوسع في طرح هذه الرؤية (التي يمكن أن تُدعى «مذهب استنباطي» بدل «مذهب استقرائي»)<sup>(١)</sup> ينبغي أولاً أن أوضح بجلاء المائز بين سايكولوجية المعرفة التي تنصب على الوقائع التجريبية، وبين منطق المعرفة الذي يُعنى بالنسب والعلاقات المنطقية فحسب. نشأ الإيمان بمنطق الاستقراء، جراء الخلط بين مشكلات السايكولوجيا ومشكلات المعرفة، حيث تستدعي التمييز والملاحظة. والجدير بالذكر أن هذا الخلط الخاطئ لا يشكل إرباكاً لمنطق المعرفة فحسب، بل يشكل إرباكاً للسايكولوجيا أيضاً.

---

(١) الأرجح أن ليبنيغ في «الاستقراء والقياس» (١٨٦٥) هو أول من رد المنهج الاستقرائي مستهدفاً ليكون. والتزم دوهم في «موضوع وبناء النظرية الفيزيائية» ١٩٠٦ الاتجاه القياسي كثيراً. لكن هناك آراء استقرائية أيضاً في كتاب دوهم، لاحظ فصله الثالث، حيث يرى أن قانون الانكسار الديكارتي نتيجة تجريبية وتعميم استقرائي، ص ٣٤ من الترجمة الانجليزية. كذلك فيكتور كرافت في «صورتان أساسيتان للمنهج العلمي» ١٩٢٥.

## ٢ - حذف النزعة السايكولوجية

كررت القول إن مهمة العالم تتمثل في طرح واختبار النظريات. والمرحلة الأساسية لهذه المهمة أي (ابتكار وإبداع النظريات) لا تستدعي تحليلاً منطقياً، ولا تكثرث به. الاستفهام عن كيفية حدوث الفكرة لدى الأدمي، سواء أكانت قطعة موسيقية أم صراعاً درامياً، أم نظرية علمية يمكن أن يكون عظيم الإثارة بالنسبة لعلم النفس التجريبي، لكن هذا الاستفهام أجنبي بالنسبة للتحليل المنطقي للمعرفة العلمية. فمنطق المعرفة لا يهتم بالاستفهام عن الواقعة، بل يهتم فقط بالاستفهام عن التبرير أو الصحة.

إنه الاستفهام الذي هو من نوع: هل يمكن تبرير القضية؟ وإذا كان الأمر كذلك كيف تبرر؟ هل هي تجريبية؟ هل يرتهن تأكيدها المنطقي بقضايا أخرى، أم عساها تناقض تلك القضايا؟ وبغية الإجابة ينبغي أن تكون القضية في هذا السياق خاضعة للاختبار المنطقي، ويجب طبعاً أن تبين لنا: فتُصاغ بصورة منطقية، ثم تُطرح على الاختبار المنطقي.

من هنا سوف أميّز بشكل قاطع بين منهج دراسة إبداع الأفكار، وبين مناهج فحص النتائج المنطقية لهذه الأفكار. وكفرض لمنطق المعرفة - الذي يقف نقيضاً لعلم النفس المعرفي - سأسير على افتراض أن منطق المعرفة عبارة عن دراسة مناهج إقامة الاختبارات المختلفة، التي يجب أن تخضع لها كل فكرة جديدة، لكي يُتعامل معها بجِد.

من الممكن أن يعترض آخرون ويقولوا: إن الأفضل اعتبار المهمة

الأساس لنظرية المعرفة هي تنفيذ الخطوات (إعادة البناء العقلي)، التي تهدي العالم لاكتشاف وتحصيل حقائق جديدة. إلا إن جوهر البحث يكمن في تحديد طبيعة ما نريد إعادة بنائه. فإذا قالوا أن هدف وطبيعة منطق المعرفة يقتضي إعادة بناء مراحل إثارة وظهور الإبداع العلمي، فهذا ما لا نوافق عليه بأي وجه من الوجوه. بل هذا شأن علم النفس التجريبي لا المنطق. نعم إذا أرادوا إعادة البناء العقلي للاختبارات بعد ظهور الفكر الجديد، لكي نتعرف هل هذا الفكر كشف جديد أم أنه معلومة سابقة فهذا أمر أوافق عليه. فما دام العالم لم يخضع فكره للنقد والتقييم يمكنه ممارسة لون من إعادة البناء العقلي لفكره. على أن لا يتحرك في الاتجاه الأول، بل يحدد فقط الإطار المنطقي لمنهج الاختبار. ولا يبعد أن يكون مراد أنصار «إعادة البناء العقلي» ومناهج المعرفة هو الفهم الثاني.

إن جوهر وجهة نظري - رغم عدم ارتباط أبحاث هذا الكتاب بهذا الموضوع - هي: للحصول على أفكار جديدة ليس هناك من وسائل نظير المنهج المنطقي، أو البناء المنطقي لهذه العملية. ولعل وجهة نظري يمكن طرحها بلغةٍ أخرى فأقول: إن كل كشف بحاجة إلى عنصر «غير عقلي»، أو على حد تعبير برجسون «الحدس الخلاق». وقد تحدث أنيشتاين في هذا السياق عن «البحث عن القوانين الكلية جداً...» فقال: «بالاستعانة بالاستنباط المحض يمكن رسم صورة للعالم باستلهم هذه القوانين». وكان على اعتقاد بأنه «ليس هناك طريق منطقي لهذه ... القوانين، بل

لِقَاؤِهَا يَتِمُّ عِبْرَ الْعَوْنِ الشَّهَوِيِّ نَتِيجَةَ الْاِتِّصَالِ الْوَدُودِ مَعَ سِرِّ الطَّبِيعَةِ»<sup>(١)</sup>.

---

(١) كَلِمَتُهُ فِي الذِّكْرِ السِّتِينَ لَوْلَادَةِ مَآكْسِ بِلَانِك (١٩١٨). وَوَقَدْ اَبْتَدَأَتِ الْفَقْرَةَ الَّتِي نَقَلْنَاهَا بِالْكَلِمَاتِ التَّالِيَةِ: «إِنْ اَشْرَفَ رِسَالَةَ الْفِيْزِيَّائِيِّ تَتَمَثَّلُ فِي بَحْثِهِ عَنِ الْقَوَانِينِ الْكَلِيَّةِ جَدًّا...» ص ١٦٨ مِنْ كِتَابِ (الْعَالَمِ فِي نَظَرِي) ١٩٣٤، بِقَلَمِ اَلْبِرْت اَنْيَشْتَايْنِ . وَيُمْكِنُ الْعَثُورُ عَلَى آرَاءِ مَشَابِهَةٍ فِي كِتَابَاتِ السَّلْفِ كَأَنْثَرِ لِي بِيكِ الْمَذْكُورِ اَنْفَاءً. وَكَذَلِكَ (أَصُولُ الْحَرَارَةِ) لِمَاخ ١٨٩٦، ص ٤٣٣ . وَمَا بَعْدَهَا.

### ٣ - الاختبار القياسي للنظريات

تُختبر النظريات بشكل حاسم - وفقاً للرؤية التي سأطرحها - وتُنخب تبعاً لنتيجة الاختبار عبر منهج، يؤدي ثماره دائماً وفقاً للخطة التالي: بدءاً أشتق من الفكرة الجديدة - التي لم تقيّم بأي وجه حتى الآن - توقعاً، فرضاً، نسقاً نظرياً، أو ما تستنتجه عبر وسائل الاستنتاج المنطقي.

ثم أقارن هذه النتائج مع بعضها، ومع الأنساق ذات العلاقة، بغية العثور على طبيعة العلاقة المنطقية - نظير: التكافؤ، التوالد، التنافي، أو عدم التنافي - التي تنتجها المقارنة بين هذه القضايا.

بغية التمييز يمكن أن نضع ما ينتجه اختبار النظرية في أربع خطوات متنوعة:

أ - هناك المقارنة المنطقية بين النتائج بعضها مع بعض، عبر ملاحظة الانسجام الداخلي للنسق.

ب - هناك الفحص المنطقي للنظرية عبر موضوع تحديد طبيعة سمتها، هل هي تجريبية علمية، أم أنها تحصيل حاصل؟

ح - هناك المقارنة بينها وبين النظريات الأخرى، وبشكل رئيسي تعمد إلى تحديد ما إذا كانت النظرية تخلق تقدماً علمياً بعد صمودها أمام اختباراتنا المتنوعة.

د - وأخيراً هناك اختبار النظرية عبر التطبيقات التجريبية للنتائج التي يمكن أن تستقى منها.

الهدف من الاختبار الأخير هو أن نتعرف على مدى استجابة المعطيات الجديدة للنظرية - حتى إذا كانت الجودة فيما تؤكد - لمستلزمات الممارسة، سواء أ جاءت عبر الاختبارات العلمية الخالصة، أم كانت عبر الممارسة التكنولوجية التطبيقية. وهنا أيضاً يتحول أسلوب الاختبار ليكون قياسياً.

ف عبر الاستعانة بالقضايا المقبولة سلفاً نستنتج قضايا شخصية من النظرية وندعوها «تنبؤات»، خصوصاً الاستنتاجات، التي تقبل بيسر الاختبار أو التطبيق. ونختار من بين تلك القضايا، ما لم تكن مستخلصة من النظرية الشائعة، بل نختار بخصوصية أكبر تلك القضايا التي تنقضها النظرية الشائعة.

وينبغي أن نذكر بأن الحكم بالبراءة على أي نظرية إنما هو حكم مؤقت، يلغى بمجرد العثور على نقض لاحق لها، فمادامت النظرية صامدة أمام الامتحانات الشاقة، ولم تترك موقعها في مجال التقدم العلمي لنظرية أقوى، فإننا نقول أنها «أثبتت جدارتها»<sup>(١)</sup>، وأن التجربة السابقة عززتها.

من الملاحظ أننا لم نأت في طرحنا الأنف بمنطق استقرائي إطلاقاً. ولم ندع إطلاقاً أن القضايا الشخصية تثبت وتصوب النظريات، ولم نقل إنه يمكننا عن طريق ضم النتائج المصوبة أن نبلغ بالنظرية درجة الصدق أو حتى الاحتمال.

عمدت في هذا الكتاب لأقدم بشكل أكبر عرضاً تحليلياً لمنهج الاختبار القياسي، وسأحاول - عبر إطار هذا التحليل - أن أبين أن جميع المشكلات، التي

(١) راجع لإيضاح هذا الاصطلاح، الهامش ما قبل القسم ٧٩، وأيضاً ٢٩، من ملحق منطق الكشف العلمي.



تعد مشكلات معرفية يمكن إيضاحها عن طريق هذا المنهج. وستمكن - على وجه الخصوص - من تجاوز كل مشكلات المنهج الاستقرائي، دون أن نحل محلها مشكلات جديدة.

## ٤ - إشكالية التمييز

من بين الاعتراضات الكثيرة التي تواجه الرؤية التي طرحتها هنا، والاعتراض الأكثر جدية هو ما يمكن أن يكون الاعتراض التالي: في ضوء رفض المنهج الاستقرائي قد يقال: إنني قد جردت العلم التجريبي من أهم خصائصه، وبهذا ألغيت الحد الفاصل بين العلم وبين التفكير الميتافيزيقي.

إلا أن الباعث الرئيسي الذي يحدوني لإلغاء وإنكار المنطق الاستقرائي هو روح هذا الاعتراض؛ أي إن الاستقراء عاجز عن إعطاء وجه تجريبي وغير ميتافيزيقي للأنساق النظرية. أو بكلمة أخرى إن المنطق الاستقرائي لا يزودنا بـ «معيار ملائم للتمييز».

إشكالية التمييز مصطلح أطلقه على مشكلة العثور على مقياس يضع لنا العلوم التجريبية في يد، وفي الأخرى يضع لنا الرياضيات والمنطق إلى جانب الأنساق الميتافيزيقية<sup>(١)</sup>. وقف «هيوم» على هذه المشكلة، وسعى إلى حلها<sup>(٢)</sup>، ثم جاءت مع «كنت»، لتكون المشكلة المركزية لنظرية المعرفة، وإذا تابعنا «كنت» سنطلق على مشكلة الاستقراء «إشكالية هيوم» ويمكننا أن نطلق على مشكلة التمييز «إشكالية كنت».

أعتقد أن مشكلة التمييز هي المشكلة الرئيسية بين هاتين المشكلتين

(١) قارن (بالإضافة إلى ما جاء في الفقرة ١ - ١٦، والفقرة ١٢ - ٢٤ من هذا الكتاب) مع مثالي في المجلد الثالث من

Erkenntnis عام ١٩٢٣، ص ٤٢٦، حيث جاءت ترجمته في الملحق الأول من هذا الكتاب.

(٢) العبارة الأخيرة من كتاب هيوم (دراسة حول الفهم البشري).

قارن الفقرة اللاحقة مع ما نقلناه عن رايشنباخ في القسم الأول، الهامش (١).

اللتين كانتا مصدر أغلب إشكاليات نظرية المعرفة. إنما كان الباعث الأساس لجنوح علماء المعرفة التجريبيين نحو الاتكاء على الإيمان بالمنهج الاستقرائي هو إيمانهم بأن المعيار الملائم للتمييز يمكن أن يزودنا به هذا المنهج فحسب. ويصدق هذا الأمر بشكل خاص على أولئك التجريبيين الذين ساروا تحت راية «الوضعية المنطقية».

نزع الوضعيون الأوائل إلى حسابان ما هو علمي ومشروع محصوراً بتلك التصورات أو المعاني والمفاهيم المستمدة من التجربة فحسب. هذه التصورات التي يعتقدون أنها تؤول منطقياً إلى عناصر الخبرة الحسية، نظير الإحساسات (أو المعطيات الحسية)، الانطباعات، المشاعر، الخواطر السمعية أو البصرية. أما متأخروا المناطقة الوضعيين فكانوا جديرين ليروا بشكل أكثر وضوحاً أن العلم ليس نسقاً من المفاهيم، بل هو نسق من القضايا<sup>(١)</sup>، ومن ثمّ نزعوا إلى عدّ ما هو علمي ومشروع محصوراً بتلك القضايا، التي ترتد إلى قضايا الخبرة الأساسية (أو الذرية)، ترتد إلى «الأحكام الحسية» أو «الجمل الذرية» أو «قضايا البروتكول» أو غير

(١) عندما كتبت هذه الفقرة أوليت الوضعيين الجدد أهمية أكبر مما أرى الآن.

ينبغي أن أذكر بهذا الصدد أن «فنجشتين» في رسالته ابتدأ بالقول: «إن العالم مجموعة الوقائع لا مجموع الأشياء فيمت الأمل، لكنه قضى على هذا الأمل حينما قرر في خاتمتها إدانة الذين «يستخدمون في قضاياهم إشارات لا معنى لها». لاحظ أيضاً: الفقرة ١١ من الفصل الأول للجزء الثاني من كتاب بوبر «المجتمع المفتوح وأعداؤه». ولاحظ بوجه خاص «حاشية على منطلق الكشف العلمي» الفصل الأول، الفقرة ١١ خاصة، الهامش ٥، والفقرة ٢٤ (المقاطع الخمسة الأخيرة، والفقرة ٥).

ذلك<sup>(١)</sup>. ومن الواضح أن معيار التمييز، الذي ينطوي عليه هذا الاتجاه يتطابق مع ما يتطلبه منطق الاستقراء.

وحيث أرفض منطق الاستقراء يتوجب أن أرفض كل هذه المحاولات لعلاج إشكالية معيار التمييز. وبهذا الرفض تكتسب إشكالية التمييز أهمية لهذه الدراسة الراهنة. إن العثور على معيار ملائم للتمييز مهمة حاسمة لكل نظرية معرفية لا تقبل منطق الاستقراء.

يفسر الوضعيون مشكلة التمييز عادةً وفق النهج الطبيعي، وكأنها مشكلة من مشكلات العلم الطبيعي. فبدلاً من أن يتحملوا مسؤولية اقتراح توافق ملائم اعتقد هؤلاء أن عليهم أن يكتشفوا اختلافاً قائماً في طبائع الأشياء بين العلم التجريبي فيضعونه في يد، وبين الميتافيزيقيا فيضعونها في اليد الأخرى. سعى هؤلاء على الدوام إلى إثبات أن الميتافيزيقيا بجوهر ذاتها لا شيء، بل هراء لا معنى له، وكما قال هيوم: «سفسطة ووهم» علينا أن «ندعها إلى ألسنة النار»<sup>(٢)</sup>.

إذا أردنا عبر كلمات «الفارغة» أو «غير ذات معنى» أن نشرح التعريف

---

(١) لا أرتهن بالاصطلاح طبعاً، ولكن حينما وضعت مصطلحاً جديداً (القضية الأساسية» أو «القضية الأولية» (لاحظ الفقرات ٧ و ٢٨ اللاحقة). لقد قمت بذلك فقط لسد حاجتي الى اصطلاح لا يتقل بمعنى يتضمن الإدراكات الحسية. ولكن للأسف استخدم آخرون الاصطلاح بهذا المعنى، الذي كنت أتمنى أن لا يستخدموه فيه، لاحظ الفقرة ٢٩ من حاشية على منطق الكشف العلمي.

(٢) وبهذه الطريقة أدان هيوم آراءه في الصفحة الأخيرة من دراسته، كما فعل سكستوس. وكذلك فعل فنجشتين في رسالته (Tractatus)، حيث أدان آراءه في الصفحة الأخيرة منها.

لاحظ الهامش ٢ من الفقرة ١٠.

فسيكون معناها «أنها لا تمت بصلة للعلم التجريبي»، وعندئذ فوسم الميتافيزيقيا بأنها لا معنى لها أو فارغة سيكون أمراً تافهاً؛ لأن عدم التجريبية مأخوذ عادة في مفهوم الميتافيزيقيا.

يعتقد المناطقة الوضعيون أنهم يستطيعون الحديث عن الميتافيزيقيا بأكثر من أن بعض قضاياها غير تجريبية، فكلمات «لا معنى لها» أو «فارغة» توصل مفهوماً تحقيراً موهناً، ومما لا ريب فيه أن ما يريده الوضعيون حقاً ليس تمييزاً موفقاً بالدرجة الأولى، بل إسقاط الميتافيزيقيا والقضاء عليها<sup>(١)</sup>. بلى! ربما نجد الوضعيين كلما حاولوا الحديث بوضوح أكبر عما يريدونه من «ذات المعنى» فالمحاولة تقود إلى النتيجة ذاتها، فتعريفهم لـ «الجمال ذات المعنى» هو بالمقابلة مع الجمل غير ذات المعنى (الجمال المزيفة). وهذا ببساطة تكرار لمعيار التمييز في منطقتهم الاستقرائي.

وهذا العرض ذاته واضح جداً في حالة «فنجشتين»، فحسب فنجشتين: كل جملة ذات معنى ينبغي أن تتحول منطقياً<sup>(٢)</sup> إلى عبارة أولية أو ذرية، تتسم بأنها تصوير أو صورة للواقع<sup>(٣)</sup> (وهي سمة تنطبق بدورها على

(١) كارناب، مجلة Erkenntnis، المجلد ٢، ١٩٣٢، ص ٢١٩ وما بعدها.

وقد استخدم «ميل» مصطلح «غير ذات معنى» بنفس النحو، وكان ذلك تحت تأثير «كونت» دون شك، لاحظ:

Early Essays in Social Philosophy، ولاحظ أيضاً، الهامش (٥) الفصل ١١، المجتمع المفتوح وأعداؤه.

(٢) فنجشتين، رسالة منطقية فلسفية، القضية ٥.

(٣) المصدر ذاته، القضايا ١٠/٤، ٣/٤، ٢/٢٢١.

جميع العبارات ذات المعنى). وبهذا يمكن أن نجد أن معيار فنجشتين للمعنى متطابق مع معيار الاستقراءيين للتمييز، نتيجة استبدال كلمتي «مشروع» أو «علمي» بـ «ذات معنى». وبالضبط بناءً على مشكلة الاستقراء يؤول هذا السعي لمعالجة مشكلة التمييز إلى اليأس. فالوضعيون في محاولتهم تدمير الميتافيزيقيا يدمرون معها العلم الطبيعي. فالقوانين العلمية أيضاً لا يمكن تحويلها منطقياً إلى قضايا أولية تجريبية. وإذا ما استنجدنا بمعيار فنجشتين لذات المعنى سنرفض القوانين الطبيعية، بوصفها غير ذات معنى، تلك القوانين التي يقول أنيشتاين<sup>(١)</sup> إن البحث عنها «أسمى مهمة للفيزيائي»، فهذه القوانين لا يمكن إطلاقاً قبولها كقضايا أصلية أو مشروعة. إن محاولة فنجشتين (لفضح مشكلة الاستقراء بوصفها مشكلة فارغة مزيفة)، تَمَّتْ صياغتها من قبل شليك<sup>(٢)</sup> في الكلمات التالية: «إن قوام مشكلة الاستقراء البحث عن تبرير منطقي لقضايا كلية تتعلق بالواقع ... ونحن نلاحظ مع هيوم أنه ليس هناك مثل هذا التبرير المنطقي،

(١) الهامش ١، الفقرة ٢، من هذا الكتاب.

(٢) يعزو «شليك» فكرة عدّ القوانين العلمية شبه قضايا، ومن ثم معالجة مشكلة الاستقراء بذلك إلى فنجشتين (لاحظ كتابي المجتمع المفتوح ... الملاحظة ٤٦ و ٥١ من الفقرة ١١). لكنها حقاً أقدم من ذلك بكثير. فهذه الفكرة جزء من المذهب الأداتي في العلوم، الذي يمتد حضوره إلى زمن باركلي وأقدم منه. (راجع على سبيل المثال مقالي «ثلاثة رؤى بشأن المعرفة الإنسانية» في مجلة «الفلسفة المعاصرة في بريطانيا» ١٩٥٦، ولاحظ أيضاً مقال ماخ وأنيشتاين «مقاربة حول باركلي بوصفه رائداً» في المجلد ٤ من المجلة البريطانية لفلسفة العلم، ١٩٥٣، ص ٢٦ وما بعدها. وتجدونها في كتابي «الحدوس والتفتيدات» ١٩٥٩، ولصادر أكثر راجع الهامش ١ ما قبل الفقرة ١٢، وأيضاً الفقرات ١١ - ١٤، و١٩ - ٢٦ حاشية منطلق الكشف العلمي.

ويستحيل أن يكون، لأنه ببساطة ليست هناك قضايا أولية»<sup>(١)</sup>.

وهكذا نرى كيف فشل معيار التمييز الاستقرائي في رسم حدٍ فاصل بين العلم وبين الأنساق الميتافيزيقية، ولماذا يضطر إلى جمعهما في منزلة متساوية. فكل منهما - وفق قرار العقيدة الوضعية بشأن المعنى - انساق لعدم المعنى وقضايا مزيفة. وهكذا فبدل اجتثاث الميتافيزيقيا من العلم التجريبي أرشدت الوضعية إلى غزو الميتافيزيقيا للعلم في عقر داره<sup>(٢)</sup>.

وخلافاً لخدعة معاداة الميتافيزيقياً، وعلى الضد من نقض الميتافيزيقيا فإن رسالتي - كما أرى - ليست التوفر على إسقاط الميتافيزيقيا. إنما هي صياغة السمات الملائمة للعلم التجريبي، أو لتحديد المفاهيم العلمية التجريبية والمفاهيم الميتافيزيقية، بالطريقة التي تمكننا من تقديم نسق القضايا، التي هي وقف على دراستها في العلم التجريبي خاصة.

من هنا فمعياري للتمييز سُنظر إليه بوصفه اقتراحاً لتوافق أو مواضعة. وقد تختلف الآراء حول أي توافق، كما أن البحث العقلي حول هذه الأسئلة ممكن

---

(١) في مجلة «العلوم الطبيعية» المجلد ١٩، ١٩٢١، ص ١٥٦، كتب شليك بشأن القوانين الطبيعية: «غالباً ما يُطرح وبجدية أننا لا يمكننا إطلاقاً أن نتحدث عن تأكيد مطلق لقانون، بينما نحن نتحفظ ضمناً وباستمرار على صمود القانون لإمكانية تعديله في ضوء التجارب القادمة» ويكمل شليك قائلاً: «بعض كلمات عن الحالة المنطقية: إن ما تقدمت الإشارة إليه يعني في الواقع أن القانون الطبيعي - أساساً - لا يتوفر على سمات القضية المنطقية، لكنه توصيات لصياغة القضايا» (لا شك أن دلالة «صياغة» تشمل التغير الصوري والاستنتاج معاً) قال شليك إن فنحشتين شخصياً طرح عليه هذه النظرية. راجع ١٢ من حاشيتي على منطوق الكشف العلمي.

(٢) الفقرة ٧٨ (على سبيل المثال الهامش ١)، ولاحظ أيضاً الهوامش ٤٦، ٥١، ٥٢ من المجتمع المفتوح، ومقالتي (تحديد الحدود بين العلم وما بعد الطبيعة)، التي طبعت في مجموعة (مكتبة الفلاسفة الأحياء) بمراجعة «شليب»، وصاحب الامتياز «كارناب»، وقد أدرجت في كتابي الحدوس والتنفيذات، طبعات ١٩٦٢ - ١٩٦٥.

فقط بين أولئك الذين يمتلكون بعض الأهداف المشتركة، ويجب أن يحون اختيار تلك الأهداف في خاتمة المطاف قضية قرار، وبمنأى عن الحجاج العقلي<sup>(١)</sup>.

لذا فكل مَنْ يتصور نسقاً مؤكداً تماماً، ويتوخي من العلم في النهاية قضايا حتمية الصدق<sup>(٢)</sup> سوف يرفض قطعاً اقتراحاتي التي سأقدمها هنا. وسينكرها أيضاً أولئك الذين يرون «جوهر العلم ... في مهابته» التي يرونها كامنة في «كماله» و«حقانية صدقه وضرورته»<sup>(٣)</sup>. فهؤلاء قلما استعدوا لمنح هذا الجلال للفيزياء النظرية الحديثة، التي أرى وآخرون فيها أكمل إنجاز حتى اليوم لما أدعوه بـ «العلم التجريبي».

أما أهداف العلم التي أتوفر عليها فهي مختلفة، فأنا لا أسعى إلى تبريرها بأي وجه، عبر وصفها كحقيقة أو كأهداف حتمية للعلم. فهذا سيكون تشويهاً للمسألة فحسب، وسيعني الانتكاس في هاوية التعصب الوضعي.

هناك طريق واحد - حسب ما أستطيع أن أرى - للجدل العقلي لتأييد اقتراحاتي. وهو تحليل معطياتها المنطقية؛ لتحديد خصوبتها وقدرتها على إيضاح مشكلات نظرية المعرفة.

من هنا فأنا أوافق بحرية على أنني عبر الوصول إلى اقتراحاتي كنت منقاداً - في التحليل النهائي - بواسطة أحكام قيمة وميول ونزعات. ولكنني آمل أن

---

(١) أعتقد أن الحجاج العقلي ممكن دائماً بين القطاعات التي تثير الحقيقة اهتمامها، والذين على استعداد للانصاف بعضهم إلى بعض.

(٢) هذه وجهة نظر دنغلر، لاحظ هامش ١، فقرة ١٩ من هذا الكتاب.

(٣) هذه وجهة نظر او تماراسبان.



يستسيغ مقترحاتي أولئك الذين لا يحترمون الصرامة المنطقية فحسب، بل المتحررون أيضاً من التعصب الأعمى، الذين يبحثون عن التطبيق العملي؛ بل الوالهون بشكل أكبر بمغامرة العلم وباكتشافاته، التي تطلع علينا المرة بعد الأخرى بأسئلة جديدة ومباغته، وتحدانا لنختبر أجوبةً جديدةً لم نحلم بها.

الحقيقة أن الأحكام القيمة التي أثرتُ على مقترحاتي لا تعني أنني ارتكبت الخطأ، الذي أتهم به الوضعيين، ذلك بأن أحاول ذبح الميتافيزيقيا عبر كيل اتهاماتهم. فأنا لا أذهب بعيداً أبداً لأؤكد بأن الميتافيزيقيا لا قيمة لها بالنسبة للعلم التجريبي. لذلك فلا يمكن إنكار وجود أفكار ميتافيزيقية - إلى جانب أفكار أعانت تقدم العلم - أعانت على تقدم العلم، كالنظرية الذرية. وبالنظر إلى المسألة من زاوية سايكولوجية فأنا أميل إلى الاعتقاد بأن الكشف العلمي يستحيل دون الإيمان بأفكار ذات طابع تصوري بحت، وأحياناً تكون ضبابية تماماً. إيماناً غير مجاز من قبل التقويم والرؤية العلمية، وهو لهذا المدى «ميتافيزيقي»<sup>(١)</sup>.

لكن ورغم كل التحذيرات التي أطلقتها، فأنا لا أزال أعتبر المهمة الأولى لمنطق المعرفة هي أن تطرح مفهوماً للعلم التجريبي، بغية تحديد الاستعمال اللغوي الذي يفتقد الثبات بعض الشيء، وبغية رسم خط فاصل بوضوح بين العلم وبين الأفكار الميتافيزيقية، على الرغم من أن هذه الأفكار عززت تقدم العلم طيلة تاريخه.

(١) كذلك ذهب «بلانك» في كتابه (الوضعية والعالم الخارجي)، ١٩٣١.

وأنيشتاين في كتابه (العالم كما أراه)، ١٩٢٤. لاحظ أيضاً الفقرة ٨٥ من حاشيتي على منطق الكشف العلمي.

مهمة صياغة تعريف مقبول لمفهوم «العلم التجريبي» لا تخلو من صعوبات. وبعض هذه الصعوبات تنشأ جراء حقيقة أنه ينبغي أن تكون هناك أنساق نظرية كثيرة، ذات تركيب منطقي شبيه جداً بما يقبل كنسق علمي تجريبي في أي وقت محدد. وتوصف هذه الحالة أحياناً بالقول: إن هناك كثيراً - وربما أعداد لا متناهية - من «العوالم المنطقية الممكنة»، بينا النسق الذي ندعوه «علم تجريبي» يعمد إلى وصف عالم واحد فقط: «العالم الواقعي» أو «عالم خبرتنا».

بغية إحكام هذه الفكرة بشكل أكبر علينا أن نتبين المتطلبات، التي ينبغي أن يفي بها نسقنا النظري التجريبي. أولاً - يجب أن يكون تركيباً، لأنه يصور لنا عالماً ممكناً، لا عالماً خالياً من التناقض. ثانياً - يجب أن يتوفر على معيار التمييز (لاحظ الفقرة ٦ و ٢١) فلا يكون ميتافيزيقياً، إنما يصف عالماً تجريبياً ممكناً. ثالثاً - يجب أن يتميز في بعض الوجوه عن الانساق الأخرى، كأحد الانساق التي تصف عالمنا التجريبي.

لكن كيف هو ذلك النسق الذي يصف عالمنا التجريبي ليتسنى تمييزه؟ الجواب: في الواقع هو النسق الذي يخضع للاختبارات ويصمد أمامها. وهذا يعني أن النسق يتميز بواسطة تطبيق المنهج القياسي، وهذا الأمر ما أحاول القيام بتحليله ووصفه.

«التجربة» على أساس هذه الرؤية تبدو، وكأنها منهج محدد، يمكننا من

تميز نسق نظري عن باقي الأنساق. ومن هنا يظهر أن العلم التجريبي لا يمتاز بشكله المنطقي فحسب، بل بمنهجه المحدد أيضاً (وهذه أيضاً رؤية الاستقرائيين طبعاً، هؤلاء الذين حاولوا تمييز العلم التجريبي عبر استخدامه لمنهج الاستقراء).

نظرية المعرفة التي تعنى بتحليل المنهج أو بالطريقة المميزة للعلم التجريبي ينبغي على هذا الأساس أن توسم بأنها نظرية المنهج التجريبي، نظرية ما يسمى عادة بـ «الخبرة».

## ٦ - قابلية التكذيب معيار للتمييز

معيار التمييز المتأصل في المنطق الاستقرائي هو اعتقاد الوضعيين ونظريتهم في «المعنى»، وهو يتوافق مع القاعدة التي تقرر أن جميع قضايا العلم التجريبي (أو جميع القضايا ذات المعنى) يجب أن تكون جديرة في نهاية المطاف بالتحقق منها. وبالالتزام بصدقها أو كذبها علينا أن نقول إنها يجب أن تكون «فاصلة بحسم». وهذا يعني أن صورة هذه القضايا يجب أن تكون ممكنة منطقياً سواء أكانت للأثبات أم للتكذيب. ومن هنا قال «شليك»: «... القضايا الأساسية يجب أن تكون جديرة بـ الإثبات الحاسم»<sup>(١)</sup>، لكن «وايزمان» قال بوضوح أكبر: «القضية التي ليس هناك أي طريق لتحديد صدقها قضية لا معنى لها؛ إذ إن معنى كل قضية هو عين نهج إثباتها»<sup>(٢)</sup>.

أما في ضوء رؤيتي فليس هناك شيء اسمه الاستقراء<sup>(٣)</sup>. لذا فاستخلاص النظريات من القضايا الشخصية (التي أثبتت تجريبياً) - بأي معنى ممكن حملنا عليه الإثبات - مرفوض منطقياً، إذن فالنظريات لا تثبت تجريبياً أبداً. إذا أردنا أن نتجنب الخطأ الوضعي بإزاحة الأنساق النظرية من دائرة العلم الطبيعي<sup>(٤)</sup> بواسطة

(١) شليك، مجلة Natur Wissenschaften، المجلد ١٩، ١٩٣١، ص ١٥٠.

(٢) وايزمان، مجلة Erkenntnis، المجلد ١، ١٩٣٠، ص ٢٢٩.

(٣) لا أعني هنا بالطبع ما يُدعى بـ (الاستقراء الرياضي)، وما أنكره هو وجود أمر نظير الاستقراء فيما يدعى أيضاً بـ (العلوم الاستقرائية)، فأنكر وجود (منهج استقرائي) أو (استنتاج استقرائي).

(٤) أذعن كارناب في كتاب (Logical Syntax) بأن ذلك خطأ وقع فيه الوضعيون (مع الإشارة إلى ما أثبت من نقد). وقد أدرك بشكل أكبر في مقالة (الاختبارية والمعنى) المنشور في مجلة (فلسفة العلم، ٤، ١٩٣٧، ص ٢٧) حقيقة أن القوانين العامة ليست ملائمة للعلم فحسب بل ضرورية أيضاً. لكنه عاد في كتابه (الأسس المنطقية للاحتتمال) عام ١٩٥٠ إلى موقف شبيه جداً بالموقف الذي انتقده هنا: وجد أن احتمال القوانين الكلية يساوي صفرأ (ص ٥١١)، فاضطر إلى القول (ص ٥٧٥) أن هذه القوانين لا يتطلب العلم إقصاؤها، لكن العلم بدونها سيعمل بطريقة جيدة جداً.

معارنا للتمييز، وجب علينا عندئذ أن نختار معياراً يوافقنا على إدخال القضايا في إطار العلم التجريبي، حتى إذا لم يمكن إثباتها.

لكنني سأجيز بالتأكيد النسق وأدعوه تجريبياً أو علمياً إذا كان جديراً فقط بالاختبار التجريبي. هذه الاعتبارات تشير إلى أن الأمر ليس إثباتاً، بل تكديباً للنسق ليقدم معياراً للتمييز<sup>(١)</sup>، وبعبارة أخرى: أنا لا أتوقع أن يكون النسق العلمي جديراً بالتمييز، على أساس قابلية الإثبات في كل الأحوال، بل أتوقع أن يكون بناؤه المنطقي بطريقة يتميز عبرها بقابلية النفي، على أساس الاختبارات التجريبية. فكل نسق علمي تجريبي يجب أن يتمتع بقابلية التكذيب تجريبياً<sup>(٢)</sup>.

لذا فقضية «سوف تمطر هنا غداً أو لا تمطر» لا أعدها قضية تجريبية؛ لأنها لا يمكن أن تكذب، بينما قضية «سوف تمطر هنا غداً» أعدها قضية تجريبية).

يمكن أن تقام اعتراضات مختلفة ضد معيار التمييز الذي أقترحتة هنا. في المرتبة الأولى قد يبدو الخطأ الأساسي في أن العلم الذي يفترض أن يقدم لنا

---

(١) لاحظ أنني اعتبرت قابلية التكذيب كمعيار للتمييز. لا للمعنى، ولاحظ إضافة إلى ذلك أنني وجهت نقداً حاداً في (الفقرة ٤) إلى استخدام فكرة المعنى، كمعيار للتمييز، وهاجمت دوغمائية المعنى مرةً أخرى، وبشكل أكثر حدةً في الفقرة ٩. ومن ثمّ فذلك أسطورة محضة (يتكئ عليها كل أولئك الذين يرفضون نظريتي) أن تكون أطروحتي هي اتخاذ القابلية للتكذيب كمعيار للمعنى. قابلية التكذيب تميز بشكل كامل بين نوعين من القضايا ذات المعنى: القابلة للتكذيب وغير القابلة للتكذيب. فهي رسمت حدّاً فاصلاً داخل القضايا اللغوية ذات المعنى، وليس حولها. لاحظ أيضاً الملحق ١، والهامش ١ من هوامش على منطق الكشف العلمي، خصوصاً فقرة ١٧ و١٩، وأيضاً كتابي الحدود والتنفيدات، الفصول ١ و١١.

(٢) هناك آراء ذات شبه تجدها على سبيل المثال لدى فرانك في كتابه (العلية وحدودها) ١٩٢١، صفحات ١٢ وما بعدها، ولدى ديوبسلاف في كتابه (التعريف) ١٩٢١، صفحات ١٠٠ وما بعدها، (وما تقدم في الهامش ١ من الفقرة ٤).

معلومات إثباتية قد ميزناه بشرط سلبى نظير القابلية للتكذيب. سأبين في الفقرة ٣١ - ٤٦ أن هذا الاعتراض ضئيل الوزن. إذ إن قيمة المعلومات الإثباتية حول العالم، التي تحتويها القضايا العلمية ستكون أكبر، إذا كانت هذه القضايا بسبب سمتها المنطقية تحمل إمكانية أكبر للتعارض مع القضايا الشخصية (ليس هباءً أننا نطلق على أحكام الطبيعة مصطلح «قوانين»؛ فكلما كانت القضية أكثر مانعية كانت أكثر حكايةً).

وأيضاً يمكن أن يكون السعي لعطف انتقادي الذي سجلته على معيار التمييز الاستقرائي وتوجيهه ضدي. فمن الممكن أن يبدو أن النقد يمكن أن يوجه ضد قابلية التكذيب، كمعيار للتمييز، على غرار النقد الذي وجهته ضد قابلية الإثبات والتحقق.

هذا الاعتراض لا يزعجني، فأطروحتي تأسست على لا تماثل بين قابلية الإثبات وقابلية التكذيب؛ لا تماثل ناتج من الصورة المنطقية للقضايا الكلية<sup>(١)</sup>، هذه القضايا التي لا تستتج بوجه من القضايا الشخصية، بينما يمكن نقضها بواسطة القضايا الشخصية. لذا يمكن أن نتخذ من صدق القضايا الشخصية دليلاً على كذب القضايا الكلية، وذلك بالاستعانة بالاستنتاجات القياسية (القياس الاستثنائي برفع التالي في المنطق التقليدي). وهذا النحو من الاستدلال على كذب القضايا الكلية قياسي فحسب، يسير الدليل فيه من القضايا الشخصية إلى القضايا الكلية، فيكون حاله حال سير الدليل الاستقرائي.

(١) هذا اللاتماثل أضحي أكثر أشباعاً بالتحقيق في القسم ٢٢ من ملاحظتي على منطق الكشف العلمي.

لعل الاعتراض الثالث يبدو أكثر جدية؛ إذ لعل هناك من يقول لو سلمنا باللاتماثل فلا تزال هناك أسباب مختلفة لاستحالة التكذيب الكامل لأي نسق النظري. ولذلك يمكن على الدوام العثور على بعض الطرق للتخلص من التكذيب، كما لو أدخلنا عنصراً فرضياً، أو أجرينا تعديلاً على هامش تعريف. ويمكن أيضاً - دون الوقوع بتناقض - متابعة الموقف الذي يرفض الاعتراف بأي تكذيب تجريبي، أيأ كان. ومع أننا نعرف أن سلوك العلماء يغير هذه الطريقة، إلا إن إمكان هذا الأمر منطقياً، يمثل لدى الخصم - على الأقل - خلافاً في القيمة المنطقية لمعيار التمييز الذي طرحته.

ينبغي أن أعترف بعدالة هذا النقد. ولكن لست بحاجة لأجل هذا النقد إلى التراجع عن أطروحتي بالأخذ بمبدأ التكذيب كمعيار للتمييز. ذلك أنني سأطرح في (الفقرة ٢٠ وما بعدها) أن المنهج التجريبي ينبغي أن يمتاز كمنهج يقصي تماماً تلك الطرق المعدة للتهرب من التكذيب، التي - حسب تصوري - تبقى ممكنة منطقياً، كما يصر الخصم بحق. وفقاً لأطروحتي؛ فما يمتاز به المنهج التجريبي هو أنه صيغة لتعريض القضايا المعدة للاختبار إلى التكذيب، بكل طريق ممكن. ليس هناك تطلع لاستهداف الأنساق الواهية، بل على العكس، لانتقاء الأنساق الأصلح نسبياً، عبر تعريض جميع الأنساق للصراع الشرس من أجل البقاء.

إن معيار التمييز المطروح يسوقنا أيضاً إلى حل مشكلة الاستقراء لدى «هيوم»، أي مشكلة صدق القوانين الطبيعية. وجذر هذه الإشكالية يكمن في التناقض الواضح بين ما يمكن أن يسمى - الأساس التجريبي الذي يقرر أن

التجربة هي المرجع الوحيد لتقرير صدق أو كذب القضايا العلمية - وبين ما أدركه هيوم من عقم الحجج الاستقرائية. إلا إن هذا التناقض وليد افتراض إمكانية القضايا العلمية للتحقق الحاسم (يعني الإذعان بقابلية القضايا العلمية للإثبات والتكذيب المنطقي معاً). أمّا إذا لم نفترض ذلك، وعددنا القضايا التي يمكن الحكم عليها من جانب واحد، أي الحكم بإثباتها فقط أو الحكم بتكذيبها فقط، قضايا تجريبية أيضاً، فسوف لا يكون هناك تناقض ظاهر. خصوصاً إذا اعتبرنا القضايا القابلة للتكذيب قضايا تجريبية؛ ذلك أن منهج تكذيب الأنساق النظرية لا يتكئ على الاستنتاج الاستقرائي بأي وجه من الوجوه، بل يعتمد على ضروب القياس المنتجة، وهي ليست مورداً للخلاف<sup>(١)</sup>.

---

(١) لاجل ذلك لاحظ أيضاً ملاحظتي في الهامش ١، الفقرة ٤، وأيضاً المقالة الموجودة في الملحق ١ من هذا الكتاب، ولاحظ أيضاً هوامش على منطق الكشف العلمي، خصوصاً الفقرة ٢.



## ٧ - إشكالية «أساس التجربة»

إذا أضحت «قابلية التكذيب» معياراً للتمييز بشكل عام، عندئذٍ ينبغي أن يتاح اتخاذ القضايا الشخصية كفروض في إبطال النتائج. ولهذا يبدو أن معيارنا للتمييز سيبدل صورة المسألة فحسب، فهو يرجع بنا القهقري من السؤال عن الطابع التجريبي للنظريات إلى الاستفهام عن الطابع التجريبي للقضايا الشخصية.

لكن هذا الرجوع القهقري سنتوفر عبره على بعض المكاسب؛ حيث إن التمييز بين ما هو علمي وما هو غير علمي ضرورة ملحة أحياناً في التعامل مع الأنساق النظرية، بينما يندر الشك في الميزة التجريبية للقضايا الشخصية. صحيحٌ أن الخطأ واقع في التعامل مع القضايا الشخصية، ويفضي إلى تكذيبها، ولكن قلما ينتهي الباحث العلمي إلى وصف القضايا الشخصية بأنها غير تجريبية أو ميتافيزيقية.

إشكاليات أسس التجربة تعني: إشكاليات تدور حول السمة التجريبية للقضايا الشخصية، وكيف يتم اختبارها. ومن ثمّ تلعب هذه الإشكاليات دوراً في منطوق العلم، دوراً يختلف نوعاً ما عن الدور الذي تلعبه الإشكاليات الأخرى، التي نهتم بها. وتأتي أغلب هذه الإشكاليات وفقاً على الجانب العملي للبحث العلمي، بينما ترتبط إشكالية أساس التجربة ارتباطاً وثيقاً بنظرية المعرفة. سأعامل مع هذه الإشكاليات، مادامت تفضي إلى عديد من الإبهامات. وهذا يصدق بشكلٍ خاص على العلاقة بين معطيات الإدراك الحسي، وبين القضايا الأساسية. (ما أطلق عليه «قضية أساسية» أو «فرض أساسي» هو قضية يمكن أن تضحى،

كفرض في عملية التكذيب التجريبي، وهي باختصار قضية لواقعة شخصية).

غالباً ما تُعدّ المعطيات الحسية كلونٍ من التبرير للقضايا الأساسية. لقد أخذت الخبرات الحسية بوصفها الأساس لتلك القضايا، ومن ثم يأتي صدقها «بادياً بالفحص» عبر تلك الخبرات، أو أنها «تنجلي» بواسطة تلك الخبرات. كل هذه العبارات تبرز بصوت عال الجنوح إلى التأكيد على الارتباط الوثيق بين القضايا الأساسية وخبراتنا الحسية. غير أنه يصدق أيضاً أن القضايا يمكن أن تبرر منطقياً بواسطة قضايا فحسب. ومن ثمّ تبقى العلاقة بين الإحساسات والقضايا غامضة، وموصوفة عبر عبارات التشبية المبهمة، التي لا توضح شيئاً. لكنها محاولة التموية بالتغطية على الصعوبات، أو في أفضل الحالات الإشارة إليها عبر الاستعارات.

وهنا أعتقد أنه يمكن أيضاً العثور على علاج؛ إذا ما فصلنا بوضوح السايكولوجي عن المنطقي والحيثيات المنهجية للمشكلة. علينا التمييز بينهما، ففي يد نضع تجاربنا الذاتية أو شعورنا باليقين، الذي لا يمكن أبداً أن يبرر أي قضية (رغم إمكانية أن تكون هذه التجارب والشعور موضوعاً للبحث سايكولوجياً)، ونضع في اليد الأخرى النسب الموضوعية المنطقية بين الأنساق المتنوعة للقضايا العلمية، وبين هذه القضايا بعضها مع بعض.

سُتبحث إشكالية الأساس التجريبي بشيء من التفصيل في الفقرات ٢٥ - ٣٠، وبغية الإيضاح وجدت الأجدر أن أنتقل إلى إشكالية موضوعية المعرفة العلمية، طالما أن مصطلحي «الموضوعية» و«الذاتية»، التي أستخدمهما يتطلبان شرحاً وتفسيراً.

## ٨ - الموضوعية العلمية واليقين الذاتي

الموضوعية والذاتية مصطلحان فلسفيان، أثقلا باستخدامات موروثه متنافية، وبجدلٍ عقيم لا ينتهي.

إن استخدامي لمصطلحي «الموضوعية» و«الذاتية» ليس عديم الشبه باستخدام «كنت» لهما. يستخدم «كنت» كلمة «الموضوعية» ليشير إلى أن المعرفة العلمية يجب أن تكون مبررة، مستقلة عن رغبات أيِّ شخصٍ كان. والتبرير يكون موضوعياً، إذا ما كان أساساً قابلاً للفهم والاختبار من قبل كل فرد. كتب «كنت»: «الأمر الذي يدعن به كل العقلاء أمر يقوم على أسس موضوعية كافية»<sup>(١)</sup>.

أنا أعتقد هنا أن النظريات العلمية لا يمكن إطلاقاً تبريرها أو إثباتها بشكل تام. لكنها مما يقبل الاختبار، ومن هنا سأقول إن موضوعية القضايا العلمية تكمن في حقيقة إمكانية اختبارها من قبل الجميع<sup>(٢)</sup>.

أطلق «كنت» مصطلح [الذاتية] على إحساسنا باليقين، وهو أمر ذو درجات<sup>(٣)</sup>. وقد أوكل مهمة البحث عن كيفية نشوء وظهور الإحساس باليقين

(١) Methodenlehre. Kritik der Reinen Vernunft . الفصل ٢ الفقرة ٣ . وترجمة نورمن كيب سميت إلى

الإنجليزية > The Transcendental Doctrine Of Method

(٢) أعمم هذه الصورة المنطقية، لأن الاختبار للجميع جانب في غاية الأهمية من معنى أعم هو النقد للجميع، أو بعبارة

أخرى: الرقابة العقلانية المتبادلة عن طريق التحقيق النقدي. وقد تناولت بشيء من التفصيل هذا المعنى الأعم في

كتابي (المجتمع المفتوح وأعداؤه) الفقرات ٢٣ - ٢٤ ، وفي (عقم المذهب التاريخي) الفقرة ٢٢ . وفي هوامش منطق الكشف

العلمي خصوصاً الفصول ١ ، ٢ و٣ .

(٣) المصدر السابق.

إلى علم النفس، وقال: «إن اليقين ينشأ أحياناً جراء قانون تداعي المعاني»<sup>(١)</sup>.  
ومن الممكن أن توفر العوامل الموضوعية أسباب التصديق الذهني<sup>(٢)</sup>، ولعل  
تفحص هذه العوامل يفضي إلى الوثوق بذلك التصديق.

لعل «كُنْتُ» هو أول من أدرك العلاقة الوثيقة بين موضوعية القضايا العلمية،  
وبين بناء النظريات والإفادة من الفروض والقضايا الكلية. هناك تلازم - من حيث  
المبدأ - بين إمكانية اختبار ملاحظتنا من قبل الجميع، وبين أن تكون الحوادث  
الملاحظة كالاختبارات قابلة للتكرار، وأن يكون هذا التكرار مطرداً. فما لم  
نكرر ملاحظتنا ونختبرها فسوف لا نأخذها مأخذ الجد ولا نعدّها علمية. وهذا  
التكرار المطرد هو الذي يوحي إلينا بأننا لم نتعامل مع اقترانات اتفاقية. بل إننا  
نقرر إمكانية اختبار الحوادث - من حيث المبدأ - من قبل الجميع بناءً على  
اطرادها وقابليتها للتكرار<sup>(٣)</sup>.

إن الفيزيائيين المتمرسين يعرفون ظواهر مذهلة تظهر أحياناً (ويتكرر بعضها  
عدة مرات في مختبراتهم). وتختفي في نهاية المطاف، دون أن تترك عيناً ولا  
أثراً. ولا يدعي أي فيزيائي في مثل هذه الحالات أنه توصل إلى كشف علمي

---

(١) Transcendentale Elementlehre Kritikder Reinen Vernunft، الطبعة ٣، ص ١٤٢، والترجمة الإنجليزية

عام ١٩٢٣ بقلم نورمن كمب سميث، ص ١٥٩. Transcendental Critique Of Pure Reason.

(٢) الفصل ٣، الفقرة ٢، ص ٨٤٩، Methodenlehre والترجمة الإنجليزية الفصل ٢، الفقرة ٣، ص ٦٤٦.

(٣) أدرك (كُنْتُ) أن موضوعية القضايا العلمية يقتضي أن يكون اختبار هذه القضايا ميسراً للجميع، ومن ثم ينبغي أن تتوفر  
على صورة القضايا الكلية أو النظريات. وقد وضع صيغة هذا الاكتشاف ضمن (قاعدة التوالي الزمني وفقاً لقانون  
السببية) الغامضة، (هذه القاعدة التي زعم ثبوتها قبلياً بواسطة الاستدلال المذكور هناك). وأنا لا افترض مثل هذه  
القاعدة إطلاقاً (لاحظ الفقرة ١٢)، غير أنني أوافق على أن القضايا العلمية بحكم تيسر اختبارها من الجميع ينبغي  
أن تكون على صورة الفرضيات الكلية، لاحظ أيضاً الفقرة ٢٢، هامش ١.

(رغم محاولته أحياناً إعادة ترتيب تجاربه، لكي يكرر حدوث تلك الظواهر). إن الظاهرة الفيزيائية التي تستحق الاهتمام هي تلك الظاهرة، التي يستطيع الجميع - وفق برنامج محدد وعبر اختبار ملائم - إعادة تكرارها. وليس هناك فيزيائي جاد يعلن عن توصله لكشف علمي من خلال ملاحظة ظاهرة لا يعرف هو نفسه سبيل تكرارها. وكأنها «حصيلة باطنية» كما أقترح تسميتها. فالإكتشاف عاجلاً ما يعد في مقولة الوهم؛ ذلك وببساطة لأن محاولات الاختبار تسوق إلى نتائج سلبية<sup>(١)</sup>. (ومن هنا فلا جواب لدى العلم على الاستفهام التالي: هل هناك وجود للحوادث المفردة غير القابلة للتكرار أم لا؟ فالجدال حول هذا الاستفهام جدال ميتافيزيقي).

نعود إلى ما تقدم قوله في الفقرة السابقة من أن التجارب الباطنية والإحساس باليقين لا يمكن إطلاقاً أن يثبت لنا أي قضية علمية، ولا موقع لها في العلم سوى أنها تحوّل البحث التجريبي ليُصبح موضوعاً لعلم النفس. إن الإحساس باليقين مهما بلغ من الشدة لا يمكنه إطلاقاً أن يثبت أي قضية. من الممكن أن أكون مؤمناً إيماناً راسخاً بقضية ما، مع اطمئنان كامل بسلامة إدراكي الحسي، ومع الجزم بجدارة تجربتي، بحيث يصبح الشك بهذه القضية لغوياً لا محل له. ولكن هل يشكل كل هذا دليلاً أمام العلم ليدعن بقضيتي؟ وهل اطمئنان كارل ريموند

---

(١) في الأدبيات الفيزيائية تجد بعض الأمثلة لحكايات فيزيائيين جادين، أمثلة لأحداث خفية، لم يمكن تكرارها. فالاختبارات المتكررة تسوق إلى نتائج سلبية. والمثال المشهور في العصر الأخير هو النتيجة الإيجابية الخفية لـ (مايكلسن) التي بعد أن قام (ميلر) بتكرارها في أعوام ١٩٢١ - ١٩٢٦. وفضلت تجاربه كما فشل (مورلي) عاد شاهدها في جبل ويلسن. ولكن بحكم أن التجارب اللاحقة أثبتت نتائج سلبية، ولا زالت هذه النتائج سارية المفعول، وتُسبب نتيجة ميلر إلى (مصادر مجهولة للخطأ). لاحظ الفقرة ٢٢، خصوصاً هامش ١.

بوبر بالقضية «س» يمكن أن يكون مبرراً لإثباتها؟ الجواب: لا. وأي إجابة أخرى سوف تتعارض مع الالتزام بموضوعية العلم. إذا كان وجود اليقين عندي أمراً مسلماً فليس لهذا الأمر دور في العلم الموضوعي، سوى إمكانية طرحه، بوصفه فرضية نفسية، وفي هذه الحالة أيضاً يجب أن يكون الفرض مؤهلاً للاختبار من قبل الجميع، على النحو التالي: ابتداءً يحتمل عالم النفس أن لدي يقيناً بالقضية «س»، ثم يحاول التنبؤ بسلوكي اللاحق مستعيناً بنظريات علم النفس وغيره، ثم يُخضع هذا التنبؤ للاختبار التجريبي، لكي يعززه أو ينفيه.

ولكن لا علاقة لنظرية المعرفة تماماً بإحساسي ضعيفاً كان أم قوياً، وسواء أكان يقيني مستنداً إلى الوصول الجزمي للمعاني (أو كان وضوحه بديهياً)، أم حصل جراء ظن ضعيف، فكل هذه الأمور لا علاقة لها بالسؤال: كيف يمكننا تسوية القضايا العلمية؟

تأملات كهذه لا تنتج بالطبع علاجاً لإشكالية أساس التجربة. لكنها في الحد الأدنى تعيننا على رؤية صعوباتها الجوهرية. في التطلع إلى موضوعية القضايا الأساسية على غرار سائر القضايا العلمية الأخرى، علينا قطع الأمل بأي نهج منطقي لتحويل صدق القضايا العلمية إلى مجرباتها. وأكثر من ذلك علينا أن نحظر على أنفسنا منح القضايا، التي تصف تجاربنا الحسية (والتي تسمى أحياناً بـ «عبارات البروتوكول») منزلة خاصة. فهذا اللون من القضايا له الحق لدخول دائرة العلم، بوصفه قضايا نفسية فحسب، وهي قضايا لا يتيسر اختبارها للجميع، (لا أقل حسب الحالة التي عليها علم النفس الراهن).

على كل حال، فأياً كان جوابنا القادم على الاستفهام حول أساس التجربة،

فهناك أمر يجب أن يكون واضحاً: إذا كنا متمسكين بمطلبنا في وجوب أن تكون قضايا العلم موضوعية وجب أن تكون هذه القضايا، التي تشمل القضايا الأساسية موضوعية، وميسر اختبارها للجميع. غير أن تيسر الاختبار للجميع يستلزم أن تكون القضايا المختبرة متوفرة على إمكانية استنتاج قضايا تجريبية أخرى منها. ومن ثم لو كانت القضايا الأساسية بدورها قضايا يتيسر اختبارها للجميع فليس هناك قضية أولية في العلم. ومن هنا ليس هناك قضية في العلم لا تقبل الاختبار. وليس هناك قضية، من حيث المبدأ، لا يمكن رفضها عبر تكذيب بعض نتائجها المستخلصة منها.

إذن وصلنا إلى الرؤية التالية: تُختبر الأنساق النظرية عبر استنتاج قضايا أخص منها، ثم نأخذ هذه القضايا التي تيسر اختبارها للجميع لنختبرها بدورها بنفس الأسلوب، وهكذا إلى ما لا نهاية.

لعل هناك من يقول إن هذه الرؤية تفضي إلى تسلسل لا نهاية له، ومن ثم فهي واهية. لقد اعترضت في الفقرة (١) على الاستقراء بأنه ينتهي إلى تسلسل لا نهائي. ومن الممكن هنا أن يتصور القارئ أن هذا الاعتراض ذاته يرد أيضاً على الاختبار القياسي للنظريات، لكن الأمر على كل حال ليس كذلك. المنهج القياسي للاختبار لا يمكن أن يؤكد أو يثبت القضايا التي تخضع للاختبار، ولم يُردّ منه ذلك. ومن ثم فليس هناك خطر من ارتداد لا نهاية له. ولكن يجب الاعتراف أن الحالة التي رسمتها - في متابعة الاختبار إلى ما لا نهاية، وفقدان القضايا الأولية التي لا تخضع للاختبار - تفضي إلى مشكلة. ذلك لوضوح أن الاختبارات لا يمكن في الحقيقة أن تتواتر إلى ما لا نهاية؛ إذ عاجلاً أو آجلاً

سنتوقف. ودون أن ندرس هنا هذه المشكلة بالتفصيل، أرغب أن أشير إلى أنه ليس هناك تناقضاً في الحقيقة بين القول إن الاختبارات لا يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية، وبين اعتقادي بأن كل قضية علمية يجب أن تكون قابلة للاختبار، ذلك أنني لا أعتقد أن كل قضية علمية يجب اختبارها في الحقيقة قبل قبولها، أنا أعتقد فقط أن كل قضية يجب أن تكون مؤهلة للاختبار. وبعبارة أخرى: أنا أرفض قبول الرؤية التي تقول أن هناك قضايا في العلم نقبلها (معدورين) كحقيقة لا غير، لأنها لا تبدو ممكنة للاختبار لأسباب منطقية.





## فلسفة كارل بوبر في ضوء معيار النقد



قبل أن نحدد طريقتنا في متابعة فلسفة كارل بوبر، يحسن بنا الإطّلال على «بوبر»، ومعالم فلسفته عامة:

ولد في فيينا عام ١٩٠٢م وتعلم في جامعة فيينا، وكان تعلمه أقرب للموسوعية في بدايته، لكنه حصر اهتمامه في نهاية المطاف على الفيزياء والرياضيات، ثم توجّح نشاطه التعليمي بالحصول على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، وكتب أهم أثر فلسفي له عام ١٩٣٥م أعني كتابه «منطق الكشف العلمي»، حيث تضمن العمود الفقري لنظريات بوبر الفلسفية والمنطقية، والتي تبناها خلال الأربعة وخمسين سنة اللاحقة، دون أن يطرأ على هذه النظريات تغيير أو تحول يذكر. بل بقيت النظريات المطروحة في منطق الكشف العلمي مبانٍ يؤسس عليها بوبر، عبر أكثر من نصف قرن .

ولد بوبر في قمة عصر الحداثة، وفي عنفوان سيادة المذهب التجريبي، وبروز (حلقة فيينا) أخطر مدرسة بين مواطنيه، مدرسة تحمل هموم المعرفة التجريبية، وتحارب بلا هوادة المذهب العقلي في المعرفة، وتستهدف بشراسة ما بعد الطبيعة «الميتافيزيقيا»، فتضعها في دائرة الهراء، الذي لا طائل من ورائه! لكن الرجل بحق مثل الإرهاصات التأسيسية لعصر ما بعد الحداثة بما طرح من أفكار تناولت مفهوم العلم ومنهجه «الاستقراء»، وتحدثت عن دور الفروض، وأثر المعرفة الميتافيزيقية في تطوير العلم التجريبي.

لم يرتض بوبر لنفسه إلا أن يكون تجريبياً من لون مغاير لجل

الفلاسفة التجريبيين، سواء معاصريه أم أسلافه التجريبيين. خاصم معاصريه، الذين تلخصوا بما عرف بحلقة فيينا والمدرسة الوضعية المنطقية، التي حمل رايتها في عالمنا العربي المرحوم الدكتور زكي نجيب محمود، إذ كتب الرجل أهم إنتاجه في التعريف بهذه المدرسة والدفاع عن مبانيها، فكان كتابه «المنطق الوضعي» بجزئيه ممثلاً حتى النخاع لحلقة فيينا، وامتداداتها الأنجلوسكسونية .

خاصم بوبر هؤلاء، وكانت خصومته لهم إيذاناً بمبدأ جديد في تمييز العلم، وموقف جديد من المنهج الاستقرائي، ومفهوم جديد للواقعية، ونظرية الصدق المنطقي التي أخذها كعاريّة من المنطقي البولندي الشهير «تارسكي».

لكن استعارته نظرية الصدق من «تارسكي» لا تخل بالتراطبات الوثيق بين مواقفه ونظراته، بدءاً من موقفه من الدليل الاستقرائي ومروراً بتعريفه للعلم وإصراره على الذهاب بالواقعية العلمية إلى مديات، فيها من دهشة اقتراب التجريبي الخالص من عالم المثل الأفلاطونية، التي أصر على التميّز عنها، وانتهاء باختياره معالجة «تارسكي» لإشكالية التطابق بين المعرفة والواقع، وأخيراً نظراته للتاريخ وموقفه من النزعة التاريخية.

أصرّ بوبر على الانحياز إلى النظرية التي ذهبت إلى سبق الفرض على الملاحظة والتجربة، وقدّم تفسيراً لهذه الأسبقية، وبذلك تجاوز المقولة التقليدية للمذهب التجريبي، التي تذهب إلى أن العقل البشري صفحة بيضاء تنقش

الملاحظة والتجربة عليها ما تشاء! ذهب بوبر إلى أن العقل البشري مزوّد أحياناً بنزوع نحو التوقع، وأن أي باحث لا يتعامل مع التجربة بدون مشكلة يحاول حلها، وهو مزوّد بفرض أو فروض لحل هذه المشكلة.

لقد قرأنا في الفصل الأول معالم مدرسة كارل بوبر، التي أصرّ على نعتها بـ «العقلانية النقدية». سنتابع معالم هذه المدرسة، آخذين بنظر الاعتبار ماضي الأفكار وحاضرها، وسنقف عند كل نقد جدير، توجه إلى بوبر من قبل جيل خلفه، وسنسجل بوضوح كل نقدٍ أساسي، يلوح لنا. سنبداً فقرات هذه المتابعة من التعريف بـ «العقلانية النقدية». عسى أن نلقي الضوء على مصطلح العقلانية، الذي أضحي من أكثر المصطلحات تداولاً، في أدبيات مختلف العلوم، بما في ذلك الاقتصاد والسياسة والاجتماع. ثم ننتقل لتتابع بوبر، حسب تسلسل أفكاره في فاهمة بحثنا. وسنولي اهتماماً خاصاً بالارتباط - إذا كان هناك من ارتباط - بين بوبر (الذي يُعدُّ نهاية من نهايات عصر الحداثة)، وبين ما بعد الحداثة.

(١)

## العقلانية النقدية

نبدأ مع مفهوم العقلانية، لنقف على الالتباس، الذي لفَّ هذا المفهوم، عسى أن يتضح المغزى من استخدام هذا المصطلح في وسم المعرفة والسلوك به. لا نذهب بعيداً في تعقب هذا المصطلح، إنما نراجع نصاً لأحد فلاسفة الوضعية التجريبية أو المنطقية وهو «هانز ريشباخ»، حيث قال:

«ويُطلق على نوع الفلسفة التي تعد العقل مصدراً لمعرفة العالم الفيزيائي اسم المذهب العقلي Rationalism. وينبغي أن نميز بدقة بين هذا اللفظ، وكذلك الصفة المشتقة منه، وهي عقلاني «rationalistic» وبين لفظ معقول rational فالمعرفة العلمية يتم التوصل إليها باستخدام مناهج معقولة rational لأنها تقتضي استخدام العقل مطبقاً على مادة الملاحظة. غير أنها ليست عقلانية، إذ إن هذه الصفة لا تنطبق على المنهج العلمي، وإنما على المنهج الفلسفي الذي يتخذ من العقل مصدراً للمعرفة التركيبية المتعلقة بالعلم، ولا يشترط ملاحظةً لتحقيق هذه المعرفة.

وفي كثيرٍ من الأحيان يقتصر اسم «المذهب العقلي» في الكتابات الفلسفية، على مذاهب عقلانية في العصر الحديث، بينما يُطلق على المذاهب ذات النمط الأفلاطوني اسم «المثالية jueansm»، تمييزاً لها من السابقة. على أننا سوف

نستخدم في هذا الكتاب اسم «المذهب العقلي» بالمعنى الواسع دائماً، بحيث يشمل المثالية، ويبدو أن لهذا الجمع ما يبرره، لأن نوعي الفلسفة متماثلان من حيث إنهما ينظران إلى العقل على أنه مصدر مستقل لمعرفة العالم الفيزيائي»<sup>(١)</sup>.

نلاحظ أن مصطلح «العقلانية» عند أحد أعلام المذهب التجريبي، أو قل مذهب الوضعية التجريبية، كما أسماه ريشنباخ نفسه، يعني: المذهب العقلي في نظرية المعرفة. على أن نشير إلى أن سمة المدرسة العقلية، التي قررها ريشنباخ في النص المتقدم بأنها تنظر إلى العقل على «أنه مصدر مستقل لمعرفة العالم الفيزيائي، ولا يشترط ملاحظة لتحقيق هذه المعرفة» تقتضي التأمل! ذلك لأن عامة المذاهب العقلية في تفسير المعرفة العلمية لا تنكر دور التجربة والحس في بناء هذه المعرفة إلى جانب المبادئ العقلية القبلية التركيبية، أي المبادئ العقلية الإخبارية. فمبادئ العقل التحليلية أي القضايا بشرط المحمول لا تخبر إلا عن نفسها، وتصدق على قاعدة مبدأ الهوية واستحالة اجتماع النقيضين. أما القضايا التركيبية القبلية فهي قضايا إخبارية، كمبدأ العلية، والتماثل والاطراد في أحكام الطبيعة، أي إن محمولها غير متضمن في موضوعها.

ومدارس المذهب العقلي عامةً، حتى ذات الطابع المثالي لا تنكر دور المعرفة التجريبية الحسية، بل تعتقد أن العقل وأحكامه التركيبية القبلية شرط ضروري لكي تتشكل الأحكام التجريبية، ويُفاد من الحواس فائدةً علمية. أي إن قواعد العلم وأحكامه الكلية تتوقف على ضم المعارف والقضايا القبلية إلى معطيات الحس والتجربة.

(١) نشأة الفلسفة العلمية، هانز ريشنباخ، ترجمة د. فؤاد زكريا، ص ٤٥.



المهم أن مصطلح «العقلانية» عند أحد أقطاب المذهب التجريبي الحديث يساوق المذهب العقلي في المعرفة. لكن العقلانية تسربت إلى فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، عند كارل ماركس، وماكس فيبر، وأضحت العقلانية سمة يُوسم بها عصر الحداثة (عصر التنوير والنهضة الأوروبية الحديثة)، حيث تعني استخدام العقل ونبد السحر والخرافة وأوهام العصور الوسطى.

غير أن العقلانية بالمفهوم التاريخي والاجتماعي تبقى مفهوماً تابعاً، لا يفهم إلا ضمن الإطار الفكري والنموذج المعرفي، الذي يتبناه مستخدم هذا الاصطلاح. فالعقلانية الماركسية ليست عقلانية بالمفهوم الفيبري، ولا هي عقلانية بمفهوم كارل بوبر. وعقلانية الإغريق التي يُمجدها بوبر ليست هي ما يعنيه من العقلانية، التي هي منهج العلم لديه. ومن هنا أصرّ بوبر على أن عقلانيته هي عقلانية نقدية، ولم يصطف إلى جنب العقلانية التجريبية، لأنه لم يرتض التجريب أداةً للإثبات المعرفي، إنما هو قادر على التكذيب والإبطال فحسب، ولم يرتض معيار المعنى، لدى ذروة العقلانية التجريبية المتمثلة في حلقة فيينا، وما يسمى بالمدرسة الوضعية المنطقية.

وسيتبين لنا بتفصيل عبر متابعة فقرات هذه الدراسة ما ادعيناه من أن العقلانية النقدية، تجعل مصطلح العقلانية دالة قضية وتابعاً لفكرة النقد ومنهجه عند بوبر.

هذا المنهج الذي لم يبق سوى قانون الفكر «مبدأ استحالة اجتماع النقيضين» قانوناً يمكن الوثوق به. ويضحى العلم التجريبي في عقلانية بوبر أسير صورية منطقية، ليس لها من الواقع التجريبي، الذي أصرّ بوبر، على أنه مؤلف من وقائع

(قضايا شخصية)، سمتها الرئيسية انها مواضع، ولا يتعدى مضمونها سوى الاتفاق عليها من الباحثين، لإستحالة اثباتها، ولا يمكن الركون إلى الموقف الطبيعي والتسليم بها دون ضرورة منطقية.

فروض عقلانية بوبر تصاغ كنظريات منطقية، أي قضايا كلية، تخضع للاختبار التجريبي، عبر قضايا، ليس لها حظ من الاثبات، انما يتفق عليها الباحثون، ثم تشتق منها قضايا منطقية، تسعى العقلانية البوبرية، لتكون متناقضة مع الفرض الكلي، وإذا اتفق ان جاءت مخالفةً لأهداف بوبر في التكذيب، وانسجمت مع النظرية والفرض، فالمنطق الذي اختاره بوبر يتعطل عن إدخالها في حريمه، إنّما تضحى قضايا معززة، مهما تكرر تطابقها مع الفروض، لان تكرار نجاح التجارب وانسجامها مع الفروض؛ لا يشكل منطقياً دليلاً، الا على قاعدة حجية الاستقراء، والاستقراء في عقلانية بوبر عقيم، لان المبدأ الذي يستند إليه، يفضي إلى التسلسل العقيم.

قاعدة منطق الكشف العلمي - في ضوء العقلانية النقدية - هي التجربة، والتجربة في نهاية المطاف لا تقدم سوى قضايا شخصية، يتفق الباحثون على صياغتها، ليضعها بوبر في خدمة النقض المنطقي للنظريات والفروض، النقض فحسب، ففي هرم العقلانية فروض وفي القاعدة تجربة، وعلى ضوء التجربة نشق قضايا، وندخل في عملية قياس منطقي بين الفروض وما يُشتق منها، وبين القضايا وروابطها وعلاقتها. انها حقاً عقلانية صورية، عمادها لعبة كشف التوافق والتعارض والاشتقاق بين قضايا، لا هي قابلة للاثبات، ولا قاعدتها الأساسية قابلة للاثبات. لكن بوبر يصرُّ على انها عقلانية نقدية اختبارية!

(٢)

## بوبر والنزعة الاستقرائية

الاستقراء هو منهج العلم والطريق الأوحـد للإفـادة من التجربة في الكشـف عن واقع الوجود، هذا ما استقر عليه الرأي لدى فلاسفة المذهب التجريبي الحديث، ولم يأبهوا لـ «إشكالية هيوم»، حيث أنكروا بجزم مبدأ الاستقراء، بإنكاره مبدأ العلية، وأي ضرورة عقلية يدركها الذهن البشري قبل التجربة. بل لعلهم وجدوا في نزعة «هيوم» السايكولوجية عزاءً، للاحتفاظ بأمل في معالجة مشكلة الاستقراء، التي تستفحل بطبيعة الحال في ظل نظام معرفي تجريبي .

الاستقراء - كما نعرف - يواجه مأزقا منطقياً، لا يواجهه الاستنباط والقياس المنطقي، إذ الاستنباط لا تأتي فيه النتيجة أكبر من المقدمات، بل هي إما مساوية أو أصغر من مقدماتها . أما الاستقراء فالنتيجة فيه أكبر من المقدمات، ومن ثمّ إذا افترضنا صدق المقدمات فلا تصدق النتيجة بالضرورة، أي إن صدق المقدمات لا ينتج صدق النتيجة، خلافاً للاستنباط والقياس، فالنتيجة فيه صادقة بالضرورة إذا صدقت المقدمات.

ولما أضجى الاستقراء منهج العلم وأنكرت المعرفة التجريبية أي مبدأ عقلي قبلي أمسى تبرير الاستقراء مشكلة أمام مناهج المعرفة . إذ في ضوء المعرفة العقلية أمكن لمدرسة أرسطو أن تستعين بمبدأ عقلي أولي «الصدفة لا تكون

دائمة»، لتبرير الاستقراء، وإدخاله في زمرة الأدلة الاستنباطية، التي تصدق نتائجها صدقاً ضرورياً في ضوء صدق المقدمات. لكن التجريبيين ينكرون هذا المبدأ العقلي، ولا يعدون عامة الأحكام غير التجريبية في زمرة المعرفة العلمية، ومن ثمّ تحتم عليهم أن يجدوا علاجاً لإشكالية العبور من الخاص إلى العام، أي من المقدمات والشواهد المحدودة إلى القانون العام. وكانت فتوى «بوبر» أمام كل المحاولات العلاجية هي أن لا علاج لمشكلة الاستقراء، بل علينا أن نستريح ونؤكد أن الاستقراء ليس دليلاً ولا منهجاً!

وبغية أن نتابع ما قاله بوبر بعمق وشمول علينا أن نضعه في سياق تاريخ الإشكالية والمعالجات المطروحة لها والمواقف الأساسية التي سجلها بوبر إزاء صياغة الإشكال وإزاء معالجته، وما دار حولها من أفكار، ومن ثمّ سنقوم أولاً بإطلالة تاريخية نلخص فيها الإشكاليات والمعالجات، لنأتي بعدها على مواقف «بوبر»، التي مثّلت نقداً لأفكار السلف، وخلصت إلى رؤية علينا وضع اليد عليها بالتحديد الدقيق ما أمكن، لنخلص بدورنا إلى موقف أكثر تحديداً، وأقرب إلى دقة المعالجات الفلسفية والمنطقية.

تاريخياً: الاستقراء عند أرسطو: استخدم مصطلح الاستقراء في مدرسة أرسطو عامة في معانٍ ثلاثة:

١- الاستقراء التام.

٢- الاستقراء الناقص.

٣- الاستقراء الحدسي.

أراد بالاستقراء التام ما استوعب المستقرئ فيه جميع الجزئيات والمفردات، التي يشملها الحكم، وهذا اللون من الاستقراء يدخل في عداد الأدلة الاستنباطية، لأن مرجعه في نهاية المطاف إلى قياس. أما الاستقراء الحدسي فقد استخدمه أرسطو للدلالة على الحدس العقلي، الذي يمارسه الذهن البشري، بفضل الاستقراء، أي يلعب الاستقراء وملاحظة الجزئيات دور المنبه للذهن في إدراك الكليات والمبادئ العامة، دون أن يكون مسوغاً منطقياً أو قاعدة استنتاجية. وقد أخطأ الدكتور زكي نجيب محمود في نفي استخدام أرسطو مصطلح الاستقراء الحدسي للدلالة على هذا اللون من النشاط الذهني، وأخطأ أيضاً وتابعه مع الأسف أستاذنا الشهيد الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء في النظر إلى الاستقراء التام، بوصفه قاعدة إدراك المبادئ الأولية في منطق أرسطو، بينما لم يُرد أرسطو من الاستقراء الدال على المبادئ الأولية سوى الاستقراء الحدسي<sup>(١)</sup>.

أما الاستقراء الناقص فقد أدرك الاتجاه الأرسطي إشكاليته المنطقية، إذ الخروج بحكم كلي، جراء تتبع بعض الجزئيات ومصاديق أي ظاهرة من الظواهر لا يسوغ منطقياً الحكم العام والكلي على هذه الظاهرة، فالنتيجة المترتبة على المقدمات - التي هي بعض مصاديق الظاهرة - أكبر من هذه المقدمات، لأن

(١) راجع بهذا الشأن كتابنا: منطق الاستقراء، ص ٢٢ - ٢٥. وراجع أيضاً: المنطق الوضعي، الدكتور زكي نجيب محمود،

ح ٢، ص ١٦٥، والأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، ص ١٧.

الحكم فيها يشمل الجزئيات المستقرأة، والتي لم تُستقرأ، ومن ثم فصدق هذه المقدمات لا يبرر صدق النتيجة، ومن ثم لا يصح استنتاج الحكم الكلي في حالة الاستقراء الناقص.

وهنا أضحي المنطق الأرسطي في موقف يحتم عليه معالجة هذه الإشكالية [إشكالية الاستقراء]، وجاءت المعالجة الأرسطية لهذه الإشكالية، لتؤكد أن القياس المنطقي والاستنباط وحده الطريق المنطقي لتبرير وتسويغ الأحكام، وذلك :

ذهبت مدرسة أرسطو إلى أن الاستقراء يُبرر منطقياً إذا تحقق فيه شرط التكرار الدائم لاقتران المحمول بالموضوع، أو كان هذا التكرار كثيراً إلى الحد الذي يسمح العقل البشري بضم قاعدة بديهية عقلية تقول : إن الاتفاق والصدفة لا تكون دائمية أو أكثرية، عندئذ يتشكل لدينا قياس منطقي، صغراه القضايا المستقرأة وكبراه القاعدة العقلية، ومن ثم نستنتج الحكم الشامل لكل الجزئيات المستقرأة وغير المستقرأة على أساس عقلي، ويُسوِّغ الاستقراء بعد أن يلبس ثوب القياس ونسميه (تجربة).

السؤال هنا: هل اعتبر أرسطو أو المدرسة الأرسطية الاستقراء أو القياس المنطقي بداية المعرفة التصديقية. أم اعتبروه المسوِّغ المعرفي لصحة هذه المعرفة؟

أوجل الإجابة على هذا الاستفهام إلى ما يأتي قريباً في قراءة مواقف «بوبر» ونقوده للنزعة الاستقرائية. على أن أعيد التأكيد هنا على أن أرسطو والأرسطيين عامة لم يرتضوا سوى الاستنباط والقياس المنطقي حجة ودليلاً، واستنتاجاً صائباً

من وجهة نظر منطقية. فالاستقراء - حسب وجهة نظر أرسطو ومدرسته - لا يدخل دائرة الحجاج العلمي ما لم يتحوّل إلى استنباط منطقي، تسوغه قواعد المنطق. وعلى سنة أرسطو ومدرسته سار جلُّ حكماء ومناطقة الحقبة الإسلامية في موقفهم من الاستقراء، دون أن نحرّم إشارة هنا أو هناك، تلفت النظر إلى وجود التفاتات مبكرة وإرهاصات، لم يعد لها شأن في سياق التطوّر العام للمنطق والفلسفة الإسلاميتين، حيث حكم المناخ العام في تقويم «الاستقراء» أرسطو وقواعده ورؤاه، تجد هذا حتى عند «الغزالي» ناقد الفلسفة والمصرّ على إثبات تهافت الحكماء.

### الاستقراء عند فرنسيس بيكون

لم يفلح سلف «فرنسيس» بما أفلح به الحفيد، إذ نادى الأول «روجز بيكون» قبل حفيده بثلاثة قرون بضرورة إعادة هيكلة منهج العلم. إلا أن الحفيد «فرنسيس بيكون» أعلن أن الاستقراء هو منهج العلم، وازدرى الاستنباط سواء أكان قياساً منطقياً أم برهاناً رياضياً.

أما نظرتة إلى الاستقراء فقد عالج المنهج على مرحلتين:

المرحلة السلبية: المتمثلة بتطهير العقل وتخليصه من «الأوهام» التي جاءت حسب تعداده أربعة (أوهام القبيلة - أوهام الكهف - أوهام السوق - أوهام المسرح). أوهام القبيلة أو أوهام الجنس، وهي تلك الأوهام التي تأتي جراء التكوين الطبيعي للإنسان كميله المتسرع نحو التعميم والتصديق، وعجز الجهاز الإدراكي. أما أوهام الكهف فهي الأوهام الذاتية، التي يصاب بها كل فرد

بحسب سياقه وإمكاناته. وأوهام السوق هي التي تخلقها الألفاظ الغامضة. وأوهام المسرح فهي مغالطات الاستدلال في مذاهب الفلسفة.

هذه الأوهام أو الأصنام التي أراد ليكون أن يتحرر العقل منها، ليصبح لوحاً مصقولاً تنطبع عليه صورة الظواهر الطبيعية، دون تشويه. أما كيف تنطبع فهذا ما يتكفله المنهج الاستقرائي، وهنا يبدأ ليكون بالمرحلة الإيجابية في وصف هذا المنهج:

يبدأ الاستقراء من التجربة والملاحظة فترتيب قوائم الحضور والغياب والمقارنة، والاستقراء في كل مراحلها إنما هو بحث عن علّة الكيفيات أو الظواهر، ليضع تفسيراً يسوّغ لنا التعميم والوصول إلى القانون.

الملاحظ أن النزعة الاستقرائية بدأها «بيكون» بتفاؤل كبير في الحصول على اليقين، والوقوف على أسرار العلاقات الوجودية بين الظواهر، التي بدت - حسب بيكون - قائمة بين صور الكيفيات الحسية بدلاً عن الماهيات معشوقة أرسطو، وبدا العالم بسيطاً حسب تصوّر بيكون، يسهل الحصول على قوانينه. وبغض النظر عن النقاشات الكثيرة التي أثارتها أفكار بيكون بشأن «الصور» و «اليقين»، إلا أن أكبر نقد يوجّه إلى الرجل أنه أغفل المشكلة المنطقية للاستقراء، هذه المشكلة التي وقف عندها أرسطو طويلاً، والتي تتطلب بطبيعتها حلاً وعلاجاً، أو إلغاء الاستقراء من قائمة الحجج المنطقية.

وهنا أريد التأكيد من خلال بيكون على أن تقدم العلوم وازدهار الكشوف العلمية لم يكن نتيجة النزعة التجريبية المادية وسيادة المدرسة التجريبية في



المعرفة، فيكون هذا «كان على جهلٍ عميق بالرياضة وأنه قد أغفل أهميتها القصوى في تطوير نظرياته؛ فقد رفض الفرض الكوبرنيقي، وسخر من أبحاث جيلبرت عن المغناطيسية، وفاته أن يتبين أهمية العمل الذي قام به هارفي، ولم يكن يفهم من مؤلفات القارة الأوربية من أمثال كبلر وجاليلو إلا القليل.» الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٤٩.

### الاستقراء عند دافيد هيوم

أثار «دافيد هيوم» إشكالية في تاريخ الحكمة، وهي وحدها ما يصح أن يطلق عليه «إشكالية هيوم»؛ وهي إشكالية الصدور من أحكام الواقع إلى أحكام القيمة أو العكس، وهي ما يعبر عنه في الحكمة الإسلامية المتأخرة بإشكالية العبور من الأحكام الواقعية إلى الأحكام الاعتبارية أو العكس.

أما ما أثاره هيوم بشأن إشكالية الاستقراء فلا يصح أن ننسبها إلى الرجل؛ لأنها إشكالية مزمنة، تنب إليها مؤسسوا المنطق منذ القدم، وإذا تفاءلت النزعة الاستقرائية بالوصول إلى القوانين العامة على أساس الملاحظات الجزئية فقد أفسد هيوم على النزعة الاستقرائية تفاعلها، وأكد على الإشكالية المنطقية للاستقراء.

أجل، فالرجل لم يجد لمبادئ الاستقراء أي تبرير منطقي أو تجريبي، فالاستقراء يرتكز على مبدأي العلية والاطراد، وإنكار هذين المبدأين لا يفضي إلى تناقض منطقي، ومن ثم فهما ليسا مبدأين منطقيين، وليس في عالم الحس، الذي تناله يد التجريب، شيء من الضرورة والعلية، وضرورة أن تكون الأحداث

التي شهدنا وقوع أمثالها في الماضي واقعةً في المستقبل.

أما التعميمات الاستقرائية التي يمارسها البشر في حياتهم الاعتيادية فهي اعتقادات ذاتية، ليس لها واقع موضوعي، إنّما تنشأ هذه الاعتقادات، جراء العادة بتكرار الاقتران بين الظواهر.

ومن هنا فالمعرفة الإنسانية كلها لدى هيوم معرفة تستند، من حيث الأساس، إلى التكوين النفسي (السايكولوجي) للكائن الإنساني، دون أن يكون لها سند واقعي أو منطقي. إذ المعرفة لدى هيوم حسية تجريبية، والتجارب مهما تكررت لا تبرر منطقياً التعميمات والأحكام العامة، التي يصورها البشر في حقول المعرفة المختلفة، إنّما يركن إليها الإنسان، جراء ما يتكون لديه من اعتقادات، تنشأ جراء التكرار والعادة.

### الاستقراء عند جون ستيوارت مل

الاستقراء هو الدليل الأصيل الذي يمكن أن تعتمد المعرفة الإنسانية، أما القياس المنطقي فنتيجته تحصيل حاصل، إذ النتيجة متضمنة في المقدمات، فالكبرى الكلية في قياس الاستنباط تتضمن النتيجة. نعم قد نعلم في القياس على كبرى لم نفحص كل مصاديقها وجزئياتها اعتماداً على الاستقراء، فتكون النتيجة جديدة لأن المقدمة استقرائية، فالاستقراء وحده يكشف عن جديد. وقد أسرف «مل» في مذهبه الحسي التجريبي، إذ عدّ قواعد الرياضيات استقرائية.

لكن السؤال هنا هو: كيف يبرر «جون ستيوارت مل» الاستقراء؟ وما هي

طبيعة النتيجة المتوخاة من الاستقراء الناجح؟

اليقين الاستقرائي هو النتيجة المتوخاة من استقراء ظواهر الطبيعة، عبر متابعة درس الظاهرة وتحديد أسبابها، وفق الخطوات التي حددها «مل»، وهي خطوات تشبه إجراءات «بيكون». والسببية كما أقر «مل» ليست مجرد تتابع واطراد اقتران الظواهر، إنما هي علاقة حقيقية، واكتشاف هذه العلاقة، والإذعان بمبدأ اطراد وقوع الحالات المتشابهة يشكّلان المبرر للإيمان بالاستقراء، والأخذ بنتيجته.

وجون ستوارت مل المسرف في تجريبيته اعتبر أن العلية ومبدأ الاطراد في الطبيعة مبدآن استقرائيان، أي إن العقل يكتشف صدق العلية والاطراد من خلال استقراء عالم الطبيعة، وعبر الملاحظات البسيطة التي يقوم بها الآدميون على عالم الطبيعة. وبهذا يرتكب «جون ستوارت مل» خطأً فادحاً، إذ يقع في دور منطقي، تستحيل معه المعرفة، فالاستقراء يثبت بالعلية والاطراد، والعلية والاطراد يثبتان بالاستقراء!

### الاستقراء لدى الوضعية المنطقية

طغى حضور المناطقة الوضعيين على المشهد العام للمذهب التجريبي منذ العقود الأولى للقرن العشرين، حتى إن كثيرين يعدون «برتراند رسل» وضعياً منطقياً، بل الأكثر غرابة أن يحشر «كارل بوبر» الخصم اللدود للمناطقة الوضعيين في زمرتهم! لعل انتشارهم في البلدان ونشاطهم الحثيث أفضى إلى استحوادهم على المذهب التجريبي، رغم اختلاف مجموعة كبيرة من فلاسفة المذهب التجريبي مع اتجاهات أساسية لدى الوضعية المنطقية.

أما بالنسبة إلى موضوعنا «الاستقراء» فهناك تيار واسع من الفلاسفة

التجريبيين، يضم وضعيين وغير وضعيين، تبنا جميعاً الاستقراء منهجاً للعلم، بعد أن اتفقوا على أن العلم (العلوم التجريبية) لا يصل إلى يقين، إنما نصيبه الاحتمال، رغم اختلافهم حول مجموعة مسائل، كتفسير الاحتمال، وتسويغ الاستقراء ومعالجة مُشكلته الكبرى. وقد أفاد هذا التيار من حساب الاحتمال كقاعدة لتحديد درجة التأييد والإثبات، التي يمنحها الاستقراء، وفق تجاربه الناجحة على الظاهرة موضع الدرس.

هناك اتجاه بين الفلاسفة التجريبيين يقرّر أن الاستقراء - وإن لم يفض إلا إلى الاحتمال - فهو بحاجة إلى مبرّر عقلي، يسوّغ رفع درجة احتمال الظاهرة وفق تكرار التجارب الناجحة، ويعتقد أن الاحتمال لا يمكن تحديده وفق الاستقراء، ما لم نصادر على «مبدأ الاستقراء»، كالاتراد والعلية، وهذا ما نجده عند «برتراند رسل» و«ريشنباخ». وهناك اتجاه آخر آمن بقدرة الدليل الاستقرائي على الإفادة من حساب الاحتمالات، دون المصادرة على أي مبدأ قبلي غير تجريبي.

وهناك من ذهب في تفسير الاحتمال إلى عدّه درجة من درجات الثقة أو الاعتقاد بصدق الظاهرة، وهناك من اعتبر هذا التفسير ذاتياً، لأن الاعتقاد والثقة حالة سيكولوجية، لا تعبر عن الواقع الموضوعي الذي يتعلّق به الاحتمال، ومن ثم عدلوا في تفسير الاحتمال إلى عدّه نسبة وقوع الحادثة أو نسبة تكرارها. لكن الجميع ذهبوا إلى عدّ الاحتمال بدرجاته المختلفة نسبة إثبات وتأييد النظرية التي تُصدّقها التجارب.

والاتجاه التجريبي الحديث بزعامة الوضعية المنطقية طرح نظريةً في تفسير

أساس التجربة، وفي تحديد مفهوم صدق القضايا، وهوية القضية التي تدخل في دائرة العلم. ولـ «كارل بوبر» موقف من جميع هذه الأفكار، تميّز في بعض المواطن بالحدّة، وسنأتي على تحديد مواقف «بوبر» من جميع هذه القضايا، حسب مناسبات هذه الدراسة.

هنا لا بد من التذكير أن هناك تياراً من علماء وفلاسفة العلم - الذين اطلع بوبر على انتاجهم - سبقوا بوبر بأكثر من ربع قرن، نظير دوهم وبوانكاريه ولوروا، سبقوه في نقد الدليل الاستقرائي، على تنوع مواقفهم. واعتقادي ان كارل بوبر استلهم هؤلاء الثلاثة كثيراً، وأخذ منهم كثيراً. لكنه على أي حال، يبقى «بوبر» أكثر خصوم النزعة الاستقرائية إفراطاً - على حد تعبير ماكس بلك<sup>(١)</sup> - وأوسعهم نفوذاً.

### بوبر والاستقراء

بوبر فيلسوف تجريبي، لكنه لا يوافق على حجم الدور التاريخي، الذي منحتة الحكمة للتجربة، منذ أرسطو وأفلاطون حتى يوم الناس هذا. ومن ثمّ فهو لا يوافق على الدور الذي منحتة الحكمة للاستقراء، بوصفه دليلاً ينتقل منه الذهن إلى العام عبر الخاص، فتمنحه اليقين أو الاحتمال، سواء أكان يقيناً منطقياً مشروطاً، كما هو الحال عند أرسطو ومدرسته، أم يقيناً نفسياً واعتقاداً بحتاً، كما هو الحال عند «دافيد هيوم»، أم يقيناً تجريبياً كما هو الحال عند «بيكون» و «مل»، أم كان احتمالاً منطقياً أو تجريبياً، كما هو الحال عند المناطقة الوضعيين.

(١) MaxBlack، الاستقراء، في دائرة المعارف الفلسفية، بل ادواردز.

التجارب الناجحة على أي ظاهرة تفضي إلى رفع درجة احتمال صدق هذه الظاهرة . فإذا اكتشفنا أن ارتفاع درجة الحرارة في محيط الثلوج يؤدي إلى ذوبان الثلج، فقمنا بتجربة ووجدنا صدق هذه العلاقة، ثم قمنا بثانية ووجدنا تحقق هذا الارتباط، فسوف ترتفع درجة تصديقنا بالقضية «كلما ارتفعت درجة الحرارة سيذوب الثلج»، هكذا ذهب أرسطو وهكذا ذهب دافيد هيوم، وجون ستيوارت مل، وجل التجريبيين والعقليين.

لكن «بوبر» لا يجد أي سند منطقي لما قاله جمع المناطقة والحكماء، الذين سبقوه والذين عاصروه. فصاحبنا يعتقد أن التجارب الناجحة والملاحظات المثبتة لأي قضية من القضايا لا تسمح منطقياً بالانتقال من التجارب الجزئية والملاحظات المحدودة إلى الحكم العام والقانون الكلي. وليس هناك قدرة لأي نظرية في الاحتمال على رفع درجة احتمال وقوع الحادثة.

بعد أن استراح «بوبر» من الحصول على يقين تجريبي مبرر منطقياً، نعى محاولات المناطقة الوضعيين، ومن دار في فلكهم من أصحاب النزعة الاستقرائية الاحتمالية. وقد ركز سهام نقوده أولاً على التفسير الكلاسيكي للاحتمال، الذي يعد الاحتمال درجة من درجات التصديق أو الاعتقاد العقلي، إذ اعتبر هذا التفسير سقوطاً في هاوية النزعة النفسية (السايكولوجية)، منادياً بضرورة تطهير المعرفة العلمية من النزعة النفسية، وإخراجها من ذات العارف. يحدوه في ذلك إيمانه الراسخ بأن المعرفة كيان موضوعي، وقد أفضى به إصراره على واقعية المعرفة وموضوعيتها إلى اختراع عالم ثالث خارج عن ذات العارف ومغاير للعالم الخارجي، عالم تهجج فيه المعرفة والإنجازات المعرفية.

وسنخصّص فقرة للوقوف على موضوعية المعرفة لدى كارل بوبر في سياق درسنا النقدي الراهن.

إذن؛ الاستقراء لا يفضي إلى رفع درجة احتمال الحوادث، ومن ثم فهو أسطورة لا غير، كما يراه «كارل بوبر»! في هذا الضوء فالمنهج التجريبي ليس منهجاً لإثبات وتأييد الفروض، والنظرية العلمية ليست النظرية المؤيَّدة، التي تحققنا عنها عبر تراكم التجارب وتكرار الوقوع! وقبل أن نأتي على تحديد ماهية «العلم» ودور التجربة في تحديد هوية القضية العلمية، وسبل الكشف العلمي والوصول إلى قوانين الواقع وأحكامه، علينا أن نطرح الاستفهام الكبير على «كارل بوبر»: كيف أضحى الاستقراء غير قادر على زيادة احتمال الحادثة؟.

هناك مَنْ يذهب إلى أن بوبر لا يرى تراكم التجارب سبيلاً للكشف عن الواقع، بل ذهب إلى أن قراءة عالم الطبيعة رهن الفروض والحدوس والتخمينات، فالكشف عن الطبيعة والعلم بقوانينها يبدأ من الحدس والتخمين، فيطرح العلماء فروضهم، ثم يقيسونها قياساً رياضياً، ليجدوا انسجامها الذاتي، وعدم تناقضها، بعد ذلك يعودون إلى التجربة ليختبروا فروضهم، ويروا مدى جدارتها وصدقها، ومهما راكموا من التجارب، فتجارِبهم لا تصل بهم إلى يقين بالفرض، ولا ترفع من درجة احتمال الفرض، إنَّما الفرضية التي تصمد أمام التجارب المتكررة تبقى الفرضية المفضلة!.

من أين تبدأ المعرفة، هل تبدأ من الفرض، أم تبدأ من التجربة؟ إشكالية سنتعرض لها، ونحاول استجلاء الموقف منها في رحلتنا مع «بوبر». ولكن أياً كان الموقف منها يبقى الاستفهام قائماً عن المسوغ الذي دفع بوبر إلى القول: إن

الاستقراء مهما امتدت ملاحظاته وتجاربه لا يستطيع أن يرفع درجة احتمال الحادثة؟ سواء بدأنا من الفرض أم من الاستقراء، وسواء أكان الكشف العلمي وثبات يصل إليها العالم، أم كان تراكمات التجارب وتكرار الخبرات، يبقى الاستفهام مشروعاً وملحاً: لماذا لا تؤدي التجارب المتكررة الناجحة إلى رفع قيمة احتمال المجربات والفروض التي صمدت أمام التجارب؟

يقرر «بوبر» بوضوح خطل الذهاب مذهب «ريشنباخ»، والاعتراف بـ «مبدأ الاستقراء» [أي الأساس المنطقي الذي يسمح باستنتاج التعميم عبر الملاحظات الجزئية، والانتقال من الخاص إلى العام]، بوصف هذا المبدأ أساس العلم والمعرفة ونقطة قبول الأدميين في حياتهم وممارساتهم العملية. إذ بدون «مبدأ الاستقراء» الذي يمنح الاستقراء المسوّغ المنطقي تصبح اكتشافات العلماء على غرار أخيلة الشعراء - حسب ريشنباخ - وبهدم الاستقراء يتهدم قوام العلم والمعرفة الإنسانية.

يرى بوبر أن الذهاب مذهب (ريشنباخ) بالإقرار بمبدأ الاستقراء يعني إما الوقوع بإشكالية التسلسل والمراجعة اللانهائية أو الخروج عن قاعدة المذهب التجريبي والإقرار بوجود قضايا إخبارية تركيبية سابقة على التجربة والخبرة. فمبدأ الاستقراء لكي يبرر لنا الاستقراء ويعمم أحكام الواقع التجريبي يجب أن يكون قضية تخبر عن هذا الواقع، وإنكارها لا يؤدي إلى الوقوع بتناقض، أي أن تكون تركيبية وليست تحليلية تصدق لاستحالة اجتماع النقيضين على غرار القضايا الرياضية.

وإذا كان مبدأ الاستقراء قضية تركيبية لزم الاستفهام عن مسوّغ صدق هذا



المبدأ، فهل خضع هذا المبدأ للاستقراء وصدّق، جراء تكرار التجارب الناجحة عليه، أم أنه مبدأ قبلي يقرره العقل قبل التجارب واستقرائها؟

فإذا ذهبنا مذهب «جون ستيوارت مل»، وقررنا أن مبدأ الاستقراء استقرائي وثابت بالاستقراء لزم التسلسل<sup>(١)</sup>، أما إذا صادرنّا عليه كمبدأ قبلي سابق للتجربة والخبرة فقد خرجنا عن قاعدة التجريبية، وآمنا بمبدأ عقلي، كما فعل «أرسطو»، وكما قرر «عمانوئيل كنت»، وهذا ما لا يرتضيه «بوبر».

هذا الدور المنطقي الذي أشار إليه «بوبر» وقف عنده أسلاف بوبر، وطرحوه بوضوح، بدءاً من «دافيد هيوم»، «برتراند رسل»، و«ريشباخ». وإليك نصوصهم:  
«يستحيل على أي برهان يستند على الخبرة إثبات التماثل مع المستقبل؛ ذلك أنّ هذا البرهان مؤسس على افتراض ذلك التماثل» (Humc, Enguiry, ١٧ section).

«كل البراهين المؤسسة على الخبرة والتي تجادل بخصوص المستقبل أو الحاضر أو أجزاء الماضي التي لم تختبر تفترض مبدأ الاستقراء؛ لهذا السبب لا يتسنى استعمال الخبرة لإثبات مبدأ الاستقراء دون المصادرة على المطلوب».

(Russall, "The Problems of Philosophy" London, ١٩١٢, P.١٥)

«بالرغم من نجاح الاستدلال الاستقرائي في الخبرة الماضية، فإننا لا نستطيع استنتاج نجاحه في الخبرة المستقبلية. إنّ هذا الاستنتاج سيكون استدلالاً

---

(١) نلاحظ هنا أن توقف إثبات مبدأ الاستقراء على الاستقراء يلزم منه الدور الباطل، لا التسلسل. فنحن ندعي هنا قضية محددة، وهي أن إثبات الاستقراء يتوقف على إثبات استقرائي، وليس على غرار قضية بداية المعرفة.

استقرائياً؛ ولذا فإنّ البرهان سوف يكون دائرياً، فسلامة البرهان تفترض المبدأ الذي يزعم إثباته».

(<sup>1</sup>) (Reichanbach, "Theory of Probability" Berkely. ١٩٤٩, P. ١٠٧)

ذهب فريق له ثقله من فلاسفة العلم المعاصرين، نظير بيرس، رسل، ريشنباخ،..... إلى تبرير الاستقراء على أساس المصادر على «مبدأ الاستقراء»، بوصفه مبرراً معرفياً للأخذ بنتائج الاستقراء الاحتمالية، واتخاذ هذا المبدأ أساساً لمنطق الاستقراء، الذي يقوم على أساس نظرية في الاحتمال. في هذا السياق قال «رسل»:

«وهكذا فإنّ المبدأ الاستقرائي غير قابل على الأقل لأن يدحض على كل حال. لكن هذا المبدأ غير قابل أيضاً لأن تثبت صحّته باللجوء إلى التجربة..... ولذلك يلزمنا إمّا أن نسلم بالمبدأ الاستقرائي بناءً على صحّته ذاتها، وإمّا أن نتجاوز كل تبرير لتوقعاتنا عن المستقبل، فإن كان المبدأ غير سليم فليس لنا أن نتوقع أنّ الشمس تشرق غداً، أو أن نتوقع أنّ الخبز أكثر تغذية من الحجر، أو أن نتوقع أنّنا إذا ألقينا بأنفسنا من سطح سوف نسقط على الأرض. وحينما نبصر من يبدو لنا كأنه صديقنا العزيز مقبلاً علينا، فليس بين أيدينا أي سبب لأن نفرض أنّ جسمه لا يحل فيه عقل أشد أعدائنا عداوة لنا، أو عقل شخص غريب عنّا تماماً.

(١) راجع: «قراءات في فلسفة العلوم»، تحرير: باروخ برودي، ترجمة وتقديم: دكتور نجيب الحصادي، دار النهضة العربية،

وبشأن «مبدأ الاستقراء» والوقوع بالدور والتناقض، جراء الاتكاء عليه في تبرير الاستقراء نلاحظ:

إن «بوبر» ربط بين معالجة مشكلة الاستقراء، وبين مقاربة «إشكالية الكلي» وسنلاحظ عجز بوبر في مقارنته لإشكالية الكلي: هذا العجز الذي سيلقي بظلاله على نظرية العلم بأسرها، ولا يقتصر عن العجز في الخروج من مأزق إشكالية الكلي، التي تمثل عند «بوبر»، وهي كذلك، تمثل الأساس التصوري المنطقي لقيام نظرية العلم، ومعالجة إشكالياته.

فكل سلوكنا قائم على مقترنات كانت ناجحة في الماضي، ونعدها لذلك محتملة النجاح في المستقبل، وإنما تعتمد صحّة احتمال نجاحها على المبدأ الاستقرائي<sup>(١)</sup>.  
وسواء أوافق هؤلاء التجريبيون أم لم يوافقوا، فإنّ التسليم بـ «مبدأ الاستقراء» أو المصادرة عليه، خروج مزلزل لقاعدة المذهب التجريبي التقليدية [التجربة مصدر المعرفة، والمعرفة الجديرة بالثقة والعلمية هي تلك التي تستند إلى التجربة].  
بينما يمثل التسليم والمصادرة على «مبدأ الاستقراء» إقامة التجربة على أساس غير تجريبي «فرض عقلي»، لكن «بوبر» لم يرتض كل النهج الذي سارت عليه المدرسة التجريبية الحديثة في نزعتها الاستقرائية، وفي النظر إلى التجربة الاستقرائية، بوصفها الطريق للتحقق من الفروض وإثباتها احتمالياً.

لم يرتض «بوبر» الخروج عن قاعدة المذهب التجريبي، والركون إلى «مبدأ الاستقراء» كأساس لنظرية الاحتمال، وقاعدة لبناء الاستقراء. لكنه لم يرتض «التجربة» قاعدة للإثبات العلمي، ولم ينسجم مع الاتجاه العام للوضعية التجريبية في تمييز ما هو ذو معنى من القضايا وما ليس بمعنى، ولم يرتض المفهوم التقليدي للتجريبية بأنّ المعطيات الحسيّة والتجريبية هي وحدها المصدر الممّون للذهن والفكر البشري، الذي يُخلق صفحةً بيضاء!

أما الاستقراء، الذي أطلق عليه «بوبر» أنّه «إشكالية هيوم»، فقد أعاد «بوبر» الموقف المنطقي والفلسفي - أيضاً - إلى حيث بدأه «دافيد هيوم». وأفتى ببطلان كل المساعي، التي بذلها خَلَف «هيوم» من «عمانوئيل كنت»، وفلاسفة المدرسة

(١) مشكلات الفلسفة، برتراند رسل، ترجمة سمير عبده، ط ١ - ٢٠١٦، ص ٧٤.

العقلية، وانتهاءً بالتجريبية بكل تجلياتها الحديثة. هذه المساعي التي جاهدت من أجل حفظ مكانة «التجربة» في إثبات الفروض والكشف اليقيني أو الاحتمالي عن قوانين العلوم، المساعي التي حاولت إقامة دعائم التجربة الاستقرائية على أساس عقلي قبلي، أو تلك التي اتجهت صوب رتق فتقها بـ «مبدأ الاستقراء».

أخذ «بوبر» من «هيوم» موقفه الحاسم من «مبدأ الاستقراء»؛ هذا الموقف الذي أنكر منطقية الاعتماد على مبدأ الاستقراء، سواء أكان الاطراد في عالم الطبيعة أم العلية، فهذا المبدأ لا يمكن تبريره بالاستقراء؛ للزوم الدور المنطقي، وهو في نفس الوقت ليس مبدأً منطقياً، أي إن إنكاره لا يفضي إلى الوقوع بتناقض منطقي، ومن ثمّ فهو ليس مبدأً تحليلياً، إنّما هو مبدأ تركيبى. وقد أصرّ «بوبر» - على غرار ما فعله هيوم - على إنكار واستبعاد أي مبدأ تركيبى سابق للتجربة، وباحترام وإجلال رفض نظرية كُنت: في اعتبار مبدأ العلية مقولةً تأليفية قبلية، راسخة في بناء العقل الإنساني. وبهذا تمسك «بوبر» بالمبدأ التجريبي [التجربة أساس المعرفة ومصدر قيمتها العلمية] حتى نهاية الطريق.

وفي زاوية أخرى من زوايا محاولات «هيوم» في تفسير المعرفة الإنسانية، ذهب الرجل إلى أن ما يبدو اعتقاداً راسخاً في تطبيق مبدأ الاطراد والعلية على الوقائع والأحداث في عالم الطبيعة، ما هو إلا عادة ذهنية، تترد إلى الترابط الذهني السايكولوجي بين الأسباب والمسببات، جرّاء تكرار التقارن بين الظواهر. ومن هذه الزاوية فتح «بوبر» نافذة نقدية على ما أسماه بـ «النزعة السايكولوجية»؛ ذلك أنّ الاعتقاد والعادات الذهنية - من وجهة نظر بوبر - ليست سوى معطيات نفسية، يمكن أن تخضع للدرس السايكولوجي، لكنها لا تعبّر عن مضمون

المعرفة الإنسانية، الذي أصرّ «بوبر» على أن يكون موضوعياً (خارج النزعة الذاتية)، وواقعياً، نستطيع إخضاع هذا المضمون للاختبار التجريبي، بوصفه قضايا تعبّر عن الواقع الموضوعي للعالم، الذي نرمي إلى كشف قوانينه، واختبارها تجريبياً.

من المؤكد أننا نتكلم في إطار قدرة الدليل الاستقرائي على رفع درجة احتمال الحادثة، أو القضية التي تخضع لاختبارات تجريبية ناجحة. وفي إطار إشكالية «بوبر»، التي هي في حقيقة الأمر إشكالية المذهب التجريبي الخالص، والتي أكّدها «دافيد هيوم» نلاحظ أن أستاذنا الشهيد الصدر ذهب في «الأسس المنطقية للاستقراء» إلى أن الدليل الاستقرائي في ضوء نظريته في الاحتمال لا يتطلب المصادرة على «مبدأ الاستقراء»، الذي هو في جوهره «مبدأ السببية العقلية»، بل لا يحتاج الدليل الاستقرائي ضمن مرحلته المنطقية الرياضية إلا إلى احتمال مبدأ السببية العقلية، ثم يقوم الاستقراء عبر النجاحات التي تسجلها التجارب والملاحظات برفع قيمة احتمال الحادثة أو القضية المستقراة.

إن معالجة أستاذنا الصدر لا تنفع مع التجريبية المسرفة الراضة لكل قضية تركيبية لا تستند إلى الحس والتجربة، إذ بإمكان الإسراف التجريبي أن يعترض على السيد الصدر بالقول: ما المراد باحتمال السببية العقلية، هل يراد منه احتمال هذه القضية بوصفها مبدأ عقلياً قليلاً، أم يراد منه احتمال القضية بوصفها معطى سوف نلاحظه في عالم الخبرة والتجربة؟ إذا كان المراد باحتمال القضية احتمالها بوصفها مبدأ قليلاً فهذا الاحتمال ذاته خروج عن القاعدة التجريبية وإدخال المبادئ القبلية إلى ساحة العلم والمعرفة، وهو أمر مرفوض تجريبياً،

وإذا أُريد منه احتمال القضية بوصفها معطى سلاحظه في عالم الخبرة فهذا أمر دونه خراط القتاد؛ لأن السببية العقلية والارتباط الضروري بين العلة والمعلول لا يمكن ملاحظته ولا يمكن التحقق منه تجريبياً.

إن مجرد إدخال فكرة «الضرورة» السببية، وتجاوز معطيات الحس في قضية العلية يعني الخروج من قاعدة المذهب التجريبي الحسية، فالحس لا يشاهد سوى اطراد الاقتران بين العلة والمعلول، أما قضية الارتباط الضروري بين المعلول والعلة، وأن العلة إذا وجدت وجد تبعاً لها المعلول بالحتم والضرورة واللزوم، الذي لا انفكاك له، فهذه قضية عقلية بحتة، خارج مديات الحس، ولا يمكن التثبت منها تجريبياً.

لم يقتصر «بوبر» على تعطيل الدليل الاستقرائي من حيث الأساس عن الوصول بالفروض إلى قيم احتمالية عالية، بل دخل في نقاش مع نظريات الاحتمال التكرارية والمنطقية ليخلص إلى عدم قدرة هذه النظريات على تحديد درجات احتمال لفروض العلم ونظرياته. وهذا ما سنقف عنده في محله المناسب من سياق فقرات هذه الدراسة. ولكن إذا كان بوبر لا يرتضي مبادئ العقل أن تدخل إلى ساحة المعرفة لتعالج لنا مشكلة الاستقراء فيكون دليلاً، ولا يرتضي قدرة الاستقراء على تنمية احتمال الحوادث، فما شأن التجربة أن تصنع عندئذٍ؟

يذهب «بوبر» إلى أن العلم تجريبي، والتجربة تقوم بدور التأكيد والإبطال للفروض والحدوس العلمية، وليس للتجربة مهما تكررت قابلية الإثبات والتأييد، بل دورها الوحيد أنها تختبر النظريات والفروض، فما صمد منها يبقى في دائرة القبول العلمي، وما لم يصمد يثبت تكذيبه وبطلانه، فيستبدل بفرض آخر. لكن

السؤال ونحن نتحدث في إطار نظرية المعرفة هو: ما هو المسوغ المنطقي للاتكاء على التجربة في تكذيبها وإبطالها؟ كيف يمكننا أن نتكئ على التجربة ونتخذ منها دليلاً على الإبطال والتكذيب، هل التجربة لا تخطئ، هل الأخذ بها ضرورة تفرضها قواعد المنطق؟ وبتعبير آخر: ما هو الأساس المعرفي للتجربة، وكيف نبرر نتائجها؟

ستكفل الفقرة اللاحقة من هذه المتابعة لفكر «بوبر» البحث عن إجابة على هذا الاستفهام. ولكن يحسن بنا في نهاية هذه الفقرة، التي تناولت مشكلة الاستقراء أن نقف وقفة نقدية، نسجل عبرها ملاحظتنا على معطيات «بوبر»، بشأن إشكالية الاستقراء:

أولاً: حينما نتحدث عن منطق الكشف العلمي يعني أننا نمارس دوراً معرفياً في إطار «المنطق»، الذي تتمثل وظيفته في الكشف عن قواعد التفكير السليم، وتحديد أسس الاستنتاج الصائب. وهذه الوظيفة يتعهد بها علم المنطق، وهو يفترض أن الإنسان يسلك سبلاً للوصول إلى الحقيقة وكشف الواقع والتعرف على قوانينه. أي إن المنطق يمارس دوره، وهو يصادر على أن الإنسان يسلك طرقاً متنوعة للوصول إلى معرفة الأشياء، فيها من الأخطاء ما يستدعي كشفه، ولهذه الطرق ضوابط للوصول إلى الهدف بسلام. ولا يعنى المنطق بمناشئ هذه السبل، وبدونها ومآلها، وارتباطاتها العضوية والنفسية.

ومن ثمّ فالبحث عن بداية المعرفة الإنسانية: هل تبدأ الأحكام التصديقية والمعارف البشرية من فروض العلماء وحدوسهم وتخميناتهم، أم أنها تبدأ من

الملاحظات والتجارب، التي بتراكمها تتراكم درجة صدق القانون والحكم التصديقي؟ أمر لا يعنى به المنطق والحكمة الفلسفية، إنما هو شأن علم النفس والعلوم التجريبية الأخرى، التي تنصب أبحاثها على تحديد سير المعرفة، ومظاهر تجليها ومنابعها وآلية نشوئها، وعلاقتها بالذهن البشري وبسائر كيان الآدمي وبناء العضوية.

وفي هذا الضوء يصبح تحديد سبل المعرفة السليمة وممارسة المنطق لدوره أساساً معرفياً للعلوم، التي تكشف عن طبيعة آلية عمل الذهن البشري، ونمو المعارف التصديقية لدى بني البشر. وعليه لا يمكن أن ننبذ الاستقراء أو أي منهج من مناهج العلوم على أساس نتائج هذه العلوم. بل لابداً من تمحيص مناهج البحث في المعرفة، بعيداً عن معطيات معارف البشر.

وبتعبير أوضح: أن «بوبر» أو بعض قرائه - على الأقل - ذهب إلى أن الاستقراء لا يؤسس لمعرفة، بحكم أن المعرفة الإنسانية تبدأ من الفروض لا من الملاحظات والتجارب. غير أن تحديد هذه النتيجة (المعرفة تبدأ من الفروض) يمثل معطى تجريبياً، والسؤال يُطرح على هذا المعطى، هل تمّ التوثق منه باستقراء أم بحدس؟

ثم إن افتراض الحدوس والتخمينات بداية المعرفة الإنسانية لا يبرر هذه المعرفة، ويستحيل منطقياً أن نبطل به الاستقراء أو أي دليل آخر، ويبقى الاستفهام قائماً عن مبرر نتائج ما تفضي إليه الحدوس والتخمينات، وعن المسوغات المنطقية لإدخال أي قضية من القضايا - التي يفضي إليها الاستنتاج البشري - في دائرة العلم والمعرفة الإنسانية.



على أن «كارل بوبر» سعى حثيثاً إلى تخليص المعرفة الإنسانية من الوقوع في هاوية النزعة النفسية، أي تخليص المنطق والحكمة الفلسفية من الأحكام النفسية، غير أن بناء نظرية المنطق في رفض الاستقراء أو قبوله على أساس أن البشر يستقرئون وأنا نشاهد بأنفسنا أن الملاحظات المتكررة تفضي إلى اليقين، أو إلى رفع درجة احتمال الحوادث، أو على أساس أن البشر يحكمون بدءاً على أساس الفرض وتكرار التجارب لا يؤدي إلى الاحتمال أو اليقين بالظاهرة المستقرة، بناءً يقوم على أسس نفسية ولا يبرره المنطق. أي إن الانطلاق من مسلمة نفسية كالقول: «إن الناس يستقرئون ويصلون إلى النتائج أو أن العلم يبدأ بالفرض وينتهي إلى النظرية» لا يبرر بناء منطق الاستقراء والبحث عن الأسس المنطقية للاستقراء، كما لا يؤدي إلى رفض الاستقراء، ووسمه بالخرافة واللامنطق.

ثم لو ذهبنا المذهب القائل: «إن بوبر لم ينكر الدور الأساسي الاستقرائي للملاحظات تفادياً للنزعة السايكولوجية، كما تصور «بيرنانز». بل أنكرها إقراراً لحقيقة الأمر التي أثبتتها البحوث السايكولوجية، من أسبقية التوقع على الملاحظة الحسية»<sup>(١)</sup>.

يبقى لنا أن نسأل كيف تسنى لـ «بوبر» أو كيف خولت «يمنى الخولي» لنفسها إقرار حقيقة أثبتتها البحوث السايكولوجية؟ ونحن نعتقد معهم أن البحوث السايكولوجية بحوث علمية تجريبية، وبوبر و«كل» بوبري يعتقد أن

(١) فلسفة كارل بوبر، د. - يمى طريف الخولي، الهيئة المصرية ١٩٨٩، ص ٢٠٩.

حقيقة الأمر أمر بعيد المنال، وأن العلم كل علم تجريبي ليس بوسعه التأييد والإثبات، بل العلم والقضية العلمية هي ما تقبل الإبطال والتفنيد. كيف ننفي الاستقراء بقاعدة لا يمكن إثباتها إلا بالاستقراء؟! على أن البدء بالفروض لا يبطل دور الملاحظة، بل عبر الملاحظات تقوم النظريات، سواء على طريقة بوبر، أم على طريق المنطق الاستقرائي.

وسوف تتكامل هذه الملاحظة عبر تكامل عرضنا ونقدنا لمجموع رؤى «بوبر» خصوصاً نقده للنزعة النفسية، وباقي أجزاء نظريته، التي تترابط فيما أرى ترابطاً قوياً، ومن ثم فاكتمال رؤيتها يفضي إلى اكتمال رؤية نقدها وانسجام تصويبها.

ثانياً: لقد كان إصرار «دافيد هيوم» على النزعة التجريبية داعيةً إلى وقوع الرجل في شرك الشك المطلق وتعطيل دور المعرفة في الكشف عن الواقع، وكان إصرار «جون ستيوارت مل» على التجريبية مفضياً إلى الوقوع في الدور الباطل وفرض سمة اللامنطق على الدليل الاستقرائي، الذي ناضل من أجل تثبيت دعائمه.

أما إصرار «بوبر» على النزعة التجريبية - وهو يعي الخطرين السابقين، ويسلم مع «ريشباخ» بأن عدم الإقرار باطراد الطبيعة يفضي إلى تعطيل دور للمعرفة، وإن حياة الأدمين قائمة على التسليم بمبدأ الاستقراء - فقد أفضى إلى أمر لا يمكن تبريره، فهو يسلم بأن الكائن الإنساني مزود بأحكام غريزية فطرية - كما سنأتي على طرح هذا الموضوع - ويقرّر أن الذهن البشري يبدأ من الفروض

والحدوس التي لا تستند إلى وقائع تجريبية، إنما هي وثبات تنقدح في الذهن الإنساني، لكنه لا يستطيع التنازل عن القاعدة الأثيرة للمذهب التجريبي (التجربة أساس المعرفة الإنسانية)، لا يستطيع التنازل عن هذه القاعدة لمصلحة المذهب العقلي بالإقرار بقانون واحد فقط (مبدأ الاستقراء)، أو قل قانون العلية بمفهومه العقلي!

لقد حصر «بوبر» دور التجربة والملاحظة في قدرتها على تكذيب الفروض وطردها من دائرة البحث العلمي. وهنا علينا أن نرى: ما هو الأساس المنطقي لقبول التجربة الواحدة، لكي تكذب فرضاً كلياً، وتبطل مشروع قانون يكشف عن الواقع؟ لا يختلف «بوبر» عن المدرسة الأرسطية في الإذعان منطقياً بأن السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية. فحينما تصدق السالبة الجزئية ولو عبر تجربة واحدة سوف تكذب الموجبة الكلية التي يقرّها الفرض. أي حينما يقرّر الفرض أن «الحديد يتمدد بالحرارة»، وتأتي تجربة واحدة لا يتمدد فيها الحديد بتسليط الحرارة عليه، فهذا يعني إن الفرض غير سليم؛ لأنه موجبة كلية، بينما تقرر التجربة سالبة جزئية، والإيجاب الكلي يتناقض مع السلب الجزئي، وبما أن السلب الجزئي تقررّه التجربة الحسيّة، إذن يلزم لزوماً منطقياً أن يكذب الفرض والإيجاب الكلي، لاستحالة اجتماع النقيضين. كما أن السالبة الكلية (حيث سيتضح إنها مرجعية قوانين العلم حسب تفسير بوبر) تناقض الموجبة الجزئية حيث يتم الكشف عنها عبر التجربة ومن خلال المعطى الحسي الذي يمثل قضية شخصية أو قل موجبة جزئية.

لكن السؤال المنطقي والمعرفي الذي نظر حه على «بوبر» هو: ما هو المسوّغ

الذي يتيح لنا الوثوق بالتجربة لكي تكذب الفروض، وما هي طبيعة هذا الوثوق، هل هو اعتقاد ويقين بالتجربة، فنرتد إلى النزعة النفسية أم ماذا؟ هذا ما سنتناوله في الفقرة اللاحقة من هذه المتابعة.

(٣)

## أساس التجربة

السؤال المركزي الذي طرحه على فيلسوف العلم المعاصر «كارل بوبر» في هذه الفقرة من متابعتنا لفلسفة الرجل هو: لقد ذهبت إلى ابطال دور الاستقراء كمنطق للمعرفة العلمية، وكأساس للاستدلال على قضايا العلوم، وذهبت إلى أن المعرفة العلمية تجريبية، ودور التجربة يتركز على إبطال الفروض وتكذيبها، وسيكون تكديماً قياسياً، أي سيصدق التكذيب على أساس قاعدة المنطق الاستنباطي، حيث تمثل التجربة موجبة جزئية لا يتحقق عبرها الفرض، الذي هو بدوره سالبة كلية، وعندئذ يلزم كذب الفرض إذا صدقت التجربة، والسؤال كيف تصدق الموجبة الجزئية، وكيف وعلى أي أساس يتم الوثوق بالتجربة؟ لقد تنبه «بوبر» في الفقرة «٧» من الفصل الأول من كتابه «منطق الكشف العلمي» إلى إشكالية أساس التجربة، وخصها بهذه الفقرة و فقرات لاحقة من الكتاب، وهو يقول: «إن هذا المعيار (الذي اتخذه في تمييز المعرفة العلمية عما سواها) فرض علينا أن نستبدل البحث عن تشخيص النظرية التجريبية بالبحث عن تشخيص أي القضايا تجريبية»، لنرى كيف عالج السلف من الحكماء هذه الإشكالية وعلى أي أساس:

إن الاعتماد على التجربة لا يتسنى بإقامة تجربة تصدقها، ولا يُتاح بإقامة

برهان عليها. أي إننا حينما نقوم بتجربة أو ملاحظة فنثق بها ونعتمدها في تكذيب نقيضها، كأن نشاهد أن الحديد لا يتمدد بالحرارة في تجربة من التجارب، حيث نحصل على القضية التي تقول «بعض الحديد لا يتمدد بالحرارة»، وبهذا نكذب القانون الكلي «كل حديد يتمدد بالحرارة»، فليس لدينا في هذا المثال الافتراضي إلا المشاهدة الحسية، أي ليس لدينا سلاح يمكننا من الاعتماد على النتيجة سوى الحس.

إذن الأساس الوحيد الذي يمكن الركون إليه في الاعتماد على التجربة هو الإحساس البشري. فما هي القيمة المعرفية لهذا الإحساس، وكيف يتم الاعتماد عليه، وإلى أي حد؟.

الأرسطيون (الذين سيطروا على المعرفة الإنسانية ردحاً طويلاً من الزمن، ولا يزالون يحكمون قبضتهم في زوايا كثيرة من العالم على هذه المعرفة) عالجوا الموقف، عبر حشر «الحسيات» في دائرة مبادئ العلم وأساسيات المعرفة، على حد الأوليات البديهية الأخرى، التي اتخذوا منها قاعدةً لهرم المعرفة الإنسانية. ولم يأبه الاتجاه الأرسطي بالتشكيك في معطيات الحس ووقوع الخطأ فيها، لأنهم يقولون أن البديهيات يقع الخطأ في استخدامها أيضاً، بل تعترض البعض شبهات مقابل البديهيات فيشككون فيها، وهذا التشكيك وتعرض البديهيات لوقوع الخطأ في استخدامها لا يؤثر بحال في بدايتها، والحال كذلك بالنسبة للحسيات، فوقوع الخطأ فيها لا يؤثر على أوليتها، وكونها أساساً ومنطلقاً للمعرفة الإنسانية.

غير أن موقف المدرسة الأرسطية بشأن «الحسيات» كمبادئ أولية يتطلب

وقفه تحقيقٍ ونقدٍ موثّق؛ ذلك أن السؤال مطروح، وهو: هل أراد أرسطو ومدرسته من «الحسيات» القضايا الشخصية الحسية، أو إثبات موضوعيتها؟ وهل ينسجم هذا التأويل مع الموقف الأرسطي الذائع بشأن العلم والبرهان، وأن قضايا العلم البرهاني كلية، وتكون مبادئ البرهان قضايا شخصية؟ سيأتي الوقوف على هذه الأسئلة في سياق درسنا الراهن، حيث محلها وتسلسلها في ذهن وفهم كاتب السطور.

أما الموقف لدى الفلاسفة المحدثين، فهذا ما يستدعي استعراضاً لمواقف أعلام الفلسفة الحديثة بدءاً من ديكارت وانتهاءً بالمناطقة الوضعيين، الذين استهدفهم «كارل بوبر» بالنقد أيّ استهداف:

### ديكارت:

لصاحبنا اتجاه يقرر أن هناك أفكاراً فطرية، يتوفر عليها الكائن الإنساني كفكرة الله والأفكار الرياضية الأساسية، وإلى جانب ذلك يتوفر على فكرة فطرية يدركها بشكل قبلي سابق للحس والتجربة وهي الفكرة الوحيدة عن المادة، وهي «الامتداد»، حيث يجدها العقل بذاته، دون أن يستمدّها من التجربة. ولهذه الصفة «الامتداد» أعراض تطرأ عليها، وهي مما تتميز به الأشياء في عالم الطبيعة كصفات الحجم، الشكل، الحركة، الوضع، العدد... والإنسان يستطيع أن يتصور هذه الصفات بشكل واضح متميز عمّا تتصف به الأجسام من صفات أخرى.

وذهب «ديكارت» إلى أن الامتداد وأعراضه تأتي واضحة في الذهن، وتنبثق فيه تلقائياً، ومن ثمّ فهي أولية قبلية، وبما أنها قبلية فمن الممكن أن توجد

في عالم الواقع أشياء طبيعية تتصف بهذه الصفات.

أما الصفات الأخرى للجسم كاللون والرائحة والطعم والصوت ودرجة الصلابة وغيرها فهي صفات ثانوية، تأتي مختلطة غير واضحة. ومن هنا يميل «ديكارت» إلى القول بأن الصفات الأولية موجودة بالفعل في الأشياء الطبيعية وجوداً لا يختلف عن حالتها وهي معطى حسي، خلافاً للصفات الثانوية فهي غير موجودة في الأشياء.

لكن يبقى على «ديكارت» أن يبين الضمانات، التي تؤكد لنا تطابق المعطى الحسي الأولي مع واقع الأشياء الموضوعية القائمة في العالم الخارجي؛ كيف يتسنى لنا الوثوق من أن الصفات الأولية للأشياء كالامتداد والصلابة والشكل والحركة والعدد تتطابق مع معطياتنا الحسية، وأن ما يدركه الإحساس من صفات الأشياء يعبر حقاً عن هذه الصفات، كما هي قائمة في الأجسام الخارجية؟ وهنا يلجأ «ديكارت» إلى الحجة الميتافيزيقية، ذلك أن اتصاف الله بالخير يجعل من المحال أن يخدعنا، وبما أن لدينا أفكاراً واضحة عن الصفات الأولية للأشياء يلزم أن تكون هذه الصفات التي نجدتها في إحساساتنا مطابقة للأشياء الفيزيقية.

ولكن أن تكون مفاهيم الامتداد والحركة والوضع... مفاهيم قبلية تنبثق في الذهن أمر يتطلب كثيراً من التحفظ... ولو سلمنا أنها مفاهيم قبلية، لكن كيف نستطيع أن نتقل من هذه المفاهيم العامة (التي نسلم أن لها مطابقاً خارجياً، إي إن هناك امتداداً وحركة ووضعاً في الأجسام، لأن الله لا يخدعنا) إلى إثبات التطابق بين ما ندركه من وضع لجسم ما وبين طبيعة هذا الوضع الموضوعي؟ فالمفاهيم الأولية - على فرض التسليم بها - مفاهيم عامة لها مصداق في الجملة



وليست مجرد أوهام - للتسليم بأن الله لا يخدعنا - ، ولكن التطابق المطلوب هو بين صورة المحسوس الجزئية وبين واقعه الموضوعي.

ثم لماذا لا يمضي «ديكارت» في قاعدة «إن الله لا يخدعنا» ليطبقها على كل الإحساسات بما فيها الإحساسات الثانوية، التي يخلقها احتكاكنا مع عالم الأشياء، التي خلقها الله، وخلق أذهاننا لتثار من خلال هذه الأشياء؟ ورغم أن هذا المخرج لجأ إليه فيلسوف عقلي تصوري لكنه موضع استغراب، لكن الأكثر غرابة أن تجد «لوك» الفيلسوف الحسي حتى النخاع متبنياً تأويلاً قريباً جداً لهذا التأويل في علاج إشكالية التطابق بين الأفكار الحسية، وبين حقائق عالم الموجود الخارجي التي تعبر عنها.

ف«لوك» المنكر لأي مبدأ أولي يصنّف الإحساسات إلى كفيات أولية وكفيات ثانوية على غرار «ديكارت»، لكن كلا الكيفيتين تمثلان انفعالات تثيرها الأجسام فينا، والكيفيات الأولية كالامتداد والصلابة والحركة تمثل الأشياء الواقعية، التي تتّصف بها الأجسام في عالم الخارج إلى حدّ ما، أما الكيفيات الثانوية كالألوان والطعوم والأصوات فإنها مجرد انفعالات بتأثير الكيفيات الأولية، وهي ليست قائمة في الأجسام ذاتها.

الملاحظ أن «لوك» لم يقدم أي دليل على تطابق الكيفيات الأولية مع الواقع الذي تعبر عنه، فلا هو قائل بأوليتها وقبليتها، ولا هو مقيم لتجربة فوق الإحساس تثبت تطابق هذا الإحساس مع ما يعبر عنه من واقع، ولا هو مثبت ما يدعيه ببران رياضي أو قاعدة منطقية! بل ليس أمام سياق «لوك» إلا أن يقرّر: «ليس للعقل

في كافة أفكاره واستدلالاته موضوع مباشر غير أفكاره الخاصة التي يتأملها وحدها، والتي لا يستطيع أن يتأمل شيئاً غيرها...». هذا السياق الذي رسم الطريق أمام مثالية هيوم وباركلي.

أجل، فكلٌّ من «هيوم» و«باركلي» معفى من الإجابة على إشكالية التطابق بين القضية الأولية (المدرک الحسي)، وبين ما تعبر عنه من واقع خارج دائرة الإدراك ومحيط الفاهمة، الذي هو الذاتي مقابل الموضوعي، الذي يتمثل بموضوع الإدراك ومادته. فالأول ليس لديه إلا الأفكار والانطباعات، والاعتقاد بالأشياء الطبيعة لا ينتجه حس أو عقل، بل علينا تلمسه عبر ميول الآدمي وخياله. أما الثاني فقد استراح تماماً بإنكاره وجود الأشياء، بمعزلٍ عما لدى الآدمي من أفكار، فالوجود الخارجي موجود لأنه مدرک، ومن ثمّ يصبح طرح السؤال عن التطابق بين الإدراك والأشياء الخارجية لا محل له من الإعراب.

أما «كنت» فإنه يفرق بين القضية الشخصية الذاتية (التي تعبر عن المعطى الحسي للإدراك)، وبين القضية الموضوعية الحسية، في أن الثانية تتضمن مدرکاً عقلياً (مقولة). فالقضية الحسية «الشيء الذي أراه الآن لونه أخضر» قضية ذاتية، أما حينما نقرر نفس هذا المضمون الحسي بالقول «هذا الشيء أخضر» فهنا قضية موضوعية تجريبية، لأن تركيب القضية الثانية يتضمن مقولة، وهي حكم تركيبى قبلي، يفرضه العقل على الإدراك الحسي.

والحق أن تضمين أي قضية من القضايا الحاكية عن العالم الخارجي صورة قبلية لا يخرجها من عالم الذاتية إلى عالم الموضوعية. لأن الموضوعية تعني

التطابق بين المدرك الحسي وواقعه الخارجي، ومثل هذا التطابق يبقى موضعاً للاستفهام، سواء ضَمْنَا القضية الحسية مقولة قبلية أم لم نضمناها. على أن هذا التضمن لا نوافق عليه رغم إيماننا بمبادئ قبلية، لأن القضية الشخصية إذا تضمنت مقولة قبلية يستحيل حينئذٍ تطابقها مع الواقع، الذي لا يتضمن هذه المقولة، إنما يفرضها الذهن على الواقع، ليتسنى إدراكه والحكاية عنه! على أن افتراض وجود مبادئ قبلية تركيبة أمر لا ترتضية المدرسة التجريبية، ولا يُقنع «بوبر»، ولم يرضه. ومن ثمّ نتابع البحث مع «بوبر» لنرى ما هو صانع في فحص هذه الإشكالية الأساسية، وما هو علاجه لها؟.

أطلَّ «بوبر» على هذه الإشكالية في مدخل كتابه «منطق الكشف العلمي» وعبر الفقرة «٧» من هذا المدخل. وخصَّ لها الفصل الخامس من الكتاب نفسه.

وهنا سأعتمد إلى عرض العمود الفقري لما طرحه «بوبر» في مجمل كتابه «منطق الكشف العلمي»<sup>(١)</sup>، على أن نؤكد أن فكر «بوبر» فكر مركّب، تتشابك المقولات فيه تشابكاً، يستدعي فهمه السليم تفكيك هذه المقولات بعناية ووضوح، ثم رؤيتها وهي تعتمد بعضها على بعض في بناءٍ سعى صاحبنا لإعطائه طابعاً منطقيّاً!

## منشأ الإشكالية وصورتها

يرسم «بوبر» في مدخل «منطق الكشف العلمي» منشأ الإشكالية

(١) سنعتمد النص الإنجليزي لكتاب «منطق الكشف العلمي» في طبعته عام ٢٠٠٩.

وصورتها، ثم يطرح أساساً لعلاجها، يتجاوز عبره الخطأ الأساسي، الذي ساد في أوساط التجريبيين المعاصرين له. أما لماذا أضحي البحث في «أساس التجربة» إشكالية بالنسبة لـ«بوبر» فيقول:

«إذا أضحت «قابلية التكذيب» معياراً للتمييز بشكل عام، عندئذ ينبغي أن يكون اتخاذ القضايا الشخصية كفروض في إبطال النتائج أمراً متاحاً. ولهذا يظهر أن معيارنا للتمييز سيبدل صورة المسألة فحسب، فهو يرجع بنا القهقري إلى السؤال عن الطابع التجريبي للقضايا الشخصية»<sup>(١)</sup>.

والاستفهام المشروع أمام هذا النص هو أن يقال: إذا اتخذنا من قابلية الإثبات ومبدأ «التحقق» الوضعي معياراً للتمييز بين العلم والميتافيزيقيا، وذهبنا إلى أن ما يمكن إثباته تجريبياً ويتسنى التحقق منه تجريبياً يدخل في دائرة العلم، وما لا يتسنى ذلك بشأنه من قضايا وفروض يدخل في دائرة الميتافيزيقيا، فهل نُعفى من التدقيق في إشكالية أساس التجربة ونستريح من إيجاد علاج لها؟

من المؤكد أن الجواب سيكون لا، بل كل المدارس الواقعية مطالبة بتبرير التجربة والملاحظة، حتى المدرسة العقلية، التي تستعين بالمبادئ القبلية للإفادة النهائية من التجارب والملاحظات الحسية، ذلك لأن هذه التجارب ستشكل صغرى قياس الاستنتاج، فإذا سوَّغت الكبرى بادعاء بدايتها وقبليتها عليها أن تسوَّغ الصغرى أيضاً بدليل من الأدلة المنطقية.

بلى! لا زلنا بحاجة إلى تحديد أكبر لطبيعة إشكالية «أساس التجربة» فما

(١) منطق الكشف العلمي، ص ٢١.

هو مفهومها وماذا تعني؟ إذا لذنا بصاحبنا نجده يقول:

«إشكاليات أسس التجربة تعني: تلك الإشكاليات التي تدور حول السمة التجريبية للقضايا الشخصية، وكيف يتم اختبارها، ومن ثمّ تلعب هذه الإشكاليات دوراً في منطق العلم، دوراً يختلف نوعاً ما عن الدور، الذي تلعبه الإشكاليات الأخرى، التي نعني بها، وتأتي أغلبها وقفاً على الجانب التطبيقي للبحث العلمي، بينما ترتبط إشكالية أساس التجربة ارتباطاً أوثق بنظرية المعرفة. وسأتعامل معها مادامت تفضي إلى عديد من الإبهامات. وهذا يصدق بشكل خاص على العلاقة بين معطيات الإدراك الحسي وبين القضايا الأساسية، (ما أطلق عليه «قضية أساسية» أو «فرض أساسي» هو قضية يمكن أن تُتخذ كفرض في عملية التكذيب التجريبي، وهي باختصار قضية لواقعة شخصية)»<sup>(١)</sup>.

من المؤكد أن جوهر إشكالية أساس التجربة لا ينصب على تحديد السمة التجريبية للقضايا الأساسية. ولا أدري لماذا أكد بوبر على أن هذه الإشكالية تدور حول السمة التجريبية للقضايا الشخصية؟ خصوصاً مع مجيء هذا التأكيد مباشرةً بعد الفقرة التي يقول فيها: «إن التمييز بين ما هو علمي وما هو غير علمي ضرورة ملحة أحياناً في التعامل مع الأنساق النظرية، بينما يندر الشك في الميزة التجريبية للقضايا الشخصية. صحيح أن الخطأ واقع في التعامل مع القضايا الشخصية، ويفضي إلى تكذيبها، ولكن قلما ينتهي

(١) المصدر نفسه.

الباحث العلمي إلى وصف القضايا الشخصية بأنها غير تجريبية أو  
ميتافيزيقية»<sup>(١)</sup>.

جوهر إشكالية «أساس التجربة» هو في تسويغ القضية الأساسية، أو ما  
يُعرف بـ«القضية الشخصية»، تلك القضية التي ترتبط بتجربة حسية معينة. هل  
هي قضية مسلمة لا تخضع للاختبار فيكون صدقها صدقاً بديهاً قبلياً، أم أن  
إثباتها يتطلب دليلاً؟ إنها في واقع الأمر إشكالية تبرير «الحسيات»، وإثبات  
التطابق بين القضية الحسية وبين واقعها. بل إثبات صدقها وتسويغها عامةً.

معاصرو «بوبر» من أرباب التجريبية، وضعيون وغير وضعيين تبّنوا اتجاهاً،  
يتسق مع مذهبهم في اعتبار العلم بناء من الجمل ذات الأساس التجريبي المرتبة  
ترتيباً منطقياً، «فقد رأوا أنه يمكن أن يبدأ هذا البناء من عدد من القضايا  
الأساسية، والتي أسماها رودلف كارناب «القضايا البروتوكولية»، حيث  
إنها توجد في أساس نظام العمل في المعمل أو المرصد العلمي.  
والصورة الخاصة للقضية الأساسية يمكن أن تكون على النحو التالي: (أ)  
لاحظ الظاهرة (ب) في اللحظة (ح) في المكان (د)»<sup>(٢)</sup>.

هذا الاتجاه بدأه الوضعيون الأوائل وحاولوا جعل القضية الأساسية حسية  
خالصة خالية من الطابع المنطقي. لكنه - كما أدرك الوضعيون الجدد - يعاني  
أكثر من خلل، إذ لعلّ الملاحظ يعاني خللاً عقلياً أو نفسياً فيكون واهماً فيما

(١) المصدر نفسه.

(٢) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي، ترجمة عزت قرني، ص ١٠٠ - ١٠١.

لاحظ، أو أن هذه القضية ينبغي تبريرها بقضية أخرى، وهكذا تتسلسل. ومن ثمّ ذهب متأخروا الوضعيين إلى «أن الموضوع الوحيد للتجربة هو الإحساس، وتكون النتيجة أنه ليس في مقدور الإنسان أن يخرج من جلده ليمسك بالواقع. وهم يرون أن مشكلة الواقع والحقيقة مشكلة زائفة، لأننا لا نلتقي إلا بإحساساتنا، أما وجود الأشياء الخارجية، التي يُظن أنها مختلفة عن إحساساتنا، فإنه أمر لا يمكن أن يكون موضعاً للتحقق»<sup>(١)</sup>.

أجل، فالتجريبية الخالصة التي مارسها «هيوم» ورعى تأسيسها «جون لوك» تنتهي منطقياً إلى الشك المطلق، وتفقد المدرسة التجريبية طابعها الواقعي، الذي أصرّ عليه «كارل بوبر» إصراراً مؤكداً. أدرك بوبر هذه الأزمة فاستبدل معيار التحقق بمعيار التكذيب، وتفاءل بعلاج لهذه الأزمة الحادة، التي عصفت بالمذهب التجريبي، فقال:

«وهنا يمكن أيضاً العثور على علاج؛ إذا ما فصلنا بوضوح السايكولوجي عن المنطقي والحيثيات المنهجية للمشكلة. يجب علينا التمييز بينهما، فنضع بإحدى يدينا تجاربنا الذاتية أو شعورنا باليقين، الذي لا يمكن أبداً أن يبرر أي قضية (رغم إمكانية أن تكون هذه التجارب الذاتية والشعور باليقين موضوعاً للبحث السايكولوجي)، ونضع في اليد الأخرى النسب والعلاقات الموضوعية المنطقية بين الأنساق المتنوعة

(١) نفس المصدر، ص ١٠٠.

للقضايا العلمية، وبين هذه القضايا بعضها مع بعض»<sup>(١)</sup>.

هذه هي مشكلة التجريبية منذ هيوم - كما يقرر بوبر - مشكلة الخلط بين العناصر الذاتية، وبين العناصر الموضوعية، التي هي صميم المعرفة العلمية، كما يرى صاحبنا. أما كيف يتم هذا التمييز الذي أراده «بوبر»؟ وكيف يتم الخروج من سجن الذات والذاتيات إلى فضاء الواقع الموضوعي؟ ومن أين اكتسبت العلاقات بين القضايا سمة الموضوعية التي حلا لبوبر أن يسمها بها؟ فهذه أسئلة نطرحها على «بوبر» ليجيب عنها. سنعرض إجابته التي جاءت بطبيعة الحال منسجمة مع أصوله الموضوعية في التفرقة بين الذاتي والموضوعي، وفي معالجة الإشكالية التاريخية (مسألة الكليات)، وفي موقفه من مشكلة الاستقراء أيضاً. هذه الأصول الموضوعية علينا استجلاؤها واستنطاقها، فهي هدف النقد الجاد، ومن خلالها سنتعرف على مآلات التجريبية وواقع فلسفة العلم ونظرية المعرفة في تطوراتها المعاصرة.

### الإشكالية كما طرحها (فريز)

إن تحديد ومعالجة إشكالية أساس التجربة لم تثقل كاهل باحث بقدر ما أنقلت كاهل «فريز». لقد خلص فريز إلى أن الطريق الوحيد أمام الباحث ليتجنب الإذعان الأعمى للقضايا العلمية هو أن يقيم الدليل على صدقها. إلا أننا إذا التزمنا السبيل العقلي والمنطقي فمن المحتم علينا الإذعان بأن استنتاج القضايا يقوم على أساس الإفادة من قضايا أخرى.

(١) منطق الكشف العلمي، ص ٢٢.



ولكن إن أردنا تبرير كل القضايا منطقياً (وهذا ما يدعوه فريز بـ «البرهان المطلوب») فسوف نتورط بإشكال التسلسل اللانهائي.

إذن بغية تجنّب الإذعان الأعمى للقضايا العلمية وتجنب التسلسل، لا بد من الاتجاه صوب السايكولوجيا والإذعان بأن القضايا يمكن أن تتكئ في استنتاجها على غير القضايا أيضاً، كالمحسوسات بالذات. لقد وقف فريز وغيره من فلاسفة المعرفة في تبرير المعرفة التجريبية على مفترق ثلاثة طرق: إمّا الإذعان الأعمى بقضايا العلم، وإما التورط بالتسلسل، وإما الاتجاه إلى السايكولوجيا. فاختاروا الطريق الثالث. وحسب «فريز» فإننا نمتلك معرفة مباشرة بمعطيات الحس، ومن حقنا أن نعدّ هذه المعرفة المباشرة دعامة ودليلاً على معرفتنا غير المباشرة. هذه المعرفة التي تُطرح في إطار الرموز اللغوية، التي تشمل القضايا العلمية أيضاً<sup>(١)</sup>.

هذا الخيار الذي ركن إليه «فريز» بشيء من التحليل والدقة هو خيار جل فلاسفة الوضعية، بل تبنّى عامة التجريبيين هذا الخيار، دون أن تكون لهم كثير عناية في التدقيق فيه. بل يفترضون مسبقاً أن القضايا التجريبية العلمية تحكي عن مجرباتنا الذاتية، فالإدراك الحسي هو الطريق الأوحده للتعرف على الواقع، فلكي نتعرف على ظاهرة حسية علينا الرجوع إلى معطياتنا وإدراكنا الحسي. ومن ثم فالعلم في نهاية المطاف ما هو إلاّ جمع المعطيات الحسية وتنظيمها. هذا الطرح الوضعي لم يرض «بوبر»، بل أفتى بشأنه: «إن هذا الطرح يتداعى فوق إشكالية الاستقراء وإشكالية الكليات»<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

إشكالية الكليات صنو إشكالية الاستقراء في عراقتها ورسوخها في تاريخ المعرفة الإنسانية. وقد اتضحت إشكالية الاستقراء فيما مضى من بحث، واتضح لنا موقف «بوبر» منها، حيث ذهب إلى أن الوقائع التجريبية «القضايا الشخصية» لا تنتج حكماً كلياً، وأنا مهما امتد بنا الاستقراء، ومهما تراكمت التجارب لا نستطيع تجريبياً أن نتقل إلى الحكم العام.

وصاحبنا ذاهب في مسألة الكليات مذهباً يقرر فيه أن القضايا الشخصية لا تمنحنا جواز عبور إلى القضايا الكلية. ولكن كيف خلص «بوبر» إلى هذا الموقف في «إشكالية الكليات»؟ وكيف تنهار أطروحة الوضعيين فوق إشكاليتي الاستقراء والكليات؟

فهذا ما استدعي وقفةً وإيضاحاً، سنأتي عندها في المحل الملائم من سياق فقرات هذه الدراسة، التي نتابع فيها فلسفة بوبر عرضاً وتحليلاً ونقداً.

### بوبر وخيار (فريز)

اتضح في ضوء ما تقدم أن «فريز» وقف عند مفترق ثلاثة طرق، فإما التسليم الأعمى، وإما الوقوع في التسلسل، وإما التمسك بالمجربات بالذات والركون إلى السايكولوجيا، ومن ثمّ استسلم للخيار الثالث. ومن المؤكد أن «بوبر» داعية تطهير العلم والمعرفة العلمية من السايكولوجيا، وحامل لواء واقعية المعرفة وموضوعيتها سوف لا يوافق «فريز» ونزعتة الذاتية، التي تخرج المعرفة بحكمها من عالم الموضوعية وتفقدتها طابعها الواقعي!

لاحظ بوبر أن بعض المناطقة الوضعيين، نظير كارناب، راينينجر، ونويراث، أدركوا بحق أن القضايا يمكن مقارنتها وقياسها بالنسبة إلى قضايا أخرى فقط. ولاحظ أيضاً أن كارناب ينتهي إلى أن القضايا الأساسية، أو ما يدعوها «جمل البروتوكول» ينبغي أن تأتي متطابقةً مع المعطيات الحسية، وعلى حد تعبير كارناب نفسه تمثل هذه الجمل «محتويات الخبرات المباشرة، أو الظواهر، ومن ثمّ فهي أبسط ما يمكن معرفته من وقائع»<sup>(١)</sup>. وهذا يعني العودة إلى خيار فريز والتمسك بالمجربات بالذات، بوصفها قضايا لا تقبل الجدل (بديهية)، ومن ثمّ نبقى نحن والنزعة السايكولوجية في تفسير المعرفة.

والأمر لا يختلف كثيراً بالنسبة لـ «نويراث»، الذي ذهب إلى أن القضايا الأساسية تخضع للنقد، فاختلف مع «كارناب» الذي عد «جمل البروتوكول» لا تتطلب أي إثبات. لقد عدّ «بوبر» اتجاه «نويراث» في إخضاع القضايا الأساسية للنقد والإبطال والإثبات تقدماً، لكنه قال: «إن نويراث تجنب التسليم الأعمى، لكنه مهد الطريق أمام أي نسق تعسفي لينصب نفسه كـ «معرفة تجريبية»»<sup>(٢)</sup>.

وذلك أن «نويراث» لم يطرح نهجاً لاختبار القضايا الأساسية وقياسها، ومن ثم ترك الباب مفتوحاً حتى للأنساق غير العلمية، لكي تخضع لمقياس اختبار القضايا. فالميتافيزيقيا والرياضيات تُقاس قضاياها، بعضها ببعض، وتُرفض أو

(١) المصدر السابق، ص ٧٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٩.

تُقبل داخل الأنساق النظرية، وذلك لا يتيح وحده أن تدخل قضاياها في دائرة العلم.

إذن؛ ما هو سبيل صاحبنا، وكيف يتخلص من كبوتي «فريز» و«نويراث»، فلا هو واقع في النزعة النفسية، ولا هو خالط بين العلم التجريبي وأحكام الطبيعة، وبين الميتافيزيقيا والمنطق والرياضيات؟.

يطالعنا «بوبر» ليضع اللبنة الأولى لما يزعم أنه بناؤه المنطقي للكشف العلمي، فيقول: «أزعم أن أرى العلم على نهجٍ مختلف بعض الاختلاف عما تتفق عليه المدارس السايكولوجية المتنوعة. أتمنى أن أُميّز بصرامة بين المعرفة الموضوعية، فأضعها في يد، وأضع في اليد الأخرى «معرفتنا»<sup>(١)</sup>.

من مطلع القصيد تبدأ استفهاماتنا بالإلحاح على طرحها، فهل القضايا التي يمكن قياسها منطقياً يمكن أن تكون قضايا مطروحة على بساط البحث، قبل صيرورتها معرفة قائمة في عالم الذات؟ وهل التطابق الذي نبحث عنه بين القضية الأساسية، وما تعبر عنه سيختفي من عالم «بوبر»؟ وهل الفصل بين المعرفة الذاتية والمعرفة بوصفها موضوعاً، يلبس حلية القضايا المنطقية، فصلٌ حاسم ومنطقي؟ وهل عملية قياس القضايا قائمة على الورق الخارجي، أم إنها أولاً وبالذات كائنة في الذهن؟.

نؤجل تمحيص هذه الأسئلة الكبيرة، ونواصل متابعتنا لبوبر، وهو يضع لبنات بنائه الأخرى، لنرى بعد اكتمال الصورة ماذا نحن صانعون؟.

(١) نفس المصدر، ص ٧٩.

أضحى واضحاً أن «بوبر» لا يسلم بأي قضية لا تخضع للاختبار، بل القضايا الأساسية يجب أن تُختبر، ولكن كيف نختبر هذه القضايا؟ وكيف يعالج «بوبر» إشكالية التسلسل، إذ سوف تكون كل قضية خاضعة للاختبار، فأى قضية نبرر أو نقبل في ضوءها الأخرى تخضع هي بدورها للاختبار، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، فما هو العلاج؟

الخطوة الأولى صوب اختبار القضايا الأساسية هي أن نحدد مرادنا من التعامل مع هذه القضايا، فبدلاً من أن نسأل: ما هو متكأ معرفتنا؟ .. أو أكثر تحديداً كيف يمكن أن أبرر وصفي للخبرة التي أملكها، وكيف أدرأ الشك عما أملكه من خبرة؟ علينا أن نسأل بطريقة مختلفة، ونظهر المعرفة من أي خلط سايكولوجي<sup>(١)</sup>، فنقول: «كيف نختبر القضايا العلمية عبر نتائجها القياسية؟ وأي لون من النتائج يمكننا انتقاؤه لهذا الغرض إذا ما كانت النتائج بدورها تضحى قابلة للاختبار بين الذوات (للجميع)»<sup>(٢)</sup>.

أعتقد أن هذه الخطوة لا تتشكل لدى الباحث إلا أن يختار ما اختاره «بوبر» من موقف إزاء إشكالية «فريز». فيحدد لنا كيف يمكن أن نستمر في اختبار القضايا الأساسية، وكيف نختارها ونقتنصها من واقع الخبرة الحسية؟ أي إن اختبار القضايا التجريبية قياسياً، ورفض الاستقراء وقدرته على إثبات وتأييد القضايا الأساسية، واتخاذ هذه القضايا قاعدة لتكذيب النظريات أو تعزيزها، لا يعني «بوبر» من الإجابة على الاستفهام: كيف صح لنا أن نتمسك بهذه القضايا

(١) المصدر السابق، ص ٨٠.

(٢) نفس المصدر.

وتتخذ منها قاعدةً تجريبيةً لتكذيب النظريات وإبطالها؟ وبتعبير آخر كيف نبرر هذه القضايا بوصفها معبرة عن الواقع الموضوعي؟

ذهب «بوبر» إلى أن القضايا الشخصية - التي تمثل التجربة المحددة أو الملاحظة المعينة - تُصاغ بطريقة لغوية، ومن ثم فأى القضايا وأي الصياغات ينبغي أن نختار؟

يبدأ الباحث العلمي بطرح فروضه، التي هي قضايا كلية ونظريات عامة (قوانين العلم وأحكام الواقع). يعكف الباحث التجريبي على اختبار نظرياته عبر إقامة التجارب عليها، يلتقط الملاحظات ويراقب ما يحصل، ليقف أخيراً على قضية شخصية [قضية أساسية] تقبل أو ترفض النظرية. هذه القضية ينبغي أن تأتي في سياق منطقي منسجم مع النظرية العامة، أي في سياق يمكن من خلاله تكذيب النظرية أو تعزيزها.

إذن فالبحث العلمي نسق استنباطي يحتكم إلى التجربة، التي تتبع بدورها قضية أساسية (قضية شخصية). لكن هذه القضية - حسب بوبر - قضية تخضع للاختبار بدورها، ولكي نعزز أو نكذب لا بد أن نقبل قضية أساسية ونقف عندها، فكيف يتسنى لنا ذلك ما دامت هذه القضية، مهما امتدت بنا التجارب والاختبارات تبقى قضية غير قابلة للتكذيب؟

أي إن نجاح أي تجربة وتطابقها مع القضية الأساسية لا يثبت صدقها لأن التجربة غير مؤهلة للإثبات، بل القضية العلمية تقبل التكذيب فقط، وليس أمام بني البشر من منهج أو منطق يستطيعون عبره إثبات أي قضية تجريبية، ومن ثم

متى نستطيع الانكفاء على تجربة من التجارب لإثبات تكذيبها أو تعزيزها للفروض، وعند أي قضية أساسية نقف، ما دامت كل قضية نمسك بها غير قابلة للتكذيب<sup>(١)</sup>، كما أنها غير قابلة للإثبات المنطقي أو التجريبي من وجهة نظر «بوبر»؟

أدرك بوبر أن هذا الوضع الذي انتهى إليه طرحه يصيرنا أمام خيارين: إما التوقف عند قضية أساسية على أساس الاتفاق والمواضعة بين الباحثين، وإما الذهاب بالمعرفة إلى التسلسل والارتداد اللانهائي. فماذا قال بهذا الشأن؟

يقول بوبر: «إن أي اختبار للنظرية - سواء أفضى إلى التكذيب أو التعزيز - يجب أن يقف عند بعض القضايا الأساسية، التي قررنا قبولها، وإذا لم نصل إلى أي قرار، ولم نقبل أي قضية أساسية، عندئذٍ سوف لا يصل الاختبار إلى أي مقصد»<sup>(٢)</sup>.

ويقول أيضاً: «إذا جاء يوم يتعذر على الباحثين العلميين الوصول إلى اتفاق حول القضايا الأساسية فهذا مؤشر على فشل اللغة كأداة للتواصل العالمي، ومؤشر على عيِّ «بابلي للألسن» جديد، وسينتكس الكشف العلمي في المحال، وفي هذه البابلية الجديدة سيتحول صرح العلم الشاهق إلى أطلال»<sup>(٣)</sup>.

(١) سيأتي إيضاح مسألة تكذيب وإثبات القضايا الشخصية والقضايا الجزئية.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٧.

إذن! فقبول القضايا الأساسية لا يتم على أساس بدهاة صدقها ومطابقتها مع الواقع والتسليم الأعمى (دوغمائية) بها، وإنما تقبل هذه القضايا على أساس اتفاق الباحثين وتوافقهم على صدقها. ولكن هذا الاتفاق في نهاية الأمر تسليم ومصادرة تفتقر إلى أي إثبات منطقي، وإذا أردنا أن نستمر في اختبار هذه القضايا دون قرار بالتوقف فسوف نجر الكشف العلمي إلى الورا، نحو تسلسل لا نهاية له؟!!

«بوبر» مدرك لكلا هاتين المشكلتين في نظريته، مشكلة التسليم ومشكلة التسلسل، ومن ثم قال في التعليق عليهما: «هذا اللون من التسليم (الدوغمائية) غير ضار، حيث إذا استجدت الحاجة فهذه القضايا يمكن اختبارها المتكرر؛ وأعتقد أيضاً أن مواصلة الاختبار تفضي بالاستنتاج إلى تسلسل لا نهاية له، لكن هذا اللون من الارتداد اللامتناهي غير ضار أيضاً، حيث ليس هناك في نظريتنا تطلع للسعي إلى إثبات أي قضية بواسطة مواصلة الاختبار»<sup>(١)</sup>.

### مراجعة ونقد

التوقف قرار يتخذه الباحثون، أي سيكون قبول القضايا الأساسية التي نختبر عبرها النظريات قراراً اعتبارياً وتوافقاً مواضعاً تخلص إليها الجماعة العلمية. والسؤال هنا: ماذا يعني قبول القضايا الأساسية وتوقف عملية اختبارها؟ وما

(١) المصدر نفسه، ص ٨٦.



دمننا نتحدث حول الكشف العلمي عن الواقع فمن المؤكد أن القبول هنا لا يعني استحساناً جمالياً أو توافقاً نحوياً على العبارات والجمل، بل القبول بالقضايا الأساسية يعني تحديداً صدقها ومطابقتها لما تعبر عنه من واقع يقف خلفها. لكن «بوبر» اتخذ من التوافق أساساً لقبول القضايا وتوقف عمليات الاختبار.

ومن الواضح أن التوافق قرار اعتباري يمكن إلغاؤه، وإيجاده، فالاعتبار وضعاً ورفعاً بيد المعبر، بينا الصدق والتطابق مع الواقع لا يمكن تعليقه على خيارات الباحثين وقراراتهم الإرادية، فالصدق مقولة حقيقية، تختلف اختلافاً جوهرياً مع مقولة الاعتبار والمواضعة.

ومن ثم فهو تسليم بالتجربة وتمسك بالقضية التي تعبر عنها، وهذا التسليم - من وجهة نظر بوبر - لا يشكل إثباتاً، لأن التجارب لا تثبت أي قضية؟!

ولا أدري بماذا يسلم الباحث العلمي؟ هل يسلم بقدره القضية الأساسية على تكذيب أو تعزيز النظريات، دون أن يكون الباحث قد سلم بصدقها؟ وهل يعني التسليم بصدق أي قضية أمراً آخر غير المصادرة على إثباتها؟

لكن «بوبر» حريص كل الحرص على أن لا يسمى هذا التسليم إثباتاً!

ثم إن هذا التسليم - حسب بوبر - لا يعني دوغمائية إقامة المعرفة على أسس غير مبرهنة وقواعد قبلية لا تخضع للاختبار؛ ودليل صاحبنا أننا نستطيع إلغاء قرار التوقف عند القضية الأساسية، ونستمر في عملية الاختبار، ولو إلى ما لا نهاية! وهل مجرد إمكانية المضي بعملية الاختبار إلى ما لا نهاية سيُصير التسليم دوغمائية غير ضارة؟ إذا كان التسليم بالبداهات القبلية وبمصادرات المعرفة

أمراً ضاراً على استحكام بناء صرح الكشف العلمي العتيد فالتسليم بقضايا «بوبر»  
الأساسية سيحيل هذا الصرح إلى بناء متداع!

ثم لماذا يكون التسلسل غير ضارٍ حينما تكون وظيفة القضايا تكذيب  
النظريات، بينما يكون ضاراً حينما تكون وظيفة القضايا إثبات النظريات؟ إن  
ارتداد المعرفة من حيث الأساس، وفقدان عملية الكشف متكاً تنطلق منه يُفقد  
القضايا قدرتها على الإثبات والنفي معاً؛ آية ذلك أن النفي والإثبات يتطلب في  
المرحلة الأولى أن تكون القضية النافية أو المثبتة قضية ثابتة، ولو بالتسليم  
والمصادرة عليها، وإلا تتسلسل المعرفة إلى ما لا نهاية دون نفي أو إثبات!

لكن «بوبر» لم يفقد إمكانية الإثبات لأعم النظريات وأكثرها خطورة،  
فحينما أجال النظر بمآل نظرية الكشف العلمي كما حاول تحليلها وتفسيرها  
وجد: «أن الأسس التجريبية للعلم الموضوعي ليس لديها إذن أي حكم  
«مطلق» بشأن هذا العلم. فالعلم لا يقوم على قاعدة صلبة. وبنائه الجريء  
لوثباته النظرية يُشيد على وحل. إنه يشبه العمارة التي أقيمت قواعدها  
إلى الأسفل على الوحل، دون أن يكون في الأسفل أي قاعدة صخرية  
طبيعية أو معدة، وإذا توقفنا في الذهاب بالقواعد إلى الأعماق فليس ذلك  
لأننا وصلنا إلى الأرض. بل نقف ببساطة حينما نوافق على أن القواعد  
شُيدت بما فيه الكفاية لتحمل البناء - على الأقل - في زمننا الراهن»<sup>(١)</sup>.

إذا شئنا أن نصدّق هذه الصورة، ونأخذها مأخذاً دقيقاً المطابقة، فهي تنطبق

(١) المصدر السابق، ص ٩٢ - ٩٤.

وتصدق على نظرية «كارل بوبر» في منطق الكشف العلمي. فبغض النظر عن صدق هذه النظرية على واقع منطق الكشف العلمي - حيث نؤمن بواقعية هذا المنطق - فهي صادقة على نظرية «بوبر»، وما شيد من بنیان لهذا المنطق.

اتضح أن (بوبر) مدرك لإشكالية أساس التجربة، إدراكاً استلهم معطياته من (فريز)، الذي أكد على أن القضايا الشخصية هي قاعدة القوانين والقضايا الكلية العامة، التي يشيد على هديها صرح العلم والمعرفة الإنسانية. فالمعرفة بالعالم الخارجي تستند إلى التجارب، التي تُستنتج في ضوءها قوانين العلوم، وأي تجربة من التجارب تترد في نهاية المطاف إلى قضية شخصية، أو بضع قضايا شخصية. كما هو الحال في الوصول إلى قانون (الحديد يتمدد بالحرارة):

حينما نأتي إلى عينات الحديد ونسلط عليها الحرارة، ونلاحظ تمدد الحديد بالحرارة، فنحن نواجه أولاً قضية إن هذه الحديدية موجودة أماناً، وإن هذه الحرارة مسلطة عليها، وإن هناك تمداً حصل في هذه العينة من الحديد، جراء تسليط هذه الحرارة عليها. وكل هذه القضايا معطيات مباشرة وقضايا شخصية فردية محددة. ولأجل الوصول الى صدق القانون العام (كل حديد يتمدد بالحرارة) لابد من صدق هذه القضايا الشخصية، التي استند إليها استنتاج القانون العام والقضية الكلية.

هذه الإشكالية التي تنبّه إليها السلف من الحكماء منذ عصر اليونان، فاتجهت الحكمة الأرسطية الى عدّ "الحسيات" من مبادئ المعرفة، وصدقها مسألة بديهية، وترتكز على بدايتها ووضوحها المعرفة البرهانية. وبهذا أضحى التسليم بها لا يتطلب إقامة الدليل، بل يتعذر الدليل والتصديق به، دون التسليم

بها وافترض صدقها سلفاً. وبهذا تتجنب المدرسة الأرسطية إشكالية التسلسل، وتفترض للمعرفة بداية موثوقاً بها، تبعاً للوثوق ببداية البديهيات، التي أقامت على أساسها صرح المعرفة الإنسانية. وتتجنب أيضاً التسليم الأعمى (الدوغما) إنما تستند إلى الوضوح الذاتي والانكشاف الذي يركن إلى الموقف الطبيعي للآدميين عامة.

لم يرتض (بوبر) هذا الموقف، بل صنّفه على الوقوع في شرك النزعة السيكولوجية، التي ينادي بتطهير المعرفة منها. وقد ذهب الشهيد السيد محمد باقر الصدر مذهباً متفقاً مع ما ذهب إليه (بوبر)، من عدم قدرة السيكولوجيا على تبرير المعرفة الموضوعية، فقال: "إننا في إدراكنا الحسي للبرق - مثلاً - وإن كنا نتصل مباشرة بالبرق، ولكن هذا الاتصال المباشر وحده لا يكفي لكي يكشف لنا حقيقة هذا البرق الذي نتصل به، وهل هو حادثة ذاتية يرتبط وجودها بنفس إدراكي لها وإحساسي بها، أو حادثة موضوعية يرتبط إحساسي بها وإدراكي لها بوجودها؟ فوجود برق حين أرى برقاً معرفة أولية، ولكن كون هذا البرق حادثة موضوعية لا ذاتية ليس معرفة أولية، ولا يثبت الحس الظاهر بصورة مباشرة"<sup>(١)</sup>.

لكن الشهيد الصدر لم يذهب مذهب (بوبر) في المصادرة على القضايا الحسية، وإخضاعها للاختبار اللامتناهي، بل ذهب إلى "أن افتراض موضوعية الحادثة ليس افتراضاً دون مبرر كما تقول المثالية، وليس افتراضاً أولياً ومعرفة أولية كما يقول المنطق الأرسطي، بل هو افتراض مستدل ومستنتج حسب مناهج الدليل الاستقرائي، كالقضايا التجريبية والحدسية والمتواترة تماماً. فالتصديق

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، ص ٥١٥ - ٥١٦، دارالتعارف، ط ٤.

الموضوعي بالواقع يقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور معين، وفقاً للطريقة العامة التي فسرنا بها المرحلة الأولى الاستنباطية من الدليل الاستقرائي<sup>(١)</sup>.

سنتوقف في القادم من فقرات هذه الدراسة على مذهب الصدر في تفسير «الحسيات»، ومدى انسجامه مع مذهب المدرسة الأرسطية عامة. وسنلاحق إشكالية الواقعية والموضوعية في المعرفة الإنسانية، في ضوء واقعية «بوبر» و«الصدر»، بل في ضوء الاتجاهات الفلسفية المتنوعة من هذه الإشكالية.

---

(١) المصدر السابق، ص ٥١٧.

## رؤية البحث لإشكالية أساس التجربة

ترتبط إشكالية «أساس التجربة» ارتباطاً وثيقاً بالإشكاليات المزمّنة في تاريخ المعرفة البشرية، خصوصاً إشكالية الاستدلال على واقعية العالم، وإشكالية الكلي، ومسألة الصدق ومناطه، ولها رحم ماسة أيضاً باللغة وإشكالياتها، كالعلاقة بين الدال والمدلول، وطبيعة بناء اللفظ وعلاقته بالمعنى... وهي أي إشكالية أساس التجربة تمثل العتبة الأولى في رحلة الفهم والمعرفة وتسويغ القناعات التصديقية، حيث يكون هذا التسويغ مُتاحاً ومعقولاً!

أنا مدركٌ خطورة إشكالية أساس التجربة إدراكاً راسخاً، خصوصاً حينما يكون البحث جاداً في نظرية المعرفة، غير أنني اطلعت أخيراً على درسٍ لهذه الإشكالية حرره «دونالد جيليز»، زادني ثقةً لا محيص منها، ثقةً بضرورة تفعيل إنتاجنا الداخلي، وأننا نستطيع أن نساهم بجدارة، وأحياناً ترجح كفة الميزان لصالح ما نصدر به ونصل إليه. سأقتبس من «دونالد جيليز» كلماته في التأكيد على أهمية إشكالية أساس التجربة، حيث قال:

«إن القضية التي نحصل عليها نتيجةً لملاحظةٍ أو تجربةٍ ما سوف نسميها «قضية الملاحظة» ofscrvation statements، حيث من الواضح أن قضية

الملاحظة تلعب دوراً رئيسياً في مجال العلم، ومن ثمّ علينا أن نبحث عن طبيعة هذه القضية ومتى وكيف يبرر العلماء قبولهم لها.<sup>(١)</sup>

لكن المهم في مقاربة هذه الإشكالية هو تحديدها وصياغتها، ذلك لأن وضوح السؤال، وسلامة طرحه أهم الخطوات على طريق معالجة السؤال، وانتخاب أجدر السبل للوصول إلى إجابة مرضية. وهنا - حيث تنصب دراستنا حول فلسفة كارل بوبر ومنطقه في الكشف العلمي - يجدر بنا أن نعود إلى بوبر، ونطوّر النقاش في ضوء ربط بوبر بين إشكالية أساس التجربة وبين إشكالية الكلي. ونحاول كشف حجم التهافت أو الانسجام في مقاربات بوبر معرفياً ووجودياً، لنخلص إلى بيان أفقنا وخياراتنا لأهم مرتكزات نظرية المعرفة.

#### صورة المشكلة:

المشكلة ببساطة ترتبط بالمعطى الحسي، الذي تتوفر عليه عبر حواسنا من العالم الخارجي، من خلال الملاحظة والتجربة. أي إنها ترتبط بقضية حسية مشخصة، حيث يمكن الإشارة إليها، وتحديدها. وهذا المعطى هو الأساس الرئيس لكل المعرفة التجريبية، وهو كأساس لا يخضع لأي جدل معرفي، إنّما يدور الجدل حول طبيعة الوثوق بالمعطى الحسي، أو قل التأكد من صدقه ومطابقته مع الواقع، بناءً على واقعية وموضوعية قضايا العالم الحسي.

حينما نحاول اختبار أي فرض من الفروض العلمية نلجأ إلى عالم الوقائع الحسية لاختبار جدارة الفرض وصدقه. وليس أمامنا إلا تكرار الاختبار لتتأكد

(١) فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز، ترجمة د. علي حسين، ص ٢٢٥، دار التنوير.

من درجة صدق الفرض وإثباته أو قل تعزيره، أو تكذيبه وإبطاله. ونحن في كل اختبارٍ من الاختبارات نواجه قضيةً شخصيةً، أي هذه الملاحظة أو هذا الاختبار التجريبي، الذي نتعامل معه في زمان ومكان محددين. وفي ضوء هذا الاختبار - سواء أكان مبطلاً سالباً أم كان موجِباً - نستنتج قضية سالبة جزئية تُبطل بها الفرض الكلي، أو نثبتته بدرجةٍ من درجات الإثبات أو التعزيز، من خلال استنتاج قضية موجبة جزئية، في ضوء التجربة الناجحة. أو العكس يكون الفرض سالبة كلية، ونبحث في تجاربنا عن موجبة جزئية، لكي نكذِّبه، وإذا كانت التجربة سالبة فسوف يتعزز الفرض.

والسؤال هنا ما المبرر المنطقي أو التجريبي للأخذ بالقضية الشخصية، التي نفيدها من الملاحظة والتجربة، والتي تشكل الأساس في بناء المعرفة التجريبية بأكملها؟

ذهب بوبر - كما تقدم - إلى رفض فكرة التسليم بلا اختبار، وما أسماه بالدوغمائية [يدخل في هذا الإطار المذهب الأرسطي، الذي ذهب إلى عدِّ الحسيات من المبادئ الأولية القبليّة]. وذهب أيضاً إلى رفض النزعة السايكولوجية وعدِّ المعطيات الذاتية (المعلوم بالذات) أساساً للعلم التجريبي، الذي أصرَّ على أن يكون موضوعياً خالصاً من النزعات النفسية.

اختار بوبر فرضاً مفاده:

إن الفروض الثلاثة التي وقف فريز على مفترق طرقها لا يمكن الأخذ باثنين منها، لوضوح أن التسليم بالقضية الحسية خروج عن قاعدة التجريبية، والركون



إلى المعطيات الذهنية ارتماء في ورطة السايكولوجيا، وخروج عن مبدأ واقعية العلم والمعرفة... ومن ثمّ لا بدّ من القبول بالقضية الأساسية على قاعدة قابليتها للتجربة والاختبار، لكن تكرار التجارب بلا توقف يفضي إلى تسلسل لا نهاية له، ومن ثم لا بدّ أن يتوقف العلماء في مرحلةٍ من مراحل البحث ويتفقون على صياغة هذه القضية الأساسية لغوياً، ما دامت اللغة قادرة على التعبير، ولم يُصَبِّ الباحثون بأزمة العيّ البابلي، وفقدان اللغة المشتركة القادرة على التواصل بينهم.

بُغية تمحيص وجهة نظر «بوبر» بشكلٍ أعمق وأوفى، ولأجل بناء رؤية واضحة في مقاربة إشكالية «أساس التجربة»، لا بدّ من فحصٍ دقيق لهوية القضية الأساسية، والإضاءة على إمكانياتها وحدودها الوجودية والمعرفية:

## هوية القضية الأساسية

لوبر نص، يحلل عبره ماهية القضية الأساسية، يجدر بنا أن نبدأ فحوصنا لهوية القضية الحسية الشخصية من نص بوبر، حيث قال:

«لا يمكن التعبير عن أي قضية علمية، دون أن تتجاوز دلالتها اليقين الذاتي المستند إلى المحسوسات بالذات، وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن أن يكون هناك وصف، لا يتجاوز حدود المحسوسات. أجل فالأسماء الكلية تُستخدم في كل وصفٍ لواقعةٍ (أو تستخدم الرموز والتصورات الكلية)، وكل القضايا هي من جنس النظريات والفروض. فالقضية «يوجد هنا كوب من الماء» لا يمكن التحقق منها عبر أي ملاحظة تجريبية؛ ذلك لأن المفردات الكلية المستخدمة في القضية لا يمكن أن تكون مرتبطةً بأي إحساس تجريبي مشخص. (فكل معطى حسي مباشر إنما تتوفر عليه مرةً واحدة بشكلٍ مباشر، وبمفرده، إنه معطى فريد لا مثيل له)، فنحن نعني - على سبيل المثال - من كلمة «كوب» أجساماً فيزيائية تبدو كقاعدة مؤكدة، على غرار السلوك العام، وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة «ماء» فإنها تحمل نفس المضمون، أجل فالكليات لا يمكن اختزالها إلى أصناف من الخبرات الحسية. إنها لا يمكن أن تُعرّف [أو تُستخلص] تجريبياً «u constituted»<sup>(١)</sup>.

(١) منطق الكشف العلمي، الطبعة الإنجليزية، ص ٧٦، وراجع أيضاً: فلسفة العلم في القرن العشرين، جيليز، ص ٣٦٣.

يشير هذا النص إشكالية الكلبي، وصورته، وعالم تحققه، ويشير إشكالية لغوية في الصميم، وهي على وجه التحديد: إشكالية طبيعة الدلالة وعلاقة الدال بالمدلول. أما إشكالية البحث، أعني «أساس التجربة» وطبيعة القضية الشخصية، فكل جولة «بوبر» في مقاربة هذه الإشكالية لا تعدو أن تكون تأكيداً لها، وإعلان لاستعصائها على حلٍ مرضٍ، يشبع حاجة نظرية معقولة في المعرفة الإنسانية.

لكي لا نضيع في تحرير الحواشي والهوامش على كلمات «بوبر»، نحاول طرح متنٍ، نقارب به الإشكالية الدلالية، ثم ننتقل إلى طرح رؤيتنا لإشكالية الكلبي، وفي ضوء الفروض التي نتبناها نتناول إشكالية «أساس التجربة»، وفي سياق هذه المقاربة نقف عند تمحيص ونقد محاولة «بوبر» في الخروج من مأزق القاعدة الأساسية لنظرية المعرفة بأسرها.

## الإشكالية الدلالية:

الدلالة اللغوية لا يتم عقدها، تحت وقع الاقترانات الشرطية، وفق نظام الإشارة الحسي. إنما يقوم عقد الدلالة بين طبعي اللفظ وطبعي المعنى - على حد تعبير السلف من علماء أصول الفقه - أي إن الدلالة اللغوية لا تنعقد إلا بين مفاهيم عامة (كليات) في أذهان أبناء الجماعة اللغوية. وهنا نستذكر ما طُرح في كتابنا «فلسفة اللغة» بصدد طبيعة الدلالة وقوام انعقادها، حيث جاء:

على مختلف الفروض في تفسير طبيعة الواضع وجذر عملية الوضع اللغوي، تكتسب الدلالة ثباتها النسبي في عملية تبادلية بين الجماعات الإنسانية، هذا هو فضاء صيرورة الدلالة (وبناء النظام الإشاري اللغوي). وعلى مختلف الفروض في التفسير والتعليل (أي سواء ذهبنا إلى فرضية الواضع الأول وفرضية إلهية إلهام اللغة أم أخذنا بنظرية القرن الأكيد أو التعهد والالتزام في تفسير المواضع اللغوية ونشأة اللغة، وسواء ذهبنا مذهب سكرت وبلومفيلد السلوكي التجريبي وبناء التفسير على أساس قانون المثير والاستجابة، أو على أساس النظامين الإشاريين في نظرية المنعكس الشرطي عند بافلوف، أم أخذنا بمذهب العقل وبنائه الفطري الأحيائي) فالدلالة لا تنعقد، ولا تُكتب للكلام والكلمة قدرةً على التواصل بين الفاعلين الاجتماعيين ولا تحظى بثباتٍ نسبي، وعلى التلاحم مع المدلول، ما لم يُبدع العقل عملية تعميم أو قل إبداع لصورة كلية للمدلول، بعد أن يتكرر تقديمه مقرونًا باللفظ (الدال)، حتى لو كان هذا الدال من المرتجلات الاعباطية المحضّة، أي ما يصطلح عليه - في لغة أسلافنا من علماء اللغة وأصول الفقه - الوضع بالتعيين.

لا خلاف مع «بوبر» حول دلالة الألفاظ على المعاني، وأنها في جوهرها علاقة بين كليين، كلي اللفظ وكلي المعنى، أو قل حسب تعبير أسلافنا من علماء أصول الفقه هي ارتباط وثيق بين طبعي اللفظ وطبعي المعنى.

إنما الإشكالية التي أثارها «بوبر» هي: أن المفهوم الكلي الذي يحمله اللفظ لا يمكن أن يكون مرتبطاً بأي إحساس تجريبي مشخص، والكليات لا يمكن أن تُحصّل وتُستخلص من الوقائع الحسية.

هذا الموقف البوبري يتضمن إشكالية فلسفية في الصميم، وهي إشكالية الكلي، وتفسير ظاهرة الكليات وجودياً ومعرفياً. ويتضمن أيضاً إشكالية دلالية، وهي تفسير ظاهرة دلالة اللغة على الخاص والمشخص من وقائع الوجود، عبر العلاقة الدلالية الكلية بين الألفاظ والمعاني، حيث إن عامة استخدام اللغة في الحياة اليومية، وفي الحقل التجريبي البحث من العلوم هو استخدام للدلالة على الوقائع الشخصية والوجود المحدد للظواهر.

هاتان الإشكالتان تشكلان خلافاً جوهرياً بين بحثنا وبين اتجاهات «بوبر» ومواقفه الفلسفية. وستتناول هذا الخلاف، ونوضح طريقتنا في فهم الكلي وتفسيره، وبعد ذلك سنتناول الإشكالية الدلالية.

لكننا فعلاً في متن البحث عن إشكالية «أساس التجربة»، ورؤية بوبر للخروج من مأزق هذه الإشكالية. ومن ثمّ لا بدّ هنا من طرح الاستفهام عن مدى انسجام رؤية بوبر المتقدمة بشأن الكلي والدلالة، وبين معالجته لإشكالية أساس التجربة؟

## تقرير معالجة بوبر لإشكالية أساس التجربة

انضح في ضوء ما تقدم أن بوبر لا يوافق على التسليم بالمعطى الحسي بوصفه واقعة موضوعية بديهية، ولا يوافق على الأخذ بالمعطى الذاتي، والذهاب بالمعرفة صوب النزعة السايكولوجية. إنَّما اختار الطريق الثالث، ومفاده: إن الظاهرة الحسية يجب الاستمرار باختبارها، والتسلسل هنا لا يشكل خلافاً منطقيًا، مادام العلماء لابد أن يقفوا في نهاية المطاف، ويتفقوا على صيغة لغوية، تعبر عن قضية الملاحظة (أساس التجربة). ما دامت اللغة قادرة على التعبير، ولم تتبلبل الألسن، وينقطع التواصل اللغوي بين الجماعات اللغوية.

إذن كان خيار بوبر هو: إخضاع قضية الملاحظة (أساس التجربة) للاختبار الدائم، ولا محيص من توقف العلماء عن الاستمرار في الاختبار في لحظة ما، يتفقون فيها على عبارة وصياغة لغوية لأساس التجربة، ما لم تعطل اللغة الإنسانية، وتتوقف عن أداء دورها التواصلية بين الجماعة اللغوية. ثم إن اتفاق الباحثين على جملة لغوية تعبر عن قضية الملاحظة لا يحوّل هذه القضية إلى قضية اعتبارية توافقية «بالمواضعة»، بل تبقى قضية موضوعية تجريبية، ما دامت قابلة للاختبار المستمر. وتسلسل الاختبار غير ضائر في البين؛ لأننا لا نريد أن نُثبت القضية الأساسية بواسطة هذا التسلسل العقيم.

### مناقشة ونقد:

يجب التمييز مبدئياً بين الفرض العلمي والنظرية، التي يُراد اختبارها، وبين القضية الأساسية، التي تمثل واقعة مشخصة لا تتكرر بنفسها، ويلجأ إليها العلماء

بُغية اختبار الفروض، وطرح النظريات. بينما تمثل النظرية والفرض العلمي قضية كلية (يُفترض أن تتكرر، ليتمكن اختبارها المتكرر)، وعلى أساس تكرار النجاح تُعزز النظرية كما ذهب بوبر، وتزداد درجة إثباتها واحتمالها، كما يذهب المؤمنون بالاستقراء.

هنا نتساءل:

١- يتفق العلماء على عبارة لغوية تعبر عن القضية الأساسية، كما قرر بوبر. لكن هذه العبارة تتضمن ألفاظاً ودلالات كلية، تتجاوز حدود المشخص و المشار إليه كواقعة قائمة في عالم الحس، فكيف يمكن أن تكون هذه العبارة ذات الدلالات الكلية دالةً على الواقعة المشخصة، وبوبر كما تقدم يقول:

«المفردات [اللغوية] الكلية المستخدمة في القضية لا يمكن أن تكون مرتبطة بأي إحساسٍ تجريبي مشخص. (فكل معطى حسيٍّ مباشر إنما تتوفر عليه مرةً واحدةً بشكلٍ مباشر، وبمفرده، إنه معطى فريد، لا مثيل له)... فالكليات لا يمكن اختزالها إلى أصناف من الخبرات الحسية. إنها لا يمكن أن تعرّف [أو تُستخلص] تجريبياً.»

لكنه في معالجته لإشكالية الكلي يطرح أفكاراً في تفسير دلالة العام على الخاص، في سياق تحليله وتفسيره لظاهرة الكليات، وهناك سقف عند الجانب الدلالي وما نراه تهافتاً ونقصاً واضحاً في معطيات فكر بوبر وجفائه للبحث الدلالي، وفصله الحاسم عن البحث الفلسفي والمنطقي.

٢- ففروض العلماء التي تدفعهم إلى اللجوء صوب الاختبار الحسي التجريبي

هي في نهاية المطاف مصاغة لغوياً، أي إنها قضايا يطرحها العلماء على بساط البحث العلمي، كفروض ونظريات، رهن الاختبار، بُغية الإثبات أو [التعزيز - حسب وجهة نظر بوبر] أو إثبات بطلانها. وهل هناك سبيل من طرحها كقضايا سوى صياغتها لغوياً؟! وهل يمكن أن يذهب العلماء إلى عالم الحس والاحتكام إلى القضايا الأساسية [قضايا الملاحظة أو جمل البرتوكول]، وهم لم يحددوا فروضهم تحديداً لغوياً وواضحاً؟ علامَ يذهب الباحثون إلى أساس التجربة وقضايا الملاحظة؟ لا يمكن - بإقرار بوبر - تكذيب أي قضية إلا بقضايا، وهل يمكن تكذيب قضية غير مصاغة لغوياً؟ لنستمع إلى بوبر - وهو يتحدث عن أهمية قضايا الملاحظة [أساس التجربة]:

«إننا بحاجة إلى القضايا الأساسية؛ بُغية الحكم فيما إذا كانت النظرية توسم بانها قابلة للتكذيب، أي إنها تجريبية (راجع الفقرة - ٢١). ونحن بحاجة إليها أيضاً لتعزيز الفروض المبطلّة، ومن ثمّ لتكذيب وإبطال النظريات»<sup>(١)</sup>.

خضوع أي نظرية للاختبار التجريبي ووسمها بقابلية التكذيب أو الإثبات والتعزيز أمرٌ غير ممكن، ما لم تكن النظرية قضية أو مجموعة قضايا يمكن التعبير عنها لغوياً، ويمكن عرضها ما بين الذوات، لا أقل بين الجماعة اللغوية لأهل الاختصاص. إنّ وسم القضايا بأنها تجريبية أو عقلية ليس عملاً سايكولوجياً فردياً، بل هو جهد جمعي، يتحقق عبر الاختبار الموضوعي للقضايا النظرية المتفاهم عليها بين الباحثين، ولا سبيل إلى هذا التفاهم عبر الإشارات الجسدية، إنّما هي اللغة، وصياغة النظرية صياغة لغوية، حيث يتواصل عبرها أبناء اللغة العلمية.

(١) منطق الكشف العلمي، النص الانجليزي في الطبعة المعتمدة لدينا، ص ٨٢، الفقرة - ٢٨.



عكوف العلماء على اختبار أي فرض وأي نظرية إنما يأتي في مرحلة لاحقة لاتفاقهم وتفاهمهم على الدلالة اللغوية للقضية أو القضايا التي تعبر عن الفرض. ومن ثمّ فهم ليسوا بحاجة إلى اتفاق على دلالة التجربة المشخصة لغوياً، ذلك لأن التجربة أو الملاحظة [التي تمثل قضية شخصية لا تتكرر بنفسها]، لا يمكنها أن تُبطل أو تعزز فرضاً كلياً دون ارتباط دلالي بينها وبين الفرض.

القضية الشخصية (أساس التجربة) تُحدّد عبر الإشارة الحسية لمضمون الفرض الكلي، أي إن عبارة القضية الأساسية في جوهرها تجسيد للفرض الكلي، وهذا التجسيد، أو قل المصداق، يتحدد بالإشارة، فكيف يمكن أن نتصور أن هذا المصداق الذي يمثل المحك لإثبات تجريبية الفرض، وتعزيز الفروض المبطله له، وتكذيب النظرية في نهاية المطاف، كيف يمكن إن نتصور عدم وجود علاقة دلالية بينه وبين الفرض.

إن مشكلة بوبر تكمن في معالجته لإشكالية الكلي، وإغفاله لتحليل فلسفي لغوي لبناء الدلالة. والوقوف التفصيلي على نقدنا لموقف بوبر من إشكالية الكلي وعلاقتها بالبحث الدلالي نوكله للفقرة القادمة. لكننا هنا نلقي ضوءاً على آلية بناء الدلالة اللغوية، وكيفية الانتقال من العام إلى الخاص، وطريقة بناء اللغة بمفرداتها وهيئاتها، وكيف تمضي من الخاص المتمثل بنظام الإشارة الحسية الأولي إلى تكوين الدلالة الإفرادية والبنوية، التي هي جوهر اللغة ونظامها المتعالي الكلي الدلالات والصور. أي نحاول اكتشاف العلاقة بين عالم الأعيان الدلالي وعالم الأذهان الدلالي، بين المصداق الإشاري الحسي، وبين الدلالة الكلية اللغوية.

في مقاربتنا للوضع اللغوي وقيام عقد الدلالة، حيث قيام المفاهيم الكلية وقيام الدلالات بينها، أي مفهوم اللفظ ومفهوم المعنى، وهما كليان في نهاية المطاف، في هذه المقاربة سرنا من الجزئي إلى الكلي، وهذا السير تفرضه طبيعة نشأة اللغة لدى الكائنات الإنسانية، فيما يُتاح لنا رصده من تجارب الآدميين القائمة في عالم الملاحظة الفعلية، تجاربهم في تعلم اللغة وقيام الدلالات اللغوية واستقرارها النسبي.

وهنا؛ لا يتوهم أحد أن هذا السير سير استقرائي، ومن ثمّ نواجه مشكلة الانتقال من الجزئيات المحدودة إلى العام الكلي، فنواجه مشكلة الاستقراء العويصة، وتكون مقاربتنا رهن اتجاهٍ في معالجة أزمة الاستقراء، وسيُتاح لكارل بوبر وخصوم النزعة الاستقرائية نعيُّ محاولتنا ومنهجنا في تحليل الدلالة!

لا يتوهم متوهم ذلك؛ لأن:

سيرنا من الجزئي إلى الكلي في تفسير عقد الدلالة اللغوية ليس سيراً على نهج الاستقراء الناقص، لكي يعاني من مشكلة الاستقراء. إنّما هو استقراء حدسي، ينتقل عبره الذهن من التعامل مع مفرداتٍ محدودة إلى المفهوم الكلي، الذي يمكن أن يعبر عن القاسم المشترك لهذه المفردات.

أما في تحليلنا الدلالي لقدرة العام والكلي على الدلالة على الخاص والمتشخص من المعاني الجزئية الحسية، فنسير من العام إلى الخاص، أي سمنسك بالعام الدال بطبيعته على العموم، ونحاول رؤية التفسير والتحليل المعقول، الذي تتم عبره دلالة العام على الخاص، ونقف على الطريقة، التي

تتجاوز فيها الدلالات اللغوية مشكلة ارتباط الكلي بالتعينات الجزئية لمصاديقه الخارجية المشخصة.

أي ستتحرى الإجابة على الاستفهام الكبير: كيف يمكن تفسير دلالة العام على الخاص، والأول خالص عن عالم الشخص، وغير مثقل بخصوصياته. حيث إن الخاص والجزئي موجود في عالم الخارج، ومثقلٌ بخصوصيات عالم التحقق والضرورة الوجودية، فكيف يدل العام على الخاص. وهل يصح دلياً القول إننا حينما نستخدم العام في جملة «هذا كوب من الماء» فالعام لا يمكن أن يرتبط بأيِّ حسٍ خاص، ولا يدلُّ عليه؛ لأن العام لا يمكن التحقق منه حسيّاً؟

سنرى أن جوهر النقاش سيرجع بنا إلى فلسفة المعاني، وإشكالية الكلي المزمنة. لكننا في مقاربتنا الدلالية نزعم أن هذه المقاربة تقرّبنا من فهم المشكلة والتماس معالجاتٍ لها؛ لأن إشكالية الكلي ترتبط فيها اللغة والبحث في فلسفة اللغة بالبحث في فلسفة المعاني وتحليل الصور الذهنية ارتباطاً وثيقاً. هذا الارتباط الذي أفضى إلى اتجاه فريقٍ من الحكماء إلى قصر البحث الفلسفي على تحليل الصور الذهنية، وفرز حدود المعاني والمفاهيم، كما أفضى بفريقٍ من المتأخرين إلى المبالغة في عدِّ كل مشكلات الفلسفة مشكلات لغوية، كما تقدمت إشارة بوبر إلى هذا الفريق ونقده لإتجاهاته.

وسنرى في مقاربتنا الفلسفية لإشكالية الكلي في فلسفة كارل بوبر الصلة الوثيقة لهذا النقاش في تحديد طبيعة العلاقة بين القضية الكلية، وبين القضية الجزئية والشخصية. أي بين الكلي الحقيقي (المقدر الوجود)، وبين مفرداته، وسيبرز الفرق بين الكلية التلخيصية و الكلية الحقيقية، وسنرى هناك حجم

التهافت في تحليلات بعض الحكماء ومدى قدرة معطيات فلسفة بوبر على تجاوز عقبات هذه الإشكاليات الحيوية وجودياً ومعرفياً.

٣- ثمة أماننا استفهام جوهرى حول مبدأ التكذيب لدى بوبر، ذلك أنه نسال: كيف تُكذب القضية الشخصية الفروض، وكيف تُثبت أن الفرض يمكن وسمه بأنه فرض تجريبي وليس قضية عقلية ميتافيزيقية؟

ماذا يعني بالقول: إن القضية الشخصية تُثبت لنا سمة التجريبية للفرض؟

لا شك أن القضية الشخصية لا ينحصر دورها في تكذيب الفرض. بل قد تُعزز الفرض وتثبت صموده أمام الاختبار (على حد تعبير بوبر، وفي ضوء مصطلحاته، حيث لا يعتقد بوبر بأن الاختبارات المؤيدة للفرض قادرة على إثبات النظرية، بحكم إيمانه بعقم المنهج الاستقرائي، وعجزه في ضوء المعايير التجريبية حتى عن الإثبات الاحتمالي. إنَّما تعزز التجارب الناجحة الفروض عبر صمودها أمام الاختبار، وتحول دون تكذيبها استنباطياً وقياسياً).

إذن؛ تجريبية الفرض لا تتعدى القول: إن الفرض حينما نختبره عبر التجارب والملاحظات الشخصية إما أن يُكذَّب أو يُعزَّز - وعلى حد تعبير حكماء النزعة الاستقرائية يثبت وترتفع درجة احتمال صدقه - أما إذا كان الفرض لا يمكن تعزيزه أو تكذيبه فهو فرض ميتافيزيقي غير تجريبي.

نأتي أولاً إلى التعزيز عند بوبر:

إنَّ أيَّ معنى إيجابي نفترضه سمة للنظرية، بعد عبورها الاختبار بنجاح لا يمكن - حسب بوبر - أن يصدق منطقياً أو تجريبياً بوصفه درجة من درجات

تكرار الوقوع، فضلاً عن كونه درجة من درجات الإعتقاد، فلا التحقق ولا الإثبات سمات يمكن أن نسبها النظرية وفق الاختبار الناجح، ذلك لأن بوبر يفتي بضررٍ قاطع بفشل الاستقراء وعقمه، وعدم قدرته على الإثبات الاحتمالي، سواء أفسرنا هذا الإثبات وفق سياق المدرسة المنطقية الاستقرائية، أم فسرناه وفق سياق المدرسة التكرارية.

ومن ثمّ فالتعزيز إما أن نرجعه إلى موقف سايكولوجي يحصل لدى الباحثين، وهم يشعرون بالثقة بفرضهم جراء صموده أمام الاختبار، وهذا لا يوافق عليه بوبر؛ لأنه الخصم اللدود للنزعة السايكولوجية في تفسير الكشف العلم، ويصرُّ على المنهج المنطقي الصارم. وإما أن نعبر عن التعزيز تعبيراً عديمياً، فنقول إن النظرية لم تُكذَّب. فلا يكون التعزيز إلا معنى عديمياً!

نعطف الحديث على مبدأ «الإبطال والتكذيب»، الذي هو العروة الوثقى، التي تمسك بها كارل بوبر كنتيجةٍ منطقيةٍ للتجربة، والتي هي أساس الكشف العلمي وقاعدة منطقته عند بوبر!

لا شك أن الفروض والنظريات تتمثل في قضية أو قضايا في حساب المنطق، وعلى قاعدة النظرية المنطقية للكشف العلمي، التي كانت خيار بوبر الأبستمولوجي، لا تُكذب القضايا المنطقية إلا قضايا منطقية، وليس منطقياً أن نكذبها بواقعة شخصية حسية لا تتطابق مع الفرض. إزاء هذا الاستفهام انبرى بوبر ليقرر:

إن العلماء يشتقون من هذه الواقعة الشخصية قضية، وهي إما أن تكون

سالبة جزئية فتُكذب الفرض، الذي هو موجبة كلية، وإما أن تكون موجبة جزئية، فتُكذب الفرض، الذي هو سالبة كلية. والسؤال الذي نطرحه هنا هو: إن القضية المشتقة من الواقعة الشخصية هي بدورها مجموعة مفاهيم كلية مصاغة صياغة لغوية؛ فما هي العلاقة الدلالية بين الواقعة الشخصية، وهذه المفاهيم الكلية، التي أُصرَّ بوبر على عدم إمكانية استنتاج الكلي من الشخصي، وعدم إمكانية حكاية أحدهما عن الآخر؟

سنعمِّق البحث في معالجة هذا الإبهام، عبر تناولنا لمبدأ الإبطال والتكذيب، وفي مقاربتنا اللاحقة لإشكالية الكلي في فلسفة الرجل، ومن خلال ذلك سنضع اليد بوضوح على مدى جدارة نظرية بوبر في أساس التجربة، وهناك سنعود إلى تلخيص وتحديد الموقف المختار في بحثنا إزاء إشكالية أساس التجربة.

٤- وأخيراً أعود لأتساءل أمام مقالة بوبر النهائية في معالجة أساس التجربة حيث وردت في «منطق الكشف العلمي». فهو يختار (إخضاع القضية الأساسية للاختبار الدائم، وتسلسل الاختبار غير ضائر مادام الباحثون سيتوقفون ويُقلعون عن الاختبار، ويتفقون على عبارة لغوية، تفسح عن أساس التجربة).

لا أدري هل يختبر العلماء واقعة لا يعرفون اسمها؟ وهل تعطل اللغة وتشتغل الأذهان بلا غطاء لغوي، وهؤلاء العلماء ذهبوا إلى اختبار فرضية افتراضوها، ونظرية، مصاغة على هيئة قضية منطقية، يُراد معرفة إمكانية إبطالها وتكذيبها أو تعزيزها؟!

(٤)

## إشكالية الكلي في فلسفة بوير

توطئة:

إشكالية الكلي من الإشكاليات الأساسية في تاريخ الجدل العقلي العريق، أرقت الحكماء منذ عصور اليونان، وجاز لـ «نعوم تشومسكي» أن يطلق عليها وصفه، بأنها «إشكالية أفلاطون». لا ينحصر أثر هذه الإشكالية على نظرية المعرفة فحسب، بل تشمل آثارها نظرية الوجود، وتحدد أفق البحث في نظرية الإدراك البشري، وتلابس البحوث اللسانية، حيث وقفت شاخصة أمام تشومسكي، وهي في الصميم مؤثرة على البحث الدلالي اللغوي أي تأثير، وقد أفردت لها ملحقاتاً في دراستي «فلسفة اللغة دراسة في المنطلقات العقلية للبحوث اللغوية في علم أصول الفقه».

تتداخل في إضاءة معالجات هذه الإشكالية معظم فروع الحكمة والمنطق، وتحل ضيفاً دائماً على سائر الإشكاليات الكبرى في الفلسفتين النظرية والعملية، وتتجلى في المنطق بأبوابه، في التعريف والقياس والبرهان... وتختلط فلسفة المعاني وتحليل الصور الذهنية بفلسفة الألفاظ، على غرار أختلاط الفلسفتين في بحوث الدلالة، والبحوث اللسانية عامة.

أما صاحبنا «كارل بوير» فهو يتبنى اتجاهاً يختلف معه في فهم أساس

الإشكالية وتحرير محل النزاع، ولا نتفق معه في معالجة الإشكالية. ومن ثمَّ سيأتي بحثنا معه نقدياً، وتكاد تكون ملاحظتنا هوامش على كلماته وحواشي لا متن لها. في هذا الضوء، وفي ضوء خطورة المسألة التي نتجه صوب معالجتها يتحتم على بحثنا أن يستثمر هذه التوطئة في تحرير متنٍ، يعبر عن فهمنا للإشكالية بأبعادها، مع الإشارة إلى الإتجاهات الأساسية في فهمها ومعالجتها، وطرح خلاصة المختار في علاج الإشكالية. وقد يطول بنا المقام في هذه التوطئة، لكننا نستعين بصبر المتابع الجاد، وتشفع لنا أهمية البحث وخطورته، وقديماً قالوا: لكل مقام مقال!



## ما هو الكلي، وما هو سر إشكاليته؟

قبل اختيار تعريفٍ محددٍ لمصطلح الكلي، وما يدور حول هذا التعريف من جدلٍ ونقاش؛ يجدر بنا أن نذهب إلى عالم المدرجات، ونتحدث عن أصنافها، وعن أصناف الكليات والجزئيات، ومن خلال ذلك نتقل إلى الوقوف على تعريفٍ مقنع لمفهوم الكلي. وفي مرحلة لاحقة نقف عند القضايا المركبة من المفاهيم المفردة، ونتحرى أشكالها وعلاقة القضايا بإشكالية الكلي، ونخلص إلى سمات القضايا التي تعتمد على العلوم التجريبية وغير التجريبية.

الذهن البشري يتلقى صوراً ويدرك مفاهيماً، ويركب قضايا من هذه المفاهيم، ويصدر أحكاماً بشأن العلاقة القائمة بين مفردات المفاهيم. أضحى من المسلمات أن سُلّم مدرجات الذهن الإنساني يبدأ من عتبة مفردات عالم الخارج، حيث يتلقى صوراً عن وقائع هذا العالم، كصورة النار في هذا الموقد، وصورة النار في هذا القنديل... وقبل ذلك يتلقى أصوات المحيط الخارجي، وهي وقائع جزئية مشخصة. هذه الصور تحدث في عالم الأذهان، تبعاً لرسائل عالم الأعيان، ونتعاش معها في كل آنات تعاملنا مع العالم الخارجي.

هناك مفاهيم تنبثق في الذهن الإنساني تتعدى الصور المشخصة في عالم الخارج، وتولد تدريجياً في ذهن بني البشر، فالنار تصبح مفهوماً أعم من النار في هذا الموقد أو ذاك، ومن النار في هذا القنديل أو ذاك، والقنديل بتكرار توارده أشكال القناديل وصورها المشخصة على الذهن يضحى مفهوماً عاماً صالحاً لإطلاقه على أي قنديل لم يشاهد بعد. هذه المفاهيم هي ما يُطلق عليها في

الحكمة الإسلامية مصطلح الكلبي الطبيعي، أو المعقولات الأولى. ومصطلحا الكلبي والمعقول يشيران إلى أن هذه المفاهيم تتجاوز حدود الإدراك الحسي والوقائع والصور الجزئية المشخصة في عالم الواقع، إنما هي من شأن القوة العاقلة، ينتزعا العقل من عالم الصور الشخصية، فتصبح كليات، لأن عالم العقل عالم المفاهيم الكلية، ينتزعا أو يُبدعا العقل على اختلاف في تفسير ولادة هذه المفاهيم.

أما كيف يصل العقل إلى المفهوم الكلبي، فهل يصل إليه عبر تتبع استقرائي لمفرداته، على طريقة استقراء الظواهر والعلاقات فيما بينها ليخرج بحكم كلي، أم العملية هنا ليست عملية استقرائية بالمعنى المصطلح عليه؟

هناك انتقال ذهني وحرارة عقلية، أطلقت عليها المدرسة الأرسطية مصطلح الاستقراء، وجاء في نصوصها أن الأوائل (أي المبادئ الأولية البديهية) يدركها العقل بالاستقراء. وكان هذا النص مثاراً للإشكال وسوء الفهم. هناك لون من الاستقراء أطلق عليه المحدثون مصطلح الاستقراء الحدسي، ويراد منه انتقال الذهن إلى مفهوم مشترك أو حكم عام، جراء قيام الجزئيات التي تم استقراؤها بعملية تنبيه للعقل، لكي يقتنص المفهوم ويدرك الحكم. ولا تمثل الجزئيات التي أدركها الذهن مسوغاً منطقياً أو وجودياً للحكم - الذي يصيده العقل، أو المفهوم الذي يتكره.

أي: إننا في حالة الاستقراء الحدسي لا نقوم بتجميع القرائن، فتتراكم الاحتمالات لدينا، ومن ثم نخرج بحكم أو نصل إلى مفهوم، جراء بلوغ القرائن والاحتمالات درجة من التدليل والقوة على صحة الحكم أو المفهوم الذي

ندرکه<sup>(١)</sup>. بل يتشكل المفهوم لدى الذهن من خلال ملاحظة المصاديق والتعيّنات المختلفة للطبيعي والسمة الأساسية للأشياء. لا على أساس أن التعيّنات المختلفة للمفهوم هي التي تقرر مصيره، وأن احتمالات وقوعه القوية هي التي تُهيئ الذهن؛ لكي يُبدع المفهوم أو ينتزعه من الجزئيات.

ودليلنا على ذلك:

١- أننا لسنا في مرحلة إصدار الأحكام وتكوين القناعات التصديقية، لكي يبرر لنا التكرار وتراكم الاحتمالات قوة الحكم الذي نُصدره. بل نحن في مرحلة تكوين الصور الذهنية وتصيّد المفاهيم العقلية.

٢- أن الذهن البشري في مرحلةٍ لاحقة على تكوين المفاهيم، عبر ملاحظة الوقائع المتكررة، قد يُلاحظ شيئاً واحداً، وواقعة شخصية لم يتكرر ورودها على عالمه المجرد، فتتجرد عن ملاساتها الزمانية والمكانية، وعن وضعها وكميتها، فيشكل من هذه الواقعة مفهوماً، يجده صالحاً للصدق والإطلاق على أكثر من ظاهرة وواقعة ومصداق، فيكون مفهوم ذلك الشيء مفهوماً كلياً ومعقولاً أولاً للأذهان، دون تكرار وقوعه، الذي يتوهم بعضهم، أنه أشبه بالاستقراء، ومن ثم يحتاج تفسير العلاقة بين الكلي ومصداقه إلى مسوغ، على غرار المسوغ الذي يدعم صحة الاستقراء، ويبرر النتيجة الاستقرائية.

---

(١) في فرضية الوصول إلى المبادئ الأولى عبر الاستقراء، فالمعلل يلتقط هذه المبادئ، عبر تحفيز الجزئيات المستقرأة الذهن البشري، وليس عبر استقراء، تتراكم عبره الاحتمالات، أو تُلاحظ عبره الجزئيات، بل قد يتحفز الذهن عبر مثال من الأمثلة، هذا فضلاً عن أن المدرك حسياً لا يتطابق مع المبادئ الأولى، ولا يمثلها؛ لأنها أحكام كلية تتضمن مفاهيم عقلية مجردة كاستحالة اجتماع النقيضين، والضرورة السببية، ونظائرها من مفاهيم فوق الحس وتتجاوز حدود المعطيات الحسية.

هذه هي المعقولات الأولى، أو الكليات الطبيعية، التي تعبر عن السمات الأساس لموجودات عالم الطبيعة الخارجي، وعلى حد تعبير الأقدمين تمثل طبائع الأشياء. هذه السمات يعقلها الذهن، بوصفها مفاهيماً عامة، يمكن أن يكون لها مصاديق وتطبيقات كثيرة في عالم الخارج، أي خارج الذهن وحدوده الذاتية. وهذه المعقولات هي أولى المعقولات والتصورات، الكلية التي تتشكل في الذهن الانساني.

أما المعقولات الثانية فهي مفاهيم أكثر تجريداً من المعقولات الأولى والكليات الطبيعية، نظير مفهوم الإمكان والاستحالة والضرورة والعلية، والتناقض والجنس والنوع، واللامتناهي والجزر التربيعي والحد المطلق... هذه مفاهيم قائمة في عالم الأذهان، لا أقل في أذهان الحكماء والمناطقه والرياضيين، بل هي مفاهيم يتداولها عامة العلماء على مختلف حقول المعرفة الإنسانية.

تختلف هذه المفاهيم الكلية عن الكليات الطبيعية (المعقولات الأولى)، وذلك أننا حينما نأخذ أي مفهوم طبيعي نجد أننا نستطيع تطبيقه على مصداقه الخارجي بشكل مباشر، فنحمل الإنسان على زيد وعمر... ونحمل الخشب والحجر والنفط والماء على أي مصداق من مصاديقها في عالم التعيين والتشخيص. لكن المعقولات الثانية ليس بوسعنا تطبيقها على عالم المصاديق الخارجية، فلا يصح حمل الإمكان والضرورة والعلية على أي مصداق خارجي، ولا يمكن أن نشير إلى واقعة ومصداق في عالم الخارج فنقول عنه هذا عليّة وهذا إمكان وهذا لا متناوٍ.

التمييز الواضح بين المعقولات الأولى (الكليات الطبيعية)، وبين المعقولات

الثانية يرجع تاريخه إلى القرن السادس الهجري، على أقل تقدير، ولعلّ بدايته الاصطلاحية ظهرت عند نصير الدين الطوسي. هذا في تاريخ الحكمة الإسلامية. والملاحظ أن بعض الباحثين يعدُّ هذا التمييز بين المفاهيم تمييزاً تقليدياً في المنطق، ولا أدري تاريخ ترسخ هذا التقليد في المنطق الغربي، أهو ميراث أرسطي؟! أم هو تمييز ابتكره المنطق المدرسي في العصر الوسيط؟ لكن المهم أن أحد كبار المناطقة المحدثين «جوتلوب فريجه»، ومبتكر نظرية المجموعات في الرياضيات الحديثة «كانتور» أقاموا تحليلاتهم على قاعدة التمييز بين الكليات الطبيعية وبين المعقولات الثانية أو قل بين المفاهيم الأولى والمفاهيم الثانية.

«إن فريجه المنطقي الذي عاصر كانتور الرياضي ولم يطلع عليه كان على علم بتمييز تقليدي في المنطق بين المفهومات أو المقصودات الأوائل وبين المفهومات أو المقصودات الثواني: مثلاً عندما أتصور إنساناً أو مثلاً أو حركة فهذه التصورات مفهومات أوائل أي معبرة أو دالة على تلك الأشياء التي يتصورها الفهم بداءة. ولكن إذا قلت عن تلك المفهومات إنها أجناس أو أنواع أو كليات أو جزئيات أو تصورات أو قضايا فهذه أوصاف لاحقة للمقصودات الأوائل ومن درجة ثانية بالنسبة إلى الأشياء وليست معبرة أو دالة عليها. هذه هي المقصودات الثواني التي هي موضوع المنطق بالذات.»<sup>(١)</sup>

والأمر كذلك بالنسبة إلى العدد في الرياضيات فهو مفهوم لاحق ومرتب على مفاهيم الأشياء، فهو عارض على المعقولات الأولى، التي هي بدورها

(١) فلسفة الرياضة، الدكتور محمد ثابت الفندي، ص ١٤٧، دار النهضة، ط ١، ١٩٦٩.

صفات للأشياء وتعرض عليها. «فالأشياء متفرقة ومجموعة لها معانيها الأوائل المباشرة، فمثلاً هذا إنسان وتلك شجرة إلخ ... ولكنها في انفرادها وفي تجمعها لها صفات أخرى غير مفهوماتها الأوائل وتلزم عن نظرنا في صفة مشتركة من صفات مفهوماتها تلك مفهومات أخرى غير مفهوماتها الأوائل نلتفت إليها بعقلنا ونصل إليها بعملية تجريد عقلي وتلك هي أعدادها. فالأعداد ليست تصورات مباشرة أو أوائل وإنما هي تصورات من درجة ثانية عن تصورات مباشرة، هي التفات أو تجريد لصفات مشتركة بين تصورات أوائل، إذ يجب أن تكون هناك أولاً تصورات الأشياء المتفرقة والمجموعة في فئات لكي تكون هناك بعد ذلك تصورات عددية للفئات.»<sup>(1)</sup>

أما مفاهيم الفلسفة الأولى (أي الميتافيزيقيا وأبحاث الإلهيات) فهي معقولات ثانية، كالإمكان والضرورة والعليّة والحدوث... وهذه المفاهيم بدورها مفاهيم ومعقولات ثانية، تلحق في نشأتها الذهنية ظهور المفاهيم والمعقولات الأولى، وتترتب عليها.

---

(1) المصدر السابق.

## تقسيم المعقولات الثانية

لاحظ متأخروا حكماء المسلمين أن هناك تمايزاً بين صنفٍ من المعقولات الثانية وبين صنفٍ آخر، تمايزاً في درجة التجريد، وفي علاقة المعقول مع عالم الخارج. فالمعقولات التي تشكل قاعدة البحث الفلسفي تختلف عن المعقولات التي يقوم على قاعدتها البحث المنطقي. ومن ثمَّ جاء تعريفهم لهذين اللونين من المعقولات على الشكل التالي:

**المعقول الثاني الفلسفي:** هو المفهوم الذي يكون الذهن محلاً لعروضه وحمله على موضوعه، ويكون الخارج محلاً لاتصاف الموضوع به، نظير قولنا: الإنسان ممكن الوجود. فمصاديق الإنسان تتصف بأنها ممكنة وهي قائمة في عالم الخارج، نظير زيد ممكن الوجود، وعمرو ممكن الوجود، لكن الإمكان لا ينصب ولا يُحمل على المصاديق. بل الإمكان يُحمل على مفهوم الإنسان في عالم الذهن؛ لأن الإمكان ليس له وجود خارجي بذاته، إنّما هو بشكل مفهومي ومستقل قائم في عالم الأذهان.

**المعقول الثاني المنطقي:** هو المفهوم الذي يكون عروضه واتصاف الموضوع به في عالم الذهن. وضربوا لذلك مثلاً قولنا: الإنسان كلي، فالإنسان في عالم الخارج لا يكون إلا جزئياً، ولا يتصف بالكلية بوجهه، ومن ثمَّ مفهوم «الكلي» يعرض على معروضاته وموضوعاته في عالم الذهن، وليس لها أن تتصف به في عالم الخارج بوجهٍ من الوجوه.

## اعتراض السيد الصدر على التقسيم

أثار أستاذنا الشهيد الصدر اعتراضاً وجيهاً على تقسيم المعقولات الثانية إلى معقولات فلسفية ومعقولات منطقية، فقال: «إن هذا المُدعى غير قابل للقبول لأننا لا نتعقل أن يكون العروض في عالم والاتصاف في عالم آخر، لأنه لا يكون الاتصاف إلا باعتبار العروض وبسببه»<sup>(١)</sup> فالتفكيك بين ظرف العروض وظرف الاتصاف غير معقول لأن الاتصاف والعروض لا ينفك أحدهما عن الآخر بل «يستحيل أن يكون ظرفه غير ظرف العروض»<sup>(٢)</sup>. ومن هنا فتقسيم المعقولات الثانية إلى فلسفية ومنطقية أمرٌ لا مسوغ له عند أستاذنا الصدر<sup>(٣)</sup>.

لكن خطل التفكيك بين عالم الاتصاف وعالم العروض لا يلغي الفرق القائم بين شكلين مختلفين من المعقولات الثانية. أي إننا إذا لم نستطع التمييز بين مفهوم «الكلية» ومفهوم «الإمكان» على قاعدة التفكيك بين عالم الاتصاف وعالم العروض، فهذا لا يعني إلغاء الفرق الجوهرية بين المفهومين، بل يقتضينا البحث عن مائزٍ بينهما، ما دمنا ندرك بوضوح أن الإنسان يصحّ وسمه بالإمكان في عالم

(١) بحوث في علم الأصول ج ٢، ص ٢٩٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) كيف يكون العروض سبباً للاتصاف في قولنا: «الإنسان موجود»، وفي قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، وفي قولنا: «الماء مركب من ذرتين من الهيدروجين وواحدة من الأوكسجين»؟ بل كيف تكون العوارض الذهنية البهجة أو السمات النسبية والمعاني الربطية (المعاني الحرفية) عوارض مقولية مستقلة؟ وهل يمكن أن يكون الحمل مفادراً للاتصاف في الفروض الماضية؟ المشكلة الرئيسية هنا أن مصطلحي العروض والاتصاف ليسا محددتين لغوياً بشكلٍ حاسم؛ ومن ثمّ أبعدا التحليل عن عالم الوقوف على المعاني، وتمحيص الفرق الجوهرية بين الكلي الثاني الذهني التكويني، وبين الكلي الثاني الذي يرتبط بوجهٍ من وجوهه بالخارج والعالم الموضوعي، حيث يعبر عن سمات العالم الموضوعي، خارج إطار التركيب الصوري للذهن البشري.



تشخصه الخارجي، بينما لا يصح وسمه بالكلية إلا في عالم الأذهان.

للأستاذ مطهري موقف من قضية التمييز بين المعقولات الثانية على قاعدة التفكيك بين عالم العروض وبين عالم الاتصاف. حيث ذهب إلى أن هذا التفكيك أمر مُربك، ويشير إشكالات، لا طائل من ورائها. لكنه تبعاً لما أفاد بعض السلف من الحكماء ذهب إلى القول:

إن المعقولات الثانية الفلسفية مفاهيم انتزاعية، ينتزعها العقل من عالم الخارج، فهي في عالم الخارج وجودات تبعية ومعانٍ حرفية، ليس لها استقلال، إنما توجد مندكة في المفاهيم الاسمية الخارجية. ويصوغ الذهن مفاهيم اسمية مستقلة في عالمه بانتزاع هذه المعاني من عالم الخارج. فالوجود والإمكان والضرورة والعلية... مفاهيم كلية في عالم العقل، لكنها ليست مفاهيم عقلية محضة، بل لها حظ من التحقق الخارجي، لكن تحققها في عالم الخارج تبعي أو قل معنى حرفي، وهي على غرار المعاني الربطية، توجد في الخارج بوصفها علاقة بين طرفين، فوجودها تبعي، لكنها حينما تأتي إلى عالم الذهن، يصوغ منها الذهن معاني اسمية مستقلة.

المرحوم مطهري يعدُّ عامة المفاهيم التي تستخدم في البحث الفلسفي معقولات ثانية انتزاعية، إزائها في عالم الخارج وجودات ربطية، ينتزع الذهن منها مفاهيماً كلية مستقلة. ويلحق المفاهيم الرياضية بالمفاهيم الفلسفية، معللاً ذلك بقوله:

«ذلك لأن القضايا الرياضية تتشكل من مفاهيم تحليلية، أي ليس هناك

وجود مستقل في عالم القضايا الرياضية للعارض والمعرض في الخارج، بحيث يكون المحمول عارضاً على الموضوع في عالم الخارج؛ إذن فحيث إن القضايا الرياضية تحليلية أيضاً فهي على غرار المفاهيم الفلسفية يكون عروضها في عالم الذهن واتصافها في عالم الخارج»<sup>(١)</sup>.

من المؤكد أن المرحوم مطهري أراد من العروض والاتصاف ما تقدم إيضاحه من موقفه، أي إن المفاهيم الرياضية تمثل في عالم الخارج وجودات غير مستقلة ومعاني ربطية (معاني حرفية باصطلاح علم أصول الفقه)، وهي في عالم الأذهان مفاهيم اسمية مستقلة ينتزعا العقل من عالم الخارج، فهي مفاهيم كلية في عالم الذهن، ووقائع تشخص في عالم الخارج تبعاً لتشخص ما ترتبط به من معنى مستقل.

---

(١) راجع شرح مبسوط لمنظومة السبزواري، مجموعة آثار الشهيد مرتضى مطهري، ج ٩، ص ٤٣٩.

وهنا نلاحظ:

أولاً: الرياضيات تتسع لكل المفاهيم، أعني أن الرياضيات والمفاهيم والحدود والمسلمات التي تعتمدها لا تحد بحدود المفاهيم الانتزاعية، فالرياضيات البحتة مفاهيمها بشكل عام مفاهيم في غاية التجريد الذهني، فهي مفاهيم افتراضية ترتبط بعضها مع بعض في عالم الأذهان، وليس لها منشأ انتزاع في عالم الخارج، لكي ينتزعها الذهن منه. ثم إن هناك مسلمات رياضية، ليست مفاهيم ذهنية خالصة فحسب، بل يكاد يكون تصورهما أمراً في غاية الصعوبة، كالححد المطلق على سبيل المثال.

إذا ألقينا نظرة على التعريفات والمبادئ التصورية للعلوم الرياضية، منذ إقليدس مروراً بالخوارزمي وانتهاء بالمحدثين من جهاذة الرياضيات الحديثة نجد أن التعريفات «المبادئ التصورية» حافلة بالمفاهيم الكلية الطبيعية «معقولات أولى»، ونجد أيضاً أن المبادئ التصديقية «الفروض، أو المسلمات والمصادر» تتضمن محمولات أو موضوعات تنتمي إلى زمرة المعقولات الأولى، كالمثلث والدائرة والمربع والمستقيم والتوازي والالتقاء... إلى جانب فكرة العدد التي يصح عدها معقولاً ثانياً.

والأمر كذلك بالنسبة إلى المفاهيم والمعقولات المستخدمة في المنطق، فهي لا تقتصر على شكل واحد من أشكال المعقولات، بل يعج كتاب «البرهان» في المنطق الأرسطي بالمعقولات الأولى، ومبادئ البرهان تقوم في بعض الحالات على قاعدة هذه المفاهيم، نظير «الحسيات»، و«التجريبيات». والعلة والضرورة والإمكان لا تفارق الأبحاث المنطقية، وهي معقولات ثانية فلسفية، بل

مصير الدليل الاستقرائي، الذي هو قاعدة العلوم، يتوقف على هذه المبادئ، منذ أرسطو حتى يوم الناس هذا. بل البديهية التي اعتمدها المنطق الأرسطي في تبرير الاستقراء هي في الجوهر قاعدة فلسفية، مؤلفة من مفاهيم فلسفية «الأكثرية والدائمي لا يكون صدفة».

ثانياً: أما المعقولات الفلسفية فهي ليست استثناءً عما تقدم، حيث تبدأ الحكمة العتيدة من الأمور العامة وقائمة المقولات، التي تمثل جلّها أو كلّها معقولات أولى، يتلقاها الذهن من الخارج مباشرة، فهي مفاهيم تقوم مصاديقها في العالم الموضوعي. وهذه هي سنة المعرفة الإنسانية تبدأ من مفاهيم الخارج، ويختلط الذهن بالخارج، وتصفو مفاهيم ذهنية، فهي سمات لمفاهيم، وليست مفاهيم منتزعة عن عالم الخارج بشكل مستقل، أو يكون ما بإزائها قائماً قياًماً تبعياً في عالم الخارج. لكن المهم تمحيص رواية الحمل والعروض، والأهم الوقوف على طبيعة مفهوم الوجود، الذي حشره بعض الحكماء في المعقولات الثانية الانتزاعية، وقبل العكوف على تمحيص هاتين المسألتين يجدر بنا تمحيص الكلي الطبيعي والوقوف بشكل أعمق على طبيعة المعقول الأول، واستيفاء البحث في مسألة العلاقة بين المعقولات والمفاهيم والحدود الكلية وبين القضايا المنطقية. وبغية تنظيم البحث والحفاظ على تسلسل سلس، و مترابط، سنترث في معالجة بعض الإشكاليات، التي تُطرح خلال البحث، ونؤجل درسها ريثما تكتمل الصورة العامة، ثم نأخذ بإيضاح الموقف من كل ما يستحق إثارته من أفكار، خصوصاً تلك التي ترتبط بنظرية المعرفة. وسنعمد إلى تثبيت وتأکید كل ما ينتهي إليه البحث من نتائج، عبر خلاصة ختامية.

## أ. الكلي الطبيعي

الكلي الطبيعي هو المعقول الأول، الذي تحدثنا عنه فيما تقدم. وهنا نريد معالجة قضية أساسية، ترتبط بالعلاقة بين مفهوم الكلي، وبين مصاديقه. فبعد أن عرفنا قوس الصعود في علاقة المفاهيم مع مصاديقها، أي آلية نشأة المفاهيم وارتقائها من عالم الصور الحسية والمفاهيم العامة إلى عالم المفاهيم الأكثر تجريداً؛ نأتي هنا لتتعرف على آلية قوس النزول من عالم المفاهيم العقلية إلى عالم المصاديق الخارجية، أي من عالم الذهن وذات العارف إلى عالم الموضوع القائم خلف الذهن، وعلى وجه التحديد نبتغي الإجابة على الاستفهام التالي:

كيف يهبط الحكم الصادر على المفاهيم الكلية إلى عالم المصاديق الخارجية؟ الحكم في قضية «كل حديد يتمدد بالحرارة» ينصب على كلي الحديد، فكيف يسري هذا الحكم الكلي على المفهوم الكلي «الحديد» إلى المصاديق المشخصة خارجياً، وهو حكم قائم في عالم الأذهان؟ ما هي آلية سريان هذا الحكم على عالم الأعيان؟

أوضحنا فيما تقدّم الإجابة عن الاستفهام الأساسي: كيف يتم الانتقال من التصورات الجزئية والصور المشخصة إلى التصورات الكلية؟ وتبين لنا أن النقلة من عالم الصور الخارجية إلى المفاهيم العامة لا تتم على قاعدة تراكم الاحتمالات، عبر تراكم التجارب والملاحظات الاستقرائية. إنما تتم النقلة جراء تنبيه الصور الجزئية للعقل، لينتقل بواسطة الحدس إلى المفهوم الكلي والعنصر المشترك بين ذوات الوقائع الخارجية. ومن هنا فمشكلة الاستقراء - على افتراض أنها غير قابلة للحل - ليست حائلاً أمام الوصول إلى الكلي. إذن؛ الطريق سالك

للعبور من تصور الوقائع إلى تصور المفهوم العام الذي تنطوي عليه.

هنا نريد أن نستوضح هل العبور من تصوّر الكلي إلى تصوّر مصاديقه أمرٌ متاح، لكي يُتاح العبور من الحكم المنصب على الكلي إلى الحكم على مصاديقه؟ حينما نقول: «كل حديد يتمدد بالحرارة» فهل الحكم بالتمدد المنصب على مفهوم الحديد سارٍ على مصاديقه، وعلى أي قاعدة تتم سراية الحكم على الكلي إلى مصاديقه في قولنا: «كل حديد يتمدد بالحرارة»؟

قبل الذهاب إلى الإجابة على هذه الإشكالية، التي أولاها البحث الحديث في علم أصول الفقه أهمية فائقة، يجدر بنا الوقوف عند ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: من الممكن أن يكون الاستفهام المتقدم غريباً من الزاوية الدلالية، لوضوح أن حكم الكلي في الاستخدام اللغوي العام يجري على مصاديقه، بشكلٍ عفوي، ودون عناء هذا الاستفهام، فنحن حينما نفهم أو نسمع القضية التي تقول «الحديد يتمدد بالحرارة»، فسوف نُجري هذا الحكم الكلي على كل مصداق من مصاديق الحديد، ويُتاح لنا أن نشير إلى هذا المصداق، ونقول هذا الحديد يتمدد بالحرارة، وقطعة الحديد تلك تتمدد بالحرارة.

إلا إن العارفين بمشكلات المعرفة ومنطق العلوم يألفون الاستفهام المتقدم، بل يعدونه ضرورياً؛ لأن الدلالة اللغوية تروغ عن الانضباط الحاسم المطلوب فلسفياً ومنطقياً، ومن ثمّ ليس هناك تطابق ضروري محتوم بين الدلالة اللغوية، وبين أحكام الوجود وقواعد منطق الكشف العلمي، مع غلبة ظاهرة التناظر بين اللغة وبين أحكام الوجود. ومن هنا ينبغي ترويض اللغة، ومحاولة ضبطها لتتنسجم

مع أعراض المعرفة، فنجد للاستخدام اللغوي تفسيراً منسجماً مع أحكام الوجود وفلسفة المعنى. ومن هنا قارب المناطقة اللغة، وذهبوا بعيداً في تحليل التصورات، ولم يغفلوا تحليل المعاني الذهنية، وتحديد انقسامات الماهية، وعلى قاعدة دور اللغة في تأجيج النزاعات العقلية اتجهت جهود رواد مدرسة التحليل الحديثة إلى تحليل اللغة، بوصفها العمل الأساس، الذي يمكن أن تقوم به الفلسفة!

**الملاحظة الثانية:** هناك مفهوم جديد في الرياضيات الحديثة والمنطق الرياضي، وهو مفهوم الفئة والمجموعة. ينبغي التمييز بين مفهوم «المجموعة»، وبين مفهوم «الكلي». حيث يُستخدم مصطلح المجموعة والفئة أحياناً بما يعادل مفهوم الكلي، ونحن نعتقد أن هناك فرقاً جوهرياً بين مفهوم المجموعة، ومفهوم الكلي. هذا المفهوم «الكلي»، الذي يشكل عماد الفروض والنظريات العلمية، والذي يتلخص دور العلم في إثباته والتحقق منه، أو تكذيبه وإبطاله - حسب بوبر - عبر الملاحظات والتجارب، وفي نهاية المطاف عبر القضية الشخصية، التي تمثل أساس التجربة، كما تقدم في بحثنا الراهن.

يمكن الاقتراب من تعريف المجموعة عبر الأمثلة، نظير قولنا: «مجموعة الأعداد ذات الرقم الواحد»، أو «مجموعة الأعداد الزوجية» و«مجموعة طلاب الجامعات»، «مجموعة احتمالات الفرض» أو «مجموعة أطراف العلم الإجمالي». المجموعة ينضوي تحتها عناصر وأعضاء، وجواز عضوية هذه العناصر في المجموعة هو وجود جامع وتسمية تصدق على كل عضو من أعضاء المجموعة، كالعدد الزوجي، أو طالب الجامعة، أو أعضاء «المجموعة المتكاملة للاحتمال»...

لنأخذ في تحليل أمثلة المجموعات: لدينا مجموعة «وزراء الدولة العباسية» مثلاً، ولدينا مجموعة «الفلزات». المجموعة الأولى كل أعضائها وقائع شخصية محددة بشكل نهائي، بينما مجموعة الفلزات يتشكل أعضاؤها من مفاهيم كلية الحديد، النحاس، المغنيز... ورغم تحديد أعضاء المجموعة في الفلزات القائمة بالفعل، لكن عدد الأعضاء ليس نهائياً بالضرورة، إذ يمكن صدق مفهوم الفلز على أي مادة جديدة يتم اكتشافها لاحقاً.

إذا أخذنا بالتعريف المأثور للكلي، حيث قالوا: «الكلي هو المفهوم الذي لا يمنع تصوره بنفسه من الصدق على كثيرين»، نلاحظ أن المجموعة تتألف على أساس جامع، حتى إذا كانت المجموعة مفهوماً اعتبارياً مقيداً بواقعة خارجية محددة، كما هو الحال في وزراء الدولة العباسية. أو المجموعة المتكاملة في الاحتمالات فالجامع هو اليقين بوقوع أحد أعضاء المجموعة، ولكل عضو من الأعضاء جزء من درجة اليقين، وهو احتمال  $\frac{1}{6}$  مثلاً، كما لو قذفنا قطعة النرد، وهنا نكون أمام كل وأجزاء، والكل والأجزاء في أي مجموعة متكاملة لا تصدق على ما سواها.

نؤجل الإجابة الحاسمة على هذا الالتباس، ريثما نقارب مسألة التناظر بين المفاهيم والقضايا المنطقية، ونتعرف على تنوع القضايا وعلاقته بتنوع المفاهيم.



## ب . التناظر بين المفاهيم والقضايا

(١)

على قاعدة طبيعة الموضوع في القضايا، وتصنيفه على أنحاء التصورات والمفاهيم، قام الأوائل من المناطق بتصنيف القضايا إلى:

١- القضية الشخصية «المخصصة»: إذا كان موضوع القضية الحمليّة جزئياً فالقضية مخصصة عند شيخ المناطق، وأطلق عليها المتأخرون مصطلح الشخصية، كما في نصوص المظفر، ونحن كلما استخدمنا مصطلح الشخصية فإننا نريد به القضية المخصصة في اصطلاح الشيخ الرئيس، حيث قال:

«إذا كانت القضية حمليّة، وموضوعها شيء جزئيّ سُميت مخصصة، إمّا موجبة وإمّا سالبة، مثل قولنا: زيد كاتب، وزيد ليس بكاتب»<sup>(١)</sup>.

أما إذا كانت القضية شرطية وكان الحكم مقيداً بحالٍ أو زمانٍ شخصي، لا يقبل الشركة فالقضية شخصية «مخصصة».

٢- القضية الطبيعية: وهي القضية التي يكون الموضوع فيها مفهوماً كلياً، وينصب الحكم على المفهوم ذاته، ولا يكون سارياً إلى مصاديق المفهوم الكلي.

٣- القضية المهملة: وهي القضية التي يكون الموضوع فيها مفهوماً كلياً والحكم سارياً إلى المصاديق، دون أن يتحدد كم الموضوع، ويُسوّر حصراً بالكلية أو الجزئية.

(١) الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١١٧.

٤- القضية المحصورة، وهي القضية التي يكون الموضوع فيها مفهوماً كلياً ويسري الحكم إلى المصاديق، والقضية مسورة إما بكل فتكون «كلية» يسري الحكم إلى جميع المصاديق. وإما ببعض فينصب الحكم على بعض المصاديق، دون أن يكون شاملاً لها أجمع.

(٢)

هناك تقسيم آخر للقضية على أساس فضاء وجود الموضوع:

- ١- القضية الذهنية: وهي القضية، التي يكون المفهوم ذهنياً محضاً فيكون عالم وجوده الذهن، مثل: «النقيضان يختلفان عن الضدين». فالاختلاف ثابت بين النقيضين والضدين في عالم الأذهان، لأن النقيضين مفهوم ذهني بحت.
- ٢- القضية الخارجية: وهي القضية التي يكون موضوعها قائماً في عالم الخارج، وينصب الحكم على المصاديق الخارجية لمفهوم الموضوع.
- ٣- القضية الحقيقية: وهي القضية التي يكون موضوعها أعم من المصاديق الخارجية المحققة الوجود فعلاً، ومن المصاديق المقدرة الوجود في المستقبل.

## ملاحظات أساسية

لدينا ملاحظات في غاية الأهمية ترتبط بالتقسيمات التي تقدمت للقضايا، وترتبط أيضاً بتحديد وتعريف مفهوم «الكلي» عامةً، ومفهوم «الكلي»، الذي تقوم على أساسه القوانين العلمية بالمفهوم التجريبي للعلم؛ ومن ثمَّ ستُحدد هذه الملاحظات مصير النقاش مع «بوير»، واتجاهاته الأساسية.

## الملاحظة الأولى

ربط السبزواري بين المعقولات، وبين تنويع القضايا إلى خارجية وذهنية وحقيقية. فالمعقول الأول قضاياه خارجية والمعقول المنطقي قضاياه ذهنية والمعقول الفلسفي قضاياه حقيقية. وقد استوحى السبزواري هذا التناظر من تمييزه الحاسم بين مفهومي العروض والاتصاف، فالعارض إذا كان معقولاً أولاً سوف يكون اتصافه وعروضه في عالم الخارج، وعلى هذا الأساس تكون القضية التي تتضمن عروض المعقول الأول قضية خارجية، وإذا كان العارض معقولاً منطقياً فالعروض والاتصاف سيكونان معاً في عالم الذهن، والقضية ستكون ذهنية، وإذا كان العارض معقولاً فلسفياً فعالم الاتصاف هو عالم الخارج، لكن الذهن عالم تحقق العروض، فيكون الموضوع مقدر الوجود، ولا يقتصر على المحقق من الوجود، فتكون القضية قضية حقيقية.

تقدم الحديث حول التمييز بين العروض والاتصاف، بُغية التمييز بين شكلين من أشكال المعقولات الثانية. وقد أكدَّ بحثنا على عدم سلامة هذا التمييز؛ ذلك أننا حينما نقرر القضية التالية: «الإنسان مفهوم كلي» فليس لدينا في عالم الذهن

نسبتين أو عمليتين (اتصاف + عروض)، ضمن هذه القضية. المعقول المنطقي الذي هو سمة الكلية اتصف بها مفهوم الإنسان أو عرضت عليه، وهذا يؤكد أن العروض والاتصاف ليسا حيثيتين واقعتين، لكي تتنوع في ضوء تعددهما المعقولات.

ويمكن ملاحظة ذلك في المعقولات الأولى كقضية «زيد إنسان»، فالإنسانية ليست عارضاً على زيد، بل هي سمته الأساسية.

من هنا يتضح أن أساس التناظر الذي أقامه السبزواري بين المفاهيم والقضايا غير سليم، ومما يؤكد ذلك طبيعة القضايا؛ فالقضايا التي تتألف من المعقولات الأولى، التي تشكل القاعدة الأساسية للمعرفة الإنسانية، تأتي من صنف القضايا الحقيقية، التي يقوم عماد المعرفة الإنسانية على أساسها، وليس هناك أي لزوم منطقي، لتكون حصراً من قبيل القضايا الخارجية.

## الملاحظة الثانية

هناك صلة رحم بين القضايا الخارجية والقضايا الشخصية، حيث وردت الثانية في التقسيم الأول للقضايا، وجاءت الأولى في التقسيم الثاني. ذلك أن القضية الخارجية، تأتي عادةً بصورة القضية الكلية، فيقال: «كل جنود المعسكر قُتلوا»، غير أنها ليست إلا مجموعة قضايا شخصية، وإن جاءت مسورة بسور القضايا الكلية. فالجنود الذين كانوا في المعسكر مجموعة تعيّنات شخصية، والجامع بينهم المعسكر، الذي هو قيد مشخص قائم في عالم الخارج، والمحمول مقيد بزمان محدد أيضاً، فهم كلٌّ، وليسوا مفهوماً كلياً.

من هنا تتضح مسألة في غاية الأهمية، وهي أن المجموعة حسب المصطلح الرياضي، والجامع في العلم الإجمالي إذا أمكن إرجاعه إلى مجموعة قضايا شخصية، أو أمكن أن ينحل الجامع إلى أعضاء وأطراف مشخصة فلا القضية كلية، ولا المفهوم كلي، وبتعبير آخر:

إذا كانت المجموعة متناهية في زمان ومكان متناهين، فهي قضية خارجية، مردّها إلى مجموعة قضايا شخصية، وليست قضية كلية، تمثل علاقة بين مفاهيم كلية، بل هي مجموع لقضايا شخصية. وإذا صغنا من الجامع بين أعضائها مفهوماً، فرغم صدقه على كثيرين [بالمعنى اللغوي للكثرة]، فهو لا يتعدى أن يكون مفهوماً كلياً مصطنعاً، وليس مفهوماً كلياً حقيقياً.

القضية المهملة لا تنتج حكماً كلياً، بل تُشتق منها منطقياً قضية جزئية [سالبة أو موجبة]. من هنا قالوا القضية المهملة في قوة الجزئية. ومن ثمَّ يتعذر إثبات كذبها تجريبياً بشكل مباشر، إنّما يمكن إثباتها تجريبياً. نعم يمكن تكذيبها منطقياً، وذلك إذا ثبت من فرض صدقها كذب قضية صادقة بالفعل.

## الملاحظة الرابعة:

قضايا العلوم في مفهوم نظرية البرهان الأرسطية هي القضايا الكلية، أي إن أي قضية لا تثبت أو لا تنفي علاقة بين مفاهيم كلية بشكل غير مشروط فهي خارج حريم العلم، وتدخل في ضوء معايير نظرية البرهان في دائرة الجدل أو المغالطة...

أشرت في دراسات سابقة إلى تحفظٍ أساسي على تعريف العلم الأرسطي، ومن داخل نظرية البرهان، وإقرار الشيخ الرئيس، ووفق نصوصه، التي نوافق عليها. ذلك أن القضايا التجريبية، التي يعدها المنطق الأرسطي من مبادئ البرهان، هي في نهاية المطاف قضايا ليست مطلقة، وإنما هي قضايا مشروطة.

هنا نريد أن نتعرف على حقيقةٍ أساسية، وهي: أن الاشتراط الذي ورد ذكره في كلمات ابن سينا نفسه، هل يحوّل القضية التجريبية إلى قضية كلية مصطنعة، أي إلى قضية خارجية، تنحل إلى عدّة قضايا شخصية، أم لا؟

وباختصار شديد نقول: إن الشروط التي تكتنف النتائج التجريبية، ليست قيوداً مشخصة، ذلك أن ثبات الظروف العامة كشرطٍ لتعميم النتائج التجريبية لا يحوّل هذه النتائج إلى قضايا خارجية، لأن الشرط لا يقيد النتيجة بقيود زمان خاص أو مكان محدد، إذ ثبات الظروف العام مفهوم كلي يعم الظاهرة في كل زمان ومكان تتوفر فيها الظروف العامة، ولا يحول دون تشكيل قضية حقيقية من النتيجة التجريبية، على غرار أجزاء العلة [المُعد، والشرط، وعدم المانع]، حيث لا تحول دون أن تكون العلية حكماً كلياً إذا توفرت ظروفها العامة.

وإذا استحضرننا نص الشيخ الرئيس في الشفاء نلاحظ أنه قال: «إن التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياس به قد ذكرناه. ومع ذلك فليس تفيد علماً كلياً قياسياً مطلقاً، بل كلياً بشرط، وهو أن هذا الشيء الذي تكرر على الحس تلزم طباعه في الناحية التي تكرر الحس بها أمراً دائماً، إلا أن يكون مانع، فيكون كلياً بهذا الشرط لا كلياً مطلقاً»<sup>(١)</sup>.

تلاحظ أن اليقين الذي يفرزه الحكم الكلي، جراء الاستقراء، حتى مع ضم قاعدة «الأكثرى لا يكون صدفة»، حيث يتم تشكيل قياس منطقي وتحويل الاستقراء إلى (تجربة) حسب الاصطلاح الأرسطي، يقين مشروط تبعاً للشرط الذي يحف بالحكم الكلي. ومن هنا اعترضنا على نظرية البرهان الأرسطية، حيث تتخذ من التجريبيات مبادئ للبرهان، والبرهان الأرسطي يُراد منه إنتاج حكم ضروري مطلق، فكيف تكون التجريبيات مبدأً برهانياً، واليقين فيها ليس مطلقاً، وليس حتماً ضرورياً.

وتتضح الصورة بشكل أكبر حينما نقرأ تمة نص الشيخ الرئيس، حيث قال:

«فإن كان ضرب من التجربة يتبعه يقين كلي حتمٌ على غير الشرط الذي شرطناه لا شك فيه، فيشبه أن يكون وقوع ذلك اليقين ليس عن التجربة بما هي تجربة على أنه أمر يلزم عنها، بل عن السبب المباين الذي يفيد أوائل اليقين، وخبره في علوم غير المنطق. فيشبه حينئذٍ أن تكون التجربة كالمُعَدِّ، وليس بذلك المُعَدِّ الملزم الذي هو القياس، بل مُعَدِّ فقط.

(١) الشفاء، المنطق ج ٢، ص ٩٦.



فالفرق بين المحسوس والمستقراً والمجرب: أن المحسوس لا يفيد رأياً كلياً  
البتة، وهذان قد يفيدان. والفرق بين المستقراً والمجرب أن المستقراً لا يوجب  
كلية بشرط أو غير شرط بل يوقع ظناً غالباً - اللهم إلا أن يؤول إلى تجربة -  
والمجرب يوجب كلية بالشرط المذكور.<sup>(١)</sup>

إذا دققنا في نص الشيخ الرئيس ابن سينا نلاحظ: إن القيود التي يفرضها في  
صحة التعميم التجريبي لا تخل بكلية ودوام الحكم التجريبي، أي إن التعميم  
التجريبي إذا تجاوز حدود الموضوع المستقراً وظروفه العامة فلا ضمان لصحته.  
لكن رعاية الظروف العامة للتجربة والاستقراء يضمن صحة الكلية، والكلية الذي  
يُنتج جراء رعاية الظروف العامة للاستقراء سيكون كلياً، موضوعه مقدر الوجود،  
وليس مقيداً بزمان أو مكان محددين، أي ستحافظ القضية التجريبية على سمة  
القضية الحقيقية، ولا تتحول إلى قضية خارجية، إذ القضية الخارجية لا تفيد رأياً  
كلياً بوجه من الوجوه.

نعم الحكم التجريبي عند الشيخ الرئيس ليس ضرورياً حتماً. وإذا صادفنا  
حكماً في محيط التجريبيات أفاد يقيناً مطلقاً حتماً، فيجب أن نتفحص السبب  
المباين للتجربة، الذي يورث البدهة والوضوح، أي ستكون التجربة مُعدداً ومنبهاً  
على منبع إدراك ما هو عقلي أولي، وهذا شاهد آخر على أن مقالة الحكماء بأن  
الأوائل والبديهيات مصدرها الاستقراء، لا تعني سوى الاستقراء الحدسي، الذي  
ينقلك إلى عالم إدراك واقتناص المفهوم العقلي والأحكام الأولية البديهية،  
ويستحيل أن يكون مرادهم الاستقراء التام - كما ذهب زكي نجيب محمود،

(١) المصدر السابق، ص ٩٧ - ٩٨.

وتبعه مع الأسف بعض الفحول -؛ لوضوح أن الاستقراء التام في معرفة الأوائل  
يعني استقراءً مستحيلاً، ومعه استحيل أي مبدأ عقلي في المعرفة الإنسانية.

## الملاحظة الخامسة:

السؤال الأهم الذي يجب أن نطرحه هنا هو: ما هي طبيعة قضايا المعرفة العلمية (ونريد من المعرفة العلمية العلم في مفهومه الحديث) أي العلوم التجريبية؟

تقدّمت الإشارة في الملاحظة السابقة إلى موقف المدرسة الأرسطية من العلم، وقلنا إن العلم في مفهوم المدرسة الأرسطية هو الأحكام الكلية المطلقة الضرورية؛ ذلك أن العلم - في المأثور الأرسطي - هو ما قام على قاعدة نظرية البرهان، التي احتلت مساحة واسعة في المنطق الأرسطي. والقضية البرهانية في منطق أرسطو هي القضية اليقينية، التي يستحيل نقيضها. أي ان اليقين البرهاني الأرسطي مركب من يقين بصحة النسبة في القضية، ويقين باستحالة نقيضها.

وتقدم أيضاً موقف بحثنا النقدي من الاتجاه الأرسطي عامة، ومن موقف (ابن سينا) الشيخ الرئيس، الممثل الأكبر للمدرسة الأرسطية، ولاحظنا تهاوتاً بين عدّ التجريبيات قاعدةً للبرهان، وبين اختلافها عن القضية البرهانية، وعدم توفرها على مواصفات هذه القضية، التي يُفترض أن تستمد من مبادئ البرهان سماتها، والأرسطيون يقررون أن المبادئ الأولية لأي نظرية يجب أن تتوفر على سمات القضايا، التي تتضمنها النظرية، وأن تكون هذه السمات أكثر وضوحاً في المبادئ الأولية منها في النتائج النظرية، التي تترتب عليها.

يهمنا هنا: التأكيد على أن نظرية أرسطو في الإجابة على الاستفهام، الذي طرحناه في مقدمة هذه الملاحظة هي: أن العلوم التجريبية - لكي تكون علوماً

على وجهٍ حق - لا بدّ أن تكون قضاياها برهانية، أي ضرورية اليقين ومطلقة، حتى مع أخذ ثبات الظروف العامة للتجارب قيداً كلياً.

وتبين لنا أيضاً أن هذه النظرية الماثورة من لدن أرسطو تعرضت لهزةٍ عنيفة من قبل شيخ الحكماء (ابن سينا)، وألقينا الضوء على موقف الشيخ الرئيس، حيث قرر أن العلوم التجريبية لا يسعها أن يكون اليقين فيها ضرورياً، مركباً من اليقين بالنسبة، واليقين باستحالة نقيضها. بل اليقين التجريبي يأتي جراء صعوبة الشك في صدق القضايا، التي تتواتر الشواهد الاستقرائية على صدقها، فهو ليس اليقين البرهاني المنشود - حسب الماثور الأرسطي -، بل هو أمر يُشبه اليقين، لأن احتمال الخلاف ليس أمراً محالاً في القضايا التجريبية، وهنا يجدر بنا أن نصغي إلى ما حرره الشيخ الرئيس ابن سينا في الشفاء:

«ولو كانت التجربة مع القياس الذي يصحبها تمنع أن يكون الموجود بالنظر التجريبي عن معنى أخص، لكانت التجربة وحدها توقع اليقين بالكلية المطلقة لا بالكلية المقيدة فقط. وإذ ذلك وحده لا يوجب ذلك إلا أن يقترن به نظر وقياس غير القياس الذي هو جزء من التجربة، فبالحري أن التجربة بما هي تجربة لا تفيد ذلك. فهذا هو الحق، ومن قال غير هذا فلم ينصف أو هو ضعيف التمييز لا يفرق بين ما يعسر الشك فيه لكثرة دلائله وجزئياته، وبين اليقين. فإن هاهنا عقائد تشبه اليقين وليست باليقين. وبالجملة فإن التجربة معتبرة في الأمور التي تحدث»<sup>(١)</sup>.

من هنا يتضح أن ابن سينا ذهب إلى أن قضايا العلوم التجريبية هي قضايا

(١) المصدر السابق، ص ٩٧.

حقيقية؛ لأن المفروض أن القضية الكلية عند الشيخ الرئيس هي القضية الحقيقية، وما القضايا الخارجية إلا ضم مجموعة من القضايا الشخصية بعضها إلى بعض.

الموقف التجريبي من الاستفهام حول طبيعة قضايا العلم التجريبي مسطور في كتب تاريخ الفلسفة بتحولاته، التي بدأت في العصر الحديث منذ وليم الأوكامي، حتى آخر تجلياته لدى حلقة فيينا «الوضعية المنطقية». ودون الدخول في تفاصيل موقف المذهب التجريبي من هوية القضية العلمية، أو قل قوانين العلوم، هذا الموقف الذي توزع بين المذهب الاسمي والمذهب التصوري في تفسير العلوم، الذي يُمنح للمفاهيم العلمية.

إنما نتجه إلى طرح رأي ينسبه كارل بوبر إلى أصحاب النزعة الاستقرائية، حيث قرروا وفقاً لبوبر أن قضايا العلوم هي قضايا كلية، والقضايا الكلية يلزم منطقياً أن تكون كل قضية منها مؤهلة للانحلال إلى عدة قضايا شخصية منضمة بعضها إلى بعض؛ لأن القضايا الحقيقية لا يمكن التحقق منها وإثباتها، ومن ثمّ تضحى القضايا الحقيقية وفقاً لمعيار المعنى لدى هؤلاء، الذين يعتقدون أن القضايا، التي لا يمكن إثباتها والتحقق منها تجريبياً قضايا فارغة، ليس لها معنى. وبهذا تكون قضايا العلوم من صنف القضية الخارجية.

والسؤال هنا: إذن ما قيمة وما جدوى البحث التجريبي إذا كان التعميم فيه يرجع إلى قضايا شخصية محددة؟ إذ ستكون قضايا العلوم من قبيل تحصيلات الحاصل، إذ لا يضيف البحث التجريبي شيئاً لمعرفة المجرب، ويضحى العقل التجريبي حاوية لتجميع التجارب وصياغتها بطريقة عامة.

نعم من الممكن أن يكون المقصود الجوهرى لهذا الاتجاه قابلية الفصية الكلية للحكاية عن مصاديقها والانطباق عليها، وهو أمر يرفضه كارل بوبر، كما يرفض قابلية انتزاع الكلي من مصاديقه. وسوف نقف بشكل أوفى على هذا الاتجاه في سياق الفقرة القادمة التي نحدد في ضوئها مواقف بوبر من إشكالية الكلي، وما يبدو لنا من نقدٍ وتعليقٍ عليها.

وهنا أود التأكيد على ما يلي:

أولاً: إن القوانين التي تصبو إليها العلوم هي قواعد كلية من صنف القضايا الحقيقية. أي إن العلوم تسعى إلى اكتشاف العلاقات بين المفاهيم، فاعلم التجريبي لا يسعه أن يكون علماً إلا بالخروج بقوانين كلية تتجاوز حدود التجارب وتعيّنتها الشخصية، التي مهما امتدت هذه التجارب فهي لا تحقق اكتشافاً، ما لم تُصغ على هيئة القانون، الذي يحكم عالم الطبيعة، ويتيح التنبؤ بما لم يحدث.

ثانياً: إن هذا لا يعني بوجه أن العلوم لا تُعنى بالقضايا الشخصية والقضايا المهملة، التي هي صنو القضايا الجزئية. فعماد البحث التجريبي يعتمد في إثبات وتكذيب قضاياها الكلية على القضايا الشخصية المتعيّنة، وهذه القضايا ليس بوسعها منطقياً التكذيب، ما لم نشق منها قضية حقيقية في صيغة القضايا الجزئية الموجبة أو السالبة؛ لتكون نقيضاً للفرض الكلي أو معزراً ومثباً له بدرجة من درجات الإثبات.

ثالثاً: إن تحديد طبيعة القانون العلمي، واتماؤه إلى القضايا الكلية الحقيقية

أو الفصايا الكلية المصطنعة ليس أمراً يمكن أن يُترك لخيارات الباحثين، أو يخضع للمواضعة والاتفاق، إنما يحدد خيار الباحثين في هذا الموضوع اتجاههم النظري في تفسير المعرفة الإنسانية ونظرتهم إلى الوجود.

## تعريف الكلي

يتضح في ضوء ما تقدم أن التعريف المأثور للكلي «ما يصدق بنفسه على كثيرين»، أو «ما لا يمتنع تصوره من صدقه على كثيرين» يشمل المفاهيم المصطنعة، التي تُشبه في عمومها الكلي للوهلة الأولى، إذ تصدق على كثيرين بالفعل، ومن ثمَّ تشملها كلا صيغتي التعريف المشهور للكلي.

من هنا لابد من اللجوء إلى تعريفٍ آخر، مانعٍ عن انضواء المفاهيم المصطنعة، التي لا يتجاوز صدقها عالم الخارج الفعلي، والتي تمثل تلخيصاً للمجموع، أو قل كلاً لمجموعة مفردات. وعلى هذا الأساس نذهب إلى القول:

إن الكلي هو: «التصور الذهني، الذي لا يأبى الصدق على مصاديق كثيرة، وليس لكثرتها حدٌّ زمني أو مكاني أو عددي». أي إن الكلي هو: المفهوم الذي يصلح أن يقع موضوعاً في القضايا الحقيقية، وتتعدى علاقته مع المفاهيم الأخرى عالم التعيّنات الخارجية. بل يرتبط بالمفاهيم الأخرى على قاعدة تقدير الوجود، في الماضي والحاضر والمستقبل، إلى ما لا نهاية له من حدود الزمان والمكان.

هذا هو معنى المعقول، فالمفهوم الذي يمكن حصر مصاديقه بتعيّنات خارجية محددة، يُشبه الكلي في تعدد مصاديقه، لكنه ليس كلياً؛ لأن لمصاديقه حداً متعيّناً زمنياً أو مكانياً. المعقول لا يمكن حصره بمجموعة صورٍ مشخصة في عالم الخارج؛ لأن ارجاع التصور إلى مجموع صورٍ مشخصة فحسب، دالٌّ على أن هذه المجموعة ليس بينها جامع مفهومي حقيقي. بل يجمعها جامع



اصطناعي، ومن ثمَّ لا يكون هذا الجامع إلا موضوعاً في القضايا الخارجية، التي هي ليست سوى مجموعةٍ من القضايا الشخصية.

المعقول ليس مجموعة تعيّنات خارجية محدودة، يمكن الإشارة إليها، وحصراً بأداة العموم، بأن تقول: كل هؤلاء الأفراد هم طلاب في المدرسة «س»، أو كل أفراد هذا المعسكر جنود عراقيون. فأفراد هذا المعسكر وطلاب هذه المدرسة كلُّ له أفراده الخارجيون، ومن ثمَّ فهو ليس معقولاً كلياً، بل هو مجموعة صور حسية، يُشار إليها بجامع يُعبر عن مجموعها، ولا يتجاوز حدود هذا المجموع، فهو صورة حسية أوسع دائرةً من الصور الحسية لكل مفردة من المفردات التي ينطوي عليها المجموع، وليس مفهوماً كلياً يتجاوز حدود الخارج وتعيّناته الشخصية.

أشرت في تعريف الكلي إلى لزوم تجنب تحديد المفهوم بقيد زماني أو مكاني أو عددي، وإلا سوف يكون المفهوم مشيراً إلى مجموعة تعيّنات شخصية، حتى لو كان المكان الكرة الأرضية، فأنت بقيد الكرة الأرضية تشير إلى مفهوم محدد ومشخص بمساحة مكانية<sup>(١)</sup>.

---

(١) يجب التمييز هنا بين التحديد المكاني، وبين الحديث عن القوانين العامة، التي يرد فيها اسم ظواهر محددة، نظير الشمس والأرض. لأن التحديد يعني أن تكون المصاديق متناهية لا يتمذر إحصاؤها. على غرار ما تقدم في «المبستر» و«باستور».

## علاقة الكلي بمصاديقه وأفراده

طرح بحثنا سؤالاً جوهرياً في البحث عن «الكلي الطبيعي»، وهو: كيف يكون التصور الكلي والحكم عليه جسراً للعبور إلى تصور الجزئي وصدق الحكم الكلي على أفراد الموضوع الكلي ومصاديقه؟

قلنا: كيف يهبط الحكم الصادر على المفاهيم الكلية إلى عالم المصاديق الخارجية، فالحكم في قضية (كل حديد يتمدد بالحرارة) ينصب على كلي الحديد، فكيف يسري هذا الحكم الكلي على المفهوم الكلي «الحديد» إلى المصاديق المشخصة خارجياً، وهو حكم قائم في عالم الأذهان؟ ما هو تفسير صدق هذا الحكم على عالم الأعيان؟ وعلى أيّ قاعدة يصح الحكم على مفهوم الجزئي أنه كلي، وعلى الحديد بأنه جزئي؟

هذه أسئلة أرهقت البحث الحديث في علم أصول الفقه، وقد قاربها البحث المنطقي في درسه لنظرية الحد، حيث ابتغى تحديداً للتصورات والمعاني، ومجانبة المغالطات اللفظية، وما ينجم عنها من أشباه النقائص؛ فكانت مباحث التعريف في المنطق الأرسطي، والتمييز بين حدود القضايا وأسوارها، والعناية بالفرقة بين الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي، والوقوف في كتاب المغالطة - حيث ختام الأبحاث المنطقية - على دور الإبهام اللفظي في إبهام المعاني والصور الذهنية. ومنطق الموجهات ما هو إلا صورة تفصيلية لمنطق الدلالة، ومحاولة ضبط الدلالات اللغوية في إطار قضايا منطقية.

حديثاً: وفي ضوء تطورات المنطق الرياضي (الرمزي)، والتلاقي بين

المدرسة التحليلية، وبين المدرسة التجريبية المنطقية (الوضعية المنطقية)، تجدد الاهتمام بتحليل الدلالة اللغوية، ومحاولة ضبطها في إطار رمزي منطقي، وفي ضوء تطور البحوث اللسانية الحديثة أيضاً برز اهتمام خاص في ضبط الدلالة، واتجهت دراسات إلى «منطق المعنى»، كمحاولة «روبير مارتان»<sup>(١)</sup>.

لفت نظري ما جاء في مقدمة المترجمين لكتابه «في سبيل منطق المعنى»، حيث قالوا في الصفحة ١٨:

«ولعلّ تأخر الدراسات الدلالية في اللسانيات العامة الحديثة عن المباحث الأخرى كالصوتيات ... يرجع أساساً إلى أن الوحدات الملفوظة أو المكتوبة ذات مادة قابلة للتسجيل والتحليل الفيزيائي المادي والشكلنة [أي الترميز المنطقي]. أمّا الدلالة فإن تجريدها ونسبيتها يجعلان إخضاعها للشكلنة أمراً غير يسير.

ولئن كانت أمثال هذه المباحث ذات الطابع الذهني حديثة جداً في الغرب فإنها تكاد غائبة في العربية، لذلك فإن تعريبها يمثل أيضاً مساهمة في رقد العربية بالطرق الحديثة.».

ليت المترجمين رقدوا العربية بترجمة تساهم في معرفة المقاربات الدلالية الحديثة، وتكشف عن مناهجها، لكن الغريب تجاهل الجهود التي بذلها السلف من حكماء ومناطق وعلماء أصول الفقه ومن متكلمين ونحويين وبلاغيين. ولعل البحوث الدلالية الخصبية، التي أنتجتها مدرسة النجف، عبر القرنين الماضيين

(١) لاحظ «في سبيل منطق المعنى»، روبر مارتان، ترجمة الطيب البكوش وصالح الماجري، المنظمة العربية للترجمة.

تمثل تتويجاً لبحوث الدلالة التي ساقها السلف، وكان تحليل المعاني والغوص في البحث التجريدي والسعي لإمساك الصور المجردة الذهنية سمة رئيسية، امتازت بها بحوث علماء أصول الفقه في مدرسة النجف الحديثة. ومن الإنصاف أن نعذر المترجمين إغفالهما هذا الإنتاج على غزارته؛ لأنه لم يُطرح ولم يُظَهَّر، ويُعاد إنتاجه بالشكل الذي يُتاح من خلاله فهمه واستيعابه والاطلاع عليه من قبل عامة المهتمين بالبحث الدلالي.

لقد قاربت بحوث مدرسة النجف الأصولية إشكالية العبور من الكلي إلى مصاديقه في مواقع متعددة في بحوث الدلالة وفي بحث الملازمات العقلية. وتنوعت الاجتهادات في التفسير والتحليل، وكانت ميداناً مفتوحاً لفلسفة المعاني وتحليل الصور الذهنية بأدوات المنطق وتحليل الماهيات، وكانت حصة الاجتهادات الفلسفية كقاعدة لهذه البحوث حصة الأسد. ونحن هنا لسنا معينين بتفصيل البحث عن مواقف الدرس الأصولي من إشكالية العلاقة بين الكلي ومصاديقه، إنما سنطرح رؤيتنا، وهي ذات رحمٍ ماسة بمناخ البحث في علم أصول الفقه، وليست بعيدة عن معطيات الدرس الفلسفي عامة، ولا تغيب عن أفاقها الإنجازات التي تحققت حديثاً في علوم النفس واللغة والاجتماع.

على أن أؤكد، قبل طرح رؤيتنا لفهم ومعالجة الإشكالية، أنها قضية خلافية داخل المذهب التجريبي ذاته، بل اختلفت وجهات النظر حولها في إطار المدرسة الوضعية «حلقة فينا» نفسها. فهؤلاء أقروا «أن هناك مشكلة تحتاج إلى حل فيما يختص بعلاقة القضايا الكلية - مثل تلك القضايا التي نصوغ على شاكلتها شتى القوانين - بالتجارب الجزئية المفردة والتي جاءت هذه القضايا

كي تعبر عنها»<sup>(١)</sup>.

حتى أضحى الموقف من معالجة هذه المشكلة «أحد جوانب النزاع الذي أدى إلى الانقسام بين أعضاء هذه الدائرة [حلقة فيينا] والذي عُرف (بالنزاع حول القضايا الكلية)»<sup>(٢)</sup>.

---

(١) نظرية المعرفة العلمية، روبرير بلانشيه، ترجمة الدكتور حسن عبدالحميد، ص ١٤١.

(٢) نفس المصدر، ص ١٤٦.

## اتجاه بحثنا ونظريته

بثقة كبيرة يمكن القول: «لا تقوم للمعرفة الإنسانية قائمة ولا يتحقق للغة الإنسانية وجود، دون أن يتوفر الذهن البشري على قدرة إبداع وإدراك المفاهيم الكلية الحقيقية، ومن ثمّ صياغة القضايا الحقيقية، وبناء نظرية العلم على هديها، ومطابقة اللغة للتطابق مع نسق القضايا الحقيقية، والحكاية عنها».

أبدأ في إيضاح حجتي على ما أقول من اللغة والتحليل والتفسير اللغويين للدلالة، ثم أنتقل بعد ذلك إلى فلسفة المعاني ومنطق المعرفة العلمية، حيث يكون هناك منطقٌ يمكن تحريره والوقوف عنده:

## دلائل:

لا يُسمى اللفظ دالاً على معناه إلا بقيام علاقة بين كلي اللفظ وكلي المعنى. ومن هنا تردد على ألسنة السلف من علماء أصول الفقه؛ إن الوضع اللغوي وقيام الدلالة بين اللفظ والمعنى إنما هو علاقة بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى.

اللفظ بذاته صالح للإطلاق على ما لا نهاية له من المعاني الشخصية والظواهر الجزئية، بل المعاني الكلية أيضاً. ولكي يكون اللفظ دالاً على معنى وصالحاً للإطلاق عليه فيجب أن يتعدى حدود الاقترانات الشرطية بين اللفظ والمعنى. ذلك لأن الدلالة تعني صلاحية اللفظ للإطلاق على ما لا نهاية له من مصاديق وتعيّنات المعنى، وهذا لا يتم إلا أن تكون العلاقة والتوأمة قائمة بين كلي اللفظ وكلي المعنى. وهذا لا يتحقق بمجرد الاقتران المتكرر بين اللفظ وبين مفرداتٍ من المعنى، بل لابد أن تقوم علاقة الانصهار والوحدة الذهنية بشكلٍ من أشكالها بين المفهوم الكلي وبين اللفظ، لكي يكون اللفظ صالحاً للحكاية والإطلاق على المعنى لا بوصفه ظاهرة حسية يشار إليها، بل بوصفه مفهوماً عاماً له ما لا ينتهي من تعيّنات ومصاديق. أي إن العلاقة بين اللفظ والمعنى يجب أن تتعدى حدود الاقترانات الشرطية بين صوت اللفظ وبين المصاديق والمفردات، لتصل إلى علاقة بين مفهوم اللفظ الكلي وبين مفهوم المعنى الكلي، لكي يتمتع اللفظ حينئذٍ بصلاحية الصدق على مصاديق وتعيّنات المعنى المختلفة، وهذا القانون لا يقتصر حضوره على المفاهيم المفردة، بل يشمل التركيب الجملي، وما يتضمنه من هيآت وعلاقات، أي من بُنى ونسب وروابط بين أجزاء الجمل والمركبات اللغوية. فالبنية المفردة للكلمات المختلفة

وبنى الجمل المتنوعة والحروف التي تربط بين الأسماء، ما لم تتحول إلى مفاهيم كلية تُعبّر عن جامعٍ بين تعيّناتها المتنوعة لا تصلح أن تكون دالاً لغوياً. تدل بنية الجملة على مفهوم كلي يتنوع بتنوع البنى العامة للجمل، وتدل الروابط على علاقات الزمان والمكان و الابتداء والانتهاء، بوصفها مفاهيم عامة صالحة للاستخدام في المصاديق والتعيّنات، التي لا تنتهي في عالم وجود الأشياء، وفي عالم تحقق المفاهيم المترابطة أيضاً.

إذن؛ دون أن تولد المفاهيم الكلية في عالم الذهن الإنساني، ويندمج المفهوم الكلي للفظ بالمفهوم الكلي للمعنى، حيث يصعب انفكاكهما والتمييز بينهما في عملية التواصل بين أبناء الجماعات اللغوية، أي دون أن يتحد الدال الكلي مع المدلول الكلي اتحاداً وثيقاً؛ دون ذلك لا تقوم للدلالة اللغوية قائمة، ومن ثمّ يتعذر قيام اللغة الإنسانية كنظامٍ إشاري، يختلف جذرياً عن نظام الإشارة البدائي، لدى الحيوانات عامة، والذي يقوم في مجمله على قانون المنعكس الشرطي، والاقتران المتكرر والمتزامن بين الدوال الشرطية والدوال الطبيعية وبين الاستجابة الطبيعية، ليتحول الصوت (الدال الشرطي) إلى منه لحصول الاستجابة الطبيعية.

من هنا نذهب إلى القول أن الذهن الإنساني ما لم يكن قادراً على إبداع الصور الكلية و المفاهيم العامة الحقيقية، لا يسع الإنسان أن يكون له نظام الإشارة اللغوية، أي ما لم يدل اللفظ على المفهوم الكلي الحقيقي، الذي يدعه الذهن بأشكال متنوعة، تبعاً لتنوع المفاهيم الكلية، لا تقوم حياة اللغة الإنسانية. والاقصر على المفاهيم الكلية الخارجية لا ينسجم مع طبيعة الدلالة، حيث تدل



الألفاظ على المعاني المقدره الوجود، تدل على المعاني التي كانت والكائنه و التي ستكون.

أجل؛ الاقتصار على المفاهيم الكلية الخارجية هو استثناء طاري على المعنى، وتقييد لدائرة الدلالة الشاملة. الدلالة اللغوية من حيث طبيعتها الوجودية قائمة بين طبيعي اللفظ [وهو دال على ما لا ينتهي من مصاديق المعنى]، وبين طبيعي المعنى، أي ما لا يُنتهى من مصاديق ممكنة الوقوع لهذا المعنى. أما دلالتها على الأخص من ذلك، سواء أكان كلياً خارجياً، أم معنى جزئياً محدداً، فهو تابع لحاجات الاستخدام، وهو طارئ على ماهية الدلالة وطبيعتها الوجودية.

السؤال الحيوي الذي ينبغي أن نطرحه هنا هو: هل الحجة الدلالية دليل قائم بذاته لإثبات قيام المعرفة الإنسانية واللغة الإنسانية على قاعدة [الكليات الحقيقية]، أي هل يمكننا أن نخلص من قيام الدلالة اللغوية على قاعدة [الكليات الحقيقية] إلى القول أن المعرفة الإنسانية ونموها قائم على قاعدة [الكليات الحقيقية]، أم لابد من فحص الذهن البشري وتحليل معطياته؛ لكي نحدد في ضوءه قواعد المعرفة الإنسانية ومرتكزاتها، ونفسر على أساس تلك القواعد الدلالات اللغوية؟

هناك من ذهب إلى استنتاج الكلي من عالم الدلالة في النظام الإشاري اللغوي الإنساني وهو الفيلسوف جون لوك، إذ قرر بهذا الصدد:

«إن الأفكار العامة هي التي تقيم الفرق المثالي بين الإنسان والحيوان، وتضفي على الإنسان كل معاني السمو والرفعة، تلك المعاني التي لا يمكن

للحيوان أن يتوصل إليها! من البديهي أننا لا نلاحظ عند الحيوانات أقل أثر يجيز لنا الافتراض أنها تستخدم الأفكار الشاملة، أو الإشارات العامة، من هنا نستطيع أن نختم قولنا بأنها لا تتمتع بالقدرة على التجريد، أو على تكوين الأفكار العامة، ذلك لأنها عاجزة عن استخدام الكلمات أو الإشارات العامة»<sup>(١)</sup>.

وهناك فيلسوف تجريبي آخر ذهب إلى الخيار الثاني، حيث ذهب إلى أن الدلالة تتحدد في ضوء فحص الذهن وتحديد قدراته المعرفية، وأن الدلالة اللغوية لا ينبغي تفسيرها إلا بحدود ما يتاح لنا في عملية تحليل الذهن ومعطياته. لنستمع إلى ما نقله برتراند رسل عن باركلي:

«حين ننظر إلى الطريقة التي تصبح فيها الأفكار عامة، فإننا نستطيع أن نحكم أفضل على الطريقة التي تصبح فيها الكلمات عامة مجردة.

بهذا الخصوص عليّ أن أبين أن ما أرفضه ليس وجود الأفكار العامة، ولكن الأفكار العامة المجردة، إذ إنه في ... ..

ولكن إذا شئنا إعطاء معنى للكلمات التي نستخدمها، وألا نتكلم سوى حول ما نستطيع ملاحظته، علينا، كما أعتقد، الاعتراف بأن فكرة خاصّة، نعدّها بذاتها، تصبح عامة عندما نجعل منها فكرة تتجلى فيها، أو تتطابق معها جميع الأفكار الخاصة الأخرى من الفئة نفسها»<sup>(٢)</sup>.

سأتناول مضمون هذا النص، وما طرحه «رسل» من أفكار في هذا الاتجاه،

(١) تحليل الفكر، برتراند رسل، ترجمة فاروق الحميد، دار الفرق، ص ٢٣٩. نقلاً عن رسالة في الطبيعة البشرية.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤١.

من خلال الحجّة العقلية [فلسفياً ومنطقياً]، التي سنقيمها على مذهبنا في فهم الكلّي والقضية الكلّية. لكن المؤكّد - في ضوء نص باركلي المتقدّم - أن الدلالات ذات المعنى هي تلك الدلالات التي تقوم على أساس الملاحظة، وأن تحليل الذهن ومعطياته على أساس قاعدة [المعنى والملاحظة] هو الذي يحدّد لنا طبيعة الإشارة اللغوية ومضمون الدلالة ومفهومها اللغوي السليم. وبهذا تكون الحجّة الدلالية التي ركن بحثنا إليها غير ذات أهمية، بل هي تابع لاحق للحجّة العقلية وللتحليل الفلسفي والمنطقي لمعطيات الذهن، وهذا ما ينبغي الوقوف عنده، قبل الانتقال إلى إقامة الحجّة العقلية على اتجاهاها في تفسير الكلّي.

نقول: الحجّة الدلالية على إبداع الذهن البشري للمفاهيم الكلّية الحقيقية حجّة قائمة بنفسها، وعلى أيّ تحليل للمعاني فلسفياً أن يأخذها في حسابه، وأن يضعها نصب عينيه، فالدلالة بنفسها مأزق أمام التجريبية الساذجة، التي تنكر على العقل كل أدواره، وتحوّل الحس والتجربة إلى أيقونة أزلية، لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وهي أي الحجّة الدلالية مأزق أيضاً أمام أي تحليل في فلسفة المعاني أو فلسفة اللغة، لا يأخذ بفكرة الكلّي الحقيقي، ولا يقر بقيام المعرفة على أساس القضايا الكلّية الحقيقية، التي يؤخذ موضوعها مقدر الوجود.

**يرشدنا إلى ما تقدم:**

إن تفسيرنا للدلالة اللغوية لم يأتِ جِراء فحص معطيات الذهن الإنساني، إنما ركنّا إلى الفهم المشترك، وقدرة اللغة الإنسانية من داخلها، وفي ضوء ما يمكن ملاحظته ورصده في عالم الاستعمال والتداول اللغوي.

لم نفترض واضعاً للغة، وذهبنا لفحص معطياته الذهنية، - وهو في نهاية المطاف عمل استبطاني - يقوم به الباحثون بفحص أذهانهم فحصاً تحليلاً برهانياً، على قاعدة وجود واضح للغة، وإلا فأتى لنا فحص ذهن الواضع الأول، وهو افتراض بعيد جداً، ولا ينسجم مع طبيعة نحو اللغة وما يطرأ عليها من تحولات! ولم نستخدم أيَّ قاعدة برهانية فلسفية، لإثبات فرضية بحثنا «إن الدلالة اللغوية تعني الارتباط الصميمي بين طبعي اللفظ وطبعي المعنى». قلنا وبكل وضوح وبساطة: إننا إذا أخذنا أيَّ قضية من القضايا الكلية الخارجية [التي تنحل إلى مجموعة قضايا شخصية حسية وجودية] نجد أن هذه القضايا تتضمن مفاهيم كلية حقيقية من حيث الأساس، إنما حاجات التواصل اللغوي تدفع إلى تقييدها بزمان ومكان.

خذ المثال المشهور، منذ الشيخ الرئيس، للقضية الكلية الخارجية: «قُتل كلُّ من في العسكر». إذا أخذنا أي كلمة من الكلمات نجدها صالحة للدلالة على ما لا حدود له من مصاديق وتعيّنات [القتل والعسكر والمقتولين من العساكر والنسبة المكانية]. لكن طرأ عليها التقييد فأضحت تشير إلى واقعة خارجية بحكم ألف لام العهد، التي دخلت على «عسكر»، فأضحت كلية الأفراد مفهوماً خارجياً، وأمست القضية كلية خارجية [كل من في العسكر] تنحل إلى مجموعة قضايا شخصية محددة.

من هنا نقول إن الدلالة اللغوية لا تقوم إلا على قاعدة إبداع ذهن للمفهوم الكلي الحقيقي للمعنى، بعد إدراكه وإبداعه مفهوماً كلياً للفظ، وجراء انصهار هذين المفهومين مع بعضهما تتوفر على الدلالة، وتقوم اللغة بأداء دورها الوجودي والوظيفي.

على أساس ما تقدم سنغض الطرف عن الحجة الدلالية، ونحاول فحص معطيات الذهن في مجادلةٍ، نُشرك فيها لوك وباركلي وبرتراند رسل، بغية الوقوف على فهمٍ أجدى لمفهوم الكلّي، عسى أن ندعم حجتنا الدلالية بحجةٍ عقلية مقنعة. ولا يذهبن بأحدٍ الوهم إلى أن الحجة الدلالية ليست بحجةٍ عقلية؛ ذلك لأن الغور في الدلالة والفهم والظهور اللغوي بحث عقلي في الصميم، إنما قاعدته الفهم والدلالة اللغوية، أما الحجة العقلية التي سنعكف على بيانها فهي لا تستند أساساً إلى الدلالة والفهم اللغوي، إنما تحاول تحليل المعنى، من حيث الأساس، وهذا لا يعني إغفال الدلالة والفهم اللغوي، ذلك لأننا نفكر باللغة، والتداخل بين الفهم اللغوي وبين الصور والمفاهيم الذهنية تداخل حميم ووثيق. واعتقادي أن المنهج الأسلم في تحليل المفاهيم والصور هو المنهج الذي يفتح على كل الاحتمالات، التي يلمحها الباحث مؤثراً على خياراته، ومن ثم تتعاضد فلسفة اللغة وفلسفة المفهوم والصور في تكوين الفهم، الذي يمكن أن يكون في أفضل الحالات نظريةً جديرةً بإغنائها عبر النقد والتحليل والتأويل المعرفي بشكلٍ عام.

### عقلياً:

في طرح حجتنا العقلية على: «أن المعرفة الإنسانية رهن إبداع الذهن للمفاهيم الكلية الحقيقية، وأن فروض العلم الإنساني ونظرياته قضايا حقيقية» نبدأ من أعلى مراتب الكليات تجريداً. أعني القضايا المنطقية والرياضية، وننتهي إلى الكليات الطبيعية، التي تتشكل منها نظريات العلوم الطبيعية، والتي يحتمل النقاش حولها عادةً، إذ إن أغلب الفلاسفة التجريبيين يُسَلِّمون بالاختلاف

الجوهري بين طبيعة قضايا الرياضة والمنطق، وبين طبيعة قضايا العلوم التجريبية ومفاهيمها.

تحدثنا فيما تقدم عن طبيعة القضايا الرياضية، وذهب بنا الرأي إلى أنها كليات، بمعاني الكلي الثلاث، أي إن قضايا الحساب وعلم المساحة تتشكل أساساً من كليات طبيعية، وما تتضمنه عامة الرياضيات من نسب وروابط وعلاقات بشكل عام ترجع عند التحليل إلى صنف الكليات الفلسفية، وأما الرياضيات البحتة فقضاياها بشكل عام تتشكل من كليات منطقية. لنقف على أمثلة هذه الكليات الثلاث، ونحللها، فتكون عوناً لنا في تحليلنا لكليات العلوم الطبيعية، التي تشكل كل مضمون قضايا هذه العلوم، حيث وقف الجدل المعرفي في نهايات عصر الحداثة عند هذه القضايا:

## الكلي الطبيعي الرياضي:

خذ العدد (٤) مثلاً، فالعدد أربعة هو مصداق من مصاديق مفهوم العدد، حيث يمثل مفهوم العدد جنس الأعداد، التي تنطوي تحته على أنواعها المختلفة وفئاتها المتنوعة. وخذ المثلث مثلاً آخر، حيث يمثل مفهوماً ينطوي تحت جنس الشكل، وينتهي إلى الجنس الأعلى (الكم المتصل)، خلافاً للعدد الذي نظر إليه الحكماء منطوياً تحت الجنس الأعلى (الكم المنفصل)، وهما معاً ينطويان تحت جنس الأجناس، وفق المقولات الأرسطية (مقولة الكم). لا يهمننا هنا الخوض في الموقف من المقولات الأرسطية.

إنما المهم: أن نلاحظ أنّ مستوى التجريد في إبداع الكليات لا يقف عند حد الكلي الطبيعي، بل للذهن البشري قدرةً على إبداع مفاهيم، تزداد تجريداً، تبعاً لحاجات الذهن المعرفية. وأن اللغة الإنسانية، إن لم تكن العامل الرئيس في إبداع المفاهيم الكلية وتدرج مستويات تجريدها، فهي تطاوع وتستجيب لحاجات العقل ودواعيه.

إذا لاحظنا أيضاً من المثالين المتقدمين العدد (٤) أو المثلث نجد أنهما لا يشاران إلى عدد (٤) بعينه، ولا إلى مثلث خاص، بل نلاحظ تحتها فئات من العدد (٤)، ومن المثلث:

فئات العدد (٤): أربعة أصابع، أربع ليرات، أربعة جمال، أربع هضاب....

فئات المثلث: المثلث الطبيعي، كالجزر، والبحيرات المثلثة الأشكال،

المثلث الورقي، المثلث المرسوم....

هنا نجد أن الأربعة يمكننا أن نطلقها على أي فئةٍ من الفئات المتقدمة، والمثلث كذلك. ويمكننا أيضاً أن نطلقها على ظاهرة محددة في عالم الخارج، ونشير إليها هذه أربعة، أو هذا مثلث. والسؤال هنا هو: أن هذا الشمول والعموم كيف أدركناه قائماً في «المثلث»، وفي العدد (٤)؟ كيف أصبح مفهوم (٤)، أو مفهوم المثلث، مفهوماً كلياً، يصدق على هذا الشكل في أي عالمٍ افترضناه؟ أو قل كيف يتراءى لنا هذا المفهوم مفهوماً عاماً، والعمومية ليست صفة قائمة في عالم مفردات أي فئة من فئات هذه المفاهيم التي نوسمها بالكلية والعموم؟

لنستبعد فرضية معالجة إشكالية الكلي على قاعدة الاستقراء، ونؤكد على أن الربط بين معالجة مشكلة الاستقراء ومعالجة مشكلة الكلي محاولة مجانية للصواب، بل إقامة معالجة إشكالية الكلي على أساس استقرائي تفضي إلى هدم نظرية الاستنباط، وتفريغها من محتواها المنطقي، وهذا ما سنفصل الحديث عنه في خاتمة هذه الفقرة من البحث. ولنستبعد أيضاً التفسير الميتافيزيقي لعالم وجود الكليات، ونقتصر على المعالجة المعرفية في هذا المضمار.

نبدأ من التفسير الاسمي لظاهرة الكلي، ونأخذ برتراند رسل نموذجاً - على غرار دافيد هيوم وباركلي - مع فارقٍ أن برتراند رسل بدأ في أثره الموسوم بـ «مشكلات الفلسفة» واقعياً عقلياً، أقرب ما يكون إلى التراث الأرسطي. إن رسل نفسه يقول عن نظريته، التي جاءت في «مشكلات الفلسفة» إن «النظرية التي سنقرها فيما يلي هي إلى درجةٍ كبيرةٍ نظرية أفلاطون مع بعض التعديلات التي كشف الزمن عن أهميتها»<sup>(١)</sup>. ثم انتقل بعد سنين إلى الضفة الأخرى في تيار

(١) مشكلات الفلسفة، برتراند رسل، ترجمة سمير عبده، ص ٩٩.



الجدد الفلسفي حول الكليات، فتناغم مع النزعة الاسمية لدى «هيوم»، و«باركلي»، وذلك في أثره الموسوم بتحليل العقل أو «تحليل الفكر».

ذهب «رسل» في تحليل العقل مذهباً قريباً من مذهب باركلي في رفض فكرة التجريد وقدرة العقل على تجريد الكلي وحضوره المجرد لدى العقل، غير أن باركلي كان أوضح رأياً من «رسل»، الذي أنكر قدرة تجريد الكلي، ثم استثنى العلماء قائلاً:

«إن أغلبية الناس البسطاء وغير المتعلمين لا يدعون أبداً بعلاقات تربطهم بالأفكار المجردة، وذلك لأنها - كما يقال - صعبة الفهم، وتستلزم جهوداً كبيرة ودراسة شاقة لبلوغها. نستطيع أن نستخلص بأن هذا النوع من الأفكار يقتصر على العلماء وحدهم»<sup>(١)</sup>. لعل استثناء العلماء من قبل «رسل» جاء وهو يتذكر المفاهيم الرياضية البحتة، ومصادرات الاستنباط الرياضي، التي هي كليات في غاية الغموض!

غير أن «رسل»، وتبعاً لباركلي، وافق على فكرة قدرة العقل على فهم الأفكار العامة. لنقف أولاً عند باركلي - كما جاء فيما نقله رسل عنه -، لنرى كيف فسّر إدراك الفكرة العامة؛ حيث قال:

«بهذا الخصوص عليّ أن أبين أن ما أرفضه ليس وجود الأفكار العامة، ولكن الأفكار العامة المجردة... ولكن إذا شئنا إعطاء معنى للكلمات التي نستخدمها، وألاً نتكلم سوى حول ما نستطيع ملاحظته، علينا، كما اعتقد،

(١) تحليل الفكر، برتراند رسل، ترجمة فاروق الحميد، ص ٢٣٩.

الاعتراف بأنّ فكرة خاصّة، نعدّها بذاتها، تصبح عامة عندما نجعل منها فكرة تتجلى فيها، أو تتطابق معها جميع الأفكار الخاصة الأخرى من الفئة نفسها»<sup>(١)</sup>.

والسؤال الجوهرى والمصيرى هو: كيف تصبح فكرة خاصة ما فكرةً عامة تتجلى فيها، أو تتطابق معها جميع الأفكار الخاصة الأخرى؟ فهل هذا التجلي والتطابق يتم عبر اعتبارنا وجعلنا الفكرة الخاصة لتضحى فكرةً عامة، أي عبر المواضعة والاتفاق؟ وهل يمكن أن يقوم بناء اللغة دون قيام الدلالة الكلية أولاً، وإبداع العقل للمفاهيم الكلية، ثم ترسخ الدلالة عبر المواضعة الضمنية؟ أي هل يمكن افتراض قيام المواضعات على الدلالة اللغوية، قبل نمو العقل اللغوي وصياغته للمفاهيم الكلية؟

جوابنا على الاستفهام الأخير تجده مفصلاً في بحوثنا عن فلسفة اللغة والدلالة. ونكتفي هنا بالقول:

إن العقل الإنسانى تشكل لديه المفاهيم الكلية، والمعاني العامة، قبل أن ينخرط الكائن الإنسانى فى المواضعات، وقبل أن يُصبح عقلاً متضامناً مع الأداء الإشارى الاجتماعى والنظام الدلالى اللغوى القائم فى وسط الجماعة اللغوية، التى ينتمى إليها.

ومن ثمّ لا مجال لفرضية المواضعة فى بناء المفاهيم العامة، بل المواضعة لا تصحّ إلا على هذه المفاهيم، التى يلزم انبثاقها فى الذهن الإنسانى قبل المواضعة عليها.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

نعم إذا أردنا لي عنق الوقائع؛ لتتماشى مع قاعدة المذهب التجريبي، التي طرحها باركلي بقوله [إذا شئنا إعطاء معنى للكلمات التي نستخدمها، وألا نتكلم سوى حول ما نستطيع ملاحظته] يضحى كل فرضٍ - على أساس قبلية الإيمان بالمذهب التجريبي الخالص - أمراً مُساعاً.

ثم كيف يمكن لحصيف أن يقرر: أن الكلمات لا معنى لها إلا تلك الكلمات التي تتحدث عما نستطيع ملاحظته؟ وهل الرياضيات والمنطق هُراءٌ من القول؟! إن نص باركلي المتقدم يؤسس على عمومته لمدرستين تجريبيتين متعارضتين، ولدتا بعده بحقبةٍ من الزمان، أعني الوضعية المنطقية (ومفهوم المعنى في هذه المدرسة)، ومذهب المواضعة عند كواين وأضرابه، إنها نُطفٌ مغروسة فيما يجب تمحيصه من محذور القول، ومما يصح قوله. وليست نوافذ ابدية، على الرعية من أبناء الشرق الإطلال من خلالها؛ بل نحن سادة إلهامهم في الزمن القريب، وعلينا إبداع نماذجنا الإرشادية، وتفعيل إنتاجنا الداخلي.

نعود إلى «رسل»، ونحاول فهم موقفه من السؤال الجوهرى الذي كرر بحثنا طرحه: كيف تتكون المفاهيم العامة، وعلى أي أساسٍ تتطابق مع مصاديقها ومفرداتها في عالم التحقق و الصيرورة الخارجية، أو قل الواقعية؟

ذهب برتراند رسل في تعليقه على نص «باركلي» المتقدم إلى القول:

«ان ما يجعل مفهوم باركلي غير ملائم هو أن الصورة بشكلٍ عام هي نتاج، لا لمثال نموذجي واحد، ولكن لعدة أمثلة نموذجية متشابهة مرتبطة مع بعضها»<sup>(١)</sup>. أجل؛ هو «رسل» أحد أبرز رواد النزعة الاستقرائية، وإن أدت إلى

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

الخروج عن قاعدة المذهب التجريبي، والأخذ بمبدأ الاستقراء، كمبدأ قبلي، تقوم على أساسه عملية الاستنتاج الاستقرائي، ومن ثمّ فالتنتاج والاستنتاج يتحقق عبر الانتقال من الجزئيات إلى المعنى العام، حتى لو كان هذا المعنى العام موعلاً في الاسمية.

غادر «رسل» نزعته الواقعية العقلية، التي حررها بوضوحه الموصوف في كتابه «مشكلات الفلسفة»، لكنني وجدت في «تحليل الفكر» الوضوح، وقد تحول إلى غموض واضطراب، وكأن النزعة الاسمية (التي حاول «رسل» ان يتبناها انسجاماً مع خيار التجريبية الإنجليزية) ثوباً فضفاضاً، صَعَبَ على الرجل أن يرتديه.

حاول «رسل» اللجوء إلى علم النفس التجريبي، بغية أن يحدد لنا طبيعة الصور العامة، وكيف ينشأ المفهوم الكلي، وما هي طبيعته. ثم عاد إلى المنهج الاستبطاني الذاتي، ليجد له محلاً في عالم الفيزياء خصوصاً في ضوء تأويل للنظرية النسبية، نجده يقول:

«إن علم نفس السلوك، الذي يتجنب معطيات الاستبطان يمكن أن يكون علماً مستقلاً، قادراً على ادراك كل جزء من السلوك الذي نعدّه، هو الآخر، جزءاً لا ينفصل عن النشاط الذهني»<sup>(١)</sup>.

ثم يعود ليقرر: «إذا كان العالم الفيزيائي نفسه، كما نعرفه، متأثراً بالعناصر الذاتية... سنجد أنفسنا عبر طرق مختلفة، ملزمين بضرورة الثقة بالملاحظات ذات

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٢.

الخصوصية الخاصة... وهذه هي تحديداً الصفة الخاصة، الشخصية لمعطيات الاستبطان، التي يدينها السلوكيون.»<sup>(١)</sup>.

واضحٌ هذا التذبذب بين اختيار التجربة، بوصفها معياراً منهجياً منسجماً مع الواقعية التجريبية الموضوعية [في حدود معطيات علم النفس إبان الربع الأخير من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين]، وبين المنهج الذي لا يتكئ على معرفة موضوعية، يمكن لعامة الباحثين رصدها، عبر الملاحظة. والتذبذب ذاته ترصده في الفصل الذي عقده في «تحليل الفكر» عن [الكلمات ومعنى الكلمات].

أما موقفه من السؤال الذي طرحناه عن قيام المعاني الكلية في الذهن، وكيف يُفسر المفاهيم العامة، فيمكن ملاحظة التشويش عبر النصوص المحررة التالية، حيث قال:

«في الواقع يظل المحتوى الذهني خاصاً على الدوام، وتظلُّ معرفة، ما الذي يعنيه هذا المحتوى [على افتراض أنه يعني بعض الأشياء] غير قابلة للحل من خلال تفحص بسيط للصفات الجوهرية لهذا المحتوى!»<sup>(٢)</sup>.

ثم يضيف قائلاً:

«القول إن بعض الأفكار تعني بعض الأشياء العامة، أي بعض الأشياء التي تتعارض مع الغامض و الخاص في آنٍ معاً، هو إعلان اقتراح معقد.»<sup>(٣)</sup>.

(١) نفس المصدر.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٣) المصدر نفسه.

والسؤال الملح هنا هو: كيف استطاع «رسل» أن يحكم على القول بوجود أفكار عامة وكلية بأنه اقتراح معقد؟ هل هذا الاقتراح يمكن أن نتفحصه من خلال الملاحظة، أم هو مفهوم كلي، وكل ما في وسعنا هو القول: إن هذا المفهوم الكلي أو قل المفاهيم الكلية التي تضمنها الاقتراح لا يمكن ملاحظتها في عالم الخارج؟!

أجل؛ طرح «رسل» مفهوم الغموض، الذي يلبس المفاهيم العامة والأفكار الشاملة، و«الغموض» هو حصتنا المفيدة، التي سنتابع فحصها في بحثنا عن العلاقة بين المفهوم العام، وبين تطبيقاته ومصاديقه.

لكن «رسل» لم يبرح الميدان، بل طرح فكرة «وعي الشامل» وإدراك المفاهيم العامة على قاعدة إدراك التشابه والاختلاف، حيث قال:

«يمكن استخدام كلمات ذات دلالة منطقية شاملة بشكلٍ سليم من دون تدخل أي شيء مهما كان، وهذا ما نسميه «وعي الشامل».

هذا الوعي، في حالة وجوده، ناجم عن حكم تأملي، قائم على ملاحظة التشابه والاختلافات. إن الشامل لا يتبدى أبداً أمام الفكر كشيء مفرد، ومحدد، بطريقة الأشياء نفسها التي ندركها»<sup>(١)</sup>.

ثم يضيف قائلاً:

«من الزاوية التي ننظر منها إلى ما نسميه «وعي الشامل» تظل ردة الفعل اللفظية الأهم من أي شيء. حين يستطيع أن يلفظ كلمة (كلب) في كل مرة

(١) نفس المصدر.

يرى فيه كلباً، نستطيع أن نقول، بمعنى ما، بأن هذا الإنسان يعرف معنى كلمة (كلب) وأنه واع، بنفس المعنى، لشمولية الكلب هذا»<sup>(١)</sup>.

هذا التذبذب اللافت للنظر لدى «رسل» يتطلب درساً مستأنفاً، إلا أن حدسي يذهب بي إلى القول: إن عملية الجمع بين العقل الرياضي والمنطقي، الذي هو في ذروة التجريد، وبين تجريبية خالصة، أمر في غاية الإرباك والتعقيد. وقبل أن نمسك بفكرة الغموض، التي طرحها «رسل»، والتي تمثل مدخلاً ملائماً للبحث عن العلاقة بين المفاهيم الكلية وبين مصاديقها، في صيرورتها، وفي تطبيق المفهوم الكلي على مصداقه، قبل هذا الدرس الأساسي، يجدر بنا أن نقف عاجلاً على ملاحظاتٍ، يصعب تجاوزها، حول ما أفاد «رسل»، فيما تقدم:

الملاحظة الأولى: رغم تجنب «رسل» مصطلح الكلي، لكن العام والشامل لا يراد منه إلا المفهوم الكلي، الذي أقام «رسل» إدراكه على قاعدة عالم النفس «سيمون»، التي تقرر: «إن الصور النوعية تنجم عن [تجانس عدد من المفاهيم المتشابهة]»<sup>(٢)</sup>. ومن المؤكد أن التشابه ليس صورة شخصية لمدرک جزئي قائم في عالم الخارج، بل هو مفهوم انتزاعي عام، ومن ثم فحتى التشابه الذي ننسبه إلى عالم الخارج يستدعي الخروج من دائرة الصور الخاصة، وافترض قدرة العقل على إبداع معان عامة مشتركة، لها مصاديقها غير المتناهية.

الملاحظة الثانية: انتهى «رسل» - فيما يتعلق بوعي الشامل والكلي - إلى القول: «أُتقبل إمكانية إثبات - بعون من البرهان المنطقي - أن الشوامل تشكل

(١) نفس المصدر، ص ٢٥١.

(٢) المصدر السابق.

جزءاً من بُنية العالم، ولكنه الجزء الذي نستدل عليه عن طريق الاستنتاج، لا كمعطيات لتجربة أو ملاحظة، وأنَّ وجودها لا يمثّل بالنسبة إلينا سوى إمكانية منطقية بسيطة، أي استدلالاً نظرياً.»

إذا كان المراد من العالم في قوله: (تشكل جزءاً من بُنية العالم)، العالم الموضوعي الذي يخضع للملاحظة والتجربة الموضوعية فهذا غير منطقي ويصطدم مع أوضح قواعد لعبة الوجود. إنما تتشكل بنية العالم من معانٍ مستقلة (أسماء) ومن روابط وعلاقات (معاني حرفية)، وكل هذه المعاني لا تتحقق في عالم الوجود إلا شخصية جزئية متعيّنة. أما المفاهيم العامة الكلية الشاملة فهي معانٍ ذهنية، ويصح القول إنها تشكل جزءاً من بُنية العالم، إذا أردنا من العالم المفهوم الشامل لعالم الأذهان وعالم الأعيان.

الملاحظة الثالثة: لاحظ «رسل» أن ردة الفعل اللفظية هي الأهم في استنتاج العموم. لكن هذا الاستنتاج لا يصح على قاعدة تفسير الدلالة، وفوق قانون الاقتران الشرطي [النظام الاشاري الاول عند بافلوف]، ولا يتم أيضاً وفق فهم المدرسة السلوكية للدلالة.

ثمَّ إن استنتاج العموم من قبل الملاحظ يتوقف على معرفة الملاحظ باللغة؛ وقيام عقد الدلالة في ذهن المراقب والملاحظ. وهل كان بإمكان «رسل» أن يوصل مفاهيمه وفهمه لقرائه - عبر النظام اللغوي - دون أن تكون معاني كل المفردات التي استخدمها مفاهيم عامة؟ ليس من المعقول على الاطلاق أن يكون تبادل الاشارة اللغوية البحتة بين أبناء الجماعة اللغوية على قاعدة قوله [يظل المحتوى الذهني خاصاً على الدوام]. فكل كلمات هذه المقولة، ما لم



تكن مفاهيم عامة تصدق على كل محتوى وكل ذهن وكل ما هو خاص وكل دوام، ما لم تكن معانٍ عامة ومفاهيم تشمل تعيّنات معاني هذه الألفاظ في صورها المختلفة. لا تتم دلالتها حتى على الخاص الذي يريد «رسل» أن يجعله المحتوى الذهني!

الملاحظة الرابعة: ليس في وسعنا إلا تمحيص النصوص، التي انحاز فيها «رسل» صوب الاتجاه الاسمي في تفسير «الكليات» والمعاني العامة. رغم ذهاب محرري الموسوعة الإنجليزية المختصرة إلى القول: «ولكنه مضى في اعتقاده بأننا بالاتصال المباشر نعرف كلاً من معطياتنا الحسية الخاصة والكليات، ولم يُقلقه ما قد وُجّهَ إلى فكرة معطيات الحس من انتقاداتٍ معاصرة. لكن هناك من الأسباب ما يجعلنا نظن أن رسل كان يود أن يستغني عن الكليات، فإن الاعتراف بمثل هذه الكيانات المجردة ليضاد «الشعور القوي بالواقع» الذي ادعاه رسل لتفلسفه دائماً. غير أنه - على رغم ذلك - لم يدر كيف يمكن الاستغناء عن الكليات، وهو يظن - وربما كان ذلك الظن خطأً - أن في مستطاعنا أن نسير مع أصحاب المذهب الاسمي فنرد جميع الكليات إلى علاقة التشابه وحدها»<sup>(١)</sup>.

أجل؛ أكدت نصوص «رسل» المتقدمة أنه بالاتصال المباشر مع معطيات الواقع يظل المحتوى الذهني خاصاً على الدوام، وهنا يجدر الالتفات إلى ما يلي:  
أ - إن المحتويات الذهنية بشكل عام سواء أكانت صوراً طبيعية أو معادلات رياضية أو مفاهيم منطقية هي تعيّنات خاصة في عالم الذهن، يمكن تحديدها

(١) الموسوعة المختصرة، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل، جلال العسري، عبد الرشيد الصادق، راجعها الدكتور زكي نجيب

بالإشارة الذهنية إليها، فهي من زاوية صيرورتها ووجودها في عالم الأذهان لا تتعدى كونها موجودات شخصية. أما عموميتها أو خصوصيتها قياساً إلى عالم صدقها الخارجي أو الذهني فهي أمر يمكن التحقق منه بنظرة تحليلية أرقى درجة من النظرة إلى المحتوى الذهني، بوصفه ظاهرة متعينة في الذهن.

ب - إذا كان «رسل» يعني بالمحتوى الذهني جميع الصور، سواء أكانت صوراً لعالم الطبيعة وقوانينه، أم كانت صوراً للمفاهيم الرياضية والمنطقية وقواعد الفلسفة، فسوف نواجه أسئلةً محرجة، لا أعتقد أن فيلسوفاً رياضياً يمكنه أن يقرر أن تحليلنا للمفاهيم الرياضية والمنطقية ينتهي بنا إلى القول أن الجذر التريعي والحد المطلق والاحتمال العكسي ... ما هي إلا صور خاصة لدى تفسيرها وتحليلها، وهنا أشدّد على التفسير والتحليل، لأن أيّ صورة أو مفهوم مهما كان تجريده، حينما نلاحظه كظاهرة قائمة في الذهن فهو لا يتعدى - كما تقدم - أن يكون سوى تعين جزئي، يمكن تشخيصه والإشارة إليه. ومن المؤكد أن كل النقاش الذي دار منذ عصر اليونان، ولا زال يدور حول المفاهيم الكلية، إنما ينصب على تحليل المفاهيم، وتفسير الصور.

ت - قد يكون حديث «رسل» متجهاً نحو المفاهيم والصور في إطار العلم بمفهومه التجريبي، أي على المفاهيم الطبيعية، التي تتشكل في ضوء معطيات الواقع الموضوعي، الذي يُتاح اختباره والتحقق منه. وعندئذٍ يحق لنا أن نتساءل عن المعنى بـ «مشكلة الاستقراء»، التي طرح «رسل» معالجة لها في آخر مؤلفاته الفلسفية، وأكثرها أهمية، أعني كتابه «المعرفة الإنسانية، مجالها وحدودها»؟ لقد قرر «رسل» أن مشكلة الاستقراء يتطلب علاجها الأخذ بـ «مبدأ الاستقراء» أساساً

وفرضاً قبلياً، لكي يُتاح للاستدلال الاستقرائي أن يصل إلى تأييد الفرض العلمي، وإثباته.

نلاحظ هنا أن سؤالنا يتعدى حدود تعريف مشكلة الاستقراء، ليشمل تعريف مبدأ الاستقراء، وطبيعة الفرض العلمي الذي يُراد إثباته بدرجة احتمالية، وتعريف الاحتمال... كل هذه العناوين تتطلب تعريفاً لمفرداتها، فهل مبدأ ومبرر الاستقراء كقانون العلية أو مبدأ الاطراد في الطبيعة أو غيره، صورة لمعطى حسي، أم مفهوم عقلي لا يصح الاستدلال عليه استقرائياً؟ وهل الاستقراء صورة لمعطى حسي محدد، وواقعة شخصية، أم هو مفهوم مركب، ينتزعه الذهن من خلال عمليات متعددة من الملاحظة أو التجربة؟

ثم لماذا يلجأ الباحث العلمي إلى الاستقراء؟ هل يتبغي التحقق من صدق وتطابق صورة ذهنية مع واقعها الخارجي، أم أن البحث العلمي يبدأ من فروض قوانين واقتراح نظريات، تتجاوز حدود الوقائع المستقراً؟، أي إن فروض العلوم تمثل قضايا كلية، مركبة من مفاهيم ومعانٍ كلية، لا تقف عند حدود الملاحظات الخارجية، بل تريد أن تضع قانوناً يتنبأ بالعلاقة بين محمولات قضاياها وموضوعاتها في المستقبل، أي إن الفرض الذي تسعى العلوم لإثباته يتجاوز حدود تجارب وملاحظات الماضي والحاضر، ليضع العلاقة بين مفهوم تمدد الحديد ومفهوم تسليط الحرارة عليه في صيغة قضية كلية حقيقية.

و- إن مشكلة الاستقراء العويصة تأتي جراء الفجوة بين القضايا الشخصية المحدودة، التي يتم التحقق منها حسيّاً وتجريبياً، وبين القانون الكلي التي يعمها، ويعم نظائرها مما لم يلاحظ بعد. أي إن إشكالية الاستقراء في جوهرها تقوم بين

الصور الحسية الشخصية، وبين المعاني والمفاهيم العامة التي تُستخلص من هذه الصور، أي كيف نبرر الانتقال من مجموع صور شخصية إلى مفاهيم وقضايا كلية حقيقية؟

وعلى وجه التحديد ليس هناك مشكلة في الانتقال من قضايا شخصية إلى قضايا كلية، تنحل إلى مجموعة قضايا شخصية، أي الانتقال من القضايا الشخصية إلى القضايا الكلية الوجودية، المشكلة هنا ليست مشكلة منطقية، بل هي مشكلة توفرنا على الوقت الكافي لفحص المفردات الشخصية، التي تنحل إليها القضية الكلية الوجودية.

التعميم في العلوم لا يتم إلا من خلال الانتقال من عالم الصور الشخصية والارتباط الشخصي المحدد بين هذه الصور، إلى عالم الفرض العقلي والمفاهيم العامة. إشكالية المعرفة العلمية عامة هي أنها تريد اكتشاف العلاقة بين مفاهيم عامة، تريد الوصول إلى قوانين تصدق على المفردات المفترضة التي ستقع، في ضوء ما وقع وتم فحصه من مفردات، وتأكدت ملاحظته والتثبت منه.

## الغموض لدى «رسل»، واتجاه بحثنا

طرح «رسل» في بحثه عن المعاني العامة والمفاهيم الكلية قضية غموض الصورة الذهنية، وعدم قدرة الذهن على تسمية المعنى العام والمفهوم الكلي، إلا من خلال حضور الصور الخاصة والمعاني الشخصية، وهو بذلك يشاع «باركلي» و«دافيد هيوم»، مع بعض وجوه الاختلاف في التفسير، و التي لا تعني بحثنا في هذا المجال، بل يمكن مناقشتها في بحث الدلالة، أو بحوث ترتبط بعلم النفس.

غموض الصور والمعاني لا يقتصر على المفاهيم العامة، بل يعم صور الوقائع الخاصة أيضاً. وهذا أمرٌ ليس موضع خلافٍ بين الباحثين. فالوضوح والتحديد رفيق الصور الخاصة بشكلٍ عام، بينما تتسم الصور العامة بالغموض، الذي يحول دون إشارتها إلى مصاديقها ومفرداتها، دون تحليل وتفسير، والذي ذهب ببعض مدارس المعرفة إلى إلغاء واقعية الصور العامة والمفاهيم الكلية. وهنا يهمننا أن نتعرف على موقف «رسل» من هذه الإشكالية، مع أن هناك غموضاً يلف مواقف «رسل»، التي توزعت على بحثه الدلالي وعلاقة الكلمات بالمعاني، وعلى بحثه عن الكلي وإشكالية المعاني العامة.

سيكون تناولنا لهذه الإشكالية مختلفاً عن الغرض المحدود، التي طرحت من خلاله لدى «رسل» وغيره من الباحثين في فلسفة الألفاظ أو فلسفة المعاني من حكماء الغرب عامة؛ ذلك أننا سنتناولها في أفقٍ أشمل، طرحت أبحاث علماء

أصول الفقه في مدرسة النجف الحديثة، وسنقتصر على إيضاح أفق هذه الأبحاث، تاركين تحديد مواقف علماء أصول الفقه إلى مجالاتها الموسومة في بحوث الدلالة عامة، وفي بحوث الأصوليين خاصة. إنَّما سيكون جل اهتمامنا هو العكوف على بيان وجهات نظر بحثنا، التي تمثل الأسس التصديقية لأبحاث المعرفة عامة، ومبادئ لمسائل البحث في علم أصول الفقه خاصة.

وبغية أن لا نُطيل البحث في فروع الكلي وتقسيماته، سأتناول الكلي بأشكاله المختلفة، في حديثنا عن إشكالية الغموض، الذي يلف المفهوم الكلي، وكيف يكون الكلي على عمومته وتجريده حاكياً عن مصاديقه، ومرآةً لهذه المصاديق، وكيف تتم سراية الأحكام على المفاهيم الكلية إلى أفرادها ومصاديقها.

ماذا قال «رسل» بشأن الغموض؟

قال: «من الضروري التمييز بين [الغامض و العام]... إذ لا نتجاوز الغامض، إن الصورة الغامضة تصبح عامة حين نحصل على الصور الخاصة لبعض من الأشكال، التي تتكون منها هذه الصورة.»<sup>(١)</sup>.

يستعيد «رسل» المثال الذي أورده عن «سيمون»، حيث هو وجه صديق، فهذا الوجه المركب من حالات متعددة، إذا أردنا استعادته بشكل عام تبقى صورته غامضة، لكن إذا عددنا حالة الشخص في مناسبات متعددة، وهو غاضب أو ضاحك فسوف تتحول الصورة الغامضة إلى صورة عامة. فقال: «لنأخذ مجدداً مثال «سيمون»، وهو وجه الصديق الذي طرحه: إلا إذا قمنا بجهود عبر ذاكرة

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

خاصة، فإن هذا الوجه سيظهر لنا دائماً بتعبير عام - مبهم، و غامض!

ولكننا نستطيع أن نثير التعبير الذي رأيناه على وجه هذا الصديق في مناسبات عدّة، إذا كان ودوداً أو في حالة غضب أو شقياً، وهذا ما يجيز لنا تحويل الصورة الغامضة إلى صورة عامة.<sup>(١)</sup>

إن الصورة الغامضة التي تتحول إلى صورة عامة أمر يمكن أن يكون مهماً لباحثٍ في علم النفس. لكن العموم الذي تبحث عنه نظرية المعرفة [حتى على قاعدة المذهب التجريبي] لا يعني بوجه صورة شخص في حالة الود! إن هذه الصورة التي تتبدى لنا حتى إذا افترضنا تكرارها، أي تكرار صورة الودود أو الغاضب لا يمكن تشكيل قضيةٍ وفرضٍ علمي منها! حقاً تملكني دهشة، فهل المترجم غير محلّف أم إنه أخطأ سبيله؟! لنواصل متابعة ما تيسر من نصوص أخرى وردت في «تحليل الفكر».

في نصٍ لاحقٍ يقرر رسل أن الأفكار الخاصة يلفها الغموض أيضاً مما يعني تعذر مطابقة الصورة الغامضة العامة مع الصور الخاصة، ليتمّ عزل العام عن الملابس الخاصة، التي تكتنف الصور الخاصة عادة، وإليك النص كاملاً:

”علينا القول إنه حتّى أفكارنا التي تتخذ الأحداث الخاصة موضوعاً لها هي بشكلٍ أو بآخر غامضة مبهمة. بمعنى آخر، يمكن للواقعة أو الحدث الذي تستند عليه الصورة أن يكون متنوعاً ضمن حدود معينة من دون أن تكون الصورة مختلفة بدرجةٍ كبيرة.

(١) نفس المصدر، ص ٢٤٤.

وكي نتوصل إلى فهم ما هو عام يترتب علينا مطابقته مع عدد من الصور، أو الكلمات الدقيقة نسبياً، والتي ترجع إلى وقائع خاصّة. وطالما أن كل صورنا وكلماتنا مبهمة، إذن يستحيل إقامة مطابقةٍ يمكن لها، وحدها، عزل ما هو عام.<sup>(١)</sup>

أريد أن أقف مع هذا النص وقفّةً جادةً ومعتمقة، للعبور منه إلى صلب نظرية بحثنا في هذا المحور من بحث الكلبي. تاركاً ما يبدو فيه هذا النص متهافتاً مع نصوص «رسل» الأخرى. إنّما سنركز على مفهومٍ طرحه «رسل»، تبعاً لباركلي مراراً، وهو أن ما يُسمى عاماً هو عبارة عن عنوان نستحضره جراء قياس الاختلاف والتشابه بين فئةٍ من الصور الحسية الخاصة. وهذا المفهوم الذي طرحه «رسل» يتضمنه سياق النص المتقدم، الذي استعصى عليه فهم العام جراء غموضه.

نعود إلى النص المتقدم، الذي يركز على تفسيرٍ للإبهام والغموض، الذي ينال صور الوقائع والأحداث، حيث فسّر الإبهام بقوله: «يمكن للواقعة أو الحدث الذي تستند عليه الصورة أن يكون متنوعاً ضمن حدود معينة من دون أن تكون الصورة مختلفة بدرجةٍ كبيرة.»

يمكن تأويل العبارة المتقدمة بتأويلين:

١- أن يقصد من الواقعة أو الحدث واقعة واحدة محددة بعينها، كما لو كان الحدث «شعلة النار في الموقد القائم أمامي في الدقيقة العاشرة من الساعة

(١) نفس المصدر، ص ٢٤٥.



العاشرة صباح هذا اليوم»، أي شعلة النار المحددة زمانياً ومكانياً، فيكون التنوع في هذا الحدث جراء ارتفاع أوار الشعلة وانخفاضها، أو تصاعد الدخان منها وخفوته، أثناء التقاط الصورة منها.

٢- أن يقصد شعلة النار في مواقد متعددة ومحددة.

وفي كلتا الحالتين هناك صورة لشعلة النار لا تختلف كثيراً عن تنوع الصور جراء اختلاف حالات الشعلة في الموقد الواحد أو في المواقد المتعددة.

وفي كل الأحوال كيف يمكن رسم الصورة بأنها لا تختلف بدرجة كبيرة، وكيف يمكن رسم الحدث بأنه متنوع التجليات أو الحالات، وفي الوقت ذاته نصفه بأنه صورة مبهمة وغامضة؟!

هذا الاستفهام المشروع يقودنا إلى استفهامٍ أكثر جذريةً، وهو: ما المراد بالغموض والإبهام لدى «رسل»؟

لقد قال «رسل»: «إنه حتى أفكارنا التي تتخذ الأحداث الخاصة لها هي بشكلٍ أو بآخر غامضة مبهمة». فهل الإبهام والغموض كفكرةٍ هي من صنف المبهم والغامض؟ من المؤكد أن الذهن البشري ما لم يتوفر على أفكار واضحة لا يستطيع أن يحدد الغامض من أفكار ترد إليه أو يبدعها إبداعاً.

ثم كيف وصل «رسل» إلى أن فهم ما هو عام يترتب على مطابقته مع عدد من الصور التي ترجع إلى وقائع خاصة؟

إذا كان العام مبهماً وغامضاً فكيف يمكن تحديد الصور التي ينبغي مطابقتها مع هذا العام؛ لكي نفهمه. وهل يتاح الوقوف على العام [على فرض

إبهامه وغموضه]، دون العبور من الخاص إلى العام في عامة أشكال الكليات، حتى تلك الكليات التي تُصنف على المنطق والرياضيات، فالذهن البشري يسير من المحدود إلى اللامحدود. وهل يمكن تصور عامٍ [حتى ولو كان مبهماً] من خلال جزئياتٍ مبهمة وغامضة.

على أن نطرح تأويلاً، يمثل محاولةً للتلاقي مع «رسل»، وهو أن إدراك الكلي وفهمه ليس بوضوح إدراك الوقائع والأحداث الخاصة. ومفهوم الكلي يمكن القول عنه أنه مفهوم غامض نسبياً، إذا قسناه بوضوح صورة الوقائع والأحداث الحسية. وأن العقل الإنساني حينما يستحضر مفهوم الكلي، ويستدعيه بعناية، يستعين بصور الوقائع والمصاديق، التي يمثلها. مع التنويه أن حضور الكلي بصحبة بعض مصاديقه لا يحصل في عمليات التفكير الاعتيادي التي تسير بسرعة، يصعب الإمساك بها وتحليل عناصرها. إنَّما حينما يبذل الذهن عناية خاصة في البحث عن مفهوم كليٍّ مقصود، يستدعي عادةً صور مصاديقه، ليكون تحليل وتفسير الكلي والحكم عليه أكثر وضوحاً، وأرسخ فهماً.

أعتقد أن الأجدر بنا أن نتجاوز الغموض والإبهام، الذي لم يتضح - على أفضل التقادير - لنا على وجه التحديد ماذا أراد منه «رسل». وعلينا أن نطرح الإشكالية من زاويةٍ أخرى، أعني الزاوية التي أولها حكماء المسلمين أهميةً خاصة، والتي احتلت مساحةً من البحث والنقاش، لدى علماء أصول الفقه في مدرسة النجف الحديثة. إذ يسلم جميع أولئك الحكماء والأصوليين أن العام في تعبيره عن الخاص والمصداق، فيه من الغموض والإبهام ما لا يخفى، وتُطرح بهذا الصدد أسئلة وإشكاليات. وفي سريان أحكامه على المصداق [كل

مصاديقه] أيضاً تطرح إشكالات فنية ومنطقية، يتطلب الخروج من مأزقها اجتراح حلول.

## بيان وتلخيص:

اتضح في ضوء كل ما تقدم أن فروض العلوم ومخرجات البحث العلمي [قوانين العلوم] لا يُتاح أن تكون منصبّة على مفاهيم [كليات وجودية] تنحل إلى صور شخصيه، وتحاول الكشف عن علاقات هذه المفاهيم بوصفها، أي بوصف العلاقات، مفاهيماً ومعانياً وجودية، فالقانون يستهدف بناء قضايا كلية حقيقية. ومن ثم بدون وضوح المعاني العامة، التي تزمع العلوم على كشف ارتباطاتها الكلية، يتعذر قيام المعرفة العلمية التجريبية.

والأمر أكثر وضوحاً في قضايا الرياضيات، التي يتعذر في أغلب الحالات، خصوصاً في الرياضيات البحتة، حتى إرجاع مفاهيمها الكلية إلى مصاديق خارجية، بل تأتي فروضها ذهنية بحتة. لكن السر الذي لم تزل المعرفة الإنسانية تبحث عن تفسير له هو: أن هذه الفروض، التي تمضي إلى أعماق التجريد، ويخترعها الذهن البشري، وتأتي صحتها من انسجامها الداخلي فحسب، إن هذه الفروض طالما كانت أساساً لتفسير الوقائع، وقاعدة للتثبيت وهداية البحث التجريبي، وكثيراً ما بقيت الحسابات الرياضية محررة على الورق، دون أن تتوفر على فضائها النموذجي على أرض الوقائع الطبيعية، في عالم الفيزياء، وفي علوم الفضاء، لكنها تأخذ موقعها بعد سنين، واجدةً فضاءها النموذجي، الذي يدل على واقعتها وصدقها الموضوعي، بعد أن كان صدقها محدوداً في دائرة قوانين

الذهن الخالص، أي انسجامها وسلامتها الاستنباطية النظرية.

سأتناول وجهة نظر بحثنا في معالجة إشكالية الغموض في علاقة الكلي بمصاديقه، من زاوية الكشف عنها، ورؤيتها من خلال رؤية الكلي. فنمحص إشكالية الغموض في علاقة الكلي بمصاديقه، وعلاقة مصاديقه في الكشف عنه، وتصيده والوقوف عنده.

## غموض صورة الكلي ورؤية مصاديقه

حينما نبحث عن تصوّر للكلي على غرار وضوح صورة المفردات الحسية فإنّما نبحث عبثاً، لذا استقر الاصطلاح على التفرقة بين المعقولات الكلية والصور الجزئية، بالتعبير عن الأولى بالمفاهيم والمعقولات، وعن الثانية بالصور. بل الكليات ذاتها تتفاوت درجة وضوحها وغموضها، تبعاً لدرجة قربها من العالم المحسوس، فالكلي الطبيعي كمفهوم الحديد والنحاس والزيت أوضح في الأذهان، أو قل أقل غموضاً من المعاني الربطية والمفاهيم العامة، التي تُعبّر عن العلاقات والروابط والبني (الهيئات)، والثانية أقل غموضاً من كثير من المفاهيم المنطقية والرياضية البحتة.

ولعلّ السر في هذه الظاهرة هو أن الكليات الطبيعية كالنحاس والحديد تحضر في الأذهان في عامة الحالات، وهي مقترنة بمناشئ انتزاعها، إذ يندر أن يحضر مفهوم الحديد الكلي في الذهن، دون أن يقترن به مثال وصورة من صور مصاديقه وأفراده الخارجية، مما يقوم بإيضاح المفهوم وتقريبه من الأذهان، أما المفاهيم الانتزاعية حيث ليس لمصاديقها ومناشئ انتزاعها صورة مستقلة عن أطراف العلاقات التي تمثلها، بل هي مندكة في هذه الأطراف، ومستبطنة فيها، فحضورها في الذهن إلى جنب المفاهيم الكلية المنتزعة فيها أقل وضوحاً من المفردات الحسية المباشرة، لأنّها صور ضمنية ليس لها وجود حسي شاخص

مستقل عن المعاني التي تتلبس بها، كما هو الحال في المفاهيم الحرفية، وعمامة الروابط والمفاهيم الفلسفية، كمفهوم الإمكان والضرورة.

أما المفاهيم المنطقية والرياضية فهي تتعد في أغلب الحالات عن مستوى الكليات الطبيعية، والكليات الفلسفية الانتزاعية. فتصور قوانين الاحتمالات في حالات الاحتمال العكسي يُدخل الذهن في عالم الضباب، أما معادلات برنولي في الأعداد الكبيرة فالأمر فيها أكثر غموضاً، وكلّ هذه القوانين وغيرها في حساب التفاضل والتكامل وفي سائر مسائل الرياضيات البحتة ما هي إلا مركبات من مفاهيم كلية يحتاج الذهن إلى مرانٍ كبير، لكي يقترب من انتزاعها، وتكوين صورةٍ عنها.

أما هل يمكن أن يكون تصوّر المفهوم الكلي نافذةً ومنظاراً لتصور جزئياته، وتعريف المصداق الجزئي، فهذا سؤالنا الأول، الذي ينبغي إيضاح الإجابة عنه في هذه الفقرة؟

تصور الكلي لا يتضمن بذاته تصوّر أيّ جزئيٍّ من جزئياته ومصاديقه، فالمفهوم الكلي إذا أخذناه بنفسه لا يعبر إلا عن نفسه، وهو مغايرٌ من حيث الهوية لمفردات عالم الوجود ومصاديقه وتطبيقاته (طبعاً إذا استثنينا مفهوم الوجود، هذا اللغز المحير، الذي يختلف في نشأته، وفي دلالاته، وفي حضوره الذهني، عن سائر المفاهيم؛ حيث تتضمنه قهراً، وبدونه لا تحظى بأيّ فرصة للحضور في عالم الأذهان، أو التحقق في عالم الأعيان).

مصاديق المفهوم الكلي لا تتحقق في عالم الذهن، أو في عالم الخارج، إلا

بخصوصياتها، ومميزاتها، التي تتجاوز حد المفهوم الكلي، وتتعداه بمشخصات، يتفرد بها كل مصداق، بل كل مصداق من المصداق له تعينات متعددة، بتعدد آنات وجوده، إذ مشخصات كل آن تختلف عن مشخصات الآن الآخر.

نعم المفاهيم الكلية - خصوصاً الكليات الطبيعية - يصاحب تصورهما تصور بعض مصاديقها وجزئياتها. وبشكل عام يأتي استحضار المصداق والجزئيات كعامل حاسم في قشع الضباب عن المفهوم العام، ويفضي إلى إزالة الغموض بدرجات كبيرة في عامة الكليات، حتى في المفاهيم الرياضية البحتة. إن مصاحبة تصوّر الكليات مع تصور بعض مصاديقها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة نشأة المفاهيم الكلية، وانبثاقها في الذهن البشري. وهذه النشأة تنقلنا إلى البحث عن الإجابة على الاستفهام الثاني، الذي ينبغي إيضاح الإجابة عنه في هذه الفقرة وهو:

هل يمكن أن يكون للتصورات الجزئية دور في العبور إلى المفاهيم الكلية الحقيقية أم يتعدّر ذلك؛ لأنه انتقال من جزئيات محدودة إلى كلي مقدّر الوجود؟

بعد الفراغ من انبثاق المفاهيم الكلية - سواء أكانت كليات حقيقية، أم كليات خارجية - في الذهن الإنساني، يُطرح السؤال عن طبيعة نشأة هذه المفاهيم، ثم يُطرح أيضاً السؤال عن ماهية هذه المفاهيم، وفي هذا السياق تُثار الإشكالية الوجودية، حول عالم تقرّر هذه المفاهيم، وأفقها الوجودي؟

هذه الأسئلة لا تشكل إشكاليةً حينما تُطرح بصدد الكليات الخارجية؛

لوضوح أن الإجابة يسيرة - وفق أسس المذهب الحسي في المعرفة فضلاً عن المذاهب العقلية على تنوعها - فالتصورات الكلية الوجودية أو الخارجية تعبر عن جامع بين مصاديق خارجية محددة، ومن ثم فهي تنبثق منها، وتتطابق معها، وهي كلٌّ لمجموع، وأما اشكالية عالم تقرّرها فغير واردة بوجه، لأنها لا تتعدى العالم الخارجي المحدد زمانياً أو مكانياً، ويمكن التثبت منه.

إنّما الإشكال كل الإشكال في المفاهيم الكلية الحقيقية، أي تلك المفاهيم التي تحكي عن أمرٍ مقدّر الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل، دون حصر تطبيقات ومصاديق هذه المفاهيم في إطار زمني محدد أو مكاني محدود. كيف يمكن افتراضه ومهما امتدت تجربة الآدمي فهي لا تتجاوز حداً زمانياً ومكانياً، ثم أين يتقرّر ويوجد هذا المفهوم في أصقاع الوجود؟

في الإجابة على هذا الاستفهام، أو قل الأسئلة ينصب تركيزنا فعلاً على مفاهيم المعرفة التجريبية، أي الكليات الطبيعية (المعقولات الأولى)، ثم تأتي الإشارة إلى الكليات المنطقية والرياضية، وإلى المفاهيم التي تعبر عن علاقات وروابط. على أن نشير إلى إرث الحكمة الإسلامية في التمييز الفني والمنطقي بين المفاهيم الكلية - كما تقدّم بحث ذلك -، والتذكير بإشارة برتراند رسل في كتابه «مشكلات الفلسفة» إلى المفاهيم الكلية التي تعبر عن النسب والعلاقات، في بحثه الدلالي والفلسفي [عالم الكليات، ومعرفتنا بالكليات].

تبدأ المعرفة التصورية من عالم المحسوسات، حيث بداية نشأة الذهن الإنساني والمعرفة الإنسانية عامةً. وهذه البداية يصح افتراضها، سواء أذهبنا مذهب قيام معرفة تصوّرية قبلية، أم ذهبنا إلى أن كل الصور الذهنية ترجع في



نهاية المطاف إلى أساسها التجريبي الحسي. لأن المعرفة القبلية - تصوّرية كانت أم تصديقية - لا تبرّغ، ولا يتسنى للذهن تحصيلها، إلا على إثر اكتساب الذهن دربةً في عالم الحس.

هنا نحن مضطرون لإثبات واقعية عالم المحسوسات، وتطابق عالم الصور الذهنية الحسية مع عالم المحسوسات الخارجي. لكي نعبر إلى عالم الكليات والمفاهيم المشتركة، التي تصدق بالمواطاة غالباً على مفردات الأعيان الحسية. ومن ثمّ نصادر هنا ونفترض على وجه التسليم واقعية عالم المحسوسات وتطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان. وسنأتي على إيضاح الموقف، الذي تبناه دراستنا، عند العودة إلى نقاش «أساس التجربة» في ضوء منطق «بوبر».

يبدأ الذهن البشري بالتقاط صور مشخصة جزئية من وقائع عالم الوجود الخارجي، ويكون في ضوء قدراته على إبداع المعاني الكلية مفاهيم، تعبر عن عنصر التماثل والاشتراك الحقيقي بين المفردات والمصاديق الجزئية. مفاهيم تتجاوز في ضوء قدرة الإبداع الذهني حدود الانطباعات الحسية المحدودة، وعلى هذه القاعدة تقوم اللغة الإنسانية كنظام إشاري متطور، وتنمو المعرفة الإنسانية.

المفاهيم الطبيعية، أي المعقولات الأولى، والمعاني الكلية، التي تتداولها الجماعات اللغوية عامة، وعلماء البحوث التجريبية خاصة، تنبثق من العالم الحسي، بدءاً من المفاهيم الذرية إلى الكواكب السيّارة، والمجرات، وتشكل المعرفة الإنسانية على قاعدة اكتشاف العلاقات القائمة بين هذه المفاهيم، وبدون قيام هذه المفاهيم يتعطل دور المعرفة، وتصبح أسيرة الاقترانات الشرطية، وردود

الأفعال الغريزية، التي لم يخلق العقل الإنساني لها، بل تكفي الغرائز والميول الفطرية لتحقيق هذه المهمة، التي يشترك فيها الحيوان والإنسان، ولعلها تنطبق في كثيرٍ من وجوهها على عالم النبات.

من الخطأ الجسيم أن يُصار إلى ربط تكوين المفاهيم الكلية والمعاني الطبيعية عامة بقضية الاستقراء، والإيحاء بأن التقاط الذهن البشري للكليات هو عملية انتقالٍ من الجزئي إلى الكلي، على غرار العملية الاستقرائية في انتقالها من اكتشاف العلاقات بين المفردات الجزئية إلى العلاقات العامة بين مفاهيم هذه المفردات، أي تعميم تكرار الارتباط بين مجموعة ظواهر مستقرأة، والخروج بقضية عامة تربط بين مفاهيم عامة، في ضوء اقتران مصاديق ومفردات هذه المفاهيم مراتٍ متكررة.

أما ما هي حاجتنا فيما نذهب إليه من فداحة خطأ ربط انبثاق المفاهيم الكلية بإشكالية الاستقراء فتتلخص بما يلي:

إن العملية الاستقرائية تعني ملاحظة أو القيام بالتجربة لتحري صدق فرض كلي، عبر اختبار مصاديقه ومفرداته. فالفرض الكلي بمفاهيمه الكلية يجب أن يكون جاهزاً، لكي يقوم الذهن بعملية الاستقراء، وفحص مصاديق الفرض الكلي، والتأكد من ارتباط المفهومين. حينما نبحث عن فرضية [تمدد الحديد بالحرارة] فلدينا ثلاثة مفاهيم عامة في هذا الفرض، وهي: الحديد، التمدد، الحرارة. ثم لكي نتأكد من صحة الفرض نسلط حرارةً محددةً ومشخصةً على قطعة حديد مشخصة جزئية، لنرى حصول التمدد الذي نشخصه ضمن هذه التجربة الجزئية. ونكرّر التجارب والملاحظات على عيناتٍ أخرى، لكي نتأكد

من صدق الفرض الذي يقول: كلما سلطنا الحرارة على الحديد فالحديد يتمدد.

إذن؛ فالعملية الاستقرائية مرحلة لاحقة لبناء الذهن المفاهيم الكلية والمعاني العامة. أي إن الاستقراء يتوقف على قيام هذه المفاهيم، وإحالة قيام هذه المفاهيم على الاستقراء، وافتراض تبعيتها لقيام الاستقراء والفراغ عن حجته وجدارته المنطقية، يفضي إلى دور منطقي، والنتيجة استحالة منطقية، أي استحيل قيام هذه المفاهيم. لكن هذه الاستحالة يكذبها قيام المفاهيم الكلية، وقدرة العقل على افتراضها، وقيام اللغة الإنسانية على هدي قدرة العقل على إبداع المفاهيم الكلية. ومن ثمَّ يجب الإقلاع عن ربط قيام المفاهيم الكلية بالعملية الاستقرائية، وربط مصير هذه المفاهيم بمصير الاستقراء.

الطريق الوحيد لتفسير قيام المفاهيم الكلية هو الإذعان بقدرة الذهن البشري على اقتناص هذه المفاهيم حدسياً، عبر التعامل مع مصاديقها، أي إن الذهن ينتقل من التعامل مع بعض المفردات والمصاديق إلى الجامع بينها، الذي هو المفهوم العام الكلي، حيث يصلح أن يصدق على سائر ما يتعامل معه الذهن من مصاديق لاحقة لهذا المفهوم. وهذا الافتراض إلزامي، ولا محيص عنه في تفسير قيام المبادئ الأولية لنظام التفكير الإنساني عامة، كمبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، وعامة بديهيات الرياضيات، حتى إذا ذهبنا إلى أن هذه البديهيات قضايا تحليلية، لا تخبر عن جديد، وإنما مضمونة الصحة بنفسها. فهذه القضايا أو الأحكام تتضمن معاني كلية، وهي قبل أي معرفة تصديقية نظرية، ومن ثم لا بد من افتراض وصول الذهن إلى معانيها العامة بالحدس، ولا يمكن اقتناص مفاهيمها الكلية، عبر إثباتات نظرية.

بل الفرض المتقدم إلزامي لقيام الدلالة اللغوية، التي هي - إن لم تكن جوهر عمليات التفكير البشري - قاعدة الفهم وأداته الأساسية. فالدلالة اللغوية - كما تقدم بيانه - لا تقوم إلا بين كليين، أي بين معقولات كلية، ينصهر فيها الدال والمدلول معاً. الدلالة اللغوية تقوم بين معنى عام، وبين لفظ كلي، يصلح كل منهما للانطباق على ما لا نهاية له من المصاديق. ومن هنا فقيام المعاني العامة في الذهن أساس قيام الدلالة، إذ بدون المعاني العامة تضحى الإشارة اللغوية علاقة بين جزئيات، وفقاً لقانون المنعكس الشرطي، الذي يعمل على مستوى الحيوانات البكم، وعلى مستوى السلوك البدائي الإنساني، قبل توفر الإنسان على الإشارة اللغوية، التي تحولّ العلاقة بين المثير والاستجابة الشرطية، إلى علاقة بين معانٍ يعقلها الذهن البشري، وهي مفاهيم عامة، تتجاوز حدود الاشتراط والاقتران المؤكّد.

قيام المعاني العامة في الذهن الإنساني لا يتعارض بوجه مع اقتران حضور هذه المفاهيم بمثالٍ ومصداقٍ أو أكثر من مصاديقها. أي إن حضور مفهوم الحديد في الذهن لا ينفك عن تصوّر قطعة من الحديد في مكان محدد تخزنها الذاكرة. وهذه الظاهرة واضحة في حالة الكليات الطبيعية، وواضح أيضاً أن حضور المثال والمصداق إلى جانب المفهوم الكلي يساعد على رفع الإبهام والإجمال، الذي يلف المفاهيم الكلية عامة.

أما إذا أتينا إلى الكليات والمفاهيم العامة التي ليس لها وجود مستقل في عالم الخارج، والتي يُطلق عليها أكثر من مصطلح [المفاهيم الانتزاعية، أو المعقولات الثانية الفلسفية، أو المعاني الحرفية]، وهي في عامة الأحوال مفاهيم

لها منشأ انتزاع خارجي، لكن هذا المنشأ ليس له وجود مستقل، على غرار وجود مصاديق المفاهيم والكليات الطبيعية، بل تعبر غالباً عن علاقات ونسب يكون وجودها في عالم الخارج وجوداً تبعياً ومدكاً فيما تربط بينه من معانٍ، أو ما نظراً عليه من أسماء ذات وجود مستقل في عالم الخارج.

هذه المفاهيم، التي يمكن أن نضرب لها أمثلة جمّة، كمفهوم الإمكان والعلية، وسائر المفاهيم التي تعبر عنها الحروف كمفهوم النسبة المكانية أو الابتدائية، هي مفاهيم عامة لها مصاديق غير متناهية، يدركها الذهن وتنشأ دلالتها من خلال الحدس، أي من خلال ملاحظة بعض مصاديق هذه المفاهيم ينتقل الذهن إلى تكوين المفهوم الكلي والعام عن العلية، كنسبة بين العلة والمعلول، وعن الإمكان، كسمة قائمة في عالم الموجودات وليست مستقلة عن الموجود، وكنسبة الابتداء والانتها، التي لا تنفك عن حركة الأشياء وسير الإنسان، ومن ثمّ فهي مفاهيم لا يتوقف حدوثها في عالم الأذهان على عملية استقراء لمصاديقها، بل يصل إليها بالحدس، وتتكون دلالتها في ضوء إدراك الذهن لجامع واقعي مشترك بين مصاديقها وتطبيقاتها الخارجية.

## بوبر وإشكالية الكلي

ماذا قال بوبر عن الكلي، وما هي المفاهيم الأساسية التي طرحها في هذا المضمار، وأين نلتقي مع بوبر، وأين نفترق في فهم الكليات وتفسيرها، وما هو إنعكاس ما نسجله من ملاحظات في هذا الميدان على إشكالية أساس التجربة؟

هذا هو سؤال هذه الفقرة الطويلة، أو قل أسئلة هذه الفقرة. الفقرة التي انتقلنا إليها على أمل أن تُجيب على أسئلة مؤجلة في الفقرة التي سبقتها (أساس التجربة). نحن نبحث منذ صفحاتٍ (طال وقوفنا عندها) عن إشكالية الكلي، التي اهتم بها بوبر، مدركاً خطورة المواقف من هذه الإشكالية، وما يترتب على هذه المواقف من نتائج منطقية. أجل؛ يترتب على المواقف من إشكالية الكلي مواقف تغيّر وجهة نظرية المعرفة، وتغيّر النظرة للغة والوجود عامة.

لدينا إذن ثلاثة أسئلة لا بد من الجواب عنها بالتسلسل:

أ- ما هي مواقف ووجهات نظر كارل بوبر إزاء إشكالية الكلي؟

ب- ما هو موقف بحثنا الراهن من وجهات نظر بوبر؟

ج- ما إشكالية أساس التجربة في ضوء مواقف بوبر، وطريقتنا في فهم

إشكالية أساس التجربة، ومعالجة مأزق المعرفة الإنسانية الأول؟

أ - عرض وجهات ومواقف بوبر إزاء إشكالية الكلي:

طرح بوبر وجهات نظره بشكلٍ محدد في الفصل الثالث من كتابه «منطق

الكشف العلمي»، خصوصاً في الفقرات [١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٨]. سأتسلسل مع هذه الفقرات، وسأوثق كل ما استعرضه من وجهات نظر بوبر بنصوصه. وسأتوخى الدقة فيما وسعني من فهم منصف، بعيد عن التأويل التعسفي:

\* أقام بوبر تمييزاً بين ما أطلق عليه مصطلح الكلّي الحقيقي، وبين الكلّي الصوري (أو قل شبه الكلّي). بدأ هذا التمييز من القضايا، ثم وجده صادقاً على المفاهيم المفردة أيضاً.

قال في مقام التمييز بين القضايا:

«يمكننا أن نؤنّع القضايا التركيبية الكلية إلى نوعين: «القضايا الكلية الحقيقية»، و«القضايا الكلية الصورية». وأردت من القضايا الكلية - كل ما سمت بها قوانين الطبيعة والنظريات العلمية، حتى الآن - القضايا الكلية الحقيقية. أما سائر القضايا الكلية، التي أطلقنا عليها مصطلح القضايا الكلية الصورية فكل واحدة منها تعادل في الواقع قضية شخصية، أو مركباً من مجموعة قضايا شخصية، وعلى هذا الأساس نعدّ القضايا الكلية الصورية قضايا شخصية.»<sup>(١)</sup>

تقدم أن المدرسة الأرسطية نوّعت القضايا الكلية إلى قضايا ذهنية وخارجية وحقيقية، والقضايا الخارجية ما هي إلا مجموعة قضايا مخصوصة (شخصية). ومن ثمّ لا تجد فرقاً بين موقف بوبر وموقف ابن سينا من القضايا الخارجية. فهي

(١) منطلق الكشف العلمي، ص ٤٠.

تُشبه الكلية، لكنها في جوهرها مجموعة قضايا شخصية.

وذهب بوبر في هذا المجال موقفاً آخر نتفق معه، حيث رد على «كوفمان»<sup>(١)</sup> القائل - حسب بوبر -: إن كل قضية كلية يلزم منطقياً أن تكون مؤهلة لأن تتحول إلى مجموعة قضايا شخصية؛ انطلاقاً من قاعدة المنطقية التجريبية في الإثبات والتحقق وفي المعنى. ذلك أن المدرسة الوضعية (المنطقية التجريبية) ذهبت إلى أن معيار التمييز بين القضية العلمية والقضية الميتافيزيقية هو قابلية القضية للتحقق منها وإثباتها، وأن القضية التي لا يمكن إثباتها لا معنى لها، ومن ثمّ تكون القضايا الكلية الحقيقية لا معنى لها، حيث يستحيل إثبات القضية، التي لا تنهاى مصاديقها!

على أننا أشرنا فيما تقدم إلى أن موقف الوضعية المنطقية ليس موحداً إزاء تفسير العلاقة بين القضايا الكلية وبين مصاديقها، بل ذهب «موريس شليك» موقفاً أداتياً من مفهوم الكلي والقضية الكلية، وأضحى موقفه مفترق طرق، تنازع حوله أقطاب الوضعية المنطقية. وسأتي لاحقاً على موقف الوضعية المنطقية من معيار التمييز والمعنى. وفي هذه الفقرة (١٣) أكد بوبر على فكرة تثير نقاشاً، ذلك أنه قرر:

«لا يمكن بالبحث والاستدلال إثبات أن القوانين العلمية كلية حقيقية أم شبه كلية. وهذه الإشكالية نموذجٌ آخر من الإشكاليات التي لا علاج لها سوى الركون إلى المواضعة والاتفاق.»<sup>(٢)</sup>

(١) نفس المصدر، ص ٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.



هذه فكرة خلافية، لا نتفق مع بوبر بشأنها، ولا نتفق مع نظرنا إلى الدلالة، وفهمنا لقوانين العلم، بل لقيام عقد المعرفة الإنسانية. سنتناول النقاش حولها في التالي من نقاط هذه الفقرة.

\*\* أقام بوبر تمييزاً بين المفاهيم والتصورات الكلية على غرار التمييز المتقدم بين القضايا الكلية والقضايا الشخصية. فالمفاهيم إما أن تكون كلية أو جزئية. وبهذا الصدد أكد بوبر على أهمية التمييز بقوله:

«يلوح لي أن التمييز بين المفاهيم أو الأسماء الكلية والجزئية يحوز على أهمية أساسية. ذلك أن أي تطبيق عملي للعلم يبنى على استنتاج الحالات الفردية من الفروض، التي هي كلية»<sup>(١)</sup>.

أما ما هو تعريف بوبر للمفهوم الكلي؟

فالملاحظ أن بوبر في كتابه «منطق الكشف العلمي» استعان بالأمثلة بغية تقريب فكرة المفهوم الكلي لدى قارئه، وذهب بعيداً في متابعة الأمثلة، التي طرحها برتراند رسل وهوايتهد وكارناب، ناقضاً تعريف الأخير بالأمثلة ومناقشاً الأولين في أمثلتهما. وحينما حاول طرح تعريف للكلي لجأ إلى الشخصي، كأساس في التعريف، ثم لم يبرح أن نقض التعريف ولم يرتضه.

ضرب بوبر أمثلةً متداولة للمفاهيم الكلية، نظير «الديكتاتور»، «الكوكب»، «H<sub>2</sub>O»، أما أمثلة المفاهيم الشخصية أو الجزئية فذكر: «نابليون»، «الكرة الأرضية»، «المحيط الأطلسي».

(١) نفس المصدر، ص ٤٣.

ثم ذهب في مقاربتة لتصور المفهوم الكلبي والجزئي، ذهب إلى عالم الدلالة والاستعمال اللغوي. جاء على استعمال أسماء الإشارة [بوصفها مفاهيم كلية] للدلالة على المعاني الجزئية. أما المعاني الكلية فيمكن استحضار مصداق من المصدايق الجزئية وإردافه بكلمات: نظير ذلك، أو ما شابهه، لاقتناص المفهوم الكلبي ولو بشكل غامض. والأهم فيما طرح في هذا المجال بعض الأمثلة (الألفاظ)، التي يمكن أن تكون كليةً في استخدام ومواضع، وجزئية في استخدام ومواضع أخرى. أقام تمييزه بين استخدامات الأمثلة على أساس تمييزه بين المجموعة الجزئية (كلاب فيينا) لأن المفهوم (كلاب) بتقييده بمكان خاص أصبح مجموعة خارجية أو قل كلياً خارجياً، لكن كلاب فيينا مع كونها كلياً خارجياً فهي ترتبط بمجموعة كلية حقيقية وهي «الثدييات».

هنا يطرح بوبر نظريته التي مفادها:

إن الاستخدام العام لكلمة «كلب» و«الثدييات» قد لا يكون المراد منه محددًا. فهل المراد من هذه الألفاظ مجموعة خارجية، أو قل أشباه الكليات، أم يراد منها مجموعات حقيقية أو قل كليات؟ والجواب - حسب بوبر - هو: أن ذلك تابعٌ لطبيعة ما نقصده، فإذا كنا نقصد صنفًا من الحيوانات تعيش على كوكب الأرض نكون قد قصدنا مجموعة جزئية، وإذا كنا نقصد أجساماً مادية ذات سمات كلية نكون أمام مجموعة كلية.

هذا التمييز لدى بوبر يصدق - كما أفاد - على كلمة «المبستر» فإذا عرفنا المبستر بأنه المعالج وفق قواعد لويس باستور تكون كلمة «مبستر» مفهوماً جزئياً، أما إذا عرفنا المبستر بأنه المعالج عبر بقائه لمدة عشرة دقائق في درجة حرارية

تبلغ ٨٠ مئوية تكون كلمة «مبستر» مفهوماً كلياً.

هذا بحث دلالي في الصميم سنقف عنده وسنقف أيضاً عند مناقشة بوبر لـ «كارناب» في موقفه من إلغاء التمييز دلاليًا بين المفهوم الجزئي والمفهوم الكلي، سنقف في نقدنا لبوبر على كلا الموقفين.

في سياق بحث بوبر عن تعريف الكلي طرح فكرتين أساسيتين تنبغي الإشارة إليهما:

الأولى: لا يمكن الوصول من المفاهيم الكلية إلى تصور الجزئيات، فالعناوين الكلية التي تصدق على المفهوم الجزئي لا يمكن من ضم بعضها إلى بعض الوصول إلى الجزئي، فأبي مجموعة من العناوين الكلية إذا ضمنا بعضها إلى بعض لا يمكننا أن نعرف: هل لهذه المجموعة عناصر ومصاديق، وما هو عدد هذه العناصر والمصاديق؟

الثانية: لا يمكن الوصول إلى المفاهيم الكلية من خلال التصورات الجزئية، فقد يتوهم متوهم أننا يمكننا عن طريق التجريد والانتزاع الانتقال من المفاهيم الجزئية إلى المفاهيم الكلية، فهذه الطريقة - حسب بوبر - عقيمة، على حد عقم الاستقراء، والانتقال من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية.

وكلا هاتين الفكرتين لا تنسجمان مع فهمنا للمفاهيم والقضايا، وسنجد حجم التهافت، الذي وقع به تحليل بوبر، وهذا ما سيأتي في فقرة نقاشنا مع مواقف بوبر من الكلي، ومن قضية أساس التجربة، ولعل الخلاف مع بوبر حول هذه القضايا والمفاهيم يُشكّل استراتيجية نقدية نستصحبها في مواضع أخرى من

\*\*\* أقام بوبر تمييزاً بين القضايا الكلية الحقيقية وبين القضايا الوجودية الحقيقية. وقد تقدم بيان مراده من القضايا الكلية الحقيقية. أما القضايا الوجودية الحقيقية فقد عكف بوبر على تعريف القضايا الحقيقية أولاً، فأكد على أنها: «القضايا التي تستخدم فيها الأسماء الكلية فقط، ولا تتضمن أي شكلٍ من أشكال الأسماء الخاصة». وهي ما يمكن - حسب بوبر - إطلاق سمة القضايا الحقيقية الخالصة أو المحضة عليها. وهي بعامّة أمثلتها قضايا لم يُحدد كمها (أو قل القضايا الحقيقية غير المسوّرة) أو تحدد كمها كلياً كان أو جزئياً. لكنه ضرب لها الأمثلة التالية: «كثيرٌ من الغربان سوداء»، و«بعض الغربان سوداء»، و«هناك غربان سوداء في عالم الوجود». ولعلّ إغفال القضايا الكلية، بغية تمييزها عن النموذج الثالث، الذي أضحي موضع اهتمام بوبر.

لفت نظر «بوبر» النموذج الثالث من الأمثلة المتقدمة، أي ما يُنعت في المنطق الأرسطي بالقضايا المهملة، والتي قالوا عنها إنها بقوة القضية الجزئية، فقال:

«مثل هذه القضايا نعدّها قضايا وجودية حقيقية أو وجودية محضة [أو حاكية عن الوجود هناك]. ونقيض كل قضية كلية حقيقية يعادل قضية وجودية حقيقية وبالعكس. مثال ذلك (ليس كل الغربان سوداء) — حيث هي نقيض قضية كلية حقيقية أي كل الغربان سوداء — تُخبر نفس المضمون في قولنا: «يوجد هناك غراب ليس بأسود»، أو «هناك غربان

ثم ذهب في تحليل طبيعة قوانين ونظريات العلوم، وأكد على أنها من الزاوية المنطقية تأتي بوصفها قضايا كلية حقيقية، فتكون قابلة للنقض والإبطال والتكذيب إذا توفرنا على قضية وجودية حقيقية، وذلك من خلال الوقوف على نقض للفرض عبر التجربة والملاحظة، ومن خلال إثبات قضية شخصية حسية تتنافى مع الفرض الكلي والقانون العلمي المقترح. وأفاض في هذا المجال في كيفية تحويل الفروض الكلية العلمية - بشكل عام - إلى قضايا سالبة كلية تتحدث عن المنع، فيكون نقضها بقضية وجودية موجبة. وتحدث عن قابلية القضايا الكلية للإبطال، وعدم قابليتها للإثبات، على عكس القضايا الوجودية التي يمكن إثباتها، ويمتنع إبطالها. ومن الواضح أن هذه الفقرة من التحليل عند بوبر ترتبط ارتباطاً مباشراً بنظريته في معيار التمييز، وحيث سنصل إلى مناقشة معيار التمييز بين العلم والميثافيزيقيا عند بوبر، سنعود إلى توثيق الأفكار، التي طرحها في تحليل القضايا الكلية والقضايا الوجودية، ونقف بالتفصيل لمناقشتها ونقدها.

(١) منطوق الكشف العلمي، فقره ١٥، ص ٥٧.

أود الإشارة إلى الخطأ المريع، الذي وقع فيه المترجم العربي للكتاب إذ قال في ترجمة ما تقدم: «على وجه الخصوص قضايا من الشكل (يوجد غراب أسود) نسميها قضايا كلية يوجد أو قضايا كلية وجودية. يتضمن نفي قضية كلية. قضية كلية وجودية والعكس بالعكس...» منطوق البحث العلمي، د. محمد البغدادي، ص ١٠١. حقاً إنها أزمة الترجمة في ديارنا، لكنها تتجلى في هذا النص بشكل يدعو إلى الأسف العميق على مآل الترجمة والمعرفة في ديارنا. كيف نسمي (يوجد غراب أسود) قضية كلية؟! وكيف يتضمن نفي القضية الكلية قضية كلية؟!!

## ب - ما هو موقف بحثنا من وجهات نظر «بوبر»؟

انحاز «بوبر» إلى القول بأن قضايا العلوم تتألف من قضايا كلية حقيقية، ومن ثم تتألف من مفاهيم كلية حقيقية. لكنه ذهب إلى أن اختيار أحد الخيارين [هل هي مفاهيم وقضايا كلية حقيقية، أم هي مفاهيم وقضايا كلية خارجية] قضية مواضعة واتفاق، وليست خياراً يمكن ترجيحه على أساس برهانٍ ودليل. وسنقف عند هذا الموضوع الخلافى، حيث محله في الفقرة القادمة، التي تختص في مناقشة معيار التمييز، ومذهبه المعروف بالإبطال والتكذيب. سنبدأ في مناقشة «بوبر» بالمفهوم الكلي، ثم ننتقل إلى القضايا الكلية، وسنتابع ما تقدم عرضه في الفقرة (أ) من أفكار طرحها «بوبر»:

\* نبدأ بالاشكالية الدلالية، التي أثارها «بوبر»، حيث ذهب إلى أن الدلالة الاستعمالية هي التي تحدد مصير المفهوم، فيكون جزئياً في ضوء قصدٍ استعمالي وفهم دلالي، ويكون كلياً في ضوء قصدٍ استعمالي آخر، وفهم دلالي ثانٍ.

لاحظ «بوبر» أن استخدام الأسماء الخاصة مقروناً في تعريف أي مفهوم يفضي إلى تحويل هذا المفهوم إلى مفهوم خاص، كما هو الحال في قانون «البسترة»، فإذا قلنا المبستر هو: المعالج وفق قواعد وقانون لويس باستور يضحى مفهوماً جزئياً، أما إذا فسّرنا القانون وفق درجة الحرارة ومدّة بقاء المادة في ظلّ هذه الدرجة فسوف يكون المبستر مفهوماً كلياً.

إن المفهوم الجزئي هو ما يتمتع من الصدق على أفراد ومصاديق متعددة، ويتحدّد بالإشارة إليه، وإضافة الاسم الخاص لمعنى عام لا يحول دون صدقه

على أفرادٍ متعددين، ولا يختلف أمر الإشارة إليه في عالم الصدق الخارجي، بل يمكن الإشارة إليه، بوصفه قانوناً قائماً في عالم الأذهان أو الأعيان، ويحتل حيزاً محدداً في الذهن كصورة جزئية، وهذا الأمر يجري على قانون لويس باستور، كما يجري على المعالج بدرجة حرارة ٨٠ مئوية ولمدة عشرة أيام، فهذه الصورة بوصفها حضوراً محدداً في عالم الذهن صورة جزئية مشخصة، يمكن الإشارة إليها في عالم الذهن وفي الخارج، لكنّها تبقى مفهوماً عاماً تصدق على مصاديق لا حدود لها في عالم الزمان والمكان.

حينما نتحدث عن قانون فيثاغورس [في المثلثات القائمة الزاوية، يكون مربع طول الضلع المقابل للزاوية القائمة «الوتر» مساوياً لمجموع مربعي طولي الضلعين الآخرين.]، فهل قانون فيثاغورس - بحكم إضافة اسم خاص - ستكون دلالاته جزئية، ولا يصلح الصدق إلا على نفسه، وعبر الإشارة إليه في عالم صدقه الخارجي؟! تبقى كلمتا [قانون فيثاغورس] تستدعي عند الجماعة اللغوية العارفة بقواعد الهندسة مفهوماً كلياً، أو قل مجموعة قوانين كلية.

إن كلمة «المبستر» بعد أن أضحت في التداول اللغوي العام دالة على مفهوم كلي لا يمتنع أن يصدق على كثيرٍ من المصاديق، فهي مفهوم عام، حتى إذا أضيفت إلى مفهوم خاص، مادام الذهن لا يستدعي المفهوم الخاص، ولم يكن المفهوم الخاص قيماً، يحدد الصورة الكلية للمفهوم العام.

\*\*\* في ضوء تفرقة بوبر بين الأسماء الخاصة وبين الأسماء الكلية، أي بين الاسم ذي الدلالة الجزئية والاسم ذي الدلالة العامة الكلية، حاول بوبر أن يقلب وجوه البحث؛ بغية الوصول إلى تحديدٍ وتعريفٍ لمفهوم الكلي والجزئي من

التصورات. بدأ من الأمثلة، وهو يفترض تفرقةً بين الاسم الخاص والاسم الكلي، فهو يقول:

«إن التمايز بين القضايا الكلية والقضايا الجزئية يرتبط بشكل تام مع التمايز بين المفاهيم أو الأسماء الكلية والجزئية. من المألوف أن يتم إيضاح هذا التمايز بمعونة الأمثلة، فعلى سبيل المثال: الأمثلة التالية [ديكتاتور، كوكب سيار،  $H_2O$ ] تعني مفاهيم أو أسماء كلية. أما [نابليون، الأرض، المحيط الأطلسي] فهي تصورات أو أسماء مفردة أو جزئية.»<sup>(١)</sup>.

وسؤالنا هل يمكن أن تكون هذه الأمثلة تعني مفاهيم وتصوّرات جزئية أو كلية حقاً؟ وإذا كانت تعني ذلك فهل يتسنى لنا وضع اليد على الأمثلة، دون أن يكون هناك تصوّر مشترك لمفهوم الجزئي ومفهوم الكلي؟ وهو في الحالين مفهوم كلي، لوضوح أن مفهوم الجزئي ليس مفهوماً وتصوراً جزئياً، إنّما هو مفهوم عام يصدق على ما لا يتناهى من المصاديق المتشخصة في عالم الوجود. وبهذا يتّضح أن تحديد وتعريف كل المفاهيم والتصوّرات يتوقف على قدرة الذهن على صناعة المفاهيم الكلية، فلا نصل إلى تحديد مفهوم الجزئي، دون أن يكون الذهن متوفراً على قدرة إبداع المفاهيم الكلية، ومفهوم الجزئي ذاته أحد تطبيقات ومصاديق المفاهيم الكلية.

غير أن بوبر بعد أن تناول ظاهرة التنوع الدلالي، التي أشرت إليها في مثال «المبستر»، وأوضحنا التهافت، الذي وقع فيه، ذهب إلى التباس آخر، حيث أردف ذلك بقوله:

(١) منطق الكشف العلمي، ص ٤٢ - ٤٣.



«إذا ابتغيتم مني [بعد كل ما تقدّم من تعريف، بالمثل] تعريفاً سأقول: «التصور الجزئي هو التصوّر الذي لا مناص لنا من استخدام الأسماء الخاصة في تعريفه (أو الإشارات الشخصية). أما إذا استطعنا حذف أي إشارة خاصة من التعريف بشكل تام فمثل هذا التصوّر تصور كلي».

وسؤالنا ما هو تعريف الأسماء الخاصة، وأنى لنا التمييز بين الإشارات الخاصة والأسماء الكلية، دون تصوّر محدد ومسبق لمفهوم الكلي والجزئي؟ كيف نحدّد ان الاسم الذي استخدمناه خاصاً أو عاماً، ونحن لم نعرف ما المعني بالخاص وما المراد بالعام؟

حقاً إنها أزمة المعرفة التجريبية، ودوغمائية المذهب التجريبي، التي جرّت المعرفة إلى الطريق المسدود، إبان إخلاص دافيد هيوم المفرط للمذهب التجريبي، وعادت مرّة أخرى في نهاية القرن التاسع عشر، لكي تفتح الأبواب مشرعة أمام فوضى ما بعد الحداثة، حيث تمثل الوليد الشرعي للمذهب التجريبي، فمهما سعت الوضعية المنطقية، ومدرسة التحليل، ومنطق الكشف العلمي عند بوبر، إلى إقامة دعائم للتجريبية، ومحاولة إخضاع المنهاج التجريبي لمنطق معرفي، فهي تحاول عبثاً، لأن المنهاج التجريبي ينتج منطقياً اللامنهج، ولا تقوم على أساس التجربة وحدها دعائم، حتى تلك الدعائم الهشة التي تخيلها «بوبر».

\*\*\* أثار «بوبر» قضية العلاقة بين المفاهيم الكلية والصور الجزئية، وطرح في هذا السياق العلاقة من زاوية رؤية المصاديق من خلال الكلي من جهة، ومن جهة أخرى رؤية الكلي من خلال مصاديقه:

أولاً: أكد بوبر على أن المفاهيم الكلية لا يمكن من خلالها الوصول إلى الجزئي والمصداق. وقد تقدّم أننا ذهبنا بوضوح إلى أن الكلي بذاته لا يعبر عن مصاديقه، وليس أداةً لمعرفة وقيام صورها في عالم الأذهان. لكن المفاهيم الكلية في نهاية المطاف لا تنشأ في الأذهان من فراغ، بل تأتي جراء احتكاك الذهن ومعرفة ببعض جزئياتها، وإدراكه لعنصر مشترك يتحقق في عالم الخارج - في حالة الكليات الطبيعية - ضمن كل ما لاحظته من مصاديق، وفي ضوء هذا العنصر المشترك يُدع الذهن المفهوم الكلي. ومن ثم لا يحضر المفهوم الكلي الطبيعي في الأذهان، إلا وهو مقترن بصورةٍ من صور مصاديقه عادةً.

ثم إن ضم العناوين الكلية التي تصدق على المفهوم الجزئي إلى بعضها، وتشكيل مجموعة من العناوين الكلية إلى بعضها، لا يفضي إلى خلق مفهوم كلي حقيقي، لكي نبحث عن مصاديقه، وعدد هذه المصاديق؛ لأن الجامع في نهاية الحال كلي اصطناعي، أو قل كلُّ يتضمن مجموعة أجزاء. ومن هنا يتضح أن هذا الفرض [أي فرض ضم مجموعة العناوين الكلية التي تصدق على الجزئي]، الذي طرحه بوبر لا يشكل تأييداً لعدم إمكانية الوصول إلى تصوّر مصاديق الكلي بأي وجهٍ من الوجوه.

ثانياً: أكد «بوبر» على عدم إمكانية الوصول إلى المفاهيم الكلية من خلال التصورات الجزئية، وذهب إلى أن وهم التجريد والانتزاع عقيم، عقم الاستقراء. وطريقة المنطق الرمزي الحديث في تشكيل المجموعة يعده بوبر عقيماً، لأنه تجريد تُعرّف بواسطته المجموعة بالإشارة إلى مصاديقها، والكلي الذي يُعرّف بالإشارة لا يعود كلياً.

تقدّمت رؤية بحثنا بشأن قيام الكلي، وقدرة الذهن الإبداعية على تصيّده، من خلال ملاحظة تُنفى من جزئياته. لكننا هنا نريد إثارة النقاش مع بوبر من زاوية دلالية، أشار إليها، ومن زاوية أخرى نحاول أن نتفهم: كيف يمكن صدق أحكام الكلي على جزئياته، مع افتراض القطيعة بين إنتاج الكلي، وبين تطبيقاته ومصاديقه؟

الزاوية الدلالية: أشار بوبر - في معرض محاولة توضيحه لمفهوم الجزئي والكلي - إلى طرق استعمالنا للكلمات، والدلالات التي يتضمنها هذا الاستعمال. بدأ من العبارات، التي أطلق عليها سمة الإبهام، مثل «هذا هنا» و«ذلك هناك». يلتفت بوبر إلى هذين المثالين، فيرى أن أسماء الإشارة، التي هي ذاتها أسماء كلية، لكننا نستخدمها للدلالة على متعينات جزئية من الأسماء.

ثم ينتقل إلى التصورات الكلية، فيقول: «يمكن أن لا يُشك في أننا نتعلم استخدام الألفاظ الكلية، حيث تكون تطبيقاً على المفردات، بواسطة الإشارات الظاهرية لهذه المفردات، وغيرها من الدوال المشابهة. الأساس المنطقي لهذا النوع من الاستخدام أن المعاني الجزئية لا تدلّ على عناصر وأفراد المجموعة فقط، بل تدلّ على المجموعة أيضاً. كما أن المعنى الجزئي لا يقتصر الأمر في قيامه عضواً في مجموعة، بل قد يكون مجموعة تنضوي تحت مجموعة أكبر. وعلى سبيل المثال: كلبى «لوكس» ليس عضواً في مجموعة «كلاب فينا» فقط، حيث هذه المجموعة ذاتها مفهوم جزئي، بل هو عضو أيضاً في المجموعة الكلية الشديات، حيث

هي ذاتها مفهوم كلي. كما أن كلاب فيينا بدورها ليست مجموعة ثانوية تنضوي تحت مجموعة الكلاب النمساوية [الجزئية] فحسب، بل هي مجموعة ثانوية أيضاً تنضوي تحت المجموعة الكلية «الثدييات»<sup>(١)</sup>.

وهنا نلاحظ ما يلي:

أولاً: إن النص الذي نريد معالجته ونقده جاء قبل صفحة واحدة فقط من تأكيد «بوبر» القاطع على أن الانتقال من التصورات الجزئية إلى المفاهيم الكلية عن طريق تجريد التصورات الجزئية من خصوصياتها، وانتزاع المفهوم المشترك (الكلي)، وهم لا طائل من ورائه، وهو على حد عقم الاستقراء، أي الانتقال من القضايا الجزئية إلى القضية الكلية. وسنلاحظ التهافت بين تحليله للأساس المنطقي لتعلم استخدام (الألفاظ) الكلية، في هذا النص، وبين النص اللاحق الذي يؤكد فيه بشكل لا مرأى فيه استحالة الانتقال من تصور الجزئيات إلى المفهوم الكلي.

ثانياً: ورد في النص المتقدم أننا نتعلم استعمال الألفاظ الكلية من خلال الإشارة إلى مصاديقها. وقد استخدم بوبر بشكل لا لبس فيه كلمة (words)، حيث قال وفق النص الإنجليزي:

[There can be no doubt we Learn use of universal words.]

وهنا ينبغي التأكيد على أن الألفاظ جميعها كلية، بما فيها الحروف وهيئات الجمل والكلمات، فهي جميعها صالحة للاستخدام في تعيناتٍ، لا حدود لها، أي

(١) منطق الكشف العلمي، ص ٤٢ - ٤٤.

في مصاديق كثيرة غير محددة بزمان ومكان.

ثالثاً: إن استخدام الألفاظ الدالة على المعاني الكلية، عبر الإشارة إلى المصاديق له وظيفتان أساسيتان، من الزاوية اللغوية. الوظيفة الأولى، وهي حجر أساس قيام الدلالة اللغوية، ترتبط بنشأة الدلالة اللغوية عامة. والوظيفة الثانية تتمثل في عملية تقريب وإيضاح مفهوم الكلي، عبر الإشارة إلى مصاديقه، أو إحضارها أمام السامع، لكي يُزال الإبهام والغموض الذي يلف هذا المفهوم.

رابعاً: الدلالات اللغوية تبدأ عملية تعلمها من اقتران الألفاظ بالمعاني الحسية الجزئية، أي من عملية ربط بين جزئيين «اللفظ» الصادر بالفعل، والظاهرة الحسية الجزئية، كما هو الحال في لفظ الحليب وقينة الحليب الحسنيين الصادرين، وبين صورة الحليب المتعينة، والقينة المحددة، التي يمكن الإشارة إليهما حسياً. واللفظ لا يتحوّل إلى لسانٍ ولغةٍ، ما لم يتجاوز حدود دلالاته بالإشارة إلى الصورة الحسية الجزئية، ويصبح دالاً على المفهوم الكلي، الذي يمثل الجامع الحقيقي بين الصور، التي تشترك بتوفرها على هذا القاسم المشترك فيما بينها من مصاديق قائمة بالفعل، ومصاديق ستقوم وتوجد.

أي ما لم ينتقل الذهن من صورة الحليب الجزئية المحددة إلى مفهوم الحليب العام، لا يؤدي اقتران لفظ الحليب بمادة الحليب الخارجية الجزئية المشخصة أي دور في انعقاد الدلالة اللغوية، وقيام اللسان وسيلةً للتفاهم والتواصل بين آدميين. وقد أوضحنا فيما تقدّم وجهة نظرنا في كيفية تكوين الذهن البشري للمفاهيم الكلية، وطرحنا الأساس الفلسفي التحليلي لظاهرة إبداع العقل للمفاهيم الكلية.

وهنا ننتقل إلى الأساس المنطقي لاستخدام اللفظ الكلي واستحضاره عبر الإشارة، كما طرح بوبر في نصّه المتقدّم، لنعالج الموقف من الزاوية الفلسفية والمنطقية، فتوثق بعناية من سلامة أو خطل وجهات نظر «بوبر» في هذا المضمار:

الزاوية الفلسفية المنطقية: ذهب «بوبر» في نصه المتقدّم ذكره إلى أن هناك أساساً منطقياً، يفسر لنا نهج الانتقال من تصوّر المفهوم الجزئي إلى المفهوم الكلي، أو قل من الدلالة على المفهوم الجزئي إلى الدلالة على المفهوم الكلي. وذهب إلى أن الأساس المنطقي لهذه الظاهرة هو أن التصرّو الجزئي لا يدلّ على أعضاء المجموعة فحسب، بل يدلّ على المجموعة أيضاً. خصوصاً وأن المجموعات لا تبقى مجموعات فحسب، بل تصبح عضواً في مجموعة أكبر، وضرب مثاله «الكلب لو كس» ينضوي تحت مجموعة «كلاب فينا»، وهذه مجموعة جزئية، لكنّها تنضوي في نهاية المطاف تحت مجموعة كلية هي «الثدييات». ثم أضاف فكرةً لإيضاح إبهام في مصطلح «الثدييات»، إذ قد يراد منه مجموعة الحيوانات ذات الثدي التي تعيش على الأرض، وهنا يكون مفهوم المجموعة جزئياً، لأننا حدّدناه بالمكان، وقد نقصد بالثدييات الحيوان الذي يتصف بالصفات العامة، وعندئذٍ يكون مفهوماً كلياً.

وهنا نلاحظ ما يلي:

أولاً: نحن نتفق مع «بوبر» - كما طرحنا وجهة نظرنا فيما تقدّم - على أن المجموعات الاصطناعية والمجموعات المحددة زمنياً ومكانياً، وإن عبرنا عنها بكل وجميع فهي كليات خارجية، مادام يمكن إحصاؤها وحصرها. لكن الحد

الزماني والمكاني إذا كان غير حاصرٍ لعدد الظواهر وكمياتها، ومن الممكن افتراض وجودها إلى ما لا نهاية، أو إلى حد كبير تقوم فيه الحياة الإنسانية بشكل يتعذر إحصاؤه وحصره، فلا يتنافى مع كلية المفهوم.

إذن؛ نتفق مع «بوبر» أن الكليات الخارجية مرجعها إلى مصاديق شخصية، ولا تعبر عن مفهوم عام، يمكن تقدير وجوده في كل زمان ومكان. ولكن يبقى الاستفهام قائماً:

كيف تسنى لنا افتراض دلالة الجزئي على مجموعته الكلية، أو قل كيف تسنى لنا العبور من تصوّر الجزئي إلى تصوّر المفهوم الكلي الحقيقي، كما هو الحال في الانتقال من تصوّر الكلب «لوكس» إلى تصوّر الثدييات؟ وهل ينسجم هذا الموقف مع موقف بوبر اللاحق، الذي يؤكد فيه استحالة العبور من التصوّر الجزئي إلى المفهوم الكلي؟ ولكي نقف بدقة على مدى انسجام موقف بوبر، علينا أن نضع نص «بوبر» اللاحق أمامنا، ونأمل فيه:

أضع نص بوبر، الذي أعقب شرحه للتمايز بين التصورات الجزئية والمفاهيم الكلية، في نقاط:

١- يقول بوبر: أعتقد أن الفروق التي ذكرتها للتمييز بين المفهوم الكلي والتصور الجزئي يتوقف عليها فهم الفرق بين القضايا الكلية والقضايا الجزئية.<sup>(١)</sup>

ونحن بدورنا لا نشك في أن التمييز بين المعاني العامة والمفاهيم الكلية وبين التصورات الجزئية عامل حاسم في فهم الفرق بين القضية الكلية والقضية الشخصية على وجه التحديد. هذا الفهم الذي أكد بوبر على أهميته، لأنه حجر الأساس في منطق الكشف العلمي لديه، أي منطق التكذيب؛ لأن التكذيب يتوقف سمة منطقيته على التمييز بين القضية الكلية وما يكذبها استنباطياً، أي القضية الجزئية التي تتنافى معها وتناقضها.

لكن السؤال الذي لم يتناوله بوبر بالبحث، هو أن الأمثلة التي ذكرها للكلي والجزئي بغية تقريب تعريفه وفهمه للكلي والجزئي تعني في مصطلحنا الكلي الحقيقي والجزئي الحقيقي، فهل يقوم الكلي الحقيقي في الذهن من فراغ، وما علاقته بعالم الحس، وهل الكلي الحقيقي والإقرار به خروجٌ عن التجريبية في مفهومها الفلسفي، مادام الكلي الحقيقي مفهوماً يتجاوز حدود معطيات عالم الحس، فكيف يبرره فيلسوف تجريبي؟

٢- عطف بوبر الحديث على عدم إمكانية تعريف الجزئي وتحديدته بواسطة المفهوم الكلي، وقد أوضحنا صواب وجهة نظر «بوبر» في أن الكلي لا يحدد

(١) المصدر السابق، ص ٤٥.



مصاديقه، وهو بذاته لا يعبر إلا عن نفسه، ولا يمكن العبور من تصوره بذاته إلى تصور مصاديقه الجزئية. وفي هذه الصدد ذهب بوبر إلى أننا لو أخذنا كليات كل ما يتصف به الجزئي من مشخصات ونسب زمانية ومكانية، وضممناها إلى بعضها فلا يمكن أن نعرف هل لمجموعة هذه الكليات مصاديق ولا نعرف عددها.

هنا أود الإشارة إلى ملاحظتين:

أ - كيف استطاع بوبر أن يشتق من الجزئي وم مشخصاته ونسبه الزمانية والمكانية مفاهيم كلية؟ وهذا سؤال يمس جوهرياً النقطة الثالثة، التي سنقف عندها.

ب - إن أي كلي، حتى الأمثلة التي طرحها «بوبر» لمفهوم الكلي عنده، لا يمكن احصاء عدد مصاديقه، بل المفهوم الكلي الحقيقي لا تُحد مصاديقه، وحتى كثير من الكليات الخارجية يتعذر إحصاء مصاديقها، وإن كانت متناهية.

٣- انتقل «بوبر» إلى قضية الانتقال من الجزئي إلى الكلي، قائلاً:

«وعلى هذا المنوال، فأني محاولة لتعريف التصورات الجزئية، عبر التوسل بالمفاهيم الكلية، محكومةٌ بالفشل»<sup>(١)</sup>. وذهب إلى أن توهم إمكانية الوصول إلى الكلي عن طريق التجريد والانتزاع عقيمة على غرار عقم الوصول إلى القضايا الكلية عبر الشواهد الجزئية في الاستقراء. ثم أضاف: إن تشكيل المجموعة عن طريق انتزاعها من أفرادها الخارجية عبر الإشارة إلى هذه الأفراد -

(١) نفس المصدر، ص ٤٥.

كما هو الحال في المنطق الرمزي أمر ممكن، لكن المجموعة المتشكلة، جراء ذلك، مجموعة جزئية، مثل «الساكنون في باريس»، أو «قادة جيوش نابليون». ثم عكف على وجهة نظر «كارناب» في الحديث عن عدم التمايز بين الكلي والجزئي، على أساس إمكانية تشكيل المجموعة من كل التصورات الجزئية.

نحن مع «بوبر» في أن إمكانية تشكيل المجموعة عن طريق انتزاعها من الأفراد الخارجية، لا يصير المجموعة مفهوماً كلياً، ما لم يكن الجامع ذاته كلياً حقيقياً، كما أن إمكانية تشكيل المجموعة الجزئية لا يلغي الفارق بين المفهوم الكلي والتصور الجزئي، كما توهم «كارناب». لكننا نلاحظ على طرح «بوبر» المتقدم ما يلي:

أ - إن عدم إمكانية الانتقال من التصورات الجزئية إلى المفاهيم الكلية على قاعدة التجريد والانتزاع لم يشفع له أننا نستطيع تكوين مجموعة في ضوء المصاديق الجزئية، لأن المجموعات التي يمكن تشكيلها من المصاديق الجزئية يمكن أن تكون نفسها مفهوماً جزئياً وكلياً خارجياً، والجامع بينها ينحل إلى مصاديق خارجية محددة، وليس مفهوماً صادقاً على أفراده المقدره الوجود في الحاضر وفي المستقبل إلى ما لا نهاية. هذا ما نفهمه من النص الأخير الذي ختم به «بوبر» بحثه في التمييز بين الجزئي والكلي. وإذا قارنا هذا المفاد مع النص السابق له نجد تهافتاً، لا يمكن توجيهه، بل هو تهافت مستحکم، يتعذر الدفاع عنه، وذلك:

في النص المتقدم أكدَّ بوبر على حقيقتين:

الأولى: إننا نستطيع استحضار المفهوم الكلي، عبر الإشارة الظاهرية لمصداق الكلي، وهذا يتعارض تماماً مع النص الأخير، حيث قرر فيه أن الانتقال من الجزئي إلى الكلي عقيم عقم الاستقراء، حيث ينتقل المستقري من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية.

الثانية: إن الأساس المنطقي لهذا الانتقال هو أن المصداق عضو في مجموعة، وكما يحكي عن نفسه يحكي عن مجموعته، والمجموعات تنضوي بعضها تحت بعض إلى أن تنتهي إلى مجموعة كلية حقيقية، كما في مثال الكلب ومجموعة كلاب فيينا ومجموعة الثدييات! بنا يضحى الأساس المنطقي لعقم الانتقال من الجزئي إلى الكلي في نص بوبر اللاحق هو: أن انتماء المصداق إلى المجموعة لا يفضي إلى إنتاج الكلي من تصور الجزئي، لأن المجموعة لا يتحتم أن تكون مفهوماً كلياً!!

هذا تهافت يتعذر توجيهه ورفع في كل المقاييس، على أن نؤكد ما أكدناه: أن الأساس المنطقي للانتقال من الجزئي إلى الكلي هو الحدس الذهني، الذي يتم في ضوئه الانتقال من تصور الجزئي [الذي يتضمن مفهوم الكلي متحققاً في عالم الخارج كجزء من هويته] إلى تصور جامع حقيقي يصدق على ما لا يتناهى من مصاديق.

ب - إن إشكالية الاستقراء تكمن في الطفرة من قضايا جزئية إلى استنتاج قضية كلية، والنتيجة أكبر من المقدمات، ومن ثم لا يمكن الركون إلى النتيجة منطقياً، إلا بالخروج عن التجريبية، والإيمان بمبدأ الاستقراء. فهي مشكلة قائمة بين الأحكام والتصديقات، إذ الحكم أو الأحكام الجزئية المحدودة مهما كان

عددها تبقى أصغر من الحكم في القضية الكلية الحقيقية، ومن ثم لا يبررها المنطق، إلا باعتماد أساس عقلي والخروج عن المذهب التجريبي، أو بالذهاب مذهب السيد الشهيد الصدر في تنمية احتمال قيام الأساس العقلي بين المفهومين في القضية التجريبية، والمضي بحساب الاحتمال إلى الأمام. وكلا هذين العلاجين لم يصل إليهما أو لم يوافق عليهما.

أما الانتقال من تصور الجزئي إلى تصور الكلي فهو لا يتضمن إشكالية الاستقراء بأيّ وجهٍ من الوجوه؛ لأن الكلي تصورياً مستبطن في تصور الجزئي. إذا أخذنا الماء مثلاً، فأيّ عيّنة من المياه لها خصوصيتها الزمانية والمكانية ولها حجمها ووزنها ونسبة التلوث فيها و... إلخ، لكن كل عيّنة تحافظ على سمةٍ مشتركة تعطي للماء هوية محفوظة في كل عيّنة من عيّناته، وخذ الحديد مثلاً آخر، فكل قطعةٍ من الحديد إذا حللناها في عالم تصورنا نجد خصوصياتها من الطول والعرض والوزن والكثافة، ونجد صفة مشتركة بينها وبين سائر قطع الحديد الأخرى، فتصور أي قطعة من الحديد يتضمن تصور السمة المشتركة، هذه السمة التي يلتقطها الذهن، ويُبدع في ضوئها المفهوم الذي يصلح أن يصدق على ما لا يتناهى من أفراد. إذن؛ ليس هناك انتقالٌ من الجزء إلى الكل، بل يتم الانتقال من الكل إلى الجزء.

وأخيراً: إن القطيعة، التي يفترضها «بوبر» بين التصورات الجزئية والمفاهيم الكلية، وإهماله طرح تفسيرٍ واضح لنشأة المعقول «الكلي»، يفضي إلى إبهامٍ، يتنافى مع طبيعة الفهم الدلالي لعلاقة الأحكام الكلية بمصاديقها، ويتنافى مع المنطق، الذي يفترض سريان أحكام الكلي إلى مصاديقه قهراً، إذا كان الحمل

في القضايا حملاً شائعاً صناعياً، أي الحمل المألوف والمتداول في عقد القضايا المنطقية. ومن هنا لاحظنا التهافت، التي مُنيت بها نصوص بوبر المتقدمة.

وهنا تجدر الإشارة إلى تهافتٍ دلاليٍّ آخر، ألمحنا إليه فيما تقدم من بحث. ذلك أن بوبر في مدخله لمنطق الكشف العلمي قال: «المفردات [اللغوية] الكلية المستخدمة في القضية لا يمكن أن تكون مرتبطة بأي إحساسٍ تجريبيٍّ مشخص. (فكل معطى حسيٍّ مباشرٍ إنما تتوفر عليه مرةً واحدةً بشكلٍ مباشر، وبمفرده، إنه معطى فريد، لا مثيل له)... فالكليات لا يمكن اختزالها إلى أصناف من الخبرة الحسية. إنها لا يمكن أن تُعرّف [أو تستخلص] تجريبياً.».

إذا كانت المفردات اللغوية الكلية لا ترتبط بأي إحساسٍ تجريبيٍّ، فكيف نفسر قيام الدلالة اللغوية من الارتباط بين اللفظ، وبين المدلول الحسي المشخص، وننتهي إلى قيام الدلالة بين طبعي اللفظ الكلي، وبين طبعي المعنى، بوصفه مفهوماً كلياً؟ وهل ينسجم النص أعلاه مع ما طرحه بوبر لاحقاً في بحثه عن [الجزئي والكلي]، وقوله - كما تقدّم -:

«يمكن أن لا يُشك في أننا نتعلم استخدام الألفاظ الكلية، حيث تكون تطبيقاً على المفردات، بواسطة الإشارات الظاهرية إلى هذه المفردات، وغيرها من الدوال المشابهة.».

كيف نتعلم استخدام اللفظ الكلي بالإشارة إلى مصاديقه الخارجية، وهو «عناء» معلقة في سماء مجهول، لا علاقة له بمصاديقه، لا تُرى من خلاله، ولا

يُرى من خلالها؟ ثم كيف أضحت مصاديق ومفرداتٍ له، أليس لكونها عضواً في مجموعة الكلّي الحقيقي، وأن الكلّي يصدق عليها، أي إن الاحكام التي تنال الكلّي في الاستخدام الشائع تصدق على مصاديقه؟

لا أدري لماذا خلط بوبر بين البحث الدلالي، وبين المعاني والصور الذهنية. والبحث الدلالي لا يستقيم إلا على أساس فلسفة لغوية، وقد كان آنذاك مجافياً لفلسفة التحليل اللغوي. نعم؛ حاول إعادة تعديل موقفه الحاسم ضد اتجاه الوضعية المنطقية نحو التحليل اللغوي في مقدمته الأخيرة لكتابه «منطق الكشف العلمي»، لكنه لم يحاول إعادة النظر في الاستخدام اللغوي والدلالة اللغوية، بل لم يغيّر من عامة اتجاهاته التي كتبها، وهو لم يبلغ الثلاثين عاماً، حتى نهاية حياته، وهو أمر نادر في تاريخ رجال ميادين المعرفة الإنسانية الخصب.

\*\*\*\* أدرك بوبر الفرق بين القضايا الكلية الحقيقية، وبين القضايا الكلية الخارجية (وهي ما اصطلح عليه بأشباه الكليات). ولم يأت اصطلاحه مجانباً لطبيعة الكليات الخارجية، ذلك لأن الجامع الذي يصدق على كثيرين في المفاهيم، التي تشكل موضوعاً لمحمولات القضايا الكلية الخارجية، ليس مفهوماً كلياً حقيقياً، بل هو ذاته كلي خارجي، ينحل إلى مجموعة عناصر وأفراد محددة زمانياً أو مكانياً، ومن هنا فالجامع مصطنع في ضوء مصاديق يمكن إحصاؤها ولو بالقوة.

وفي هذا السياق طرح بوبر - كما أشرنا فيما تقدم - فكرةً في غاية الخطورة، وهو يحاول الإجابة على الاستفهام التالي: هل قوانين العلوم قضايا كلية حقيقية،

أم أنها قضايا كلية خارجية؟ فأجاب<sup>(١)</sup>: إن معالجة هذه الإشكالية غير ممكنة عبر البحث والحوار. بل هي إحدى الإشكاليات التي يمكن معالجتها عن طريق واحد فقط، وهو المواضعة والاتفاق.

خيار «بوبر» هذا، منضماً إلى خياره في تحديد الموقف من طبيعة القضية الأساسية «أساس التجربة»، حيث ذهب أيضاً إلى خيار الاتفاق والمواضعة اللغوية على الجملة الأساسية، التي تكون قاعدة الإبطال والتعزيز في العلوم والمعرفة التجريبية عامة، خياران يثيران أمام بوبر، بل أمام درسنا له إشكاليتين رئيسيتين، في ضوء الذهاب إلى أن القانون العلمي (الذي نبحت عن الكشف عنه، سواء أكان تعزيزاً له كفرض مطروح من قبل العلماء، أم تكديماً له) مواضعة واتفاق، وأن القضية الحسية التجريبية الأساسية، مواضعة واتفاق أيضاً، وهي قاعدة تعزيز أو تكذيب الفروض، والإشكاليتان هما:

الأولى: إذا كانت فروض العلماء وقوانين العلم، التي يصبو إليها البحث العلمي، وكانت القاعدة التي نحتكم إليها في اختبار الفروض، اتفاقاً ومواضعةً واعتباراً تُنجزه الجماعة العلمية، فما المعنى إذن من أن المعرفة العلمية التجريبية واقعية، وأن العلم ليس انطباعات العلماء وتوافقاتهم، إنما هو يتحدث عن واقع قائم وراء ظنون العلماء وما يتيقنون به، ووراء أي اتفاق؟!

وبعبارةٍ أخرى: إن المواضعة والاتفاق على أيِّ حكمٍ من الأحكام لا يعني بوجه أن هذا الحكم يُعبّر عن واقعٍ قائم، خلف هذا القرار والاتفاق. ذلك أن

(١) المصدر السابق، ص ٤٢.

الاعتبار لا يغيّر من الواقع شيئاً، ولا يكشف عنه، التوافق والمواضعة فعل إنجازي، أي إنه يخلق مفاده بنفسه، ولا يصف مفاداً خارجياً واقعياً، ولا يمكن أن يبرره. لأن الاتفاق ليس تجربةً، وليس دليلاً استنباطياً برهانياً. فكيف بنا، ونحن نبحث عن قضايا وفروض تخضع للمواضعة والاعتبار، والأنكى أننا نختبرها، عبر جمل تواضعنا عليها! فهل يصح أن نصف أي حكم نستنبطه، عبر اختبار هذه الفروض، بأنه حكم واقعي؟

هذه إشكالية مدرسة المواضعة، أو ما يُعرف بالمدرسة الاصطلاحية. لكنها تواجه بوبر في المقام الأول، لأنه يدعو إلى العقلانية النقدية، التي يصرُّ على أنها منهج واقعي في الكشف العلمي!

الثانية: انحازت المدرسة الوضعية (حلقة فيينا) إلى عدِّ فروض العلم وقوانينه قضايا كلية خارجية، ولم يكن هذا الانحياز مواضعة واتفاق بين المناطق الوضعيين، وأكبر شاهد على ذلك موقف «شليك»، وغيره من رواد «حلقة فيينا». ثم إن «بوبر» نفسه فسّر موقف الداهيين إلى عدِّ قضايا العلوم كليات خارجية، بأنه يستند إلى معايير الوضعية المنطقية في التحقق والإثبات، وفي المعنى، فكيف ساغ لبوبر أن يُصنّف خيار الباحثين على عالم المواضعة والاعتبار!

ثم المثير للغرابة هو: أن «بوبر» نفسه ذهب في سياق نقده لخيار «كوفمان» [أي خيار بعض رواد الوضعية المنطقية] في عدِّ القوانين الطبيعية قضايا كلية خارجية، قائلاً:

«إنه من الواضح أن مثل هذا النمط من النظرة إلى القوانين الطبيعية يفضي



إلى إلغاء الفرق بين القضايا الكلية والقضايا الجزئية.»<sup>(١)</sup>

غير أن ترك أمر تحديد طبيعة القانون العلمي بيد خيار المواضع والاتفاق لا يحول دون امحاء الفرق بين القضايا الكلية والقضايا الجزئية! أما كيف فسر «بوبر» خياره، حيث ذهب إلى أنه يقترح أن تكون قضايا العلوم من صنف القضايا الكلية الحقيقية. قال: (إن هذا الخيار نافع ومثمر معاً). ومن هنا يُطرح الاستفهام عن الخط الفاصل بين ما يرفع لواءه «بوبر» من فلسفة، وهي (العقلانية النقدية)، وبين المذهب البرجماتي، واتجاه المواضع عامة؟

هناك استفهام آخر لا بد من طرحه على «بوبر»، وهو: هل كان ممكناً لـ «بوبر» أن يقترح أن قوانين العلوم قضايا كلية خارجية، وفق سياقه في معيار التمييز، وقاعدته المأثورة في إن دور التجربة هو الإبطال والتكذيب، لا الإثبات والتحقق؟

هذان السؤالان سنقاربهما في سياق درسنا لمعيار التمييز، ومذهب «الإبطال والتكذيب» عند كارل بوبر، وستتعرف على مآلات نظرية المعرفة في سياقاتٍ مختلفة من آخر تجليات الحداثة، عند المدرسة البرجماتية وغيرها من المدارس، التي شقت طريقها في النصف الأول من القرن العشرين.

وأخيراً: مكث بحثنا طويلاً في درس وتمحيص «إشكالية الكلي» دلياً ومعرفياً، كما أعطيت مساحةً مستأنفة لدرس الكلي وجودياً في بحوثي الدلالية. لم يكن ذلك شغفاً بجمالية (صناعة الكلي)، ولم يكن رغبةً في إتعاب القارئ.

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

بل هي ضرورات مُلحّة، تفرضها طبيعة هذه البحوث، حيث تجري مسألة الكلّي في بُنى وتفاصيل هذه البحوث، وتنوّع خيارات الباحثين. وإذا سرّحنا النظر في أهمّ سمات اتجاهات بوبر المعرفية نلاحظ الدور الحاسم، الذي تلعبه الكليات في فهم وتمحيص ونقد العمود الفقري لمنطق الكشف العلمي في نظريات «كارل بوبر»:

حينما يكون الحديث منصبّاً على «منطق» للكشف العلمي، ومنهج استنباطي لتكذيب الفروض، على قاعدة التجربة، التي تُنتج قضية شخصية، لُنكذبَ عبرها الفروض الكلية، فنحن أمام إشكالية الكلّي في الصميم، بل بدءاً من اختيار أساس التجربة «القضية الشخصية التجريبية»، يُطرح الاستفهام عن العلاقة بين الفرض الكلّي، الذي يُراد إخضاعه للاختبار، وبين القضايا الشخصية، التي يُراد تعزيز أو تكذيب الفرض الكلّي من خلالها. ثم لماذا ذهب بوبر إلى المواضعة على أن الفروض الكلية قضايا كلية حقيقية، وهل يمكنه أن يبني نظريته على خيار كونها قضايا كلية خارجية؟ ثم كيف تُصاغ القوانين والفروض، لكي تكون القضايا الشخصية مبطلّة لها؟ أي هل يمكن صياغة القوانين الكلية على هيئة قضايا مانعة، وتكون القضية الجزئية الموجبة نقضاً منطقيّاً لها؟ وهل هناك ضرورة منطقية لذلك؟

كل هذه الأسئلة يتوقف إيضاح الموقف منها على وضوح فكرة الكلّي، سواء أكان مفهوماً أفرادياً أم كان قضية منطقية. وما لم يتم التمييز بين القضايا الشخصية وبين القضايا الكلية، وبين القضايا الكلية الحقيقية والقضايا المهملة (الكلية الوجودية - على حدّ تعبير بوبر)، وما لم يتحدد دلاليّاً المفهوم الخاص،

ويُميّز عن المفهوم الكلي العام، يتعذر المضي بأمان في مثل هذه البحوث، خصوصاً مع الاتجاهات المنطقية في تفسير المعرفة الإنسانية، و«بوبر» واتجاهه من أوعر هذه الاتجاهات، التي يتطلب فهمها ونقدها عمقاً وغوصاً بوضوح في مفهوم الكلي والقضية الكلية، وما يقابلهما من مفاهيم وقضايا.

على أن أشير - على عجل - إلى أن التسليم بالمفاهيم الكلية الحقيقية، وقيام المعرفة العلمية على أساس البحث عن قضايا كلية حقيقية، يمثل خرقاً لروح المذهب التجريبي الحسي، عبر الإقرار بالصور الكلية والمفاهيم العامة، التي تتجاوز حدود المعطيات الحسية. أما الإقرار بواقعية المفاهيم الكلية، وواقعية قيام العلاقة في قضايا العلوم بين مفاهيم كلية، فهو خروجٌ صريح عن المذهب التجريبي في صورته المألوفة؛ لأن هذه المفاهيم والقضايا تتجاوز حدود التجارب الحسية، مهما امتد بها الزمان، وهي إبداع عقلي، ومن ثمّ فالإقرار بواقعتها إقرار بواقعية المفاهيم والأحكام العقلية!

## ح - أساس التجربة في ضوء إشكالية الكلي

تقدم تدوير الزوايا في فهم إشكاليات التجربة، وتقدم أيضاً أن طرح البحث أفكاراً وأسئلة، تبدو أنها غير حاسمة. هنا نحاول كشف اللثام عن مسألة «أساس التجربة»، في أفقٍ أكثر وضوحاً وشمولاً، وأكثر عمقاً، وألذ قُرباً من البحث المنطقي. نبدأ من تناول الإشكالية في أفقٍ أشمل، أعني أفق المعرفة الإنسانية عامة:

حينما نتحدث عن أساس التجربة فإننا نتحدث عن قضية شخصية محددة، تتضمن ظاهرتين حسيّتين جزئيتين قائمتين في عالم الخارج، وتتضمن حكماً يحدد العلاقة بين هاتين الظاهرتين. فالقضية الحسية ليست تصورات بحتة، بل فيها نسبة وحكم بين تصورين محددين. ومن ثمّ فالقضية الشخصية قضية، وليست مدركات حسية منفردة، حيث يضطرب تأويل موقف أرسطو والمدرسة الأرسطية بشأنها، لنستمع إلى ما طرحه عبدالرحمن بدوي في كتابه الموسوم بـ «أرسطو». حيث قال:

«نجد أرسطو يُشيد بالمعرفة الحسية، بل ويقول إنها لا يمكن أن تكون خاطئة في ذاتها، لأنها تصور صرف، والتصورات لا يحكم عليها بالصدق أو بالكذب، وإنما الربط بينها هو الذي يجعلها قابلة لأن يحكم عليها بالصدق أو بالكذب. والربط بينها يتم عن طريق الخيال أو عن طريق الحكم، ومن هنا ينشأ خطأ الحواس بأن يربط بين مدلولات حسية مختلفة، ليس بينها ارتباط في الواقع. وهكذا نرى أرسطو يغفل كل هذه الاعتراضات القوية التي وجهت قبله (وبعده)

أيضاً إلى الإدراك الحسي. فكأن أرسطو بهذا ينظر إلى الإحساس نظرة ساذجة لا تتجاوز نظرة الرجل العادي، بينما كان مذهبه العقلي الآخر يفرض عليه القول بأن الحس قد يخطئ في موضوعه الخاص به، فيخطئ البصر مثلاً في إدراك الأضواء والألوان، ويخطئ السمع في إدراك الأصوات ... إلخ. ولكنه اقتصر على القول بأن مرجع الخطأ في الحواس أولاً وأخيراً، هو الربط بين مدلولات حسية مختلفة ربطاً غير صحيح في واقع الوجود.<sup>(١)</sup>

هنا نلاحظ:

أن عالم الصور البحتة لا يُوصف بالصدق والكذب، ذلك لأننا إذا أخذنا المدرك الحسي «الصورة الذهنية» بمفردها، دون نسبتها إلى الواقع المدرك (أي قياس التطابق بين الصورة وذو الصورة) فهو لا يُوصف بالصدق والكذب. أما إذا تحول من مدرك حسي مفرد إلى سؤال عن وجود هذا المدرك، ونقرر في ضوء ذلك قولاً - على حد تعبير أرسطو - أي قضية شخصية محددة، أو وقع السؤال عن التناسب بين الصورة وبين واقعها وما تعبر عنه، أي حاولنا قياس التطابق بين عالم الأذهان وعالم الأعيان فستكون لدينا قضية يصح وصفها بالصدق والكذب.

أما أن أرسطو لم يُدرك الخطأ في الحواس فأمرٌ في غاية الغرابة؛ ذلك «إن لتمييز أرسطو بين أنواع المحسوسات أهمية كبرى في تقدير ما يُسمى عادة بخطأ الحواس، وما هو في الحقيقة إلا خطأ تأويل، أو تصديق حاسة في غير موضوعها

(١) أرسطو، عبدالرحمن بدوي، ص ٦٦ - ٦٧.

الخاص، ونحن نصصح الأخطاء بسهولة: نصصح الإحساس الحاضر بالتجربة السابقة، مثل ما نصصح إحساسنا حركة الشاطئ ونحن في السفينة بعلمنا أن الشاطئ غير متحرك، فنحكم بأن السفينة هي التي تتحرك. ونصحح الإحساس الحاضر بالتجربة الحاضرة مثل ما إذا حركنا بين الأصابع شيئاً... فنحسه بعد برهة اثنين، لكن البصر لا يرى سوى واحد [وهذه التجربة معروفة باسم «تجربة أرسطو»]. ونصحح الإحساس بالعقل والبرهان، فإننا نعلم بالعقل أن الشمس لكي ترسل أشعتها على الأرض كلها يجب أن تكون بعيدة جداً، ولكي تنطبع صورتها على العين مع بعد المسافة يجب أن تكون عظيمة المقدار، فليست هي إذن بالمقدار الذي يراه البصر.»<sup>(١)</sup>

غير أن موقف المدرسة الأرسطية من القضية الشخصية ليس واضحاً جلياً. بل هناك تهافت بين عدّ الحسيات من مبادئ البرهان، حيث يلزم أن تكون هذه المبادئ قضايا كلية حقيقية - وفق منطق أرسطو -، وبين عدّ الأمثلة التي وردت فيها قضايا شخصية من الحسيات، التي يذكرونها مبدأً للبرهان، أي إنهم يضربون القضايا الشخصية كأمثلة للحسيات. وعامةً فالموقف في مدرسة أرسطو يلفّه من الغموض ما يستدعي وقفةً عاجلة عند هذه الأفكار.

ذهب أستاذنا الشهيد الصدر في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» إلى عدّ «الحسيات» أو المحسوسات قضايا شخصية، يتخذها المذهب الأرسطي في المعرفة مبادئ يقينية للبرهان، أي إن ما يذهب إليه المذهب الأرسطي هو القول إن المحسوسات قضايا موضوعية شخصية قائمة في عالم الخارج، وليست

(١) راجع تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ١٦٠ - نقلاً عن: كتاب تعبير الرؤيا في الأحلام ف ٢.

معطيات ذاتية قائمة في الذهن البشري. ومن هنا ذهب إلى نقد المذهب الأرسطي، وفقاً لنظريته المعرفية ونهجه الاستقرائي، وأكد على أن موضوعية القضية المحسوسة ليست أولية، وإنما تثبت موضوعية القضايا الحسية على أساس استقرائي بعدي، ولا يمكن عدُّ المحسوسات مبادئ أولية للبرهان الاستنباطي. وقبل تمحيص هذه النظرية سواء في تأويلها لموقف المدرسة الأرسطية، أم في موقفها من تبريرها على قاعدة الدليل الاستقرائي، لابد أن نعود القهقري، ونقف عند معطيات شيخ الأرسطيين وشراحه في كتابه «الإشارات والتنبيهات»، حيث الشيخ الرئيس، ونصير الدين الطوسي، والقطب الرازي، على أن نتخذ من كتابه «الشفاء» منطلقاً:

في كتاب «الشفاء»، وعلى وجه التحديد في الفصل الرابع من المقالة الأولى، تناول الشيخ الرئيس (مبادئ الأقيسة بشكل عام)، وحصر المبادئ، التي تنتج التصديق بالضرورة، وتفسير اليقين البرهاني في (الحسيات، والتجريبات، والمتواترات، والأوليات، والفطريات)، حيث قال:

«فإما أن يكون التصديق به على وجه ضرورة أو... والذي على وجه ضرورة،  
فإما أن تكون ضرورته ظاهرة - وذلك بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر - أو تكون  
ضرورته باطنية، والضرورة الباطنية إما أن تكون عن العقل... فأما الذي عن العقل  
فإما أن يكون عن مجرد العقل، أو عن العقل مستعيناً فيه بشيء. والذي عن مجرد  
العقل فهو الأولي الواجب قبله: كقولنا الكل أعظم من الجزء... وإما أن يكون  
المعين غريباً في العقل أي حاضراً - وهو الذي يكون بقياس حده الأوسط

موجود بالفطرة وحاضراً للذهن... وهذا مثل قولنا: إن كل أربعة زوج...»<sup>(١)</sup>

لكنه في الإشارات عاد، فأضاف إليها الحدسيات. يهمننا الوقوف على ما طرحه بشأن «الحسيات» في الإشارات، وما دار حولها من نقاش من لدن شارحها «الطوسي»، وشارح الشرح. «قطب الدين الرازي»، حيث موضوع بحثنا الراهن. على أن أؤكد أن نظرية البرهان الأرسطية عامة يلفها الغموض، وتستدعي درساً نقدياً مستأنفاً، بدءاً بمبادئها وما انطوت عليه من مفاهيم غامضة ووصولاً إلى نسقها الاستنباطي، الذي يستوقف المتأمل في حجم التهافت، الذي يتطلب على أقل تقدير نقاشاً جاداً وإيضاحاً مجدياً.

أما ما قاله الشيخ الرئيس بشأن الحسيات كمبادئ تصديقية يحكم بها العقل، وتشكل أساس البرهان فقد جاء في نصه: «وأما المشاهدات فكالمحسوسات فهي القضايا التي إنما أستخدم التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بكون النار حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بأن لنا فكرة وأن لنا خوفاً وغضباً وأنا نشعر بذواتنا وبأفعال ذواتنا.»<sup>(٢)</sup>

الأمثلة التي ذكرها الشيخ الرئيس للمحسوسات قضايا شخصية، أما النار حارة فهي مهمة والمهملة في قوة الجزئية، فكيف تكون مبدأ للبرهان والأقيسة البرهانية، التي تنتج قضايا كلية؟ لقد التفت الطوسي في شرحه لهذا النص فقال:

«والأحكام الحسية جميعها جزئية فإن الحس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة

(١) الشفاء، المنطق، ح ٣، ص ٦٣ - ٦٤.

(٢) الإشارات والتنبهات، ح ١، في علم المنطق، ص ٢١٥.



وأما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله ويجري مجرى المجربات من وجه»<sup>(١)</sup>.

من الواضح أن مبادئ الأقيسة، التي يتحدث عنها الأرسطيون هي أحكام العقل اليقينية، التي تستند إليها قضايا العلوم واستنتاجاتها، والأحكام العقلية في مدرسة أرسطو لا تكون إلا قضايا كلية. فما المراد بالحسيات إذن؟ وهل تنسجم الأمثلة الجزئية، التي طرحت في نصوص الشيخ الرئيس مع الذهاب إلى أن الحسيات مبادئ للأقيسة البرهانية؟

هنا نلمح نصاً لقطب الدين الرازي في شرحه لنص الطوسي المتقدم، يضع اليد على الإشكالية، التي طرحناها، ويجب عن أسئلة أخرى أيضاً، يجدر بنا أن نقف بإمعان عند نص الرازي: «قوله: (استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم) أي إذا وقع الإحساس بثبوت محمول لجزئيات موضوع حصل عند العقل حكم كلي لا بحسب إفادة الحس ذلك لأن الحس لا يعطي إلا أحكاماً جزئية ولا سبيل له إلا إلى إدراك هذه النار في هذا الوقت. بل الحكم الكلي إنما يحصل بطريق آخر، فلعل تلك الإحساسات الجزئية سبب لإستعداد النفس لقبول ذلك العقد الكلي من المبدأ الفياض كما في المجربات، ولهذا قالوا وهي يجري مجرى المجربات من وجه. فإن قلت: الإحساسات الجزئية كيف تتأدى إلى اليقين وهي قد لا تطابق الواقع لرؤية الكبير من البعيد صغيراً والصغير في الماء كبيراً؟ فنقول: الأحكام الحسية إنما يتأدى إلى العقد الكلي إن كانت صائبة وإنما تكون صائبة إذا ساعد عليها العقل، فلولا فصل العقل وتمييزه بين الحق والباطل

(١) نفس المصدر، ص ٢١٦.

نلاحظ هنا:

١- أن الأرسطيين عامة - تبعاً لأرسطو - لا يرون الإحساس والمحسوسات مُنتجةً للعلم والبرهان، بل العلم البرهاني في مدرسة أرسطو يكشف عن العلاقات الضرورية بين الكليات، ومن ثمَّ فالقضايا التي تكون مبادئ ومنطلقات لقضايا العلوم البرهانية لا يمكن أن تكون قضايا شخصية مستمدة من الإحساس، وهي قضايا غير مصنونةٍ عن وقوع الخطأ الحسي في تشخيصها، ولا تُنتج حكماً ضرورياً كلياً. فكيف تصبح المحسوسات - كقضايا شخصية - مبدأً وقاعدة أولية لقضايا العلوم الكلية الضرورية!؟

٢- نحاول أن نفتش في نصوص أرسطو عمّا يؤكد مقصود الأرسطيين عامة من المشاهدات والحسيات كمبادئ، وما يدعم وجهة نظر الطوسي ويؤكد مفاد نص الرازي الأكثر وضوحاً:

جاء في منطق أرسطو قوله:

«فلما كانت البراهين من الأشياء الكلية، وكان لا سبيل إلى أن يقع الإحساس بهذه، فمن البين أنه لا سبيل إلى قبول العلم بالحس... وذلك أنا إنمّا كنا نحس حينئذ أنه قد أظلم الآن؛ وما كنا بالذين نعلم بالكلية لِمَ، إذ كان الحس ليس هو للأمر الكلي. وأيضاً من المشاهدة بأن هذا الشيء قد عرّض مرّات كثيرة

(١) نفس المصدر السابق.

إذا تصيّدنا الكلي كنا نقتني برهاناً، إذ كان الكلي يظهر من جزئيات كثيرة...»<sup>(١)</sup>

الحس وحده لا يعطي إلا الجزئي، والعلم والمعرفة الإنسانية، ولغة هذه المعرفة لا يُشاد بناءً لها، ما لم يدرك العقل المفاهيم الكلية، ويربط بينها ربطاً سببياً. ومن ثمّ فالمشاهدة وحدها ليست محصّلةً للكلي، إنّما يظهر الكلي جراء تكرار القضايا الشخصية مرّات كثيرة، ومن هنا قال الطوسي ووافقه الرازي على أن الحسيات تجري مجرى المجربات، ووجه ذلك أنّ تكرار المشاهدة مرّات كثيرة يفضي إلى تصيّد العقل من خلال هذا التكرار القضية الكلية، التي تتشكل في ضوء تكرار المشاهدات وحكم العقل بأن الأكثرى يكشف عن «لِمَ» أي لا يمكن أن يكون صدفة. وهذا ما يقتضي تأويل الأمثلة الشخصية للحسيات تأويلاً يتناسب مع نظام التفكير العام لدى الشيخ الرئيس وسائر حكماء مدرسة أرسطو.

أجل؛ مبادئ المعرفة الإنسانية لا يمكن أن تكون قضايا شخصية، ما دامت - حسب المدرسة الأرسطية - مقدّمات تُستخدم في قياس البرهان استنباطياً، أي أن تدخل في الاستنباط البرهاني كمقدمة مُنتجة، وعلّة للنتيجة، وأنّى للقضايا الشخصية أن تكون علّة لأحكام البرهان الكلية. جاء في منطق أرسطو قوله:

«يلزم ضرورة أن يكون العلم البرهاني من قضايا صادقة، وأوائل غير ذات وسط، وأن يكون أعرف من النتيجة، وأكثر تقدماً منها، وأن يكون عللها.»<sup>(٢)</sup>

من المؤكد أن العلم - في مدرسة أرسطو - هو العلم البرهاني، الذي يتمثل في قضايا كلية ضرورية، مستنبطة منطقياً من بعضها، ومن ثم لا يمكن أن تكون

(١) منطق أرسطو، ج ٢، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، ص ٤١٧ - ٤١٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٢.

الأوائل، ومبادئ البرهان عامة، قضايا شخصية؛ لوضوح أن القضايا الشخصية لا يمكن أن تنتج قضايا برهانية، وفق مقاييس المنطق الأرسطي، إذ لا يمكن أن تكون القضية الشخصية علة في ثبوت وإثبات حد كلي لحد كلي، أي إنها لا تُستنتج منها علاقات بين مفاهيم.

٣- هنا يُطرح السؤال: هل نحن مضطرون إلى تأويل الأمثلة الشخصية، التي ذُكرت في نصوص الشيخ الرئيس (ابن سينا) للحسيات، كمبدأ أولي من مبادئ البرهان، على غرار ما فعله قطب الدين الرازي، وما أشار إليه نصير الدين الطوسي في شرحهما للإشارات، أم هناك خيارٌ آخر يمكن أن نتكّبه في تفسير هذه المعضلة، وعلى أساس من نصوص (أرسطو). وما ورد في (الشفاء) من متابعة لهذه النصوص؟

يجدر بنا التمعن هنا في نصٍ آخر، ورد في منطق البرهان، وعلى وجه التحديد في التحليلات الثانية، في الفصل الثامن من «الشفاء»، إذ ينقل الشيخ الرئيس نصاً عن التعليم الأول (أي برهان أرسطو)، فيقول: «ثم قيل في التعليم الأول إنه ليس الحس برهاناً ولا مبدأ للبرهان بما هو حس: لأن البراهين ومبادئها كليات لا تختص بوقت وشخص وأين. والحس يجد حكماً في جزئي في آن بعينه وأين بعينه. فإذن الحس لا ينال مبادئ البرهان ولا البراهين، ولا شيء منه هو علم بكلي.»<sup>(١)</sup>

لم أقف على هذا النص بهذه الصياغة في التحليلات الثانية لأرسطو، حيث

(١) الشفاء، المنطق ٣، ص ٢٤٩.

موضع البحث في مبادئ البرهان، لكن الجو العام في التحليلات الثانية لأرسطو يؤكد أن الحس والأحكام الحسية لا تُنتج قضايا برهانية، ولا مبادئ برهانية، لأن الأحكام البرهانية وحدودها أجمع كلية، والحس لا يُنتج إلا المختص بزمان ومكان، أي الشخصي الجزئي. لتمعن بنص آخر من نصوص التحليلات الثانية في ترجمة بشر متي بن يونس، كما جاءت في تحقيق عبد الرحمن بدوي، حيث قال: «فيلزم إذاً ضرورة أن نكون مقتنين لقوة ما، وليس حالنا في اقتنائها لها حالاً تكون في الاستقصاء أشرف وأفضل من هذه - وهذه هي موجودة في جميع الحيوان، وذلك أن لها قوة غريزية مختبرة وهي التي نسميها الحس... فمن الحس يكون حفظ كما قلنا، ومن تكرير الذكر مرات كثيرة تكون تجربة، وذلك أن الأحفاظ الكثيرة في العدد هي تجربة واحدة، ومن التجربة عندما يثبت ويستقر الكلي في النفس الذي هو واحد في الكثير، وذلك الذي هو في جميعها واحد بعينه هو مبدأ الصناعة والعلم.»<sup>(١)</sup>

في ضوء كل هذه النصوص يضحى أمر حشر الحسيات في قائمة مبادئ البرهان، بوصفها قضايا شخصية، مدعاة للإرباك والحيرة. ومن هنا ذهب قطب الدين الرازي إلى تأويل الأمثلة الجزئية، التي وردت في نصوص الشيخ الرئيس، واعتبار القضايا الكلية المستنتجة من الحس هي المقصود بأنها مبدأ للبرهان. لكننا نستطيع أن نطرح تأويلاً آخر، ينسجم مع معطيات النصوص المتقدمة، ذلك أن نقول:

إن الحسيات هي بداية المعرفة الإنسانية بأسرها في المدرسة الأرسطية، فهي

(١) منطق أرسطو، ج ٣، ص ٤٨٣ - ٤٨٤.

البداية التي تتشكل في ضوءها المفاهيم العامة، التي تشكل حدود القضايا. أي الموضوع والمحمول في القضايا الكلية. فعبّر الحس ينتقل الذهن إلى اقتناص المفهوم الكلي. ومن ثم فالحسيات قاعدة كل المبادئ، التي ذهبت المدرسة الأرسطية إلى عدّها اليقينية، التي يلزم التصديق بها بالضرورة.

وعلى هذا الأساس من الممكن أنهم حشروها في عداد المبادئ المنطقية، بحكم كونها بداية المعرفة الإنسانية، وليست مبدأ البرهان، الذي يصرُّ أرسطو، وكل الأرسطيين على أن مبدأ البرهان يلزم أن يكون قضية كلية، وأن الحس لا يعطي حكماً برهانياً، ولا يمكن أن يشكّل مبادئ أولية للقضايا والأحكام البرهانية. ثم هناك عنصر آخر قد يكون دافعاً لعدّ الحسيات - بشكل عام - مبادئ وأوليات، ذلك:

أن بعض التصورات الحسية، وبعض القضايا الشخصية الحسية معطيات أولية بديهية، إذا طالها الشك، وطُرح السؤال حول صدقها، ونالها الشك، يدخل البحث الفلسفي والمنطقي دائرة السفسطة، حيث لا برهان، دون الإذعان والتصديق بذاتك وبذاتك المفكرة، وعقلك الذي يسأل. وأي شك ينال وجودك وصحة القضية الشخصية الحسية الباطنية (أنا أفكر) يُدخل البحث المنطقي والمعرفي عامة في عالم اللا معقول المطلق.

مع كل ذلك تبقى أولية هذه التصورات والقضايا الشخصية غير كافية - من الزاوية المنطقية - لتبرير عدّ الحسيات مبادئ للبرهان، وفق المصطلح الأرسطي للبرهان ومبادئه.

٣- تحدث صدر المتألهين في الأسفار عن المعطيات الحسية، فأفاد في الفصل (٢) من الطرف الثالث، في بحثه عن العقل والمعقول، قوله: «وليس للحواس إلا الإحساس فقط، وهو حصول صورة المحسوس فيها أو في النفس بواسطة استعمالها، فالحواس أو النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بأن للمحسوس وجوداً في الخارج، إنما ذلك مما يُعرف بطريق التجربة، فهو شأن العقل أو النفس المتفكر، وليس شأن الحس ولا الخيال.»<sup>(١)</sup>.

يؤكد هذا النص بوضوح على أن موضوعية المدرك الحسي ليست معطىً حسياً أولاً، وليس بوسع الحس أن يقدم لنا بشكل مباشر، وبالبداهة، إدراكاً لموضوعية ما يُدرك، وأن المحسوس قائم في عالم الخارج، وليس أمراً ذاتياً وشعوراً سايكولوجياً. بل يستدعي إثبات موضوعية المحسوس دليلاً، أبعد من الحس، وهو عمل يتكفله العقل من خلال التجربة.

ثم يضيف وجهاً آخر لحدود دور المعطى الحسي، حيث أكد أن الحادثة الحسية لا تؤكد ذاتية أو موضوعية علتها وسببها، فالإحساس بالحرارة، أثر ورود حرارة على الجسم، أو الإحساس بالثقل جراء حمل جسم، لا يمكن ردهما إلى عامل خارجي ببداهة الحس ووضوح المدرك الحسي، بل الإحساس عاجز عن إدراك موضوعية سببه أو ذاتيته، بل كل ذلك يثبت بعدياً، جراء التجربة والتعقل النظري اللاحق للإحساس. نلاحظ ذلك في قوله:

«وكذلك إذا تأثرت أيدينا مثلاً عن حرارة وردت من خارج أو حصلت لها

(١) الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٤٩٨.

بسببٍ داخلي لسوء مزاجٍ حار، فأحست بها، لا يكون لها إلا الإحساس فأما أن يعلم أن هذه الحرارة لا بد أن تكون في جسم حار خارجاً كان أو داخلاً فذلك للعقل بقوته الفكرية، وكذلك إذا حملت شيئاً ثقیلاً فإنما تحس بالثقل وتنفعل عن الثقل فقط، وأما أن هذه الكيفية حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج، فذلك ليس إدراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها، بل بضربٍ من التجربة»<sup>(١)</sup>.

إن صدر الدين الشيرازي وقبله الطوسي وقطب الدين الرازي إن لم يكونوا معبرين عن الموقف المدرسي الأرسطي في تعريف الحسيات، التي تمثل مبادئ البرهان في المدرسة الأرسطية (اليقينية الواجب قبولها)، فهل يمكن اعتبار أمثلة الشيخ الرئيس، التي يمكن تأويلها، هي الأساس في عدّ القضايا الشخصية الحسية مبدأ البرهان؟!

يهمنا أن نؤكد أننا إذا ذهبنا إلى - كما هو المعروف لدى الدارسين - انتماء صدر المتألهين إلى المدرسة العقلية الأرسطية في المعرفة نجد أن موقفه المتقدم يتعارض، بشكل لا يقبل التأويل، مع ما ذهب إليه أستاذنا المعظم الشهيد الصدر في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» في تعريف الحسيات، لدى المدرسة الأرسطية. وستتابع تعريف السيد الصدر ومعالجته لإشكالية الحسيات في الفقرة التالية.

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٩٩.



## القضية الشخصية في ضوء الأسس المنطقية للاستقراء

عالج الشهيد الصدر في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» إشكالية «الحسيات» في المذهب الأرسطي. ذهب في تفسير القضية الشخصية لدى الأرسطيين مذهباً خاصاً، وقام بتبريرها ومعالجتها منطقياً، على أساس اتجاهاته في تفسير الدليل الاستقرائي. سنضع هذه النقطة من البحث في ملاحظتين، ففي الأولى سندرس مقارنة السيد الصدر لإشكالية الحسيات في مدرسة أرسطو، ومفهوم التصديق بالقضية الشخصية. ثم في الملاحظة الثانية نحاول الإطّلال على معالجته للقضية الحسية على أساس منهجه في منطق الاستقراء.

أولاً: مقارنة الصدر لإشكالية الحسيات في مدرسة أرسطو

ذهب السيد الشهيد في تعريف الحسيات إلى القول:

«المحسوسات: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس، ولا يكفي فيها تصور الطرفين. والحس على قسمين: ظاهر وباطن: والقضايا المتيقنة بواسطة الحس الظاهر تُسمى «حسيات» كالحكم بأن هذه النار حارة، وأن الشمس مضيئة. والقضايا المتيقنة بواسطة الحس الباطن تسمى «وجدانيات» كالعلم بأن لنا فكراً وألماً وخوفاً ونحو ذلك.»<sup>(١)</sup>

ذهب السيد الشهيد الصدر إلى أن «الوجدانيات» معطيات أولية، لأن الإنسان في حالة الحس الباطن يتصل بشكلٍ مؤكد بمدلول القضية، التي يُراد إثباتها بهذا

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، ص ٤١٤، دار المعارف، الطبعة الرابعة.

الحس بشكل مباشر<sup>(١)</sup>. وبحكم أن هذه الإشكالية ليست موضع اهتمامٍ في نظرية المعرفة المعاصرة، لذا لا نطيل الوقوف عندها. إنَّما يجدر التأكيد على أن بعض معطيات الحس الباطن ليست مضمونة الصدق، بل يقع الخطأ فيها. وهذا ما أكدته الدراسات الطبية والنفسية والفلسفية. ومن ثم لا يصح إطلاق القول بأن الوجدانيات على عمومها معطيات أولية يقينية مضمونة الصدق بالوضوح الأولي.

أما الحسيات فقد ذهب السيد الشهيد إلى أن الأرسطيين يعدونها من المبادئ الأولية اليقينية، التي يدركها الإنسان بالبداهة. والمراد من بداهة الحسيات - كما ذهب السيد الصدر - هو بداهة التطابق بين الصورة الذهنية للقضية الحسية وبين الواقع الموضوعي، أي بداهة موضوعية القضية الشخصية (أساس التجربة). وهنا علينا أن نتدبر فيما أفاد في تفسير القضية المحسوسة، حيث قال:

«وأما القضايا المطلوب إثباتها بالحس الظاهر، فهي تختلف عن قضايا الحس الباطن، لأننا بالحس الظاهر نريد أن نثبت الواقع الموضوعي، أي إن هناك - حينما أرى البرق - برقاً موضوعياً موجوداً بصورة مستقلة عن إدراكي، وهذا لا يكفي فيه الاتصال المباشر بالمحسوس في حالات الحس الظاهر»<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: أما موقفه من البداهة وأولية القضية الحسية فيتلخص بأن القضايا الحسية كالقضايا التجريبية والمتواترة والحدسية ليست قضايا أولية، بل قضايا تثبت من خلال مناهج الدليل الاستقرائي، وفق نظريته المحررة في أبواب وفصول كتاب الأسس المنطقية المتقدمة. ويلخص موقفه بالقول:

(١) نفس المصدر، ص ٤٥٤.

(٢) الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٤٥٢.

«والحقيقة أن افتراض موضوعية الحادثة ليس افتراضاً دون مبرر كما تقول المثالية، وليس افتراضاً أولياً ومعرفة أولية كما يقول المنطق الأرسطي، بل هو افتراض مستدل ومستنتج حسب مناهج الدليل الاستقرائي، كالقضايا التجريبية والحدسية والمتواترة تماماً. فالتصديق الموضوعي بالواقع يقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور معين، وفقاً للطريقة العامة التي فسّرنا بها المرحلة الأولى الاستنباطية من الدليل الاستقرائي، ويتحول هذا التراكم إلى اليقين عند توفر الشروط اللازمة، وفقاً للمرحلة الثانية الذاتية من الدليل الاستقرائي»<sup>(١)</sup>.

وهنا نلاحظ ما يلي:

١- بعد ما تقدم من عرضٍ لمواقف أرسطو والبنية العامة لنظرية البرهان الأرسطية، وعلى قاعدة النصوص التي استعرضها بحثنا الراهن؛ يصعب التسليم بأن أرسطو والمدرسة الأرسطية بشكلٍ عام تذهب إلى عدّ القضايا الشخصية الحسية مبادئ أولية للبرهان.

٢- يتعذر أيضاً القول إن القضايا الحسية - سواء أكان المقصود من «الحسيات والمشاهدات» في منطق الأرسطيين قضية شخصية أم قضية كلية حقيقية - يُراد من صدقها موضوعية القضية وواقعيتها الخارجية، وأن نقول إن قانون العلية (كمبدأً بديهي أو كقضية استقرائية، وفقاً لمناهج الدليل الاستقرائي عند السيد الصدر) حياديٌّ إزاء موضوعية الحادثة أو ذاتيتها. وهذا ما يتطلب بحثاً

(١) نفس المصدر، ص ٤٥٤.

أعمق في طريقة السيد الشهيد الصدر في تطبيق المنهج الاستقرائي على إثبات موضوعية الحوادث.

مضافاً إلى النصوص المتقدمة، التي يصعب معها تأويل الحسيات بان صدقها يعني إثبات خارجية المحسوس، الذي يتم إدراكه عبر الحس، ومن خلال الحادثة الحسية الشخصية. خصوصاً نص صدر المتألهين بل نصوصه، التي تقدم استعراضها قبل قليل.

٣- عالج السيد الصدر موضوعية القضية الحسية الشخصية، على قاعدة منهجه الإبداعي في تفسير الدليل الاستقرائي. وتناول طرح وجوه الفروض في الشك بموضوعية القضية الحسية، ثم طرّق الإثبات الاستقرائي، التي اقترحها لمعالجة إشكالية موضوعية القضية الحسية. ولدى بحثنا استفهام أساسي مفاده: إن الدليل الاستقرائي ينمو وفق الطريقة العامة والمتفق عليها أيضاً، على قاعدة تنمية العلاقة بين المفاهيم، أي إن فرضية موضوعية أي قضية شخصية، ولنعتبر عنها بـ (م ت) وفق الدليل الاستقرائي تعني تنمية احتمال العلاقة بين (م) الكلية و(ت) الكلية. وتنمية احتمال موضوعية أي طرف من طرفي العلاقة في قضية (م ت) يعني تنمية احتمال موضوعية (م) أو (ت). ومن هنا كيف يسري نمو احتمال الكلي إلى مصداقه الشخصي؟

نؤجل درس نظرية أستاذنا وموقفه من الاستقراء وتطبيق الاستقراء للانتصار للمذهب الواقعي في المعرفة، حيث يقول برتراند رسل إن اثبات واقعية العالم محاولة لم تُسجل في تاريخ المعرفة الإنسانية، نؤجل ذلك، حيث موضعه الملائم في سياق درسنا لنظرية المعرفة في آخر تجليات عصر الحداثة، حيث تقع نظرية

أستاذنا الشهيد الصدر في حقبة نهاية عصر الحداثة، رغم سياق الصدر المختلف ثقافياً ومعرفياً عن سياقات رواد عصر الحداثة، ورغم نكهة الشرق وتراث المعرفة الإسلامية، التي تغمر محاولته العملاقة والجسور في درسه للدليل الاستقرائي. ونعود إلى الوقوف الأخير مع «بوبر» في موقفه من «أساس التجربة»، في ضوء المعالجات والرؤى، التي تقدمت، حول إشكالية الكلّي.

## إشكالية أساس التجربة في ضوء آخر

نأتي في هذه الفقرة على إعادة التذكير بالملاحظات الأساسية، التي تطال معالجة «بوبر» لإشكالية أساس التجربة، وسنحاول في هذه الخاتمة إغناء البحث، من خلال الاستنارة بالمناقشات المستفيضة، التي طرحها بحثنا بشأن «الكليات»:

أولاً: واجهت نظرية «كارل بوبر» في مقارنة إشكالية «أساس التجربة» عقبتين رئيسيتين؛ الأولى: إشكالية التسلسل وارتداد المعرفة الإنسانية إلى ما لا نهاية.. والثانية: إشكالية الوقوع في وحل المواضعة والمذهب النفعي في المعرفة. والإشكاليتان تنالان قاعدة التجريبية، وتهزان أركان العقلانية النقدية، التي حمل رايتهما «كارل بوبر»، بل تضعان كل معالم معطيات كارل بوبر أمام تهافتات، يصعب الخروج من مآزقها. إذ ستواجه دعوى بوبر بانتهاجه نهجاً واقعياً (بارادوكس)، يصعب العبور من عقبته؛ إذ كيف يصح الجمع بين واقعية المعرفة واتخاذ المنفعة والثمرة العملية معياراً لخيارات البحث العلمي. وعلى أيّ قاعدة يمكن أن نتفهم نظرية «الصدق» في فلسفة بوبر؟ ثم أين سيكون مصير شعار «بوبر» وندأؤه المتكرر في [حذف النزعة السايكولوجية]، وهل لديه تفسير للمواضعة والاصطلاح يُبعد خيارات المتواضعين وذوي الاصطلاح، أعني خياراتهم السايكولوجية؟

ثانياً: تقدم الحديث حول إشكالية الارتداد والتسلسل، التي تواجه خيار «بوبر» في الموقف من مسألة «أساس التجربة». نعود هنا إلى بسط الحديث، وتوثيق نقدنا لنصوص «بوبر»، ومنهجه الملفت للنظر:

\* أساس التجربة هو ببساطة القضية الحسية التي يدركها الباحث العلمي، في عملية اختباره للفروض. والقضية الحسية الشخصية لا تقبل التكرار بأيّ وجهٍ من الوجوه؛ لأنها تعني واقعة محددة، بوجودها المشخص في زمان محدد، ومكان محدد. وما يتكرر وقوعه هو قضية شخصية أخرى، يصحّ وسمها بأنها تكرر وقوعها، بحكم كونها مصداقاً آخر للقضية الكلية، التي تصدق على الواقعة الأولى والثانية... إلخ.

العلاقة بين القضية التجريبية الشخصية وبين الفرض والنظرية، التي تتمثل بقضية كلية حقيقية، علاقة مصيرية في بناء نظريات العلم والمعرفة التجريبية عامة. ذلك أن إثبات أو تعزيز النظرية العلمية يتم عبر نجاح التجربة إيجابياً، وتطابق نتيجة التجربة مع النظرية، وكذلك تكذيب الفرض وإبطاله رهن العثور على شاهد جزئي تجريبي (قضية شخصية) تتناقض بنتيجتها مع الفرض الكلي، فتكذبه. أما إذا لم نعثر على شاهد تجريبي يُعزّز أو يُكذب الفرض، فيضحى الفرض مدرراً ذهنياً بحتاً، ليس له موقع في عالم الطبيعة، أي عالم العلم التجريبي.

إذن؛ القضية الشخصية الحسية هي الأساس للعلم التجريبي بأسره. وهذا الأساس لا يقبل التكذيب (الذي هو معيار التمييز بين الفروض العلمية، وبين قضايا الميتافيزيقيا عند بوبر)؛ لوضوح تعذر فحص كل مصاديق الفرض الكلي،

لأن القضية الشخصية تنتج منطقياً قضية جزئية، والموجبة الجزئية لا تُكذَّب إلا بالسالبة الكلية، والسالبة الجزئية لا تُكذَّب إلا بالموجبة الكلية. هذا في ضوء منطق بوبر، الذي يعطل الإثبات التجريبي ويؤكد عقم الاستقراء.

نعم إذا آمنا بالاستقراء كدليل يفيد رفع قيمة احتمال الحادثة فحسب، أو ذهبنا مذهب اليقين الأرسطي القياسي في تفسير الاستقراء التجريبي، أو ذهبنا مذهب الأستاذ الشهيد الصدر في اليقين الذاتي، عند نمو المرحلة الاستنباطية للاحتمال إلى درجة يُغفل العقل احتمال الخلاف، عندئذٍ يصبح تكذيب القضية الشخصية تناسب درجته مع نسبة ارتفاع احتمال نقيضها، فكلما ازداد احتمال الموجبة الكلية أو السالبة الكلية كلما ضعف احتمال السالبة الجزئية أو الموجبة الجزئية.

إذن - في إطار منطق بوبر - تصبح القضية الشخصية لا تقبل التكذيب.<sup>(١)</sup> لكنها بالتأكيد يمكن إثباتها، والسؤال الذي أطال بوبر عنده الوقوف، هو: كيف نبدأ بالأخذ بالتجربة الشخصية، وعلى أي قاعدة يقوم أساس العلم التجريبي؟

كان أمام «كارل بوبر» - كما تقدّم - ثلاثة خيارات: إما الأخذ بالقضية الأساسية (القضية الشخصية الحسية)، بوصفها المُدرَك الحسي المباشر، وإما إدراجها في دائرة اليقينيات الأولية (عبر عنه بوبر في مواضع أخرى بالتسليم الأعمى أو الجزمي)، وإما الاستمرار بالتجربة.

لم يرتضِ بوبر الانخراط في صفوف القائلين إن الحسيات مدركات واقعية

(١) على أن هناك جدلاً حول هذه النقطة سنستوفي بحثه في درسنا لمبدأ «الإبطال والتكذيب» في فلسفة كارل بوبر، حيث موضعه في دراستنا الراهنة.



لا يشوبها أي شك وريب، ولم يرتضِ أيضاً أن ينضم إلى فريق المتكئين على المُدرِّك الذهني [السايكولوجي]، نظير ما نقله عن فيليب فرانك، وهانس هان... ومن ثمَّ لابد من الاستمرار في التجربة، لكن التجارب يجب أن تقف عند حد، وتتفق جماعة الباحثين على عبارة لغوية تحكي عن قضية شخصية محددة، تكون هي أساس تكذيب الفرض الكلي أو تعزيره، إلا إذا فرضنا أن اللغة الإنسانية فقدت قدرتها الوظيفية على التواصل والتفاهم بين أبناء الجماعة اللغوية. وهنا تُطرح الأسئلة:

١- ما المعنى بالاستمرار في التجربة، وإعادة اختبار القضية الشخصية الحسية؟ إن الاستمرار بالتجربة يعني إقامة التجارب الشخصية لإختبار الفرض الكلي، وهذا أمر معقول، لكن كيف نستمر بالتجربة لاختبار القضية الحسية الشخصية، وهي غير قابلة للتكرار؟

أراد «بوبر» من إعادة اختبار القضية الشخصية اختبارها قياسياً عن طريق تجربة أخرى، أي اختبار النتائج التي تفضي إليها التجربة السابقة عن طريق النتائج التي تحصل جراء التجربة اللاحقة، وهذه النتائج يمكن استخلاصها من التجارب بالاستعانة بالفرض والنظرية موضع الاختبار أو بالنظريات الأخرى.<sup>(١)</sup>

هنا يُطرح الاستفهام على «بوبر»: لا شك أن النتائج التي تُقاس عبرها القضايا هي قضايا مصاغة صياغة منطقية، فهل هناك وسيلة أخرى غير اللغة يمكن

---

(١) علاقة القضية الشخصية بالفرض منطقياً، وعلاقة القضايا المستنتجة بالفرض تثير إشكاليات منطقية معقدة نؤجلها إلى محلها، حيث مبدأ التمييز (القابلية للتكذيب والإبطال)، حيث يقع التكذيب بين قضايا. وهناك سنرى طبيعة سياقات «بوبر» المنطقية، وما يمكن تسجيله عليها من ملاحظات.

صياغة هذه القضايا عبرها؟ وهل الفروض التي يُستعان بها لقياس واختبار القضايا هي شحنات كهربائية قائمة في أذهان الباحثين، أم ما هي إلا عبارات منطقية مصاغة بطريقة لغوية، يمكن اختبارها من قبل عامة الباحثين، والنقاش الجماعي حولها ونقدها المتيسر للجميع؟

٢- ما قيمة هذا الاختبار القياسي، والقضايا المنطقية المستنتجة، تقوم على قاعدة قضايا شخصية غير مستدلة، ولم تثبت واقعتها، ولم يُقم على صدقها أي دليل منطقي أو تجريبي؟

ثم إن هذا الاختبار يبقى مفتوحاً على مصراعيه، ذلك لأن «كارل بوبر» يجب على إشكالية توقف الاختبار والمواضعة والاتفاق على قضية شخصية، حيث تقول الإشكالية: إن المواضعة والاتفاق لون من ألوان التسليم الجزمي، الذي استنكرته يا «بوبر» على خيار التسليم بالقضية الحسية الشخصية؟ فيجب بأن هذا التسليم ليس بضار ما دمنا قادرين على إعادة التجربة وإدامة الاختبار.

حيث قال بوبر: [«إن القضايا الأساسية التي نتوقف عندها، والتي نقرر قبولها بوصفها مقبولة وتم اختبارها كما يجب، تتوفر لها في الحقيقة سمة العقائد... لكن هذا النوع من الدوجماتيقية لا ضرر منه، لأن القضايا يمكن اختبارها بسهولة أيضاً عندما يقتضي الأمر ذلك»... .. إنها دوجماتيقية متسلسلة، لكن كما قال عنها برتراند رسل مرة في حديثه؛ إنها دوجماتيقية برغم ذلك بها كل مزايا سلب السعي الأمين].<sup>(١)</sup>

\*\* بصدد إشكالية التسلسل يجب «كارل بوبر» بأن بقاء الباب مفتوحاً إلى

(١) عوالم الصدق، نحو فلسفة المعرفة، إسرائيل شفلر، ترجمة فاطمة إسماعيل، ص ١٠٤ - ١٠٥.

ما لا نهاية على تكرار الاختبارات لا يشكل عقبة أمام البحث، لأننا لا نريد من تكرار الاختبار إثبات قضية، عبر هذا التسلسل الذي لا ينتهي. وهنا نعيد التذكير بنص بوبر حيث قال:

«وأعتقد أيضاً أن مواصلة الاختبار تفضي بالاستنتاج إلى تسلسل لا نهاية له، لكن هذا اللون من الارتداد اللا متناهي غير ضار أيضاً، حيث ليس هناك في نظريتنا أي تطلعٍ للسعي إلى إثبات أي قضية بواسطة مواصلة الاختبار».

والسؤال هنا هو: إن الاختبار ومواصلته ليس عملاً عبثياً، لا هدف له، إنما تلجأ إلى الاختبار - وفق معيارك النظري - بُغية تكذيب النظريات، ولا يمكن أن تكذب نظرية على قاعدة امكانية إعادة الاختبار والتسلسل به إلى ما لا نهاية. ثم لو كان الارتداد اللا متناهي غير ضارٍ، فكيف بنا وقوله:

«كل اختبار للنظرية - سواء أكان ما يترتب عليه تكذيب النظرية أو تأييدها - يجب أن يتوقف عند قضيةٍ أساسيةٍ أو أخرى مما اتخذنا قراراً بقبولها. وإذا لم تنته إلى أيِّ قرارٍ، ولم تتوافق على قضيةٍ أساسيةٍ، عندئذٍ يصبح الاختبار عبثاً، بلا هدف»<sup>(١)</sup>.

هنا تحار اللغة في وصف هذا اللون من التهافت، التي فرضته فروض «كارل بوبر» اللصيقة به، دون أن تخضع لديه - عبر أكثر من ستين عاماً - إلى نقدٍ منهجي. أجل؛ إذا كان تسلسل الاختبار غير ضارٍ؛ لأن كارل بوبر لا يسعى إلى

(١) منطق الكشف العلمي، فقره ٢٩، ص ٨٦.

أيّ إثبات لأيّ قضية، فما هو مصير هذا التسلسل مع قافلة العلماء والباحثين - لا أقل منذ أرسطو حتى أنشتاين - وهم يتطلعون إلى الإثبات! ثم أليس من بلبلة الألسن أن نقول مرةً (إن التسلسل غير ضار مادام البحث لا يستهدف إثبات أي قضية)، ونقرر مرةً أخرى (إن التوقف يجب عند قضية أساسية، نثبتها ولو بالاتفاق والمواضعة، وإلا أضحى الاختبار المتسلسل (دون الوقوف على قضية يأخذ بها البحث العلمي ويُبطل ويُكذب أو يعزز بها الفروض) عملاً عبثياً!

ثالثاً: نأتي إلى إشكالية نزوع «كارل بوبر» نحو المواضعة، والاقتراب من المدرسة الاصطلاحية:

«إن قرار بوبر بشأن القضية الثلاثية عند فرايس [فريز] trilemma Fries [المفترق الثلاثي لفريز] هو أن نتبنى المواضعة أو صنع القرار بدلاً من الرجوع إلى اليقين، في الوقت الذي نتجنب فيه النزعة السايكولوجية؛ إننا ببساطة نصدر قراراً بأن نتناول الاعتقادات المؤكدة الآن، بوصفها معادلة للقضايا التي لها مدخل مباشر للصدق، ونبرر الاعتقادات الأخرى بربطها بتلك، هذه الأحكام تفتقد بوضوح لليقين ما دمنا نملك حرية التخلي عنها وقتما نشاء بإصدار قرارات جديدة... وهو ما يفصله بوبر بقوله أن (القضايا الأساسية التي نتوقف عندها، والتي نقرر قبولها بوصفها مقبولة وتمّ اختبارها كما يجب، يتوفر لها في الحقيقة سمة العقائد... لكن هذا النوع من الدوجماتيقية لا ضرر منه لأن القضايا يمكن اختبارها بسهولة أيضاً عندما يقتضي الأمر ذلك).»<sup>(١)</sup>.

والاختبار بابه مفتوح إلى ما لا نهاية، والتسلسل هنا غير ضارٍ في حساب «بوبر»، لكنه - كما تقدم - كان مدركاً إن هذا التسلسل يعادل القول بعبثية البحث العلمي!

المهم يمكن مقارنة إشكالية المواضعة، التي اختارها بوبر علاجاً لإشكالية الأخذ بأساس التجربة «القضية الشخصية»، من زاويتين: الأولى - كيف يجمع بوبر بين نظريته الواقعية، وبين الذهاب مذهب المواضعة؟ وعند هذا الاستفهام

(١) عوالم الصدق، نحو فلسفة للمعرفة، إسرائيل شفلر، ترجمة فاطمة إسماعيل، ص ١٠٤.

طرح بوبر إجابات، وأخضع الاستفهام لنقاشٍ جدي. الثانية - على أيّ شيءٍ تتم  
المواضعة، أو قل على أيّ قضية، فهل المواضعة على الأخذ والتسليم بالقضية  
الشخصية، أم على الأخذ بها والاتفاق على الجملة اللغوية، التي تُستخدم للدلالة  
عليها؟

نبدأ من الزاوية الثانية، أي المواضعة اللغوية، ثم نعود إلى الزاوية الأولى،  
وهي أكثر أهمية:

الزاوية الأولى: لا شك أن «بوبر» يتجه إلى الأخذ والتسليم بالقضية الشخصية. لكنه أكد على أن التجارب يجب أن تتوقف عند قضية شخصية محددة، وأن يتفق الباحثون على عبارة لغوية دالة على هذه القضية الشخصية، وإذا تعذر الاتفاق على الدال اللغوي، فهذا مؤشر على فقدان اللغة وظيفتها التواصلية، وحصول (عيّ بابلي جديد) على غرار المأثور من بلبله الألسن في بابل القديمة.

التوافق على الأخذ بقضية حسية محددة، وضرورة الاتفاق اللغوي على «الدال» لغوياً على هذه القضية الحسية يختلف حسابه، وفق اختلاف مستويات وصور التعامل التجريبي مع العالم الحسي، بل مع معطيات عالم الطبيعة عامة. ومن ثم ينبغي درس الإشكالية اللغوية في «المواضعة اللغوية على القضية الأساسية»، وفق السياقات المعرفية المختلفة. ففي سياقات معرفية موصوفة ليس هنا أيّ توجسٍ من عيّ بابلي جديد! وفي سياقاتٍ أخرى يعاني المخزون اللغوي للباحثين، بل المعاجم اللغوية ذاتها تجذب ولا تستجيب بيسر لمتطلبات الكشف الجديدة.

في سياق المعرفة الإنسانية العامة [المعرفة العادية] لا تنشأ معرفة ولا لغة، إلا في سياق الجمل والأقوال (القضايا بمفهومها المنطقي). والقضايا والجمل تعبر عن علاقاتٍ بين مفاهيم كلية، حتى تلك التي نستخدمها في بناء القضايا الشخصية، تتضمن غالباً مفاهيم كلية. على غرار مثال «بوبر»<sup>(١)</sup>: «هنا كأسٌ من ماء» حيث استخدم هذا المثال في سياقٍ آخر، سنقف عنده. فالكأس والماء

(١) راجع المقطع الأخير من الفقرة ٢٥، ص ٧٦. من منطق الكشف العلمي.

كلاهما مفهومان كليان. والحال كذلك حينما نشير إلى ظاهرة تمدد الحديد بالحرارة، ونقول: «هذا حديد يتمدد بالحرارة»، فالحرارة والحديد والتمدد كلها مفاهيم كلية.

لكن الألفاظ الدالة على المفاهيم الكلية، حينما تأتي في سياقٍ يُحددها ويُشخصها في عالم الخارج، عبر الإشارة إليها كواقعة وجودية مشخصة، لا تعود حينئذٍ دالة إلا على الجزئي والشخصي. وهذه العلاقة بين الدلالة على المفاهيم الكلية، وبين الدلالة على الصور الحسية الجزئية ليست امرأً اعتباطياً ومواضعاتٍ بلا أساسٍ قائمٍ في تكوين العقل الإنساني، وفي طبيعة اللغة ذاتها.

العقل الإنساني يبدأ في تكوين صورة، وتشكيل قضاياها من صور عالم الحس الشخصي المحدد، ويصعد إلى عالم المفاهيم العامة الكلية، ويعود ليمتحن فروضه الكلية في ضوء عالم الصور الحسية، فهو في عملية هبوط وصعود متواتر، دون حدود لهذا التفاعل الحميم بين المعاني العامة، والصور الحسية الخاصة. واللغة في تكوينها لم تَحِدْ عن العقل وممارساته، تبدأ نشأتها من عالم الصور، فيقترن اللفظ بالمدلول الحسي الجزئي، ثم يأخذ طريقه إلى عالم الدلالة بعقدٍ وثيق بين المعنى العام واللفظ العام. وفي عملية تداول اللغة واستخدامها يشغل قوس الهبوط والصعود، والتنقل بين عالم الدلالات الكلية، وبين عالم الصور الجزئية المشخصة.

هناك نظام تكويني للعقل البشري، وهناك إمكانات تكوينية داخل أي نظام صوتي، خصوصاً النظام اللغوي، أي إن هناك عوامل تكوينية (أحيائية) في بنية العقل الإنساني عامة، وفي قدرات كل لغة. ومواضع أبناء الجماعة اللغوية تأتي



محكومة بهذا النظام. وقدرة المواضع والمواقف الإرادية لأبناء الجماعة اللغوية على المساس بالدلالات وتحويلها محكومة بنظام العقل، وإمكانات اللغة الداخلية.

في ضوء مجموع ما تقدم يتبين لنا: إننا في المعرفة العادية، وفي مستويات متعددة من المعرفة العلمية أيضاً، حينما نفترض فرضاً، ونحاول اكتشاف صدقه عبر اختبار مصاديقه وتطبيقاته التجريبية الحسية، لانعاني في عملية تحديد القضايا الشخصية، التي نفتنصها كأساس لتجربتنا عامة، لانعاني إشكالية دلالية، لأن الفرض الكلي مؤهل لغوياً ليتحدد عبر الإشارة إلى مصداقه، كما تقدم إيضاح هذه الفكرة. نعم تبقى مشكلة تبرير الوثوق والأخذ بهذا المصداق العيني قائمة، على غرار بقاء مشكلة تسويغ وتبرير الفرض الكلي، الذي صيغ بطريقة لغوية، دون أن يدعي «بوبر» - على الأقل - بوجود إشكالية دلالية في صياغة الفرض. المشكلة هنا ليست مشكلة اتفاق ومواضع على الدلالة اللغوية للقضية الشخصية، التي يعتمدها الباحثون، ويُعززون أو يُكذِّبون الفروض، في ضوءها. إنما هي مشكلة التبرير المنطقي والفلسفي لقبول الباحث القضية الشخصية، واتخاذها أساساً لبنائه التجريبي في تأييد أو تعزيز أو إبطال التعميمات الكلية التي تطرحها الفروض بشكل عام.

ما تقدم لا يعني أننا نفترض ثبات المعاني، وسكون صور عالم الطبيعة، ووحدة الدلالة الراسخة مهما تغيرت نظرنا للكون، ومهما تنوعت فروضنا ومناهجنا... فهذا ما لا نذهب إليه. إنما نؤكد (رداً على مخرج «كارل بوبر» في: أن الباحثين يخضعون القضية للاختبار، ولا بد أن يتوقفوا عند قضية شخصية

يتفقون على جملة لغوية تدل عليها، ما لم نفترض تعطل الوظيفة التواصلية للغة):  
نؤكد أن الفرض إذا كان واضحاً في أذهان المتداولين له، وكان قضية تخضع  
للتجربة والاختبار فهو قضية كلية، ومن ثمّ ليس هناك إشكالية دلالية أمام  
المجرب في تحديد القضايا الشخصية، عبر الإشارة إليها كتطبيق للفرض الكلي.  
أجل؛ إشكالية القضايا الشخصية هي إشكالية فلسفية منطقية في الصميم، أي  
إشكالية إثبات صدقها وواقعيتها.

نعم في سياق المعرفة العادية تبدو الطبيعة بسيطة، وتأخذ المعرفة سبيلها إلى  
الأذهان، عبر اللغة العادية، دون ضبطٍ منطقيٍّ صارم. وقد تنبه الأوائل منذ عصر  
سقراط إلى ضرورة ضبط الدلالات على مستوى التعريف بالمفاهيم في بحث  
«الحد»، وعلى مستوى القضايا في بحث «الموجهات» من المنطق، الذي كان  
رائده «أرسطو»، دون ريب. لكن التطورات الحديثة في العلوم الطبيعية أثارت  
إشكالية الدلالة اللغوية في ميادين عدة، سواء إشكالية صياغة الفروض لسانياً  
ودلالياً على وجه التحديد، أم إشكالية التعبير اللغوي عن الوقائع المدهشة، التي  
واجهها البحث العلمي في الفيزياء والكيمياء، وحتى في العلوم الطبية.

لاحظ ذلك العلماء المتمرسون، واهتم فلاسفة العلم في النصف الأول من  
القرن العشرين بمقاربة هذه الإشكالية «إذا أدركنا أن أسس الفيزياء وربما أسس  
علم الطبيعة كلها قد تحركت وأن هذه الحركة خلقت إحساساً كأنما الأرض  
التي يقوم عليها علم الطبيعة مادّت من تحت الأقدام. ويعني هذا في الوقت نفسه  
أيضاً أننا لا نزال نفتقر إلى اللغة الصحيحة التي نستطيع أن نتكلم بها عن الموقف  
الجديد وأن المزامع التي بعضها غير دقيق وبعضها الآخر غير صحيح والتي تم

نشرها هنا وهناك في حماسة للاكتشافات الجديدة قد أوجدت سوء التفاهم بكل أنواعه. والحق أن المسألة هنا هي مسألة جوهرية صعبة. وقد لفتت تقنية عصرنا التجريبية المتحسنة انتباه علم الطبيعة إلى جوانب جديدة كل الجدة في الطبيعة لا يمكن وصفها بمفاهيم الحياة اليومية أو حتى بمفاهيم الفيزياء الكلاسيكية. لكن بأية لغة ينبغي وصفها؟<sup>(١)</sup>

الجواب على استفهام «هايزنبرج» الفيزيائي المبتكر، الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء، أمرٌ يستدعي بحثاً مستأنفاً، قد يُتاح مقارنة بعض جوانبه في فقراتٍ لاحقة من دراستنا الراهنة.

---

(١) الفيزياء والفلسفة، ورنر هايزنبرغ، ترجمة صلاح حاتم، ص ١٩٣.

## بوبر والقضية الشخصية «هنا كوب من ماء»:

استخدم «بوبر» المثال المتقدم «هنا كوب من ماء» في سياق نقده لاتجاه المدرسة الوضعية «حلقة فينا» في موقفها من القضية الشخصية:

ذهبت الاتجاهات الحسية والوضعية - حسب بوبر - إلى أن الإدراك الحسي هو المنبع الوحيد للمعرفة الإنسانية في جميع العلوم التجريبية، والعلم هو سعي إلى تدوين المعطيات الحسية المباشرة، التي لا يعترها الشك، ومن ثمّ يمكننا أن نتبين القضية الصادقة بأنها القضية، التي يتفق منطوقها مع الخبرة الحسية، وستكون القضية الكاذبة تلك التي لا يتفق منطوقها مع الخبرة الحسية.<sup>(١)</sup>

طرح بوبر موقفه إزاء هذا الفهم للاتجاهات الوضعية الحسية، فأكد أن وجهة نظره تذهب إلى أن معضلة الاستقراء وإشكالية الكليات تُبطل وجهة نظر الوضعية الحسية وتُطّيح بها أرضاً؛ لأن أيّ قضية من قضايا المعرفة العلمية حينما نصوغها لسانياً ستكون أكبر من حد المعطى الحسي. عندما نقوم بوصف أيّ واقعة، يأتي وصفنا متضمناً أسماء ذات دلالة كلية، فالقضايا جميعها هي من سنخ النظريات والفروض. فقضية «هنا كأس من ماء» لا تثبت عبر أيّ ملاحظة حسية خاصة. لأن الكليات التي وردت في القضية (الكأس، الماء) لا تستند لأي ملاحظة خاصة.

(١) راجع الفقرة [٢٥] من منطق الكشف العلمي، ص ٧٥ - ٧٦.

ذهب بوبر إلى أن أي قضية من قضايا المعرفة التجريبية، حتى تلك القضايا الشخصية هي أكبر من المعطى الحسي، ومن ثم لا يمكن للمعطى الحسي أن يكون إثباتاً للقضية الشخصية، على غرار مقدمات الاستقراء، حيث تكون النتيجة أكبر من المقدمات، ومن ثم تنشأ إشكالية الاستقراء. وعلى غرارها استنتاج المفاهيم الكلية الحقيقية من المصاديق الجزئية، كما مرّ الحديث عن المسألتين. وبغض النظر عن الموقف من إشكالية الاستقراء، حيث إنها مسألة خلافية، وبغض النظر عن الملاحظات التي سجلناها على مواقف بوبر من علاقة الجزئي بالكلي، وكيفية إدراك الذهن البشري للمفاهيم الكلية، نقول:

إن الإدراك الحسي المحض لا يُثبت صحة وصدق نفسه فضلاً عن إثباته قضية منطقية مستنتجة في ضوءه، أو إثباته واقعية ما يدركه. وقد تقدم الحديث عن ذلك، وسيأتي تحديد موقف بحثنا في فقرات درسنا القادمة، بشكل أكثر تفصيلاً.

لكن دعوى «بوبر» ذهبت إلى أن دلالة القضية «هنا كأس من الماء» تتجاوز حدود المشخص المتحقق في عالم الوجود الخارجي، لأن لفظ «كأس» صالح للدلالة على المعنى الكلي، كما هو الحال في لفظ الماء، وهذا أمر لا يمكن قبوله، لا على مستوى الدلالة وفلسفة اللغة، ولا على مستوى تحليل المعاني.

حجتنا؛ ونحن نتجاوز الخلط بين الاستقراء والكليات لدى بوبر فنقول: إن اسم الإشارة له دور وظيفي في سياق الجملة، وهو تشخيص المدلول وتحديد مكانياً، ومن ثم لا تتعدى دلالة اللفظ الكلي المشخص والمحدد، لأن الإشارة

تُقيّد الدلالة العامة للكأس، والماء. ولا تدل الجملة إلا على الجزئي المتشخص في عالم الخارج، المشار إليه باسم الإشارة. وفرضية «بوبر» من أن مجيء الأسماء الكلية في سياقٍ جملي يُتيح للمشخص الحسي والمتعّين الخارجي أن يكون دالاً على العموم أمرٌ يتناقض مع الواقع العيني الموضوعي لعالم الدلالة، القائم في وسط الجماعات اللغوية، والذي يمكن التحقق منه موضوعياً.

أما في عمق تحليل المعاني والصور، فالصورة الذهنية، التي تحصل جراء الإشارة إلى الحسي المحدد «هذا كأس من ماء» أو «هنا كأس من ماء»، فهي لا تتجاوز حدود الدلالة، التي يدركها أبناء الجماعة اللغوية، إلا إذا ذهبنا مذهباً مجافياً للمعرفة، وقلنا إن الدلالة اللغوية والتواصل اللغوي لا علاقة له بالذهن البشري، أو قلنا بعدم ارتباط الفهم الدلالي بالتصورات الذهنية! وهذا يفضي إلى عيٍّ منطقيٍّ، لا نستطيع معه التمييز بين القضية الجزئية والقضية الكلية. واعتقادي أن رسوخ هذا التهافت لدى «بوبر» يعود أساسه إلى إصراره على أن مجرد ورود الاسم الخاص أو العام يشكل معياراً في تحديد دلالة المعاني والقضايا، وقد استوفى بحثنا في مقارنته لإشكالية الكلي هذا الموضوع أيضاً ونقداً.

نعم إذا تجاوزنا حدود الدلالة التصديقية، وعالم القضايا والأحكام التصديقية، التي نصفها بالصدق والكذب منطقيّاً، فليس هناك صورة ذهنية شخصية لا تُتأخّم حدودها صور أخرى أخص أو أعم منها، ففي عالم الصور الذهنية تتداعى الصور بشكلٍ يصعب حصره أو التنبؤ به. لكن عالم القضايا ما لم يُتيح للذهن تحديده نكون إزاء أعقد الإشكاليات، إذ يتعذر حينئذٍ التمييز بين القضايا الكلية والقضايا الجزئية، بالشكل الذي تتعطل معه الأداة الرئيسية لفلسفة

كارل بوبر، أي منطق الكشف العلمي!

هناك بعض الباحثين، الذين حاولوا تسليط الضوء على مقوله «بوبر»: «إن كل القضايا هي من جنس النظريات والفروض»؛ مؤكدين انتصار «بوبر» لوجهة نظر «هيول» المناهضة لتجريبية «مل» المفرطة، حيث ذهب «بوبر» إلى أسبقية الفروض والنظريات على التجارب الحسية. وأن النظرية التي يتسلح بها الباحث هي التي تحدد خياراته في عالم التجربة، وفي ضوءها يتم تأويل القضايا الشخصية الحسية.

إن تأويل التجارب في ضوء الفروض لا يعني بوجه من الوجوه تغيير ماهية المنطقية للقضية الحسية التجريبية. لوضوح أن الفروض ذاتها يُعاد تأويلها وفهمها في ضوء التجارب أيضاً، فسواء بدأت رحلة الذهن العلمي من عالم التجربة الحسية أم بدأت من الفروض ومسلمات الباحث القبليّة، فإن كلاً من التجربة الحسية والفروض يعيد النظر في فهم وتأويل الآخر. وهذا لا يعني بوجه أن التجربة الحسية الشخصية ستغير ماهية الفرض الكلية، وتحولها إلى قضية شخصية، والحال كذلك فتأثير الفروض على فهم التجربة الحسية لا يعطيها سعةً تتجاوز فيه حدود ما تُخبر عنه، لتكون أكبر من المعطى الحسي.

الزاوية الثانية: كيف يجمع بوبر بين واقعيته، وبين ذهابه مذهب المواضعة في الأخذ بالقضايا الأساسية للتجربة؟

اتضح في ضوء ما تقدم موقف بوبر من القضية الأساسية، أي القضية الشخصية الحسية، التي يلجأ الباحثون التجريبيون إليها؛ بغية اختبار فروضهم وتعزيز أو تكذيب نظرياتهم. حيث ذهب «بوبر» - تجنباً للتسليم أو الوقوع في شرك النزعة السايكولوجية - إلى إخضاع القضية للتجربة، حيث يجب ان تتوقف التجربة في نهاية المطاف، ويلجأ الباحثون إلى المواضعة والاتفاق على جملة لغوية، تعبر عن القضية. وقد تقدّم منا مناقشة الوجه الدلالي اللغوي لخيار «بوبر».

لكن الاستفهام الرئيسي هو: كيف يُدعن بوبر للانخراط في صفوف النزعة «الاصطلاحية»، وكيف يجمع بين واقعيته وبين مذهب المواضعة والاصطلاح؟ هكذا طرحنا الاستفهام فيما تقدم. غير ان وقوف «بوبر» المتكرر عند النزعة الاصطلاحية دفعنا إلى بسط الحديث في هذا الموضوع من البحث بالشكل الذي يساهم في إيضاح مواقف بوبر، ويكشف اللثام عن دور النزعة البرجماتية والاصطلاحية في المعرفة الحديثة، بوصفها أحد تجليات نهاية عصر الحداثة المعرفي.



## بوبر والمدرسة الاصطلاحية

نبدأ من فهم بوبر وتأويله لمواقف أهل المواضعة والاصطلاح في فلسفة العلوم، ثم من احشاء المناقشات، التي ستدور، نخلص إلى ايضاح وتفسير الدور والموقع التاريخي لمدرسة المواضعة، والتلاقي الذي حصل بين أهل المواضعة، والاتجاه البرجماتي بشكل عام.

وقف «بوبر» عند اشكالية المواضعة، بوصفها لوناً من الإذعان والتسليم، بالقضية الشخصية (أساس التجربة)، دون سندٍ منطقي. فقال: ان هذا اللون من التسليم غير ضارٍ، ما دما قادرين على إعادة التجربة! غير ان هذا الجواب لا يمكن قبوله، مادام اختبار أي فرض يتوقف في نهاية المطاف على الأخذ بقضية شخصية، من خلال اتفاق ومواضعة الباحثين عليها، كما يزعم بوبر. وسؤالنا الأساسي هنا - حيث سنعود إلى جوهره لاحقاً - : هل امكانية العودة إلى التجربة واستمرار اختبار القضايا الشخصية مسوغ منطقي ليحافظ بوبر على هويته التجريبية، وانه فيلسوف تجريبي؟

أدرك بوبر أن ليس امامة الا الإذعان بأنه اختار التسليم والمواضعة على «أساس التجربة»، وان قاعدة العلم التجريبي ليس لها سند تجريبي (لان التجربة لا يسعها اثبات شيء - حسب بوبر -)، وليس لها من سند منطقي.

من هنا قال في الفقرة (٣٠) من منطوق الكشف العلمي:

[Basic statements are accepted as the result of a decision or agreement; and to that extent they are conventions

تُقبل القضايا الأساسية ويُؤخذ بها، بوصفها حصيلة قرار أو توافق؛ ولذلك فهي مواضع. <sup>(١)</sup>

في موضعٍ لاحقٍ من هذه الفقرة يدخل «بوبر» في مقارنةٍ مع المدرسة الاصطلاحية، حيث ذهب إلى التأكيد على:

١- اختبار النظريات منطقياً يتوقف على قبول القضايا الشخصية، وقبول ورفض القضايا الشخصية يتوقف على توافقنا؛ ومن ثم فمصير النظريات رهن مواضعنا وتوافقنا. <sup>(٢)</sup>

٢- أما منهج انتخاب النظريات فقال بوبر: انه يجيب بجوابٍ شبيه بجواب المدرسة الاصطلاحية؛ حيث ذهبت هذه المدرسة إلى أن انتخابنا للنظريات يتأثر إلى حدودٍ ما بفوائد ومنافع النظريات. <sup>(٣)</sup>

٣- رغم ذلك اصرراً بوبر على وجود اختلافٍ عميق بينه وبين مدرسة المواضع، ومرد هذا الاختلاف - حسب بوبر - يعود إلى أن

[«For I hold that what characterizes the empirical method is just this: that the ...

لاني احسب ان السمة التي تميز المنهج التجريبي لا تعدو ان تكون: ان الاتفاق والعزم لا يقرر بشكلٍ مباشر قبولنا للقضايا الكلية، لكن الأمر على عكس

(١) منطق الكشف العلمي، ص ٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩١.

ذلك، فهي تتدخل في قبولنا للقضايا الشخصية، التي هي - القضايا الأساسية -»<sup>(١)</sup>.

لكن السؤال المشروع هنا هو: مَنْ الذي يحدد سمات المنهج التجريبي، وعلى أي قاعدة تتحدد؟ هل يمكن حصر المنهج التجريبي وسماته بخيارات بوبر النظرية، التي لا تثبتها التجربة، ولا يؤدي إنكارها ورفضها إلى أي تناقض منطقي؟!

على ان بوبر كرر مراراً: ان النظريات (القضايا الكلية) تحدد سماتها التجريبية القضايا الشخصية، التي تؤكد قابلية النظرية للاختبار وخضوعها للنقد التجريبي. وقرر أيضاً - كما تقدم منذ قليل - ان مصير القضايا الكلية تعزيزاً أو إبطاً وتكديباً رهن القضايا الشخصية، وهي قضايا مواضع، ومن ثمّ فمصير البحث التجريبي بأسره رهن المواضع!

يبدو ان «بوبر» التفت إلى ضرورة طرح مِيزَةٍ أخرى، تميزه عن مدرسة المواضع (المدرسة الاصطلاحية)، فقرر:

٤- ان مدرسة المواضع تبني خيارها في الأخذ بالقضايا الكلية (النظريات) على قاعدة البساطة (Principle of simplicity)، ومفهوم هذه القاعدة لدى بوبر يختلف اختلافاً أساسياً مع مفهومها لدى أهل الاصطلاح والمواضع.

وبغية فهم أكثر وضوحاً لمناقشات بوبر لمدرسة المواضع، وفهم أوضح لبناء آخر تجليات عصر الحداثة المعرفي، حيثُ طُرِح مفهوم «البساطة» في قلب التحولات الكبرى، التي طرأت على الفيزياء، وانعكست بشكل مباشر على فلسفة

(١) منطق الكشف العلمي، ص ٩١.

العلوم ونظرية المعرفة؛ علينا الإطّلال على ما نصلّح عليه بمدرسة المواضيع (المدرسة الاصطلاحية)، وطرح مفهوم البساطة وما دار حوله من مناقشاتٍ أساسية، خصوصاً النقاش، الذي أثاره «بوبر»، ومدى أصالة هذا النقاش وجدواه:

### مدرسة المواضيع (المدرسة الاصطلاحية):

أقترنت هذه المدرسة باسم احد عباقرة الرياضيات والمشتغلين بالفيزياء، ذوي النزعة الفلسفية المعرفية والكونية، أعني «هنري بوانكاريه»، وهناك آخرون من مواطنيه نظير «اميل بوترو»، وهناك من يضم إليه «دوهيم» وآخرون.<sup>(١)</sup> حول انخراط دوهيم في تيار المدرسة الاصطلاحية هناك نقاش.<sup>(٢)</sup> سنحاول الوقوف بشكلٍ موثّق على مقولات الأهم منهم كلّ على انفراد، ليتبين لنا موقع هذه المقولات في سياق موكب الحداثة وفلسفة العلم، لتتعرف من التأريخ مدى أصالة «بوبر»، وما هي امراض خاتم فلاسفة عصر الحداثة. والدور الذي لعبته التحولات الجذرية في العلوم وأزمة الفلسفة في القرن التاسع عشر.

ثم هناك وشائج قربي بين اتجاة المواضيع (المدرسة الاصطلاحية)، وبين المدرسة الذرائعية (البرجماتية)، والاتجاه الاداتي. واحسب ان الوقوف على معطيات ومواقف مجموع هذه الاتجاهات سيمنحنا بصيرة تاريخية، لإغناء

(١) أكّد بوبر على ان الممثلين البارزين لمدرسة المواضيع: بوانكاريه، ودوهيم، كلاهما فرنسيان. اما الممثل البارز لهذه المدرسة

في العالم الناطق بالانجليزية فهو «أدينجتون». راجع منطق الكشف العلمي، ص ٥٧.

(٢) ذهب دونالد جيليز في كتابه «فلسفة العلم في القرن العشرين» إلى القول: (يصنف «دوهيم» أحياناً على أنه احد

الأصطلاحيين بالنظر إلى فلسفة العلم عنده، لكنه بلا شك ليس اصطلاحياً على غرار اتجاه «لوروا» و«بوانكاريه»

وهو يخصص بالفعل جزئين من كتابه «هدف النظرية الفيزيائية وبنيتها»... لنقد هذين المفكرين بوضوح وصراحة.)

راجع ص ٢٩٨.

رؤيتنا لمآلات الحداثة المعرفية، وازمة فلسفة العلوم، ونظرية المعرفة الانسانية في راهن ما بعد الحداثة.

نبدأ من بوانكاريه، حيث الاستغراب الذي لا اسطيع كتمانها: لماذا أهمل هذا الرجل في عالم الفلسفة في ديارنا، وهو يحتل موقعاً في سياق تأريخ فلسفة العلوم الحديثة، ودون الوقوف عندها يتعذر فهم الراهن الحاضر، بل حتى فهم «بوبر»، وأستبصار اشكاليات المعرفة المعاصرة؟ لِمَ لَمْ يُسَوَّقَ هذا الرجل الاشكالي العميق والجريء؟ لعلها اقدار الرجال ان يتضخم دور بعض، ويخبو وهج آخرين، ولعله سوء طالع شرقنا ان تستبد به احكام قوى النفوذ، فتشكل أكبر العراقيل امام نمو المعرفة في هذا الشرق، الذي يُنجب - رغم ذلك - أفذاذاً من الرجال:

في مقدمة كتاب «العلم والفرضية» يحدد بوانكاريه خياراته المعرفية بكل وضوح. بدءاً من رفضه للنزعة الجزمية في المعرفة عامة، حيث قال: «ذلك هو أصل اليقين العلمي عند عامة الناس، مثل تلاميذ المعاهد الثانوية الذين يُلقنون المبادئ الاولى في العلم الفيزيائي. وذلك هو نمط تصورهم لدور التجربة والرياضيات، وقد تصوره على ذلك النحو نفسه منذ مائة سنة خلت، كثير من العلماء، كان يراودهم الأمل في بناء العالم، مستمدين من التجربة أقل ما يمكن من المواد».<sup>(١)</sup>

ثم أشار إلى بروز دور الفرض في المعرفة العلمية، وما افضى إليه من ذبوع

(١) العلم والفرضية، هنري بوانكاريه، ترمه د. حمادي بن جاء بالله، مركز دراسات الوحدة، ص ٧١ - ٧٢.

نزعة الارتياب في أسس المعرفة الإنسانية، وهو موقف لا يرتضيه بوانكاريه، إذ ذهب إلى ان «الريبة حين تكون بهذا الشكل هي أيضاً موقف سطحي، إذ ان الشك في كل شيء والتصديق بكل شيء حلان مريحان بالتساوي يعفیان كل واحدٍ منهما من التفكير».<sup>(١)</sup>

لذلك ألزم بوانكاريه نفسه على النظر بعناية في دور الفرضية، حيث رأى انه ضروري ومشروع في اغلب الاحيان. وتنوعت الفروض لديه إلى أنواع يمكن التحقق منها، ومنها ما «يمكن ان نستفيد منه في تثبيت أفكارنا... وانه ثمة أخيراً فرضيات ما هي الا تعريفات واصطلاحات مقنّعة».<sup>(٢)</sup> اما أين توجد هذه الفرضيات الاصطلاحية؟ يجب:

«ويوجد هذا النوع الأخير من الفرضيات في الرياضيات خاصة، وفي العلوم ذات الصلة بها، ومنها تستمد العلوم في حقيقة الأمر صرامتها. وهذه الاصطلاحات هي من انتاج نشاط الفكر نشاطاً حرّاً، لا يوقفه عائق. فلفكرنا هاهنا ان يثبت، لأنه فكر مشرّع، لكن علينا ان نتفق على ان تلك التشريعات إنما تفرض نفسها على علمنا نحن إذ يكون بدونها محالاً، ولكنها لا تفرض نفسها على الطبيعة. ومع ذلك، هل تكون تلك التشريعات تحكيميّة؟ وإذا ما كانت كذلك كانت حينئذٍ عقيمة. فالتجربة تترك لنا حرية الاختيار، ولكنها ترشدنا إذ تعيننا على تبين أكثر السبل ملاءمة. لذلك كانت تشريعاتنا أشبه ما تكون بتشريعات

(١) نفس المصدر، ص ٧٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٧٢.

أمير مطلق السلطة، ولكنه أمير حكيم يستأنس بمجلس دولته».<sup>(١)</sup>

وعلى غرار بوانكاريه ذهب بوبر إلى التشبيه في تقريب وجهة نظره من ان القضية التجريبية الشخصية مواضعة واصطلاح وان القانون والفرض العلمي يخضع للقياس المنطقي! لاذ بوبر بتشبيه نظره بمثال هيئة الدفاع في المحكمة وحكم القاضي. وعلى كل حال فالدخول إلى التشبيه والمجاز يفتح الباب أمام التأويل، ويتعد عن «منطق» الكشف، حيث الحدود الصارمة؛ أجل فالاصطلاح والمواضعة الحرة افضت بـ «لوروا» - كما أكد بوانكاريه - إلى غلوٍ في التعميم (أي تعميم الاصطلاحية على كل مبادئ العلوم)، والاسمية، وذهبت بمدرسة المواضعة لدى لوروا وانصاره إلى ان «تساءلوا عما إذا لم يكن رجل العلم قد خدعته تعريفاته، وعما إذا لم يكن العالم الذي يعتقد أنه يكتشفه مجرد عالم أنتجه هواه. وعندئذ كان للعلم عندهم ان يكون يقيناً ولكن بلا موضوع».<sup>(٢)</sup>

لم يرتض بوانكاريه الاصطلاحية المفرطة، ولا النزعة الاسمية الشاملة، حيث ستفضي - حسب بوانكاريه - إلى نزعة ريبية، ولم يبق من العلم الا أطلاله، وهذا يتعارض بشكل فاضح مع واقع العلم وانجازاته، إذ «لو كان العلم كذلك لكان عاجزاً. الا اننا نشهد سطوته كل يوم، وهو ما لم يكن لِيُتاح لو لم يكشف لنا عن الواقع في بعض جوانبه. بيد أن ما يمكنه بلوغه منه ليست الأشياء في ذاتها، كما يذهب إلى ذلك الوثوقيون السذج، بل العلاقات الرابطة بين الأشياء دون سواها، وليس ثمة خارج تلك العلاقات واقع تمكن معرفته».<sup>(٣)</sup>

(١) المصدر نفسه، ص ٧٢ - ٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٣.

تضعنا نصوص بوانكاريه المتقدمة امام ضرورة التمييز بين اتجاهاتٍ مختلفة في إطار المدرسة الاصطلاحية. ولعل الأتجاهين الأساسيين اللذين يمسان سياق بحثنا بشكل مباشر - اعني ما طرحه كارل بوبر - هما: اتجاه لوروا، واتجاه بوانكاريه، وهذا ما يمكن مقارنته بشكل أساسي في ضوء بوانكاريه، في كتابه «قيمة العلم»:

«لوروا»:

ذهب بوانكاريه إلى ان لوروا: «ليس فقط فيلسوفاً وكاتباً ذا مقدرة كبيرة، ولكنه اكتسب كذلك معرفة عميقة بالعلوم الحقة والعلوم الفيزيائية، بل وبرهن على استعداد كبير للإبداع في الرياضيات.»<sup>(١)</sup>

لخص بوانكاريه اتجاه لوروا في جمل مقتضبة، حيث قال:

«فلنلخص في كلماتٍ مذهبه، الذي أثار مناقشات عديدة:

لا يتكون العلم سوى من مواضعٍ، ومن هذا وحده يستمد يقينه الظاهر. والحوادث العلمية عمل اصطناعي يقوم به العالم ويخلقه، فبالأحرى القوانين. لا يستطيع العلم اذن ان يمدنا بأية معرفة عن الحقيقة، فهو لا يمكن ان يصلح الا كقاعدة للعمل.»<sup>(٢)</sup>

واضحٌ في ضوء النص أعلاه ان «لوروا» قد اتجه إلى عد «الحوادث» أي القضايا الشخصية التجريبية، أو ما اسماه كارل بوبر «أساس التجربة» قضايا

(١) قيمة العلم، هنري بوانكاري، ترجمة الميلودي شغموم، ص ١٢٢.

(٢) نفس المصدر.



مواضعات، وبطريقٍ أولى يكون القانون العلمي من خلق المواضعه والاصطلاح بين الباحثين. وهذه هي النقطة الجوهرية، التي ينبغي تحريّ موقف بوانكاريه منها، لنعود نقارن في ضوء ذلك مواقف بوبر من قضايا المواضعه، وما تفضي إليه هذه المواقف من تهافتاتٍ، سنلاحظها بعد اشارة سريعة إلى بعض الملامح الأخرى، التي وسم بها بوانكاريه فلسفة لوروا.

لاحظ بوانكاريه ان فلسفة «لوروا» أخذت بالاسمية إلى نهاياتٍ أثقلت كاهل لوروا، ولم يقتصر لوروا على افراطه في الاسمية، بل طبعت افكاره بطابع لا عقلي، ذلك انه خضع لتأثير أفكار «برجسون»، فالعقل لدى لوروا يشوه كل شيء يمسه، وهو عاجزٌ عجزاً مزمناً، وذهب بوانكاريه إلى ان لوروا «يفعل ذلك ليعطي حيزاً أوسع لمصادر أخرى من مصادر المعرفة، للقلب مثلاً للاحساس، للفترة أو الإيمان»<sup>(١)</sup>. هنا أجد نفسي مدفوعاً بدوافع مختلطة من العقل والاحساس وتذوق فن المحاوره، ومن ثمّ اختار لقارئ الكريم مقطعاً من كلمات بوانكاريه، وهو يناقش نزوع لوروا المضاد للعقلانية:

«صحيحٌ ان للانسان قوى أخرى غير العقل، ولا أحد بلغ به الحمق إلى حد إنكار ذلك... لكن الفيلسوف يجب ان يتحدث عنها. ولكي يتمكن من الحديث عنها فانه يجب عليه ان يعرف عنها القليل الذي يمكن ان نعرفه عنها. يجب اذن أن يراها تعمل. فكيف؟ وبأية عيون إن لم يكن ذلك بواسطة عقله؟ يمكن للقلب وللفترة أن يرشدها ولكن، لا يمكنهما ان يجعلاه غير ذي جدوى، وبامكانهما أن يقود النظر إلى انه ليس بمقدورهما ان يعوضا العين. ومن الممكن ان نُسلم

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

بان يكون القلب العامل وأن يكون العقل مجرد اداة، ولكنه الأداة التي لا تستطيع الاستغناء عنها، ان لم يكن في التصرف، فعلى الأقل، في التفلسف. ولهذا السبب تستحيل حقاً فلسفة لا عقلية... معذرة على هذه الملاحظات القصيرة... فليس الموضوع الذي أريد دراسته هو محاكمة اللاتعلقية: أريد ان اتكلم عن العلم ومن أجل العلم...»<sup>(١)</sup>.

ولأننا لا تقع دراسة فلسفة برجسون في سياق بحثنا نعود إلى السياق، بغية ان نرى كيف ينظر بوانكاريه إلى قوانين العلوم، وإلى الوقائع «القضايا الأساسية»، التي تشكل أساس التجربة في طابعها الشخصي الجزئي، هل هي مواضع أجمع، ام ان لديه نقاشاً أساسياً لأفكار لوروا، الذي لم يألوا جهداً في الاستشهاد بمقولات بوانكاريه مأولاً اياه تأويلاً، يجرها إلى مبتغاه، الذي لم يسع بوانكاريه الا رفضه. وفي ضوء ما سنقاربه من ملاحظات بوانكاريه بشأن مذهب المواضع المفرطة، سنعود إلى صلب نقاشنا مع كارل بوبر في تقييمه لقوانين وفروض العلوم وفي موقفه من القضايا الشخصية ووقائع العلم التجريبي.

## بوانكاريه ولوروا:

وضع بوانكاريه ملاحظاته ونقده لـ «لوروا» في ثلاثة عناوين رئيسية، تمثل نقطة حوارنا ونقدنا لموقف «كارل بوبر» من المدرسة الاصطلاحية، وهذا تصادفٌ يوفر مؤونة تكرر البحث. فنحن نريد استجلاء الموقف ازاء مواقف بوبر بشأن طبيعة القانون العلمي [هل هو خيار ومواضعة، فيكون كلياً خارجياً أو كلياً حقيقياً على قاعدة خيارات حرة، أم لا؟]، ونريد ان نتعرف على مآلات موقف بوبر من القضية الأساسية التي تمثل الوقائع التجريبية الشخصية، كما نريد ان نفهم انحياز بوبر إلى ان خيار الباحث مفتوح في الأخذ بالنظرية الأكثر نفعاً، حيث اعتبره خيار المدرسة الاصطلاحية واتجاه نحله المواضعة في تفسير القانون. وهذه الأسئلة جميعها ما ستتضح معالم الموقف منها في ضوء مقاربتنا النقدية لنقد بوانكاريه اتجاهات لوروا الأساسية، حيث سنضعها في نقاط، وفق تسلسلها، الذي جاء في دراسة بوانكاريه:

أولاً: قارب بوانكاريه مقولة لوروا حول حصر قيمة العلم بأثره العملي، حيث تتنفس النزعة البرجماتية، فقرر: «ليس العلم بالنسبة للسيد لوروا سوى قاعدة للعمل. فنحن عاجزون عن معرفة أي شيء ولكننا مجبرون ولا بد من ان نتعرف. لذلك وضعنا لانفسنا قواعد كيفما اتفق. ومجموع هذه القواعد هو ما نسميه العلم.»<sup>(١)</sup>

لم يوافق بوانكاريه على ان قوانين العلوم عامة مواضع اعتبارية، لا تستند الا إلى اتفاق وبناء الجماعة، على غرار قواعد لعبة النرد، وذهب إلى القول:

«ان قواعد اللعب مواصفات اعتبارية، وقد كان من الممكن أن تعوض بنقائضها، من غير ان تكون هذه النقائض أقل ملاءمة. وعلى العكس من ذلك، فان العلم قاعدة عمل ناجحة، على الأقل، وأضيف: حيث لا يمكن ان تنجح القاعدة النقيض... .. فالعلم إن لم يكن ناجحاً لا يمكن ان يصلح كقاعدة للعمل. من أين يستمد قيمته في هذه الحالة؟ من كونه معيشاً، أي من كوننا نحبه ونؤمن به؟ لقد كان للشيميائيين وصفات لصنع الذهب وكانوا يحبونها ويؤمنون بها، ومع ذلك فان وصفاتنا هي الأحسن، لانها وصفات ناجحة، رغم ان اعتقادنا فيها أقل.»<sup>(٢)</sup>

نحن بحاجة إلى فهم مقولة «النجاح»، التي استخدمها بوانكاريه في وسم قوانين العلم بها، واتخذ نجاح القاعدة العلمية أساساً لثمارها العملية، ما هو مراد بوانكاريه من النجاح وهل هي مرادف للصدق في سياق نظريات بوانكاريه في

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

فلسفة العلم؟ ونحن بحاجة ألد وأشد ان نتمتع في مقولة المواضعة، ومعيار التمييز بين المواضعة التحكيمية والمواضعة الحكيمية، أي بين الاعتبارية في اتخاذ القرار، وبين قيام الاعتبارات والاصطلاح على حكمة مستقاة من أفق المعرفة العلمية. على ان نشير إلى ان الوقوف بجد على ظاهرة الاعتبار والمواضعة نجده قد ولد في ديارنا بأحضان دراسات علماء أصول الفقه في النجف الأشرف، وتبلور بحثاً قائماً برأسه عند تلميذ هذه الدراسات الفيلسوف السيد محمد حسين الطباطبائي... والمؤسف ان هذا البحث الجليل لم يُتابع بما يستحق من اهتمام ونقد وإغناء وتطوير. أما الفائدة والأثر العملي، وما يلابسها من خيارات فأمر مهم آخر ينبغي اماطة اللثام عنها.

سنقف عند مسألة «النجاح» لدى بوانكاريه، ومسألة المواضعة في ختام اكمال متابعتنا لنقد بوانكاريه للاصطلاح الخالص معاصره «لوروا».. وسنقارن بإيجاز بين اتجاهات البرجماتية والادائية والاصطلاحية.

ثانياً: قال بوانكاريه في نقده لموقف لوروا من القضية الشخصية:

«أغرب ما في اطروحة السيد لوروا القول بأن العالم هو الذي يخلق الحدث. هذه هي النقطة الجوهرية في الأطروحة، وواحدة من النقط التي حظيت بالنصيب الأوفر من النقاش. يقول - وأظن هذا تنازلاً من طرفه - قد لا يكون العالم هو الذي يخلق الحادث الخام، ولكنه، على الأقل، يخلق الحادث العلمي».<sup>(١)</sup>

ذهب بوانكاريه في التمييز بين الحادث الخام والحادث العلمي إلى ان الحادث العلمي ليس سوى الحادث الخام وقد تحول إلى لغةٍ ملائمة.<sup>(٢)</sup> وخلص إلى القول: «باختصار، ان كل ما يخلقه العالم في الحادث هو اللغة التي يصوغه بواسطتها. وإذا توقع حادثاً فإنه سيستعمل هذه اللغة، وبالنسبة لكل الذين يتكلمونها، ويفهمونها، سيكون توقعه خالياً من كل غموض، بل، انه، بمجرد القيام بهذا التوقع، لم يعد يتوقف عليه بطبيعة الحال ان يتحقق ذلك التوقع أو لا يتحقق».<sup>(٣)</sup>

الحادث العلمي هو الواقعة، التي تتمثل في قضية شخصية تجريبية، يتسنى للباحث ان يشتق منها منطقياً قضية جزئية. فالباحث - حسب بوانكاريه - حرٌ في اختيار ما يستحق مراقبته من حوادث، حيث ينبغي ان تكون هذه الحوادث تتيح توقع حوادث أخرى، وإذا صدق التوقع فهو يؤكد قانوناً.

(١) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٢) نفس المصدر، ص ١٤٣.

(٣) نفس المصدر، ص ١٤٣.

وحرية الباحث في صياغة الواقعة العلمية يفرضها الحادث الخام، وليست صياغة تحكيمية.

أجل؛ العلاقة بين طرفي القضية التجريبية الشخصية علاقة موضوعية قائمة في عالم الواقع، وليست محض مواضعة لغوية، تأتي على هيئة خطاب يتواصل عبره المتواضعون على الدلالة اللغوية. هكذا ذهب بوانكاريه، حيث قال:

«ما يضمن لنا موضوعية العالم الذي نعيش فيه هو كون هذا العالم مشتركاً مع كائناتٍ أخرى مفكرة. وبواسطة التوصلات التي تتم بيننا وبين الآخرين نتلقى منهم استدلالات جاهزة. نعرف ان هذه الاستدلالات لا تأتي هنا، ولكننا نرى فيها، في نفس الوقت، عمل كائنات مفكرة، مثلنا. وبما ان تلك الاستدلالات تبدو منطبقة على عالم حواسنا فاننا نستنتج أن تلك الكائنات المفكرة قد رأت نفس ما رأينا. وهكذا نعرف اننا لم نرَ حلماً.»<sup>(١)</sup>

في ضوء كل ما تقدم يتضح ان المواضعة - من وجهة نظر بوانكاريه - في قضايا العلم التجريبية الشخصية لا تتعدى صياغة القضية الشخصية لغوياً، وتحويلها من خطاب أولي (خام) إلى خطاب علمي. وهذا لا يعني بوجه من زاوية نظر بوانكاريه ان تضحى القضايا الشخصية مواضعات لاحظ لها من الصدق والإثبات في عالم الواقع الموضوعي المستقل عن الذوات والاتفاق والمواضعة. وهذا يعني بشكل واضح ان مذهب المواضعة في الأخذ بالقضايا الشخصية، الذي اختاره بوبر لا يتطابق مع اتجاه بوانكاريه في تقييم القضية

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

الشخصية، وحصر المواضعة في الصياغة اللغوية والخطاب التواصلي بين العقول.  
نحن هنا أمام مجموعة التباسات ينبغي إيضاح الموقف منها، حيث يطرح  
النقاش المتقدم أسئلةً جوهريةً ودقيقةً، يصعب إغفالها، ويجدر بنا مقاربتها،  
وتحرير الإجابة عليها:

السؤال الأول: ما العلاقة بين المواضعة والصدق والواقعية؟

السؤال الثاني: كيف نعبر من المواضعة اللغوية التي تُساق من خلالها قضايا  
المعرفة الإنسانية إلى موقف واقعي، يتصف بالصدق والكذب؟

السؤال الثالث: أيُّ مواضعة ينتسب إليها كارل بوبر، ومن هو المفكر  
الاصطلاحي الذي أخذ عنه «بوبر»، أو قُلْ تطابق معه؟

السؤال الرابع: على أيِّ قاعدةٍ أتكأ بوانكاريه في تفسير صدق القضايا  
الشخصية وتبرير الأخذ بها، هل الاستقراء قاعدته، وما هو موقفه من الاستقراء؟

المواضعة لا تمنح أي قضية يتم الاتفاق عليها قيمة واقعية، ومن ثمَّ فهي تعبر  
عن نفسها فحسب، ولا تقدم تبريراً منطقياً أو تجريبياً للقضايا، التي تتم المواضعة  
عليها. وهذا أمرٌ لا نختلف به مع بوبر، بل حتى المدرسة الاصطلاحية بكل  
أقطابها. إنما هناك ضرورة قصوى للتمييز بين المواضعات وموقعها في بناء  
المعرفة من جهة، وفي اللغة من جهة أخرى، حيث ورودها ميدان اللغة، التي هي  
أداة التواصل بين العقول. ولماذا يلجأ الباحثون إلى المواضعات الحكيمة،  
ويتجنبون المواضعات الحرة الطليقة الاعتبارية؟ وكيف تكون مواضعة ما  
حكيمة وغير اعتبارية، وتكون الأخرى اعتبارية؟



نبدأ من اللغة، ونؤجل مقارنة المواضيع في العلوم إلى الفقرة الثالثة، التي ستأتي تباعاً. نحاول هنا الإجابة على الاستفهام المتقدم: كيف نعبر عن المواضيع اللغوية، وقضايا العلوم والمعرفة الإنسانية عامة تُصاغ باللغة القائمة على أساس المواضيع، أي كيف نمسح هذه القضايا سمة الواقعية وهي في نهاية المطاف جملٌ وصياغات لغوية؟

لعل ما يثيره هذا الاستفهام من التباسٍ هو الذي دَفَع «ادموند لوروا» إلى اصطلاحية مفرطة، كما أفضى هذا الالتباس بكارل بوبر إلى التباسٍ في موقفه التي سنسجلها لاحقاً. قال بوانكاريه: «ما هو موضوعي يجب ان يكون مشتركاً بين عدد كبير من العقول؛ وبالتالي يجب ان يكون قابلاً لأن ينقل من احدها إلى الأخرى، وبما أن هذا النقل لا يمكن ان يتم الا بواسطة «الخطاب» الذي يثير كثيراً من الحذر لدى السيد لوروا فنحن ملزمون بالاستنتاج: لا موضوعية بدون خطاب...»<sup>(١)</sup>.

لا نشك أدنى شك بعدم صحة المقولة: (لا موضوعية بدون خطاب) على اطلاقها. لأننا لا نفهم قيام اللغة الإنسانية الا على قواعد، تبدأ من علاقة الذات بالموضوع، وتتأسس على أساس الخبرة والتجربة والعقل معاً. ومن ثم نستطيع ان نقول بوجهٍ وفهمٍ ما: «لا خطاب بلا موضوعية». وهذا بحث من صميم فلسفة اللغة، وتفصيل الحديث عنه موكول إلى موقعه في حقله الملائم والظريف، اعني فلسفة اللغة، والعلوم اللسانية عامة. يهمننا هنا أن نرفع الإبهام عن حقيقة القضايا التجريبية، وهي تُصاغ عبر اللغة، التي تتم المواضيع عليها بين أبناء الجماعة اللغوية:

(١) المصدر السابق، ص ١٥٨.

نحن نتفاهم ونتعلم قضايا العلوم عبر اللغة، وعبر القضايا المصاغة لغوياً، أي القضايا، التي تمت المواضعة والاتفاق الضمني عليها بين أبناء الجماعة اللغوية، التي ننتمي إليها، ومن ثمّ فقضايا المعرفة الإنسانية ما هي الا مواضعات لغوية!؟

هذه الحجة مغالطة منطقية في جوهرها، وذلك:

١- الدلالة اللغوية لها وجهان<sup>(١)</sup>: الوجه الاول أي مواضعة ضمنية على الدلالات، وهذه المواضعة ليست اعتباطية، ولا تأتي من فراغ، بل هي ضرورة لحفظ نظام التواصل العام، ولا مجال للتحكم فيها، إنما تأتي لاحقاً لبناء اللغة الداخلي، وما يتضمنه من سماتٍ، يفرضها التكوين الإنساني اللساني. على انه ينبغي التأكيد على ضرورة الغور في تحليل طبيعة المواضعة اللغوية، بل ضرورة درسٍ مستأنفٍ للتمييز الجاد بين قضايا الاعتبار والمواضعة وبين القضايا الحقيقية، وما يحصل من تداخلٍ حميم بين هذه القضايا، وما يفضي إليه من التباساتٍ، تتطلب بشكل ملح امادة اللثام عنها.

أما الوجه الآخر للدلالة فهو بدايتها ونقطة انطلاقها، أي نشأة الدلالة اللغوية. من المسلم ان الدلالة اللغوية تنشأ - في حدود المعرفة الإنسانية المتاحة - من اقترانات بين صوت اللفظ ومدلوله الحسي الخارجي، ثم تتطور في عملياتٍ، تشكل المراحل الوسطية لبناء الدلالة، ثم بلوغها مرحلة الظهور والإستقرار النسبي، الذي يؤهل اللغة لتكون أداة تواصل بين أبناء الجماعة اللغوية. هذا هو

---

(١) وبين الوجهين - النهاية والبدائية - هناك وسطٌ في غاية الأهمية من زاوية الدرس اللغوي إذ تُطرح العلاقة بين العقل والتجربة، ودور كلٍّ منهما في إنتاج الدلالة اللغوية، وهنا تُثار أسئلة غنية، وإشكالية، يتطلب الوقوف عندها عمقاً ووضوحاً واجتهاداً متأيناً وظرفياً. وهذا ما ينبغي توقعه من دراساتنا اللغوية واللسانية.

قوس الصعود في تشكّل الدلالة اللغوية وقيامها.

اما في قوس النزول الدلالي - حيث عالم الاستعمال والتواصل اللغوي - فالمعاني الجزئية والمصاديق المشخصة تُدل عليها بواسطة المعاني والمفاهيم الكلية، فنقول: هذه بركة ماء ... البركة والماء واسم الاشارة أو اداتها كلها مفاهيم عامة، ومعاني كلية، لكن تشخيصها عبر الإشارة حدد دلالة الجملة على صورٍ جزئية مشخصة. ومن هنا يصح القول:

أ - إن التجربة وابتخاب القضايا الشخصية لإختبار الفروض الكلية تأتي في ضوء تبلور المفاهيم العامة والقضايا الكلية. أي اننا من زاوية الدلالة اللغوية نقف على القضايا الشخصية في ضوء الدلالات اللغوية الكلية، فالدلالة على المشخص والكلّي في عملية التواصل اللغوي تولد في قلب الدلالة على المعاني العامة والمفاهيم والقضايا الكلية. من هنا نستطيع القول ان اتجاهنا في فهم الدلالة اللغوية يشكل تعزيزاً قوياً للاتجاه القائل بان التجارب مسبوقه بالنظريات، وان المعرفة الإنسانية بمفهومها العلمي الخصب تبدأ من الفروض، وتمحص في ضوء معطيات التجربة.

ب - إن المفاهيم والقضايا العامة (الدوال والمدلولات) كقاعدة للتواصل وللدلالة اللغوية لا يخلقها الخطاب المحض - خصوصاً المفاهيم الطبيعية والفلسفية -، بل تنشأ من عالم التجربة، وعلى قاعدة المثير والاستجابة والاقترانات الشرطية. ومن ثمّ يصح القول ان الموضوع هو الذي يفرض الخطاب في المعرفة التجريبية، وان موضوعية العالم التجريبي هي التي تفرض الخطاب وتستدعي الفروض، والا سوف يكون الفرض والخطاب يتحدثان مع أنفسهما.

يعزز ما تقدم ان كثيراً من المفاهيم يتم ادخالها إلى لغة العلم جراء تطور المعرفة العلمية التجريبية، قبل المواضعة عليها، وقد يتم تعديلها لغوياً، لكي تتوافق الجماعة العلمية على الدلالة. «تتوسع اللغة أيضاً بعملية توسع معلوماتنا العلمية. مفاهيم جديدة يتم إدخالها، والمفاهيم القديمة يتم استعمالها في مجال آخر أو على غير ما كانت تُستعمل به في اللغة العادية. فكلمات مثل طاقة وكهرباء والانتروبيا (القصور الحراري) أمثلة معروفة... وفي بعض الحالات أخذ الفيزيائيون وقتاً لا بأس به قبل أن يعتادوا على استعمال المفاهيم الجديدة. فمفهوم المجال الكهرومغناطيسي مثلاً... لم يستعمله الفيزيائيون الا تدريجياً».<sup>(١)</sup>

٢- نحن نناقش المقولة التي تفيد: ان قضايا العلوم ما هي الا جملٌ لغوية تمت المواضعة عليها. وسؤالنا هنا: هل هناك جواز منطقي يتيح لنا الانتقال من المواضعة على الدلالة إلى عدّ المدلولات من جنس المواضعات والقضايا الفرضية التي ليس لها من الواقع الا الاتفاق عليها؟

للمواضعة اللغوية - عند التحليل - طرفان (المدلول والمطلوب). أي اللفظ والمعنى. ما تتم المواضعة عليه هو ان الصوت (س) اشارةً إلى المعنى (س)، فهل (س) مقولة مواضعة، وهل ما تدلّ عليه وتشير إليه (س) مقولة مواضعة؟ ليس هناك أي جواز منطقي للعبور من المواضعة على الدلالة إلى عدّ الدال أو المدلول من جنس المواضعات. وأجلى برهان على خطل هذا الاستنتاج هو: ان (الدال = الصوت) ظاهرة فيزيائية طبيعية، ومن ثم فهي واقعة تجريبية، يمكن الاحساس بها وتسجيلها. وإذا جاز بنا الشك إلى حد التشكيك في ان الأصوات

(١) الفيزياء والفلسفة، فيرنر هايزنبرغ، ترجمة صلاح حاتم، ص ٢٠٠.

مواضعات وصور ذاتية نكون قد دخلنا عالم الشك المطلق، الذي يتعطل معه أي حديث معرفي، حتى الحديث عن الشك.

ومما يعزز الفكرة المتقدمة هو قضية الترجمة. فهل نفترض اننا إذا أوصلنا سلكاً كهربائياً بجسم معدني موصل للكهربائية. وقلنا للمترجم أخبر هذا الأجنبي، الذي لا يفقه لغتنا ان هذا الجسم موصل بالكهرباء، فترجم له جملتنا، هل يفهم - إذا كانت الترجمة سليمة - مضمون القضية التي أخبرناه، وهل يجروء بعد ان يفهم التماس مع القطعة المعدنية؟ السلك والمعدن الموصل به نحن صنعناه، وبلغتنا تمت صياغة الجملة المحذرة، فلو كانت القضية الشخصية صناعة الخطاب ومواضعات فما كان بوسع الأجنبي ان يفهم، وكان مصيره أقرب إلى الموت! فهو ليس من أهل المواضعة، والحدث الذي امامه لو كان يصنعه الخطاب تعذر عليه ان يتجنب حتماً الوقوع في خطر التماس مع البرق الصاعق. ولو افترضنا ان المواضعات تشابهت في لغتين أو ثلاثة عن طريق الصدفة، فكيف بنا إذا كانت الكهرباء والبرق صاعقاً في كل اللغات؟!

تقدم الإستفهام عن نسبة موقف «بوبر» من القضية الشخصية فهل المواضعة التي ذهب إليها «بوبر» تتطابق مع فهم بوانكاريه - كما أشار بوبر-، أم ان «بوبر» يتطابق مع مذهب الاصطلاحية (المواضعة) المفرطة، التي ذهب إليه «ادموند لوروا»؟ اتضح في ضوء ما تقدم ان «بوبر» لخص موقفه من القضية الأساسية، بان الأخذ بها مواضعة، وان التجارب لا بد ان تتوقف في لحظة ما، ويتفق الباحثون على صياغة لغوية للقضية، والا لحدثت فوضى لغوية على غرار بلبلة الألسن في «بابل» نبوخذ نصر! وما هذا الموقف الا إرتماء في احضان الاصطلاحية المفرطة، التي طرحها «لوروا»، ولم يوافق عليها بوانكاريه.

## بوانكاريه وحجته على موضوعية العالم ووقائعه

كان هناك سؤال آخر طرحناه - فيما تقدم - يرتبط بموقف بوانكاريه، وما هو المسوغ والقاعدة، التي اعتمدها في الأخذ بالقضايا الحسية التجريبية، وتأكد أنه لا يرى حلماً؟

تقدم ان الحجة الأساسية التي طرحها بوانكاريه في النص الذي تقدم نقله حيث قال: «ما يضمن لنا موضوعية العالم الذي نعيش فيه هو كون هذا العالم مشتركاً مع كائنات أخرى مفكرة... وبما ان تلك الاستدلالات تبدو منطبقه على عالم حواسنا فاننا نستنتج ان تلك الكائنات المفكرة قد رأت نفس ما رأيناه. وهكذا نعرف اننا لم نرَ حلماً.»<sup>(1)</sup>

علينا ان نحلل هذه الحجة، من خلال وضع قضاياها في نقاط محددة، ثم نحاول تفسيرها ونقدها ما وسعنا النقد والتحليل. ذلك ان الوقوف على هذا الموضوع أمرٌ في غاية الحيوية، فالموضوع اشكالية مزمنة، وقد أكد «برتراند رسل» على ان المعرفة الإنسانية - على طول تاريخها - لم تُقم برهاناً على موضوعية العالم. وقد طرح استاذنا المُعظَّم السيد الشهيد الصدر في كتابه «الأسس

(1) قيمة العلم، ص ١٥٨.

المنطقية للاستقراء، نهجاً للاستدلال، سنتناول معالمه في سياق هذه الفقرة.

وفق تسلسل القضايا المطروحة في نص بوانكاريه<sup>(١)</sup>، يمكن أن نضع حجته في النقاط التالية:

١- هناك تواصلٌ بيننا وبين الآخرين، (تواصل عبر الخطاب اللغوي).

٢- نتلقى منهم استدلالات جاهزة مُنجزّة.

٣- الاستدلالات لا تأتي منا، ونرى في الوقت ذاته، انها نشاط كائنات مفكرة مثلنا.

٤- ان إستدلالات الآخرين تبدو متطابقة مع عالم حواسنا.

٥ - نستنتج ان تلك الكائنات رأت نفس ما رأينا، وبذلك نعرف اننا امام واقع حسي ندركه، ولسنا في وهم أو حلم.

٦- يتضح أن الشرط الأول للموضوعية هو أن ما هو موضوعي هو ما تشترك في ادراكه عقول كثيرة، ولا يتاح ادراك هذا الاشتراك الا من خلال تداوله وانتقاله بين العقول، وبما ان هذا الانتقال والتواصل لا يتم الا عبر اللغة والخطاب اللغوي، فالموضوعية تتوقف على الخطاب اللغوي.

هناك تفصيل لواقعية بوانكاريه، نُؤجل الحديث عنه للقسم الثاني من هذه الدراسة، حينما نتناول «نظرية الصدق» والواقعية لدى كارل بوبر، حيث موقعها في درسنا لمعيار التمييز لدى «بوبر»، أي التمييز بين قضايا العلم ونظرياته التجريبية، وبين القضايا الميتافيزيقية.

(١) النص الكامل جاء في سياق الفقرة (٦) من الفصل الحادي عشر، من كتاب «قيمة العلم» ص ١٥٨ . ١٥٩ ..

ونعود إلى معاينة محاولة بوانكاريه للاستدلال على واقعية وموضوعية المدرك الحسي. وهنا يحسن التنويه إلى الفرق الاصطلاحي والدلالي بين «الواقعية» و«الموضوعية»:

ذهب بوانكاريه إلى القول: «أستعمل هنا كلمة واقعي كمرادف لكلمة موضوعي. بذلك اخضع للاستخدام العام. ولكنني ربما أكون على خطأ، فأحلامنا واقعية، ومع ذلك فهي ليست موضوعية».<sup>(١)</sup>

من المؤكد ان الاستخدام العام هو ما تقوم عليه الدلالة الفعلية، الدلالة التي قامت عليها المواضع والاتفاق بين الباحثين في الشأن الفلسفي. وإذا أردنا ان ندخل في لعبة اللغة، والامكانيات الهائلة التي تختزنها، يمكن القول ان الاحلام موضوعية أيضاً، بحكم انها تأتي موضوعاً للدراسات النفسية. أجل يُراد من الواقعية الاتجاه الذي يؤمن بقيام الواقع الموضوعي المستقل عن ذات العارف، والموضوعية هي النظرة إلى الواقع، دون أن يكون للعناصر الذاتية والسايكولوجية دخل في تشكيل صور هذه النظرة.

نعود إلى النقاط التي تسلسلت لدى بوانكاريه لإثبات موضوعية المعرفة الحسية. نلاحظ:

أ - ان كل القضايا المحررة في برهان بوانكاريه تبحث عن مستندتها المنطقي، ودليلها وبرهانها التجريبي. فما هو الدليل على ان هناك تواصلًا بيننا وبين الآخرين؟ ثم مَنْ قال ان هناك عقولاً غير عقلي انا الذي أحسب ادراك وجود هذه العقول؟ فليس امام الباحث في نظرية المعرفة طريقٌ منطقيٌّ يستطيع

(١) المصدر السابق، ص ١٦٠.



ان يُثبت من خلاله ببرهان استنباطي منطقي صحة دعواه. أجل إما ان يركن إلى البدهة والى حالة الادراك العام أو ما يُسمى بالموقف الطبيعي، وهذا أمرٌ لا يرتضيه بوانكاريه وبوبر وجلُ حكماء نظرية المعرفة، واما ان يركن إلى الدليل التجريبي، وهو لا يتعدى في هذه الفروض الدليل الاستقرائي.

ب - ان كل القضايا المحررة تستدعي اثبات التطابق بين المحسوس بالذات وبين المحسوس الواقعي الموضوعي، ومن ثمَّ يصبح ذكر كل المقدمات فضلةً.

ج - لو أخذنا جوهر «اشترك عدد كبير من العقول في الادراك» نجد اننا إذا تعاملنا بجد مع هذا الأمر فليس هناك سبيل منطقي خالص لاثبات وجود اشتراك وتطابق بين المُدرَك والواقع القائم خلف عملية الادراك، وما هو مُتاح لاثبات هذه المقولة إنما هو التجربة والمنهج الاستقرائي القائم على أساس تراكم الاحتمالات وتظافر القرائن على القضية، التي يُراد اثباتها.

من المؤكد ان قضايا الواقع الموضوعي لا يمكن الأخذ بها كمواضعات، أي لا يمكن ان تكون المواضعة مسوغاً للاخذ بأحكام الواقع، لوضوح تهافت الموقف وعدم انسجامه، فكيف نلوذ بالمواضعة لاثبات الواقع، وهي أي المواضعة لا تبرر نفسها. عالم الواقع وقضاياها لا يُصار إلى الازعان بها الا عبر بداهة الثبوت، أو الإثبات التجريبي. فهل كان بوانكاريه مؤمناً بالاستقراء لكي يبرر لنا واقعيته من خلاله؟

في كتابه «العلم والفرضية»، وتحت عنوان التجربة والتعميم قال: «التجربة هي المصدر الوحيد للحقيقة فهي وحدها التي تعلمنا شيئاً جديداً وهي وحدها

التي يمكنها ان تهبنا اليقين، تلكما مسألتان ليس لاحد ان ينكرهما». (١) وفي سياق حديثه عن التعميم قرر القول: «وهكذا تجعلنا كل واقعة نلاحظها نتوقع بفضل التعميم حدوث وقائع أخرى كثيرة، غير انه علينا ان لا ننسى أن الواقعة الاولى هي وحدها الواقعة اليقينية، اما البقية فلا يمكن أن تكون الا وقائع محتملة». (٢)

هذا النص يوضح بجلاء ان بوانكاريه يفترض ان القضايا الحسية الشخصية، أي الواقعة التجريبية التي تحت ملاحظتها، قضية يقينية، وليست مواضعةً بوجه. أمّا ما هو مصدر هذا اليقين ومسوغه، فهذا ما لم يتبين لنا. يبقى كيف يبرر احتمال الوقائع في ضوء الوقائع الاخرى؟ نجده قائلاً:

«وهكذا يجد الفيزيائي نفسه في وضعيات كثيرة على ما يكون عليه لاعب يحتسب حظوظه المحتملة. فكلما استدللّ استقرائياً استعمل بطريقةٍ شبه واعية حساب الاحتمالات». (٣)

وعلى هذا الأساس ذهب إلى القول: «لذلك السبب وجدت نفسي ملزماً بفتح قوسين وتأجيل النظر في علوم الفيزياء، لأفحص ملياً قيمة هذا الحساب ومدى الثقة التي هو بها جدير». (٤)

وقد بدأ في نقاش حساب الاحتمال من التعريف الكلاسيكي للاحتمال،

(١) العلم والفرضية، بوانكاريه، ترجمة حمادي بن جاء بالله، ص ٢١٧.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

(٤) نفس المصدر.

وبعد إنهاك التعريف بالنقد، دخل في مقارنة اشكاليات متعددة في حساب الاحتمال إلى ان انتهى به النقاش والنقد إلى القول: «طرح في السطور السابقة الكثير من المشاكل من دون أن أحل أيّاً منها، ومع ذلك لست آسفاً على كتابتها فعاها تحمل القارئ على تأمل تلك المسائل الحساسة. ومهما يكن من أمر فانه يبدو أن بعض الجوانب قد اتضحت، منها ان مباشرة أي ضرب من ضروب حساب الاحتمال توجب - ليكون لذلك الحساب معنى أصلاً - التسليم بفرضية أو اصطلاح ... .. وليس من هاد لنا في اختيار ذلك الاصطلاح الا مبدأ العلة الكافية. ومما يدعو إلى الأسف ان ذلك المبدأ شديد الضبابية...»<sup>(١)</sup>

لم يستطع بوانكاريه ان يقدم تفسيراً للإستقراء والاحتمال، مقنعاً له وللقارئ، وإن ذهب إلى ان مبدأ الإستقراء (العلية) يصبح العلم من دونه أمراً محالاً، فنحن مضطرون للإستقراء وحساب الاحتمالات، لا لاننا عثرنا على تفسيرٍ وتسويغٍ مقنع، إنما هي ضرورة الاستمرار في حياة العلم!

من هنا حق لنا الإستغراب مما ذهب إليه «دونالد جيليز» من القول: «فالحق انه في نظر بوانكاريه معظم قوانين العلم الباقية (سوى الهندسة والميكانيك) ليست اصطلاحات أو تعريفات مُقنعة، لكنها قوانين تجريبية أصيلة تأسست على الاستقراء من الملاحظة والتجربة... وفيما يتعلق بالقوانين التجريبية، بوصفها مقابلة للمبادئ، يقدم «بوانكاريه» تفسيراً بايزياً Bayesian استقرائياً.»<sup>(٢)</sup>

ونستطيع تعضيد ما خلصنا إليه بالرجوع إلى كتاب بوانكاريه «قيمة العلم»،

(١) المصدر السابق، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٢) فلسفة العلم في القرن العشرين، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

الذي تلا في الصدور «العلم والفرضية، حيث قرر هناك:

«لا أريد ان أبحث في أسس الاستقراء، فانا أعرف جيداً انني لم أنجح في هذا، وأن صعوبة تعليل هذا المبدأ لا توازيها الا صعوبة التخلي عنه. أريد فقط أن أُبَيِّن كيف يطبقه العلماء، وكيف انهم ملزمون بتطبيقه.»<sup>(١)</sup>

### السيد محمد باقر الصدر ومعالجته لاشكالية الواقعية والموضوعية:

آمن السيد الشهيد الصدر بالاستقراء كمنهج أساسي من مناهج المعرفة الإنسانية، وأقام تفسيره للاستقراء على أساس نظرية في الاحتمال تستوعب الحساب الرياضي للاحتمال، وتنسجم معه. وذهب إلى ان الدليل الاستقرائي يمكن ان نفسر من خلاله كل معطيات المعرفة الإنسانية، بما فيها المعطيات ذات الطابع العقلي كمبدأ العلية. حيث أكّدت دراسته على ان الايمان بمبدأ العلية ليس شرطاً للدليل الاستقرائي، بل الشرط هو عدم الرفض المطلق لهذا المبدأ. والدليل الاستقرائي وفق نظرية الاحتمال قادر على إثبات هذا المبدأ. نعم يُستثنى من ذلك مبدأ التناقض وبديهيات ومصادر الدليل الاستقرائي.

أما بشأن موضوعية الوقائع فقد طُبّق الدليل الاستقرائي عليها، متسلسلاً على

النحو التالي:

١- الاعتقاد بعقل الآخرين.

٢- اثبات الصانع «الله».

٣- اثبات موضوعية القضايا الحسية.

(١) قيمة العلم، ص ١٥٦.

٤- معرفتنا بالواقع الموضوعي للعالم استقرائية.

٥- الاعتقاد بشروط الاحساس.

٦- الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع.

٧- الاعتقاد بالتماثل بين الأشياء.

للحديث عن طبيعة هذا التسلسل ومقتضياته المنطقية مجال آخر في البحث عن نظرية المعرفة في دراساتنا، حيث يقتضينا الانصاف ان نطرح المضمون التفصيلي لاتجاهات الصدر الاستقرائية، ونقف عند الركائز التي انطلقت منها مواقفنا، التي هي في نهاية المطاف مواقف ابداعية، تستحق كل الاحترام، والاحترام قرين معاينتها معاينة نقدية جادة، ومقارنة مع معطيات فكر رواد هذه الحقول الخصبة من المعرفة الإنسانية.

ثالثاً: طرح «بوانكاريه» في كتابه «قيمة العلم» بشكل واضح ومحدد موقفه من دور المواضعة والاصطلاح في قوانين العلوم ونظرياتها. وجاءت تحت عنوان «الاسمية والثابت العام». حيث أخذ بالمواضعة في حدود بعض العلوم، ولم يتفق مع «لوروا» في اطلاق يد المواضعة في كل العلوم وميدان المعرفة العلمية، خصوصاً الفيزياء التجريبية.

من المؤكد ان النزعة الاصطلاحية البحتة تُفرغ القوانين من طابعها الواقعي، وتصبح التعميمات والقضايا الكلية، التي تقررهما العلوم مجرد جمل وخطاب تتوافق عليه الجماعة العلمية، وهذا هو عين مضمون النزعة الاسمية. هذه النزعة التي أكدها بوانكاريه في بعض حقول المعرفة العلمية، لكنه أصرَّ على عدم جواز تعميمها على سائر أرجاء المعرفة الإنسانية.

الملفت للنظر في هذا المجال ان «آلبرت آينشتاين» استلهم بوانكاريه في مواقف من نزعته الاصطلاحية، وسجّل ذلك بوضوح في كتابه «الفيزياء والواقعية»، وهو يحلل دور التجربة في الهندسة.

وحيث ان دراستنا في هذا المقطع من البحث تنصب على أساس التجربة «القضايا الشخصية التجريبية»، سنؤجل تناول البحث عن نظريات العلوم، حيث موقعها في درسنا لمعيار التمييز عند بوبر «معيار الابطال والتكذيب»، حيث نناقش هناك كيف تُبنى قوانين العلوم وفروضه، وكيف يتم تكذيبها وابطالها. وهناك سنتناول قاعدة «البساطة» كأصل في اختيار الفروض، ونُلقي الضوء على قضية ملائمة الفرض أو ثمرته العملية، ونختبر دعوى «بوبر» في تميّزه عن مدرسة المواضعة وتلاقيه مع المدرسة البرجماتية.

## خلاصة البحث في أساس التجربة

أطلنا الوقوف على موضوع أساس التجربة، يشفع لنا في هذا الاسهاب ان سمة العلم التجريبي تتوقف بشكل لا محيص منه على القضايا الشخصية التجريبية. فالفروض والنظريات التجريبية يتوقف تأييدها وتحريها وتكذيبها ومصيرها على فحصها، عبر القضايا الشخصية، عبر تجربة محددة مشخصة في عالم الخارج، أو تحت رحمة المختبرات وإدوات الفحص التقنية الحديثة. وواقعية أيّ فرض من الفروض تتوقف على تطبيقاتها، التي يمكن فحصها في عالم التجربة، وأفق القضايا الشخصية. من هنا اعتقد ان وصف القضايا الشخصية بانها أساس التجربة وقاعدة العلم التجريبي ووتد بناءه وصف دقيق، رغم انها تولد في رحم الفروض والقضايا الكلية، لكن الوليد الشرعي هنا عليه ان يؤكد اباه.

حاول بحثنا ان يعالج إشكاليات المعرفة الإنسانية على منهج التحقيق ووفق تسلسلها في ذهن كاتب السطور. آملاً ان يُقرأ بنفس الطريقة، عسى ان نساهم في إعادة الحيوية للنقاشات الجادة والمؤسسة على حب المعرفة وجلال العلم. على اننا في إسهابنا وفي ترتيب تسلسل فقرات البحث أخذنا بنظر الاعتبار ما نحسبه أيضاً وترابطاً ضرورياً، أردناه لمتابعة القارئ، الذي قد يتوقع منا ان نزيده ايضاحاً. من ثمّ سألخص موقف دراستنا لنظرية «بوبر» بشأن «أساس التجربة»،

واتعرض بايجار لنقدها، حيث سيمهد هذا النقد، لطرح وجهة نظرنا حول هذا الاشكالية.

تقدم ان «بوبر» أخذ بخيار منطق المذهب التجريبي، ورفض النزعة السايكولوجية، التي استسلم لها المناطقة الوضعيون، ومن ثم انحاز على المفترق الثلاثي (إما التسليم الاعمى بالقضية الحسية، وإما الأخذ بالصورة الحسية كما تتجلى في اذهان الآدميين، واما البقاء على إخضاع القضية الشخصية للتجربة، وإن افضت إلى التسلسل) إلى الخيار الثالث.

وهنا نلاحظ: ان تكرار تجربة القضية الشخصية لا يفضي إلى اثباتها، ولا يفضي إلى تكذيبها أيضاً، لأنها ببساطة غير قابلة للتكرار. القضية الشخصية تقع مرة واحدة، وتكرارها يعني تكرار تجربة الفرض الكلي عبر تعيناته ومصاديقه المتكررة.

القضية الشخصية لا يمكن ان تُكذَّب منطقياً، وليس من برهان تجريبي على تكذيبها. أما انها لا يمكن تكذيبها منطقياً، لوضوح ان القضية المنطقية المستنتجة منها قضية جزئية، وأيِّ قضية جزئية لا يمكن تكذيبها الا بعد انتهاء عالم الوجود الذي نعيش فيه. وأما ان البرهان التجريبي لا يثبت أي قضية شخصية فواضح جداً؛ لان البرهان التجريبي (الاستقراء) لا يُثبت الا القضية القابلة للتكرار، والقضية الشخصية لا تتكرر، إنَّما الذي يتكرر وقوعه هو القضية الكلية، القضية الشخصية واقعة تقع ولا تتكرر، إنَّما المتكرر أضرارها وأمثالها، والمتكرر يؤيد ويدعم الفرض الكلي فحسب.



وكان بوبر ادرك ان العلماء والباحثين لا يصغون إلى خياره، بل سيقفون عند قضية يأخذون بها. وقد ذهب بوبر إلى ان هذا التوقف والأخذ بالقضية الشخصية يتم على أساس مواضعة لغوية. ومن ثم ستكون المواضعة اللغوية هي المسوغ الرئيسي للأخذ بالقضية الشخصية (أساس التجربة)، ومحك اختبار الفروض والنظريات العلمية. وقد أوضحنا بشكلٍ تفصيلي ان المواضعة اللغوية لا تتم الا على الكلي، والباحث يرد ميدان التجريب وهو مزود بعدته اللغوية. نعم هناك فرض بروز ظواهر غير معرفة سلفاً كالمجال المغناطيسي والقصور الحراري... وهذا الظواهر لا تقوم دلالتها بمجرد المواضعة والاعتبار المرتجل، إنما تأخذ نفس السياق، الذي تمر به عامة الدلالات اللغوية، أي تستقر الدلالة، بعد تكرار الاستعمال، وتبلور مفاهيم عامة عن الظواهر والوقائع الجزئية.

ما يثير الاستغراب ان «بوبر» من أنصار الاتجاه القائل بأسبقية الفروض والنظريات على التجربة، وان المُجرب يمارس دوره في التعامل مع الوقائع، وذهنه مُثقل بالفروض والنظريات. والسؤال المطروح هنا: ما هي القضية الشخصية التي نذهب إليها لكي نختبر الفرض المطروح، والفرض قضية كلية بالتأكيد؟ نحن نريد ان نختبر فرضاً مطروحاً في اذهاننا، أي قضية كلية، ومن المؤكد ان ما يكذبها هو قضية جزئية مناقضة لها في الكيف، أي إذا كان الفرض قضية كلية سالبة فعلياً ان نذهب إلى مصداق لهذه القضية الكلية، وهذا المصداق نجدده في ضوء القضية الكلية، ونُدل عليه غالباً بالمعاني الكلية ونشخصه بالاشارة عبر هذه المعاني، فالمواضعة اللغوية سابقة على اختيار القضية الشخصية على غرار سبق الفرض لاختباره عبر القضية الشخصية.

ادرك بوبر الصعوبات الحادة، التي تواجه منطق كشفه العلمي - حسب زعمه - وقد وقفنا طويلاً عند محاولاته المتنوعة لكي يتخطى هذه الصعوبات، ويمنح طابعاً موضوعياً لأساس التجربة، وفق الفهم، الذي تبناه في مقاربة الاشكالية. فحاول تغيير وجهة نظريات العلم لتُصاغ على هيئة قضايا مانعة، تأتي على نهج القضايا السالبة الكلية، حيث يتعذر إثباتها حيثئذٍ، ويتاح تكذيبها عبر القضايا الشخصية الموجبة. وحاول تحويل سؤال المعرفة من البحث عن تبرير القضايا إلى قابلية القضايا للنقد والاختبار التجريبي. وحاول أيضاً قطع الصلة بين المعاني الكلية ومفرداتها الجزئية... وقد تناولنا معظم هذه المواقف، وأوضحنا ما تنطوي عليه من تهافت. وسيأتي مزيد من التوضيح في القسم الثاني من هذه الدراسة، عبر وقوفنا على مبدأ الابطال والتكذيب، وحدوده وجداراته المنطقية.

إلا أن بوبر في نهاية المطاف لا يستطيع أن ينكر أن المواضعة كأساس لاختبار فروض المعرفة العلمية، لا تقدم للمعرفة الا بناءً متزلزل الأركان، سرعان ما ينهار. ذلك ان أساس التجربة قضايا مواضعة، والمواضعة من جنس الاعتبار، لا توصف بالصدق أو الكذب، فأنى لها من إقامة صرح نظريات العلم وفروضه، التي يُفترض بها أن تكون قضايا واقعية، وكيف تُعزز المواضعات نظريات العلم الواقعية، وأنى لها من تكذيبها، وهي قضايا لا تمنحها المواضعة أي قيمة من قيم الصدق المنطقي!

حاول «بوبر» ان يتميّز عن مدرسة المواضعة المفرطة - وهو ينسبها إلى بوانكاريه نسبةً غير صحيحة -، حاول ان يمنح النظريات سمة الواقعية، وينأى بها عن المواضعة. وكأنه أغفل أنه ترك الخيار أمام الباحثين لعدّ القضايا النظرية

والفروض قضايا كلية حقيقية أم قضايا وجودية، وهو بذلك يكون أقرب للاصطلاحية منه للنظرة الواقعية في تحديد الهوية المنطقية للنظريات، وإذا غفرنا له ذلك فإننا نجده يقرب بوعي تام من مدرسة المواضعة المفرطة، حينما يربط اختيار الفروض بعنصر الفائدة، وهذا ما سنعود إلى الوقوف عنده في القسم الثاني من هذه الدراسة، حيث نتناول معيار التمييز بين المعرفة التجريبية وبين قضايا الميتافيزيقيا.

نغض النظر فعلاً عما تقدم، ونفترض ان «بوبر» ذهب مذهباً واقعياً في تحديد هوية الفروض ونظريات العلم التجريبي. ونأتي هنا لتقييم نظرية العلم التجريبي عامة في ضوء موقف بوبر من القضايا الشخصية، التي عدّها أساس التجريبية، وقاعدة الأبطال والتكذيب، وعلامة تعزيز النظرية وصمودها امام النقد التجريبي:

حينما واجه «بوبر» إشكالية التسلسل جراء انحيازه إلى خيار استمرار إخضاع القضية الشخصية للتجربة، أجاب: ان هذا التسلسل غير ضار، لاننا لا نتطلع إلى إثبات، إنما تؤدي القضية الشخصية دور الإبطال والتكذيب فحسب. ثم ذهب إلى ان الباحثين لا محييص من وقوفهم عند قضية شخصية، ويتفقون على صياغتها اللغوية. ومن ثم يكون قبول القضايا الشخصية وقبولها مواضعةً وإتفاقاً، وقد أكدنا مراتٍ متكررة ان المواضعة والاتفاق لا تغير من الواقع شيئاً، وان الأخذ بالمواضعة لا ينسجم مع المذهب الواقعي، ويتعارض مع مبدأ موضوعية المعرفة الإنسانية. ولأجل إيضاح هذه الفكرة الأساسية أستعين بضرب مثالٍ عليها:

لدينا فرض علمي يقرر: «الماء الطبيعي يغلي عند درجة ١٠٠ على مستوى

قياسي للضغط الجوي في مستوى سطح البحر». نستطيع صياغة هذا الفرض وتحويله - كما يرغب كارل بوبر - إلى فرض مانع وقضية سالبة كلية «كل ماء طبيعي ليس بالغا درجة الغليان في مستويات الضغط الجوي المختلفة عن سطح البحر عند ١٠٠ مئوية». يأتي الباحثون فيأخذون عينة من الماء الطبيعي ويسلطون عليها الحرارة في مستوى أعلى من مستوى الضغط الجوي عند سطح البحر، فإذا غلى الماء في درجة ١٠٠ كذبت النظرية، وإذا لم يغل صمدت وتعززت النظرية.

القضية الشخصية التي يختارها الباحثون هي «هذه العينة من الماء الطبيعي تغل (أو لا تغلي) عند هذا الضغط الجوي المنخفض عن سطح البحر في درجة ١٠٠ مئوية» والسؤال المعرفي التقليدي هنا هو: كيف نقبل ونأخذ بهذه القضية المحددة (التجربة الجزئية)؟ هل لاننا شاهدناها وإحساسنا الداخلي يخبرنا بها؟ الأنا نسلم بها بشكل تلقائي ولا يساورنا أي شك بها؟

يقول بوبر ان التشكيك بالقضية الحسية الشخصية لا بد ان يقف عند حد ويختار الباحثون عينةً يتفقون على انها عينة ماء تغلي في مستوى منخفض عن مستوى سطح البحر عند ١٠٠ أو لا تغلي. فهل اتفاق الباحثين يسوغ القبول بهذه القضية، وهل ينسجم هذا مع واقع البحوث العلمية التجريبية، التي يمارسها العلماء؟

ثم ان المواضعة والاصطلاح على أي قضية لا يعني الاتفاق ارادات، وتوافق اعتباري لا يمنح القضية سمة الصدق، نعم إذا قلنا انهم اتفقوا على واقعية وموضوعية الواقعة، فهذا يعني انهم اقتنعوا بثبوتها الواقعي الموضوعي، وكارل

بوبر لا يجد أي سبيل من سبل المعرفة التجريبية قادراً على الإثبات، لان التسليم بأولية هذه المعرفة وبداهتها يتصادم مع التجريبية، وقبولها كمدرک حسي يعني الوقوع في شرك السايكولوجيا والنزعة النفسية، اما الاستقراء فهو خرافة عند بوبر، ولا ينهض دليلاً بوجه.

ان قضايا المواضيع لا يُتاح لها إثبات أي واقع، بأي منهج من مناهج العلوم، ولا يُتاح لها تكذيب الواقع وإبطاله، لان الواقع وما وراء الارادة والأفعال السايكولوجية لا يُتاح تكذيبه بقرار ارادي مهما كانت قوة هذا القرار. أجل تكذيب الواقع لا يتم الا بمعطيات الواقع، التي تتجاوز حدود الموضوعية والاتفاق. نعم يمكن الموضوعية على التكذيب؛ لكي يضحى العلم - كما وصفه بوبر - أعمدةً متهاوية على قاعدة من تبن!

من هنا يتحتم علينا ان ننتقل إلى مقارنة موضوعية المعرفة، واصرار بوبر على حذف النزعة السايكولوجية من المعرفة العلمية، فنقلّب الوجوه، ونحاول تأويل نصوص «بوبر»، وفق سياقاتها، لنزداد بصيرةً في فهم الأزمة المزمّنة في تاريخ المعرفة البشرية، اعني صراع الذاتية والموضوعية، والواقعية والمثالية، التي لا تزال ساحتها مليئة بوجهات النظر المتنوعة.

(٥)

## الموضوعية وحذف النزعة النفسية

أبدأ هذه الفقرة من تقرير فكرة حيوية جداً، وهي ان اليقين والاعتقاد والظن يستمد جدارته، ويصح إدخاله دائرة الحجاج العلمي، على أساس استناده إلى حجة منطقية ودليل. ومهما كان يقيني واعتقادي راسخاً فإنه يبقى يقيناً ذاتياً، ونزعةً تُصنّف على عالم السايكولوجيا، ولا يصح الاحتجاج بهذا اليقين لإثبات أيّ قضية من قضايا العلوم عامةً. وهذا لا يعني بأيّ وجهٍ من الوجوه ان نزعات وميول واعتقادات الباحث العلمي لا تتسرب إلى ميدان ممارسته، وصياغة رؤاه ونظرياته. وهنا استدعتني ذاكرتي لأستحضر نصاً، حرره بوبر فيما تقدم تعريبه من نصوص، إذ قال في سياق حديثه عن الموضوعية العلمية واليقين الذاتي:

«من هنا فأنا أوافق على أنني عبر الوصول إلى اقتراحاتي كنت منقاداً - في التحليل النهائي - بواسطة أحكام قيمة وميول ونزعات. ولكنني آمل ان يستسيغ مقترحاتي أولئك الذين لا يحترمون الصرامة المنطقية فحسب، بل المتحررون أيضاً من التعصب الأعمى، الذين يبحثون عن التطبيق العملي...»<sup>(١)</sup>

ألم يكن الأجدد برافع لواء الموضوعية، واللجوج في محاربة النزعة السايكولوجية في المعرفة العلمية، حتى الوساس، ان يأمل من النقاد والباحثين ان

(١) راجع ص ٦٣ - ٦٤، من الفقرة ٤، من نص بوبر في هذه الدراسة.

يفررزوا العناصر الغريبة عن مقولات المعرفة العلمية من ميولٍ ونزعات، ومن احكامٍ قيمية، ويستبعدونها من دائرة الكشف العلمي، ويُبقوا على العناصر المنطقية، التي تخضع لمنهج الاختبار القياسي الأثير لدى بوبر.<sup>(١)</sup> ألم يكن الاجدر به ذلك بدلاً من إن يأمل من الباحثين ان يستسيغوا اطروحته واقتراحاته، التي انقاد في احكامها النهائية إلى الميول والنزعات والأحكام القيمة!؟

من المؤكد ان الميول والنزعات من صميم السايكولوجيا، وتُصنّف بلا تردد على عالم النفس الإنسانية، وليست وقائع العلم الطبيعي، التي يُراد كشفها، إنما هي وقائع علم النفس، ومن الممكن ان تخضع للتحليل والتفسير في دائرة هذا العلم. أما الاحكام القيمة، التي أقرَّ «بوبر» بشجاعة انقياده لها في تحديد أحكامها النهائية، فمن الضروري ان نقدم تعريفاً موجزاً بطبيعة هذه الأحكام، وآثارها المعرفية:

أحتل مفهوم «القيمة» موقعاً متميزاً في تصنيف ابحات الفلسفة الحديثة، وكانت «اشكالية هيوم» في التمييز الحاسم بين احكام الواجب واحكام الواقع، أي بين القضايا الإخبارية، التي هي شأن المعرفة العلمية، وبين القضايا (أو شبه القضايا) المرتبطة باحكام الواجبات العلمية (ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله). وقرر «هيوم» أصلاً منطقياً يقضي بـ «عدم جواز العبور من احكام الواجب إلى احكام الواقع». هذا الأصل الذي تقرر في دراسات العلامة الطباطبائي على النحو التالي «ليست هناك علاقة استنتاجية (منطقياً) بين القضايا الواقعية وبين القضايا الاعتبارية».

(١) راجع ص ٦٣ - ٦٤، من الفقرة ٤، من نص بوبر في هذه الدراسة.

رغم الخلافات القائمة بين الحكماء حول تفسير طبيعة الاحكام القيمية ومصدرها، الا ان هناك اتفاقاً غالباً على اختلاف هوية الاحكام الواقعية عن هوية الأحكام القيمية، فما من شأنه ان يُخبر عما هو كائن مختلف عن تقرير احكام الواجب العملي، والقضية المعيارية القيمية في نهاية المطاف لا تنتج منطقياً قضية اخبارية واقعية، والعكس كذلك. اما الالتباس والتداخل بين الحقلين فيستدعي بحثاً مستأنفاً في «العقل العملي»، وفلسفة الاخلاق.

لكن هذا المعيار المنطقي لا يشكل خط صدٍ قاطع، دون ان يتأثر الباحثون في وصفهم وتفسيرهم للوقائع بمعاييرهم القيمية وميولهم ونزعاتهم الايديولوجية. هذا هو واقع تاريخ العلوم. غير ان هذا الواقع لا يغيّر من اهداف العلم ووظيفته الجوهرية؛ إذ يبقى التحقيق والتمحيص العلمي يتحمل مسؤولية فرز العناصر السايكولوجية والقيمية عن العناصر الواقعية. على ان هذا الموضوع اضحى اشكالية أكثر غموضاً في فلسفة العلم الراهنة، وفيما يُعرف بـ «ما بعد الحداثة»، خصوصاً في ضوء نظريات التأويل. ومن ثمّ لا محيص من تناول هذه الإشكالية في سياقها الملائم، حينما تُتاح لنا فرصة متابعة نظرية المعرفة في ضوء تجليات ما بعد الحداثة، وحينما نقارب مدارس التأويل في دراساتنا الدلالية.



## اليقين المعقول

يبقى ان نناقش موضوع اليقين والاحتمال ودرجة الاعتقاد. لاحظنا أن بوبر يشدد على حذف هذه الدلالات من ادبيات منطق الكشف العلمي. لوضوح ان اليقين ودرجة الاعتقاد تنتمي إلى مقولات الذات، والسيد «بوبر» يريد ان ينقي المعرفة العلمية من النزعات الذاتية، ويجعلها موضوعية خالصة. رغم اننا في قراءتنا لآثار بوبر نجده يستخدم هذه الدلالات كراراً، وهو يريد تأكيد ما تنتهي إليه قناعاته ومواقفه المعرفية! ان حذف نزعة اليقين ودرجة الاعتقاد طُرحت قبل بوبر في محيط النزعة الاستقرائية الاحتمالية، التي رفضت بشكل حاسم تعريف الاحتمال على أساس انه درجة من درجات الاعتقاد المعقول، فاتجهت المدرسة التكرارية في تفسير الاحتمال إلى تفسير موضوعي للاحتمال بوصفه نسبة تكرار الوقوع.

لكن المعرفة الإنسانية في نهاية المطاف - بما يلابسها من نزعات وميول وميتافيزيقيا - تقوم عملياتها وتتحدد نتائجها في سياقات الذهن البشري، وإذا توخينا الدقة فالذات الأنسانية هي وحدة إنتاج المعرفة، وهي اداة البحث في سمتها موضوعيةً كانت ام ذاتية، او هاماً واحلاماً ام حقائق وتجليات واقعية. ومهما أتقناً صنعة تغيير المصطلحات، وافدنا من غنى اللغة، فاستبدلنا الإثبات بالتعزيز، وفسرنا الاحتمال بدرجة تكرار الوقوع عوضاً عن درجة الاعتقاد، واستخدمنا مضطوح صمود النظرية امام الاختبارات القاسية بدل ارتفاع درجة احتمالها... فالتكذيب والتعزيز وحساب تكرار الوقوع يتم في عالم الذات، ويولد في رحم نظرية في التكذيب والتعزيز والاحتمال، وحتى النقد المنطقي للنظريات

والقضايا يبقى نشاطاً عقلياً، يُنتج في عالم الازهان، لفهم عالم الاعيان.

إنما المَلْح - من وجهة نظر بحثنا - هو: تمييز اليقين المعقول، الذي يتكأ على اساس من المنطق أو الوقائع، والمعطيات المُتاح معرفتها من قبل عامة الباحثين، على اختلاف نزعاتهم وخياراتهم الميتافيزيقية والعقائدية. اجل؛ فالقناعة واليقين ودرجة الاعتقاد تلعب دوراً - لا يمكن لباحثٍ متوازن ان ينكره -، دوراً فعالاً في العلوم التطبيقية، بدءاً من علوم الفضاء والتقنيات العملية لعلوم الفيزياء والكيمياء، وانتهاءً بالعلوم الطبية.

يبدو ان كارل بوبر أدرك أن إقناع مخاطبيه يستدعي تحليلاً وطرحاً من نوع آخر، بمثابة خريطة انطولوجية لعوالم المعرفة الأنسانية في مراحلها المختلفة. من هنا طرح بوبر نظرية العوالم الثلاثة، عالم الذات المعرفي، وعالم الواقع الخارجي، وبينهما عالم طرح النظريات وإخضاعها للنقد. وسنأتي بعد مقارنة مفهوم الموضوعية على محاولة فهم انطولوجيا كارل بوبر، ورسم حدود العوالم الثلاثة، وجدوى هذه العوالم في مقارنة الموضوعية والواقعية المنشودة في فلسفة بوبر.

أما الموضوعية فقد تناولها بوبر من خلال الفقرة (٨) من الفصل الاول، التي تقدم عرضها في النص المترجم، الذي بدأنا هذه المتابعة به. سأحاول وضع ما طرحه «بوبر» من أفكار في هذه الفقرة في نقاط، حسب تسلسلها في نص بوبر، وسأقوم بتفكيك وإيضاح بعض العبارات المكثفة؛ ليتسنى لنا فهمها ونقدها:

أ - إنَّ موضوعية القضايا العلمية تكمن في امكانية اختبارها من قبل الجميع، أو قل عبر إخضاعها للرقابة العقلانية والحوار النقدي، وان تكون القضايا واختبارها قابلة للتكرار.

ب - عبارات البروتوكول تعادل المجربات الشخصية، وهي قضايا لا يتيسر اختبارها للجميع.

اما لماذا لا يتيسر اختبار عبارات البروتوكول؟

عبارات البروتوكول هي القضايا الأساسية التجريبية (القضايا الشخصية)، حسب مصطلح المدرسة الوضعية المنطقية. والمدرسة الوضعية تُسلم بهذه القضايا بوصفها المعطيات الحسية المباشرة، ومن ثم فهي تتخذ من المُدرك الحسي والصورة الادراكية نقطة انطلاقها في بناء المعرفة الإنسانية، ومن الواضح أن المدرك الحسي (المجربات بالذات) معطيات ذاتية، لا تسوّغ الاخذ بها، وهي في نهاية المطاف قضايا لا يمكن اختبارها للجميع، إذ كيف يُتاح للباحث ان يختبر احساسه الذاتي بقضية من القضايا وبمعطى من المعطيات. نعم قد يُتاح لعلم النفس التجريبي - حسب بوبر - ان يختبر الاحساس بالمجربات، بوصفها ظاهرة سايكولوجية، لكن الباحث في علوم الطبيعة لا يتسنى له الا اختبار القضايا الموضوعية المتاحة لملاحظتها للجميع.

ج - إذا كنا متمسكين بوجوب ان تكون قضايا العلم موضوعية (بما في ذلك القضايا الاساسية) وجب ان يتيسر اختبارها للجميع.

د - تيسر الإختبار للجميع يستلزم ان تتوفر القضايا الإختبارية على إمكانية اشتقاق قضايا تجريبية منها.

هـ - بما ان القضايا الاساسية يمكن اختبارها للجميع، اذن ليس لدينا قضايا اولية في العلم، نقبلها ونسلم بها بالاضطرار والضرورة المنطقية. ومن هنا ليس هناك قضية من حيث المبدأ لا يمكن دحضها وتكذيبها، وفق النتائج المستخلصة منها.

و - نختبر النظريات عبر استنتاج قضايا اخص منها، ثم نأخذ بإختبارها، ونستمر بإخضاعها للاختبار إلى ما لا نهاية.

ز - ينتهي كارل بوبر إلى القول:

«يجب الاعتراف أن الحالة التي رسمتها - في متابعة الاختبار إلى ما لا نهاية، وفقدان القضايا الأولية، التي لا تخضع للاختبار - تفضي إلى مشكلة. ذلك لوضوح أن الاختبارات لا يمكن في الحقيقة ان تتواتر إلى ما لا نهاية؛ إذ عاجلاً أو آجلاً ستوقف. ودون أن ندرس هنا هذه المشكلة بالتفصيل<sup>(1)</sup>، أرغب ان أشير إلى أنه ليس هناك تنافياً في الحقيقة بين القول أن الاختبارات لا يمكن ان تمتد إلى ما لا نهاية، وبين اعتقادي بان كل قضية علمية يجب ان تكون قابلة

(1) تابعنا معالجة بوبر لهذا الاشكالية بالتفصيل المُنمب، ووضحنا موقفه، وموقف بحثنا من القضايا التي طرحها. واتضح

لنا ان بوبر أضطره نهجه ان ينظر إلى القضايا الأساسية، بوصفها مواضع، لا سبيل للتدليل عليها وإثباتها.

للاختبار... انا ارفض قبول الرؤية التي تقرر أن هناك قضايا في العلم نقبلها (معدورين) كحقيقة لا غير، لأنها لا تبدو ممكنة الإختبار لأسباب منطقية»<sup>(١)</sup>.

### أسئلة وملاحظات:

نبدأ من تعريف الموضوعية والذاتية، ونحاول اكتشاف النسبة والعلاقة بين المواضيع، وبين كلا المصطلحين (الموضوعية والذاتية):

ذهب «بوبر» إلى أن موضوعية القضايا العلمية رهن ان يكون اختبار هذه القضايا ونقدها ميسراً للجميع. ومن المؤكد ان إتاحة اختبار القضايا للجميع يتوقف بشكل لا محيص منه على تكرار هذه القضايا، لأن القضايا التي تقع مراتٍ محدودة لا يُتاح اختبارها من قبل الجميع. وهنا يضيف «بوبر» فكرةً في غاية الأهمية (دوّنها في هوامش الفقرة «٨»)، هذه الهوامش التي استمر بوبر في اضافتها على متن كتاب منطق الكشف العلمي، زهاء أكثر من عقدين ليرتق ويرمم، ما بدا له فتقاً وثلماً... وليته أعاد النظر في نسيج نظريته من الأساس)، وهي:

«ان القضايا العلمية بحكم تيسر اختبارها من الجميع ان تكون على صورة الفرضيات الكلية»<sup>(٢)</sup>.

وهنا استعجل الاستفهام فأقول: كيف يمكن التوفيق بين النص المتقدم، وبين القاعدة التي قررها: (إذا كنا متمسكين بمطلبنا في وجوب ان تكون قضايا

(١) راجع نهاية الفقرة (٨) من منطق الكشف العلمي.

(٢) راجع هامش (٤)، ص ٧٨، من هذه الدراسة.

العلم موضوعية وجب ان تكون هذه القضايا، التي تشمل القضايا الأساسية موضوعية وميسر اختبارها للجميع»<sup>(١)</sup>.

من المؤكد أن القضايا الأساسية لا تأتي الا على صورة القضايا الشخصية، ولا يمكن صياغتها كفرض كلي. القضايا الشخصية تعبر عن تجربة محددة في عالم الواقع، ولا تقبل التكرار. ومن ثم يتعذر اختبارها ومعاينتها من قبل الجميع. ومن ثم يفقد بوبر أي حجة في قوله: «أنا ارفض الرؤية التي تقرر ان هناك قضايا في العلم نقبلها (معذورين) كحقيقة لا غير، لانها تبدو غير ممكنة الاختبار...». ان السيد بوبر - كما تقدم - أخذ بأساس التجربة (القضايا الأساسية)، بوصفها مواضع، والمواضع أفعال ارادية ذاتية، قوامها التوافق بين الذوات العارفة.

ان ما يتكرر من ظواهر، وما نقول عنه تكرار الوقوع، إنما ينصب على القضية الكلية والمعنى الكلي والمفهوم العام. الظواهر الشخصية تقع مرة واحدة، ولا تتكرر، لانها محدودة بحدود الزمان والمكان الخاص. وهذا مأزق لا يستطيع تفسير بوبر للكلي والقضية الكلية وعلاقتها بمصاديقها، ان يخرج منه. وقد تقدم إيضاح ذلك بالتفصيل، إذ لو سألنا بوبر عن الظاهرة التي تتكرر فمن المؤكد أنه سيصوغها على نهج القضية الكلية.

من المؤكد أن عالم الوقوع والتحقق الخارجي هو عالم القضايا الشخصية، وحينما نشير إلى ظاهرة من ظواهر عالم الطبيعة ونقول: «هذه الظاهرة تتكرر» فلا شك اننا نستعمل الجزئي مجازاً للدلالة على الكلي. لان الظاهرة المشخصة بزمان

(١) ص ٨١ ، من هذه الدراسة.

ومكان محددين لا يمكن تكرارها، إنما يتكرر وقوع العناصر المشتركة بين الظواهر، أي المفاهيم العامة والقضايا الكلية، وكل ظاهرة من هذه الظواهر ما لم تكن تطبيقاً ومصدراً للقضية الكلية يتعذر القول ان الظاهرة تكررت.

هذا التفسير منسجم مع فهمنا للكلي والقضية الكلية، حيث تقدم الحديث بالتفصيل عن هذه الاشكالية، التي يقف تفسير بوبر عاجزاً عن تقديم تعريف سليم لمفهوم «تكرار الظاهرة»، كما عجز عن تحديد النهج السليم في اتخاذ الموقف من اشكالية أساس التجربة. لان الاستمرار بالتجربة يعني الاستمرار باختبار الفرض الكلي، وأما القضية الشخصية فهي لا تتكرر لكي نستمر في اعادة إختبارها. ومن ثم أضطر إلى خيار المواضعة، الذي اثبتنا انه خيار فارغ، إذ لا مواضعة في البين، بل هو تسليم ودوغما.

ثم ما المراد بالموضوعية يا تُرى؟ أليست موضوعية المعرفة تعني ان قضايا العلوم هي كشف عن واقع موضوعٍ مستقلٍ عن ذواتنا، وان الذات لا تصنع هذه القضايا، بل تبصرها وتحكي عنها. فقضايا العلوم ليست قواعد يصنعها الذهن، لتتنظم في ضوءها معطيات الواقع في الأفهام، وليس للأرادة الأنسانية والميول والاتفاق دورٌ في تحديد مضمونها. ومن ثم نجد المواضعات من جنس القرارات الإرادية، التي لا يمكن ان تكون موضوعية.

بلى قابلية القضايا على ان تخضع للاختبار من قبل الجميع مؤشر على موضوعيتها، وليست دليلاً كافياً على موضوعية أيِّ مقولةٍ من مقولات العلم، بل ليس امامنا الا الاستناد إلى الوضوح الذاتي، الذي يؤكده عامة الباحثين، أو البحث عن برهان منطقي أو تجريبي لإثبات مقولة الموضوعية. أما القضايا

والنظريات، التي يستند تكذيبها أو تعزيزها إلى قضايا مواضعة، فهي لا تتعدى كونها ادوات نصفها لتفسير الوقائع، ويبقى تعزيز النظرية وصمودها تابعاً للاتفاق والمواضعة، اما تكذيبها فيبقى بلا سند منطقي لأن المواضعات لا تُكذَّب وقائع، ولا تُثبت أيَّ معطىٍّ موضوعيٍّ مستقل عن ارادة الباحثين وقراراتهم. أجل؛ الوقائع تُكذَّبها الوقائع.

أدرك «بوبر» أن اشكالية الموضوعية أعقد من معالجتها، التي طرحها في كتابه «منطق الكشف العلمي»، والتي وقفنا عندها في السطور المتقدمة؛ حيث وقف على التحولات العميقة، التي طرأت على نظرية العلم، من خلال النظرية النسبية، والفيزياء الذرية، التي طرحت بقوة دور المراقب «الذات» في معرفة الوقائع. مضافاً إلى إتجاهات التأويلية، التي اجتاحت وطنه الاصلي ولغته الأم، هذه الاتجاهات التي حفلت بدور «الذات» في قراءة النصوص وتفسير الوقائع. من هنا تابع بوبر دفاعه عن الموضوعية، عبر دراساته اللاحقة، في ضوء تحليلٍ وجودي لعوالم المعرفة، وعلى قاعدة نظريته في نمو المعرفة.

وقبل تناول محاولات «بوبر» اللاحقة، يجدر الوقوف على مأزق الموضوعية التاريخي، لنستوضح بشكلٍ موجز بعض المحاولات المهمة، التي قاربها رموز الحلقة الأخيرة من عصر الحداثة المعرفي:



## مأزق الموضوعية

إذا ذهب ببعض الباحثين القول إلى ان النزاع (العقلي - الحسي «التجريبي») هو مسألة الفلسفة وإشكالياتها الكبرى، حقّ القول ان النزاع (المثالي الذاتي - الواقعي الموضوعي) مسألة نظرية المعرفة، وإشكالياتها المزمّنة. لا شك في طرح الإشكالية لدى الفلاسفة السابقين لسقراط، وقد جاءت في محاورات «أفلاطون»، إذ عُرف عن «بروتاجوراس» انه قال: «الانسان مقياس الاشياء جميعاً، وكان تأويل أفلاطون لها، وتبعه أرسطو في التأويل، حيث قال أفلاطون في محاوراة «تيتباتوس»:

«يتبين معناها (أي معنى مقالة بروتاجوراس) بالجمع بين رأي هرقليطس في التغيير المتصل، وقول ديموقريطس ان الاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة فيخرج منهما أن الاشياء هي بالنسبة إليّ على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك... أليس يحدث ان هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر، ويكون خفيفاً على الواحد عنيفاً على الآخر، فماذا عسى أن يكون في هذا الوقت الهواء في ذاته؟ هل نقول انه ليس بارداً؛ أم نُسلم انه بارد عند الذي يرتعش وليس بارداً عند الآخر»<sup>(١)</sup>.

كان العنصر الوجودي عاملاً مؤثراً في جدل الذاتية والموضوعية إبان الحقبة اليونانية، وإياً كان تحليل وتأويل مواقف حكماء اليونان من الإشكالية، فهناك حقيقة لا غبار عليها، وهي ان الواقعية والموضوعية انتصرت، وسيطرت على

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ط ٥، ص ٤٦ - ٤٧، نقل عن محاوراة تيتباتوس.

الفلسفة والمعرفة الإنسانية زهاء عشرين قرناً، بزعامة المعلم الاول أرسطوطاليس، دون أن تخلو هذه القرون المتمادية من محاولة إعادة طرح الإشكالية هنا وهناك، ولم يحالف الحظ اياً من المحاولات ان تشكل منعطفاً يهز سطوة أرسطو وسلطانه.

عاد طرح الإشكالية بقوة في العصر الحديث، وكان أعلام تبني النزعة المثالية الذاتية دافيد هيوم وباركلي. وكان أثر هيوم فعالاً على مستوى نظرية الأخلاق النفعية، إذا استلهمه جيرمي بنتام المؤسس للاتجاه النفعي الحديث، وفعالاً بشكل واضح في حقل نظرية المعرفة ونظرية الوجود، حيث اعترف له عمانوئيل كُنت بأنه الهزة التي إيقظته من سبات عميق. وعامة فان أثر هيوم كان خطيراً، ومنعطفاً لم يُقدَّر له ان يسود.

يلاحظ البرفسور ورنر هايزنبرج: «والفلاسفة الثلاثة الذين يمكن عدّهم ممثلين للفلسفة التجريبية هم لوك وباركلي وهيوم... والخطوة التالية قام بها. فإذا كانت معرفتنا كلها تقوم فعلاً على الإدراك أو الاحساس فالقول إنّ الأشياء موجودة في الواقع لهراء. ذلك انه إذا كان الإدراك معطى فلن يعود هنالك فرق فيما إذا كانت الأشياء موجودة أم غير موجودة. وعلى هذا كان الوجود والمحسوس سواء. وقد طور هيوم هذا النوع من المحاجة إلى نزعة شكوكية متطرفة أنكرت الاستقراء وقانون العلية وتوصلت إلى استنتاجات كانت ستؤدي حتماً إلى تدمير الأساس الذي يقوم عليه علم الطبيعة التجريبي لو أننا أقمنا لها وزناً»<sup>(١)</sup>.

(١) الفيزياء والفلسفة، فيرنر هايزنبرغ، ترجمة صلاح حاتم، ص ٨٥.

يعتقد كثيرون أن سقراط ومدرسة أرسطو هي التي اعادت التوازن للمعرفة امام تيار الريبية الجارف، الذي قاده ما يُسمى بالمدرسة السفسطائية، التي طالت في نزعتها الريبية كل مناحي المعرفة في عصرهم، من نظرية الوجود والمعرفة وعلوم الطبيعة الناشئة، وقد لفت نظري امتداد نزعة التشكيك إلى اللغة وقدرتها على الكشف عن عالم الوجود، إذ نقلوا عن «جورجياس» قوله: «ان وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة، ولكن ألفاظ اللغة اشارات وضعية أي رموز، وليست مشابهة للاشياء المفروض علمها، فكما ان ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع، والعكس بالعكس، فان ما هو موجود خارجاً عنا مغاير للألفاظ. فنحن ننقل للناس ألفاظاً ولا ننقل لهم الأشياء. فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان.».

ذهب بعض الباحثين إلى وسم ما عُرف بـ«المدرسة السفسطائية» إبان حقبة سقراط بانها حركة تنويرية، أثارت أسئلة، وكانت دافعاً صوب نمو المعرفة، وبناء المنطق، ونظرية الأخلاق، وما سقراط وأفلاطون وموسوعة أرسطو في العلوم الا ثمرة من ثمار الجدل التنويري، الذي خُصِبَ في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، بعد توقف الحروب بين اليونانيين وبين الاخمينيين، وسيادة السلام بين الامبراطوريتين إثر معاهدة السلام التاريخية في شوش دانيال، عام ٤٤٩ ق.م، التي عُرفت بمعاهدة «كالياس».

التنوير والتجديد ونمو المعرفة توأم إثارة الأسئلة، وطرح الفروض الجريئة، التي تفسد على رتيب الفكر هجوعه وترتاب في سكونه، وتنقل البحث إلى أفقٍ جديد. غير أنّ أمر هذه الأسئلة حينما يصل بالتأمل الفلسفي وسبل المعرفة والحكمة إلى تعطيل اللغة، والإيغال في وهم الخرافة، والوقوف على نقيض

مسار حياة الآدميين فأمرٌ يفضي إلى العطل والعطب المعرفي. لا يستطيع أي كائن على الأرض الحؤول، دون طرح الأسئلة، وتكبير حرية الفكر، بلى يمكن قمع الحريات وإعاقة تقدم الأسئلة، لكن حرية السؤال وتسويق المعرفة تستدعي حكمة وحصافة أولي النهى، وتحفز الضمائر أن تستيقظ، دون أن تكون الغرائز والمصالح دافعاً إلى فوضى السؤال، الذي تفضي عادةً إلى هدم المعرفة وتعطيل نمو البحث العلمي، على غرار السبات والتعصب الأعمى. كلاهما يفضيان إلى الجهل المريع...

لقد أعادت حكمة سقراط تيار المعرفة الأنسانية إلى سياقٍ مثمر، أما مصير الموضوعية والمعرفة الأنسانية في عصر التنوير الحديث، وبعد اهتزاز اليقين في فلسفة هيوم، فلعل فلسفة عمانوئيل كُنت أعادت فلسفة العلم إلى سياقٍ منسجم مع نمو المعرفة العلمية. وكانت حياتها رهن نمو هذه المعرفة. إذ لم يطل المقام بسيادة كُنت أكثر من حياة معاصره «نيوتن»، الذي تأثر به. لقد أسهمت تطورات العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر في إثارة الأسئلة المعرفية عامة، وطرح إشكالية الموضوعية من جديد، وكما خضعت فيزياء نيوتن للتعديل والنقد، استسلمت فلسفة كُنت للنقد والمراجعة.

لم تكن نظرية كُنت في تفسير المعرفة الأنسانية أنتصاراً للنزعة الموضوعية الواقعية في المعرفة، بوضوح انتصار كُنت للوثوق واليقين العلمي، في ضوء إنجازات فيزياء نيوتن. بلى استهدفت فلسفته إيقاف زحف الريبية، وإستخدام النقد وسيلة لبناء عقلي ينقذ العقل من تخبط الشك، ويركن إلى يقين، تسوِّغه مبادئ وقواعد.

لقد ذهب «كنت» إلى التسليم بوجود الموضوعات، وذلك:

[ان المعرفة تفترض شرطين: المادة، والشكل. أما المادة فهي ما يردنا من «الموضوعات التي تطرق حواسنا». ما هذه الموضوعات في ذاتها؟ وهل توجد خارجاً عنا؟ هذه مشكلة لم يتطرق كنت إلى بحثها، بل سلّم مقدماً بوجود موضوعات خارجية<sup>(١)</sup>، أو أشياء في ذاتها، تطرق حواسنا وتؤثر فينا بانطباعات شتى لا ترتيب فيها ولا وحدة...

ويترتب على هذا التقسيم الثنائي إلى مادة وشكل، تقسيم ثنائي آخر إلى حساسية، وذهن. فالحساسية Sinnlichkeit هي «القدرة على قبول الامتثالات بالطريقة التي بها تؤثر الموضوعات فينا» (نشرة برلين ص ٤٩)<sup>(٢)</sup>. لكن لما كانت الامتثالات الحسية لا تتصف بالضرورة ولا بالكلية، وهما خاصيتان جوهريتان للاحكام العلمية، فإذن كل حكم ضروري وكلي يفترض «ملكة للمعرفة القلبية» (نشرة برلين ص ٢٩) وهذه الملكة هي *Verstand* [٣].

يتبين إذن أن كنت يتخذ من واقعية الإدراك الحسي قاعدة، كمصادرة ومسلمة للعلم التجريبي، فالإدراك الحسي الذي هو قاعدة (الذي يمثل الشرط المادي للتجربة) واقعي، مادام هذا الإدراك متفق مع نظائره، من مفردات وقضايا شخصية متعينة في الزمان. وأعتقد اننا بحاجة إلى العودة إلى كنت، حينما

(١) وهل هناك في تاريخ الحكمة من فيلسوفٍ أقام برهاناً منطقياً أو تجريبياً على موضوعية العالم الخارجي. نحن نعرف ان

اول محاولة هي محاولة السيد الصدر في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء، وتتطلب درساً وتمحيصاً.

(٢) يريد طبعة برلين لكتاب كنت نقد العقل المحض.

(٣) إمانويل كنت، تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ١٧٧ - ١٧٨.

نتناول معيار التكذيب والابطال كقاعدة اتخذها بوبر في نقده للنظريات، وهو معيار سلبي، على غرار معيار كُنْتُ النقدي في نقد العقل المحض، إذ قال هناك:

«ولربما كان أعظم منفعة لفلسفة العقل المحض، بل منفعتها الوحيدة، ليست غير منفعة سلبية، ذلك لأنها ليست آلة تفيد في توسيع المعارف، بل هي انضباط يفيد في تعيين الحدود، وبدلاً من الكشف عن الحقيقة، ليس لها إلا المزية الصامتة للاحتراز من الأخطاء»<sup>(١)</sup>. وهناك سنعيد النظر في موضوعية قوانين العلوم عند كُنْتُ، ونتحقق من فرضية النسبية الذاتية، التي تُنسب إلى موقف كُنْتُ من موضوعية المعرفة التجريبية الكلية.

تطورات العلم اللاحقة لعصر كُنْتُ، الذي هو عصر «نيوتن» في حقيقة الأمر، جاءت متسارعة، فتسارعت معها طرح الأسئلة الجديدة، وإعادة تظهير الأسئلة العتيقة على فلسفة العلم، بل على الحكمة بأسرها، خصوصاً نظرية المعرفة.

في جو القرن التاسع عشر استعادت التجريبية المفرطة الحياة، إلى جانب إستعادة النزعة الرببية لحياتها من جديد، وقُلب ظهر المجن لنظرية المعرفة، وطُرح السؤال الوجودي في منطقي مختلف... واهتمت الموضوعية، عبر اتجاهات الوجود المثالية «برادلي»، «هيجل»... وأما فلسفة التأويل - حسب وجهة نظر بحثنا - فقد طرحت أكثر الاشكاليات خطورةً وخصباً على الموضوعية في المعرفة الإنسانية عامة. واستمرت التحولات في العلوم الطبيعية تُتراى، إلى ان حطَّت رحالها في الربع الأول من القرن العشرين، عند تحولين جذريين نسبية

(١) أمانويل كُنْتُ، عبدالرحمن بدوي، ص ٣٦٢.

أنشتين ونظرية الكم في الفيزياء الذرية.

أنعكست كل هذه التطورات على سؤال «الموضوعية» في العلم والمعرفة الإنسانية، وطُرحت إشكالية دور المراقب في تحديد سرعة الحركة، ومبدأ عدم التعيّن في فيزياء الكم. في هذا الجو أدرك بوبر ضرورة متابعة إشكالية الموضوعية، ومن ثم كتب عن المعرفة الموضوعية بشكل مستقل، وتابع الإشكالية في معظم ما كتب في «الحدوس والتفنيدات» وفي «بحث لم يكتمل»، وغيرها من إصداراته. وكانت أطروحته في اكتشاف العالم الثالث أهم ما استعفته تأملاته لإسعاف نظريته في موضوعية المعرفة العلمية.

## عوالم بوهر الثلاثة

المعرفة العلمية التجريبية تتقوّم في ثنائية الواقع التجريبي والقضايا والأحكام الذهنية، وعرفنا من منطق الكشف العلمي أن موضوعية قضايا العلوم تعني تيسّر اختبار هذه القضايا تجريبياً، من قبل عامة الباحثين. لكن التطورات اللاحقة لتأمّلات بوهر حدثت به إلى اكتشاف عالمٍ ثالث في عالم الوجود، وبدت له موضوعيته بيّنة. وهو عالمٌ من إنتاج الإنسان، وحاصل التفاعل بين العالم (١) [العالم الخارجي]، وبين العالم (٢) [عالم الذهن]. وصفه بقوله:

«فمع ظهور الإنسان تجلّت، في اعتقادي، إبداعية العالم. لان الانسان أبداع عالماً موضوعياً جديداً: ذلك هو عالم منتجات العقل البشري، عالم الأساطير وحكايا الاشباح والنظريات العلمية والشعر والفن والموسيقى (سأطلق على هذا اسم «العالم ٣» لأميز بينه وبين «العالم ١» المادي و«العالم ٢» الذاتي أو النفسي»<sup>(١)</sup>.

هذا الفرض الوجودي (العالم ٣) تابعه بوهر بالشرح والتفسير في دراساته، اللاحقة لمنطق الكشف، ونَدَرَ أن تجد أثراً من آثاره هذه الا واتفكأ فيه على دعم فروضه، عبر نظرية «العالم ٣». وقد يكون كتابه الأخير «النفس ودماعها»، الذي حرره في السبعينات من عمره، بالاشتراك مع البرفسور «جون إكلس» أغنى ما

(١) النفس ودماعها، كارل بوهر، ترجمة د. عادل مصطفى، ص ٣٨.



كتبه حول نظرية «العالم ٣»، التي اعتبرها برهاناً على موضوعية المعرفة الإنسانية. وما علينا الا ان نُخضع هذا البرهان للنقد.

من المؤكّد ان تنوع عوالم الوجود على أساس معرفي ليست بدعة حديثة، إنما هي سنة «أفلاطون» قبل الميلاد بقرون. إذ افترض أفلاطون أن المعاني والمفاهيم الكلية تهجع في عالمٍ أزلي ميتافيزيقي هو «عالم المثل». ونظرية الوجود «الانطولوجيا» لدى ارسطو، وعامة الحكماء الاسلاميين، تفترض لعالم العقول دوراً اتصالياً مؤثراً بعالم الذهن الإنساني في كسب المعاني المجردة. واقترب رعيّل من علماء الرياضيات إلى فرضية أزلية المعرفة الرياضية، وفكرة العالم الثالث أكّدها «فريجه» عالم الرياضيات الحديث، بوصف الذهن الإنساني ومنتجاته تنتمي إلى مملكة العالم الثالث، وقد وقف بوبر على ما ذهب إليه فريجه، وأشار إليه.

لاحظ بوبر فروقاً جوهرية بين وجهة نظره في «العالم ٣»، وبين عالم المثل الأفلاطونية. وان نظريته تتلافى اخطاء المثل الأفلاطونية:

[«العالم ٣» ليس سرمدياً، ولا مطلق الثبات، مثلها مثل الواحد الأفلوطني، بل هو من صنع الانسان وهو دائم التغير والتقدم والنمو، وهذه المرونة تجعله ملائماً للمعرفة العلمية بالمفهوم الحديث، كما ان عالم المثل، يعطينا الحقيقة اليقينية المطلقة، لذا فمكوّناته مفاهيم مفرطة التجريد تتأمل فيها كما لو كانت نجوماً في السماء، اما مكوّنات العالم ٣ فواقعية، هي المشاكل وحلولها، فهو لا يحمل أية صفة للاطلاق، بل يحوي الخطأ جانب الصواب. خطأه هو المرجح دائماً. لكن أكبر قصور في المثل هو القصور عن تمثيل العلاقات. فالمثل تصوّر

الحقائق، أي المفاهيم (كل مفهوم = مثال مستقل) لكنها لم تصوّر المفاهيم وهي تدخل في علاقات»<sup>(١)</sup>.

ان فرضية عالم المثل أو عالم العقول الميتافيزيقية - وفق تحليلنا لبناء المعرفة الانسانية - فرضية زائدة. أي ان تفسير وتحليل معطيات المعرفة الانسانية لا يتوقف على مثل هذه الفروض. بلى قد تكون ضرورية في بناء نظرية في الوجود. وقد تتسرب تصوّراتنا الوجودية إلى تفسيراتنا المعرفية خلسةً أو علانية، لكن هذا لا يعني انها ضرورية في بناء نظرية المعرفة وتفسيرها.

الا ان هذا العالم الأفلاطوني (عالم الحقيقة المطلقة)، الذي حرّض أفلاطون على ادراكه، وهو متعذر على أغلب البشر، أليس هو الفرض الميتافيزيقي ذاته، الذي أوجبه كارل بوبر، وكرره منذ منطلق الكشف العلمي، وجاء نصاً واضحاً، يصعب تأويله، في مشاركة حوارية في «مانهايم» عام ١٩٧٢، حيث جاءت المقالة الخامسة من كتابه (الحياة بأسرها... حلول لمشاكل)، حيث قال:

«يكمن واجبنا كبشر في البحث عن الحقيقة، الحقيقة الموضوعية والمطلقة، إلا أنها ليست في متناول أيدينا فهي شيء نبحث عنه باستمرار وغالباً ما نجده بصعوبة. كما نحاول دائماً أن نتقرب كثيراً من الحقيقة. وما لم تكن الحقيقة موضوعية ومطلقة ما كان من الممكن لنا ان نخطئ أو لكنت أخطأونا مثل صدقنا»<sup>(٢)</sup>.

ان فرضية وجود حقيقة موضوعية مطلقة فرضية ميتافيزيقية دون ريب، وفي

(١) فلسفة كارل بوبر، د. يمني طريف الخولي، ص ٩٥، نقلاً عن المعرفة الموضوعية لبوبر.

(٢) الحياة بأسرها... حلول لمشكلات، كارل بوبر، ترجمة د. بهاء درويش، ص ١٥١.

مقياس بوبر قضية لا يمكن تكذيبها، ولا يمكن إثباتها... انها قضية لا يمكن اختبارها، ومن ثمّ فهي فرض ميتافيزيقي!

اما أكبر قصور في نظرية المثل - حسب ما أفاد بوبر - فهو إنها قاصرة عن تمثيل العلاقات، أي الروابط بين محمول القضايا وموضوعها. وكان «بوبر» يفترض العلاقات في عالم الذهن صوراً جزئية، تعبر عن علاقات خارجية بحتة. وهذا قصور في تحليلات بوبر للصور والمفاهيم، وقد عرضنا بعض ملاحظتنا الأساسية في بحث «الكلي»، الذي تقدم. ان الصور الربطية (العلاقات) لا يمكن التعبير عنها لغوياً، ما لم تتحول إلى مفاهيم كلية، ومن ثمّ فهي مفاهيم في نهاية المطاف، ونسب وعلاقات كلية. وهذه الملاحظة ليست دفاعاً عن نظرية المثل الأفلاطونية، بل هي إيضاح لتحليل المعاني والمفاهيم العقلية، وارتباطاتها الدلالية.

ثم هناك وصفٌ للعالم ٣ عند بوبر (نقلته الخولي)، يقرر فيه: «والعالم ٣ يجسد موضوعية المعرفة بفضل استقلاله. فهو منتج مباشر لنشاطات الانسان المختلفة. وسائر مكوناته من صنع الانسان، لكنها تستقل عنه بعد ان يخلقها. فالكتاب كتاب حتى وان لم يقرأه أحد، بل ويمكن ان يكون حتى بغير ان تؤلفه ذات، مثلاً يمكن انتاجه وطبعه بواسطة الكمبيوتر»<sup>(١)</sup>. وهنا تعلق الخولي بالقول: «لذلك يضع بوبر تصوراً لفناء الجنس البشري، لكن مكونات العالم ٣ باقية، فأبي خلفاء عاقلين، من الأرض أو الفضاء يمكنهم مواصلة الحضارة طالما استطاعوا

(١) المصدر السابق، ص ٩٦، نقلاً عن المعرفة الموضوعية.

فك رموز الكتب. أي ان العالم ٣ يستطيع الاستمرار بغير انسان، أي ذات.»<sup>(١)</sup>.

العالم الثالث بهذا المفهوم فرض ميتافيزيقي أيضاً، لان افتراض الأبدية لقضايا العلوم بوصفها وقائع، حتى لو لم يُقرأ، ولم يوجد كائن يفهمه، يشبه فرضية ازلية المثال الأفلاطوني، وثبوتة في عالم لا يتسنى حشره في كوننا المادي، والفارق ان العالم ٣ تجسد في الكيان المادي، والآخر لا سبيل إلى تحديد طبيعه اللوح المحفوظ فيه، الا عبر الفروض العقلية البحتة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٦. وهذا التصور هو أحد الفروض الرئيسية لـ «فوكوياما»، في نظريته عن «نهاية التاريخ والانسان الأخير»، وأبدية الحضارة الغربية الحديثة.

## محتويات العالم ٣:

أعتمدُ بشكلٍ أساسيٍّ على آخر دراسات كارل بوبر «النفس ودماعها» في تحديد معالم العالم ٣ عنده، والتمييز بين العوالم الثلاثة وبيان علاقاتها، والأساس في تحديد ما هو موضوعي، وما هو ذاتي منها. اعتمد «بوبر» أصلاً موضوعياً في وسم عوالمه بالواقعية، وهذا الأصل هو تعريفه للواقعية، الذي يعيننا على تحديد معيارنا في نقدٍ مُنصفٍ ومتربط لفكر «كارل بوبر»، الذي احتل أهميةً بالغةً في سياق تطوُّرات نظرية المعرفة وفلسفة العلم.

### تعريف الواقعية:

سأقوم بشرح ما طرحه بوبر، وأوثق فهمي بتدوين نصوص بوبر عند كل ما سأتسلسل في شرحه من الفقرة (٤) [ملاحظات على مصطلح الواقعي] في كتاب «النفس ودماعها»:

نستخدم مصطلح الواقعي لتحديد الأشياء المادية ذات الحجم العادي، أي ما يمكن للرضيع ان يتناوله ويميل إلى وضعه في فمه، ثم يمتد استخدام هذا اللفظ ليشمل الأشياء الكبيرة من المنازل، وسكك الحديد، والجبال والنجوم... ويمتد أيضاً ليشمل أشياء أصغر كذرات التراب، وبالطبع يمتد إلى وصف الغازات والجزيئات والذرات...<sup>(١)</sup>

---

(١) النفس ودماعها، ص ٢٧. على ان أنوّه هنا إلى ان تحديد نظرية الاستعمال الدلالي اللغوي ليست فرضاً تحكيمياً. خصوصاً إذا ارتبطت بإرتقاء المفاهيم وتبلورها في الذهن البشري، ومحلها الملازم البحوث الدلالية الفلسفية.

هنا يطرح بوبر السؤال عن المبدأ، الذي يقوم على أساسه جواز الامتداد في استخدام المصطلح «الواقعي» من عالم الأشياء العادية إلى كيانات أخرى؟  
يجيب بقوله:

«إنه، فيما أرى، أن الكيانات التي نحدس بأنها واقعية يجب أن يكون بإمكانها أن تمارس تأثيراً علياً على الأشياء التي هي واقعية «للهولة الأولى» Prima facie، أي الأشياء المادية ذات الحجم العادي، أي أن يكون بإمكاننا أن نفسر التغييرات في عالم الأشياء المادية العادية عن طريق التأثيرات العلية للكيانات التي نحدس (افتراضياً) بأنها واقعية.»<sup>(١)</sup>

اذن يصوغ لنا «بوبر» معياراً لشمول مصطلح الواقعية للكيانات التي نفترض أنها «واقعية»، وهو ان تمارس الكيانات الافتراضية تأثيراً سببياً «علياً، يُمكننا تفسير التغييرات التي تطرأ على الكيانات العادية، وقد أصطلح على الكيانات العادية «الواقعية للهولة الأولى».

ثم يطرح سؤاله: هل هذه الكيانات التي نحدس بأنها واقعية - موجودة حقاً أم غير موجودة؟

يضرب مثلاً عن قبول وجود الذرات، وتمنّع كثيرون عن قبولها، ثم الاعتراف بوجودها على نطاقٍ واسعٍ بعد طرح أينشتين لنظرية الحركة البراونية، التي تقبل الاختبار بشكل تام، وتقول: «بأن الجسيمات الصغيرة العالقة في سائل (والتي نجد حركاتها مرئية خلال الميكروسكوب، وهي من ثم «واقعية») تتحرك

(١) نفس المصدر، ص ٢٧ - ٢٨.

نتيجة للتصادمات العشوائية لجزيئات السائل المتحركة. وقد حدس بأن الجزيئات غير المرئية لفرط صغرها تمارس تأثيرات عليّة على تلك الأشياء الصغيرة جداً وإن تكن واقعية «عادية». لقد قدم هذا تبريرات عقلية وجيهة لواقعية الجزيئات، ومن ثم لواقعية الذرات أيضاً.<sup>(١)</sup>

ثم يشير إلى اقتناع «ماخ»، رغم مجافاته الأخذ بالتخمينات، بوجود الذرات، جراء الدليل الملحوظ للتأثيرات الفيزيائية، جراء انشطارها. وأكد بوبر على ان وجود الذرات أصبح معرفةً عامة عندما تسبّب انحلالها الاصطناعي في تدمير مدينتين بسكانهما (أي هيروشيما و نجازاكي) اليابانيتين في نهاية الحرب العالمية الثانية.

لكنه يُعقّب على ما تقدّم من تحليل متسلسل تعقيباً فيه حين لمبادئ «منطق الكشف العلمي»، إذ يقول:

«ومع ذلك فإن مسألة قبول مثل هذا الدليل ليست واضحة تماماً. فبينما لا يمكن للدليل أن يكون نهائياً فإننا فيما يبدو نميل إلى ان نقبل شيئاً ما (والذي وقع لنا حدس بوجوده) على أنه موجود حقاً إذا كان وجوده يعززه، مثلاً، اكتشاف تأثيرات نحن نتوقع أنّ نجدها إذا كان هذا الشيء موجوداً فعلاً».<sup>(٢)</sup>

حقاً ان ربط قبولنا لوجود الوقائع والكيانات المادية بميلنا وبحدوسنا أوضح صور النزعة السايكولوجية في تفسير المعرفة! لو اغمضنا النظر عن كل التبريرات العقلية الوجيهة - كما قال بوبر نفسه - التي قدمتها تجارب ونظرية اينشتين

(١) المصدر السابق، ص ٢٨. اعتقد ان الترجمة الأفضل للجملة الأخيرة ان تكون: ومن ثم تعزيراً لواقعية الذرات.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨.

البراونية، هل قبولنا بتدمير هورشيما بقنابل الامريكان النووية ميلٌ وحس؟ وهل الأنشطار النووي وآثاره المدمرة قصة حدسية، بعد آلاف التجارب؟ أجل الشيء الوحيد الذي يبعث الأمل في تقديرات «بوبر» هو إمكانية أن تقع معجزة فتعطل قدرة السلاح النووي، الذي ملأ مخابئ شرق المعمورة وغربها، ونحلم ببقاء العالم، حتى لو تفجرت كل البراكين النووية!

بلى؛ انتقل «بوبر» في الفقرة اللاحقة إلى التأكيد على ضرورة الحديث عن النظريات وتعزيزها عن طريق الوقائع، والإعراض عن الحديث عن الكيانات: «لعل الأفضل ان نتحدث عن صدق النظريات أو مظهر صدقها لاعتنا وجود الكيانات، لان وجود الكيانات هو جزء من نظرية أو حدس افتراضي»<sup>(١)</sup>.

سنأتي على نظرية «الصدق»، وكيف تصدق القضايا التجريبية عند بوبر، ووفق معاييرها في التعزيز والتكذيب. لكن الحديث عن النظريات لا ينفك صدقه واختباره عن تحديد وجود الكيانات، واكتشاف التأثيرات العلية بينها. وحينما ينصبُّ الحديث عن موضوعية قضايا العلوم فقوس الصدق والتثبت من مقولة «الموضوعية» يصعد من الكيانات والقضايا الشخصية، التي تُستنتج منها إلى النظريات والقضايا الكلية الأكثر تجريداً. وسواء أتحدثنا عن صدق النظريات واجزائها (الكيانات)، أم تحدثنا عن محك التجريبية وأساسها (الاختبارات العيانية الشخصية)، فالبحث يتطلب إطاراً نظرياً قادراً على تفسير ملائم للعلاقة بين المعاني والمفاهيم الكلية، وقضاياها، وبين التصورات والتعينات الجزئية، وقضاياها. وقد لاحظنا المشاكل المستعصية، التي واجهت اطروحة بوبر في هذا

(١) المصدر السابق، ص ٢٠.



الميدان. والا كيف يستطيع «بوبر» في ضوء القطيعة الحادة، التي افترضها بين المعاني الكلية والصور الجزئية ان يصوّر لنا الكيانات والوقائع الجزئية جزءاً من النظريات الكلية، ومؤولة على أساسها؟!

انتقل بوبر بعد تأكيده على ان الأدلة على واقعية الكيانات الواقعية غير نهائية، والتأكيد على نظرية «الصدق»، بوصفها قاعدة تعزيز النظريات وقبولها... انتقل إلى تقسيم الكيانات الواقعية بقوله:

«غير ان الكيانات الواقعية قد تكون عيانية أو مجردة، على تفاوت الدرجة. فنحن في الفيزياء نقبل «القوى» forces و«حقول القوى» fields of forces على انها واقعية، لأنها تمارس فعلاً على الأشياء المادية؛ وإن تكن هذه الكيانات أكثر تجريداً، وربما أيضاً أكثر حدسية أو افتراضية، من الأشياء المادية العادية.»<sup>(١)</sup>

ثم يوفر علينا الجهد، فيطرح بإيجاز وجهة نظره قائلاً:

«وباختصار فانا أشارك أصحاب المذهب المادي القديم الرأي بأن الأشياء المادية واقعية، وحتى الرأي بأن الأجسام المادية الصلبة هي عندنا النماذج الارشادية للواقعية. كما أشارك الماديين الجدد أو أصحاب المذهب الفيزيائي الرأي بأن القوى وحقول القوى والشحنات ... الخ - أي الكيانات الفيزيائية النظرية التي ليست مادة - هي أيضاً واقعية.»<sup>(٢)</sup>

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٢) نفس المصدر.

اذن، وفق المعيار، الذي طرحه بوبر للواقعية، تكون الواقعة المدركة نظرياً أو حسيّاً واقعيةً، إذا مارست تأثيراً سببياً على الأشياء المادية. وإذا افترضنا ان بوبر ينظر إلى الكيانات الواقعية سواء أكانت عادية أو كيانات كبيرة أو ذرات وجسيمات ميكروسكوبية نظرة الواثق بصدق هذه الكيانات، ويمنحها درجة الحقيقة، بل حتى درجة من درجات الحقيقة، أو ما يسميه مظهر الحقيقة والاقتراب من الصدق، فهذا يعني بشكلٍ مؤكد ان الواقعية التي يطرحها بوبر هنا تتعارض تماماً مع تقييمه لإساس التجربة، وقبول القضايا الشخصية على أساس المواضعة.

حينما نتحدث عن الواقع - ونحن نناقش نظرية المعرفة التجريبية عند بوبر - إنما نتحدث عن الكيانات الخارجية، بما فيها أجسادنا، وما تلامسه، وعامة ما تتعامل معه بحواسها، وكل الكيانات النظرية، التي نستدل عليها، من خلال آثارها المادية التجريبية. والواقع هو عالم التشخيص والتحقيق، عالم الجزئيات، التي تتحقق وتوجد مرةً واحدة، ولا تتكرر. أجل؛ الواقعة الشخصية واقعة فريدة لا تتكرر، بإقرار بوبر نفسه. ومن ثمّ فهي إما أن تكون وهماً، وإما أن تكون حدساً افتراضياً محتملاً، وإما أن تكون واقعة نتفق مضطرين على الأخذ بها (مواضعة)، وإما أن تكون واقعة حسية أو نظرية حقيقية.

أغرب ما لدى بوبر في تقييمه للوقائع والكيانات الحسية قوله: «ان الحس قلما يقع الخطأ فيه». وسؤالنا هل الصواب الغالب في الحسيات واقعة حدسية افتراضية، أم هو قضايا صادقة؟ ثم ماذا أراد «بوبر» من إتخاذ الوقائع الصلبة نماذجاً ارشادية للواقعية؟ هل أراد ان الوقائع الصلبة وقائع حقة، نرجع إليها في تقييم الوقائع الحدسية الافتراضية، وان قيمتها المعرفية أقرب للصدق؟

إن ما يتعزز وترتفع قيمة احتمالته هو المتكرر، وما يقع في دائرة اهتمام العلوم هو الظواهر التي يتكرر وقوعها، وما يتكرر وقوعه هو الكلي والعام، من خلال مصاديقه وتعييناته المتنوعة. وما يتعزز أو يرتفع احتمال وقوعه ليس الواقعة التي لا تتكرر، إنما هو العام والكلي. أي القضية الكلية، لا القضية الشخصية، ومن ثمَّ ما تتعزز واقعتها ليست الكيانات بتعيينها الشخصي والجزئي، إنما الوقائع بمفهومها الكلي. وما نحدس وقوعه ونتنبأ بتحقيقه من وقائع شخصية، يكتسب الوثوق به وتعزيزه وارتفاع درجة احتمال وقوعه من كونه مصداقاً لنظرية وفرض كلي، قد تمَّ تعزيزه وتأكيده من خلال تكرار واقعية مصاديقه.

والسؤال الحيوي الذي يجدر طرحه هنا هو: ما هو الكلي الذي يتم تعزيزه، هل هو المفهوم العام الذي يصدق بحجم مصاديقه الخارجية، وتشكل منه القضايا الكلية الخارجية، التي تقدم تفصيل الحديث عنها، أم انه الكلي الحقيقي، الذي تشكل منه القضايا الكلية الحقيقية (التي اختار بوبر كون قضايا العلوم من هذا اللون من القضايا)؟ الكلي الحقيقي ابداع العقل على قاعدة تحفيز عالم الحس له، وليس ناتج استقراء وتجارب. وهذا خروج عن قاعدة التجريبية الأثرية.

فرضية تناهي وقائع المعرفة العلمية، وإمكانية احصاؤها وحصرها، ولو بواسطة امتداد زمان المجربين والباحثين إلى حدود أجيالٍ طويلة، فرضية تتناسب مع المذهب القائل بأن قضايا العلوم كليات خارجية. لكن الوقائع التي تشكل منها قضايا العلوم موضوعها مقدر الوجود، وهي قضايا إجبارية شرطية، يُفترض صدقها، دون تحديدها بزمان ومكان، وأمكنة الهندسات التي تنوعت تبعاً لتنوع

طبيعة المكان، فهو بدوره لا متناهي، أي ان المكان المحدب أو المسطح أو المتعدد الأبعاد لا يعني تناهي هذا التنوع، وتحديد قضايا الهندسة وتناهي أحكامها. ومن ثم فقضايا العلوم الحقيقية قضايا كلية حقيقية.

يهما التأكيد على أن واقعية وموضوعية المعرفة الإنسانية رهنٌ بابداع العقل الإنساني للنظريات والمعاني الكلية الحقيقية، هذه المعاني والقضايا، التي ترتبط برباطٍ وثيق مع عالم التجربة الحسية، ويُتحرى صدقها من خلال الوقائع والتجربة، ما دامت قضايا إخبارية عن العالم الخارجي.

سنطرح وجهة نظرنا بشكلٍ محدد وواضح بشأن الموضوعية والواقعية، حيث سنختار أكثر من منهج في مقارنة هذا الموضوع الإشكالي المهم، أو قل الموضوعين المهمين في نظرية المعرفة الإنسانية. سنطرح ذلك خلال تحليلنا ونقدنا لمحتويات «العالم ٣» عند بوبر. غير انه يجدر في نهاية هذه الفقرة التمييز بشكلٍ فني بين مصطلحين متداخلين (الواقعية والموضوعية)، ولعلنا سنجد تمايزاً بين نهج الأخذ بكلٍ منهما، وإثباتهما أو تعزيزهما، وفقاً للمعايير المختلفة في جواز العبور إليهما.

الواقعية تعني الاعتراف بأن العالم الخارجي قائم خلف الذهن البشري، والمعرفة الواقعية هي نهج الاعتراف بأن ما ندرکه من وقائع عالم الطبيعة هو معلول وانعكاس لهذا الواقع في الذهن البشري، وليس صناعة الذهن وانتحاله للصور. لكن الواقع في نهاية المطاف مُدرَكٌ عقلي بواسطة الحس أو الاستدلال السببي. ويبقى السؤال عن مطابقة معطيات الذات «الإدراك»، وبين الواقع الذي ينكشف لديها. يبقى هذا السؤال مطروحاً، وهو سؤال الموضوعية. على ان نؤكد

هنا على ان القضية هنا قضية اصطلاح، وسنلاحظ تداخل الاصطلاحين في استخدامات «بوبر» لهما.

وقبل ان نتفحص محتويات العالم الثالث عند بوبر يجدر الالتفات إلى قوله في مطلع مقاربه للعالم ١ - ٢ - ٣. حيث جاء هناك:

«تفاعل كيانات العالم الفيزيائي (العمليات، القوى، مجالات القوى) بعضها مع بعض، ومن ثم مع الأجسام المادية. ونحن بذلك نحس بانها واقعية real (بالمعنى الذي شرحناه في قسم ٤ سابقاً) وإن ظلت واقعتها أمراً حدسياً افتراضياً. وإلى جانب الأشياء والحالات الفيزيائية فأنا أحس بأن هناك «حالات عقلية» menta states، وبأن هذه الحالات واقعية ما دامت تتفاعل مع أجسامنا»<sup>(١)</sup>.

أستخدم «بوبر» كلمة «conjecture» ومشتقاتها، ويعني بها الحدس والتخمين، وهي من صنو الظن وضروب حالات الاعتقاد. وهذه الحدوس والتخمينات تخرج من العالم ٢ (ضروب الحالات السايكولوجية من اعتقاد ويقين وظن..) إلى العالم ٣، الذي سيمنحه بوبر أرسخ مواصفات الموضوعية! فإلى فحص محتويات العالم ٣، وكيف تشكل في عالم الوجود:

### محتويات العالم ٣:

نتجه إلى نص لـ «بوبر»، إذ قال: «أن المشكلات التي نحن بصدددها يمكن أن نجعلها أكثر وضوحاً بكثير إذا ادخلنا قسمة ثلاثية. أولاً، هناك العالم الفيزيائي - عالم الكيانات الفيزيائية - .... هذا سوف اسميه «العالم ١». ثانياً، هناك عالم

(١) المصدر السابق، ص ٧١.

الحالات العقلية، شاملةً حالات الوعي والميول النفسية وحالات اللاوعي. هذه سوف أسميها «العالم ٢». ولكن هناك، بعدُ، عالماً ثالثاً، عالم محتويات الفكر، ومنتجات العقل البشري في الحقيقة، هذا سوف اسميه «العالم ٣»<sup>(١)</sup>.

أراد «بوبر» من العالم ٣ منتجات العقل البشري، مثل النظريات العلمية سواء الصادقة أو الكاذبة، الإشكاليات العلمية، المؤسسات الاجتماعية والأعمال الفنية، اللغة، العادات والتقاليد... اذن هي منتجات العقل البشري المقصودة وغير المقصودة، وأيضاً المتجسدة وغير المتجسدة. وتوخي «بوبر» من اطروحة العوالم الثلاثة ان توفر موضوعية العقلانية النقدية، واتخذها قاعدةً أيضاً في معالجة وتفسير إشكالية العلاقة بين المادة والعقل. ومن ثم فهي تعددية واقعية، والعالم ٣ رغم استقلاله عن العالمين المادي والذهني، الا انه على تفاعلٍ وتأثير مستمر ومتبادل بينه، وبين العقل والمادة معاً.

أما محتويات العالم ٣ المتجسدة فأفضل مثال لها «الكتب». الكتاب موجود ينتمي من جهة تركيبه الفيزيائي إلى العالم (١)، لكن محتويات الكتب المتجسدة عبر اللغة، قضايا ونظريات، يمكن ان توصف بالصدق والكذب، ويمكن إخضاعها للنقد، بغض النظر عن وجود أي ذهن وعقل. أي ان المعرفة الإنسانية حينما تُصاغ صياغة لغوية وتتجسد على الورق تصبح قضايا منفصلة عن الذهن الذي انتجها، ومنها يتشكل عالم يمثل مضمون النظريات وإبداعات الذهن البشري، إلى جانب المنجزات المادية والتقنية التي يبدعها الذهن كالمنحوتات والبنى الهندسية...

(١) النفس ودماعها، بوبر، ترجمة د. عادل مصطفى، ص ٧٤.

على أساس المعيار، الذي طرحه «بوبر» لما هو واقعي، تكون محتويات العالم الثالث واقعية؛ «ليس في تجسدها المادية الخاصة بالعالم ١، بل أيضاً في جوانبها الخاصة بالعالم ٣. فهي بوصفها أشياء العالم ٣ قد تدفع الناس إلى ان ينتجوا موضوعات أخرى للعالم ٣، ويمارسوا بذلك تأثيراً على العالم ١، والتفاعل مع العالم ١، حتى التفاعل غير المباشر اعتبره حجةً حاسمة لتسمية الشيء واقعياً.»<sup>(١)</sup>.

أما قضايا العالم ٣ غير المتجسدة فيمكن «ان تُعد واقعية، وليس فقط الاوراق والكتب التي تُشرّ فيها نظرياتنا الفيزيائية، أو الأدوات المادية القائمة على هذه المنشورات.»<sup>(٢)</sup>. لان هذه القضايا غير المتجسدة، وهي الاحتمالات المنطقية، التي تخترنها النظريات المتجسدة في العالم ٣، هذه الاحتمالات التي لم تستكشف بعد، قد تطرح امام اذهاننا مشكلة، وتدفعنا في العالم ٢ الى حلها، ومن ثمّ يمكن للعالم ٢ ان يؤثر على العالم ١، وعلى أساس بوبر المتقدم في وسم النظريات بالواقعية يصح وسم النظريات غير المتجسدة، التي تخترنها نظريات العالم ٣، لانها تؤثر بشكل غير مباشر على العالم ١.

ذهب بوبر لإيضاح وجهة نظره قائلاً:

«الاحساس بالمشكلات التي لم يتم حلها، وحتى المشكلات التي لم تتم صياغتها. قد يدفعنا هذا إلى التفكير، إلى فحص النظريات الموجودة، وإلى إكتشاف مشكلة نحس بوجودها إحساساً غامضاً، وإلى إنتاج نظريات نأمل فيها

(١) النفس ودماعها، ص ٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٦.

حلاً للمشكلة. في هذه العملية قد تلعب النظريات المنشورة - النظريات المتجسدة - دوراً. ولكن العلاقات المنطقية غير المستكشفة بعد بين النظريات الموجودة قد تلعب دوراً أيضاً... وهكذا فإن موقفاً منطقياً مشكلاً غير مستكشف بعد وغير متجسد بعد قد يثبت أنه حاسم لعملياتنا الفكرية، وقد يؤدي إلى أفعال لها تأثيراتها في العالم الفيزيائي، إلى نشر (علمي) على سبيل المثال. (لعل من أمثلة ذلك عملية البحث عن، واكتشاف، برهان نشته بوجوده لنظرية رياضية).<sup>(١)</sup>

يبقى السؤال عن النظريات الكاذبة، وكيف يمكن وسمها بالواقعية لدى «كارل بوبر»؟ يصرُّ بوبر على حشر القضايا الخاطئة في عالمه ٣ - قال:

«لقد تحدث «بولزانو» عن عالم «القضايا في ذاتها» stazean sich ليعني بها القضايا بالمعنى المنطقي في تمييزها عن الحوادث السيكلوجية. أما «فريجه» فقد تحدث عن محتوى القضية ليعني بها أيضاً القضية بالمعنى المنطقي... يمكننا إذن ان نميز بين العالم ٢ - الذي نجد فيه حوادث الفكر الذاتية - والعالم ٣ الذي نجد فيه القضايا الموضوعية أو محتويات الفكر الموضوعية.

لقد كانت هذه هي رؤية «بولزانو» و«فريجه» في جوهرها.

ما أضيفه إليهما انني لا اعتبر القضايا في ذاتها الصادقة فقط موضوعات العالم ٣ ولكنني أضيف إليها القضايا في ذاتها الخاطئة وكذلك المشكلات والاحاجيج»<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ٨٥ - ٨٦.

(٢) الحياة بأسرها... حلول لمشاكل، ص ١٠٥ - ١٠٦.



يوضح بوبر كيف تؤثر النظريات الخاطئة على العالم ١، ومن ثم تكون واقعية، لان معيار الواقعية هو ممارسة التأثير السببي للنظرية على العالم ١. يوضح ذلك بمثال ناطحات السحاب، إذ قال:

«أسلم بان الخطط والنظريات والمشكلات التي تلعب دوراً في بناء ناطحة سحاب تؤثر أولاً في وعي مجموعة مختلفة من البشر كالمهندسين المعماريين مثلاً، أي تؤثر في العالم ٢، ومن ثم في عالم الحركات الفيزيكية لعمال البناء ومن ثم في الحجارة والحفارة والطوب المستخدم في البناء....

وإذا انهارت إحدى ناطحات السحاب أو أحد الكباري كما يحدث للأسف من وقتٍ لآخر، فإن هذا يعود إلى خطأ في تفكير العالم ٢، أي يعود إلى اعتقاد ذاتي خاطئ واحياناً إلى نظرية موضوعية خاطئة، المهم انه يعود إلى خطأ في العالم ٣.»<sup>(١)</sup>

### ملاحظتنا الرئيسية على فذلكة العالم ٣:

ان عالم بوبر الثالث يضم كل المنتجات البشرية سواء أكانت أحكاماً قيمية وقرارات ومواضعات، أم كانت قضايا إخبارية تصف العالم التجريبي، ويشمل ما ينتج عن الأحكام والقضايا من مؤسسات وأحزاب وعمارة وتطوير وتحوير في عالم الواقع المادي، بل يشكل الصواب والخطأ من القضايا، والأحكام والمواضعات المجدية عملياً وغيرها، والقيم والمعايير الأخلاقية، يشمل المعتقدات العلمية التي يصنفها «بوبر» على العالم الذاتي التي هي موضوع

(١) المصدر السابق، ص ١٠٧.

لدراسة علم النفس، ويضم القضايا والأحكام الموضوعية، التي سعى بوبر أن يحصر دائرة العلم التجريبي في حدودها.

حجة بوبر الأساسية هي: ان منتجات الذهن البشري حينما تتحول إلى قضايا مصاغة لغوياً، وإلى إنجازات مادية تحوّر العالم المادي تضحى بمحتواها منفصلة عن عالم الذهن البشري، ويمكن ان تؤثر فيه، وهو بدوره يمكن ان يؤثر على العالم المادي، ويغيّر فيه. رغم أنها ككتب وتقنيات وعمارات ومبانٍ تنتمي أيضاً بتركيبها الفيزيائي إلى العالم ١.

لكننا نلاحظ:

ان محتوى منجزات الذهن البشري (سواء أكان مصاغاً صياغةً لغوية أو متضمنة - كإنجازٍ مادي - نظريات هندسية وقواعد فيزيائية وكيميائية) يتوقف على أن يكون مُشَفَّرًا، أي متوفرًا على دوال، يمكن اكتشافها، دوال على إنجازات العقل والمعرفة الإنسانية، التي تصدر في نهاية المطاف من الذهن البشري. أي ان واقعية المحتوى تتوقف على وجود نظامٍ إشاري، يمكن ان يفهمه البشر.

وبعبارةٍ أخرى ان واقعية وموضوعية المنتجات الفكرية المتجسدة وغير المتجسدة، وانها معرفة بلا عارف، تتوقف على امكانية ثبات وأبدية النظام الاشاري (بما فيه اللغة)، الذي يعتمد على البشر في تواصلهم. أي ان فرضية الواقعية البوبرية تتوقف على فرضية إمكانية فهم محتوى المنجزات الفكرية البشرية، مهما امتدت حياة الإنسانية. حينما تفقد اللغة حياتها، وتبدل النظم الإشارية في تجسيد منجزات الذهن البشري، يصبح محتوى هذه المنجزات صنو الورق

والحجر والحديد، الذي تثبت فيه. أي تصبح مجرد موجودات من العالم (١)،  
العالم المادي الخارجي.

محتويات العالم (١) نستطيع افتراضها كواقعٍ وَجِدَ انساٲٲ يكتشف رموزها وقوانينها أم لم يوجد، وسواء أكانت هناك لغة، أو نظم اشارية، تنقل وتطرح محتويات عالم الأذهان أم لم تكن. أما محتويات العالم ٣ فحياتها ووجودها رهن حياة اللغة والرمز، الذي طرح هذه المحتويات وأخرجها من عالم الازهان إلى عالم اللغة والكيانات المادية المرمزة بلغة الفنون والعلوم. النظم الاشارية المعرفية (وعلى رأسها اللغة) الأنسانية ليست أبدية، بل تتعرض للقمض والانحلال والموت، ويضحى وجود اللغة المادي الكتبي بلا محتوى معرفي، يمكن فهمه، أي ستفقد قدرتها على التأثير في العالم ٢، ومن ثم التأثير على العالم ١، أي سوف لا ينطبق عليها معيار الواقعية، الذي تمسك به بوبر.

ثم هناك ملاحظة في غاية الأهمية، وهي: ان اللغة بل عامة النظم الأشارية الأنسانية لا يتمثل كامل محتواها في وجودها الخارجي المادي (اللفظي، أو الكتبي). ذلك أن فهم الدلالات اللغوية يتوقف بشكلٍ عام على سياقاتٍ، تتوضع عليها الجماعات اللغوية، وهذه السياقات تنتمي - دون ادنى شك - إلى العالم ٢ (عالم الذوات والاذهان). فهي من جنس النوايا، والقرارات الذاتية، التي تنطوي عليها ذوات وأذهان أبناء الجماعة اللغوية، ولا تتضمنها الكتب والألواح والكيانات المادية.

## تلخيص وتحديد:

لابد من تحديد موقف البحث واتجاهه ازاء إشكالية «الواقعية»، في سياق تلخيصنا لموقف بحثنا النقدي من واقعية كارل بوبر. على ان نبدأ بتحديد واضح لمصطلح الواقعية:

الواقعية في تاريخ الحكمة الحديثة مفهوم ملتبس، خصوصاً في أدبيات الماركسية، إذ استخدمت «المثالية» لوسم المدرسة العقلية، وسائر المدارس غير التجريبية، وسلخت عنها سمة «الواقعية»، ثم ان الواقعية ذاتها مفهومٌ ذو وجوه؛ فهل الإيمان بوجود واقع موضوعي خلف الذهن هو معيار الواقعية؟ وعندئذٍ تدخل في إطار الواقعية كثير من المدارس التي وسمت بانها مثالية، حيث أعطت للذهن دوراً في تشكيل مضمون المعرفة، كما هو الحال لدى عماثويل كُنت؛ أم ان الواقعية سمة تطلق على المعرفة الأنسانية بوصفها تمثل الواقع الموضوعي الخالص من أيِّ فروض ذهنية؟ وهل القائلون بالمواضعة في تحديد طبيعة قضايا العالم الموضوعي الحسي يمكن ان يُطلق عليهم واقعيون، والحال كذلك بالنسبة للأداتية التي تذهب إلى ان نظريات العلم ما هي الا خرائط وأدوات لفهم العالم، يتكرها الباحثون للاقتراب من معرفة عالم الطبيعة؟

طرح كارل بوبر مفاهيماً عن الواقعية، ومعياراً لما هو واقعي، يجدر اعادة استذكارها، وقياس أنسجامها هي ذاتها، وانسجامها مع سياق مواقف «بوبر»، التي عرضناها بشأن المعرفة التجريبية، وأساس التجربة:

١- الواقعية تُطلق على الأشياء المادية ذات الحجم العادي، كالأشياء التي يمكن للرضيع ان يضعها في فمه. ويسمي الأشياء العادية بالواقعية

للهولة الأولى. أي انها واقعية بشكل غير حاسم ونهائي.

٢- أما الكيانات الأكبر والأصغر فهي واقعية - من وجهة نظر «بوبر» إذا كانت تمارس تأثيراً علياً (سببياً) على الأشياء الواقعية العادية. وضرب مثلاً للأشياء الأكبر (قطارات السكة الحديدية، المنازل، الجبال، الأرض، والنجوم)، وضرب مثلاً للأشياء الأصغر (ذرات التراب، الجزيئات والذرات).

٣- ثم يطرح بوبر تساؤلاً فيقول: «ومع ذلك فإنه يبقى السؤال اللاحق: هل هذه الكيانات التي نحدس بأنها واقعية - موجودة حقاً أم غير موجودة؟»<sup>(١)</sup>

٤- ينتهي بوبر في الإجابة عن وجود الكيانات المادية وغير المادية إلى ان مشاهدة وجود تأثيرات لهذه الكيانات لا يفضي إلى تأكيد وجودها، إنما يعزز حدسنا بوجودها، وإنها تتمتع بدرجة جيدة من مظهر الصدق. ثم يقول: «لعل من الأفضل أن نتحدث عن صدق النظريات أو مظهر صدقها لا عن وجود الكيانات، لأن وجود الكيانات هو جزء من نظرية أو حدس افتراضي»<sup>(٢)</sup>.

نضع نقاشنا مع واقعية «بوبر» وانسجامها، من خلال طرح ثلاثة اشكاليات معرفية، الأولى ترتبط بتمحيص مفهوم الواقعية، والثانية تفحص العلاقة بين واقعية بوبر وبين موقفه من القضايا الأساسية، التي اسماها «أساس التجربة». والثالثة ترتبط بإشكالية الصدق (والمعيار الذي استعاره من تارسكي)، وفحص مدى إنسجام معيار الصدق عند تارسكي مع الواقعية التجريبية عامة، ومع اتجاهات بوبر الواقعية والتجريبية:

(١) النفس ودماعها، ص ٢٨.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٩ - ٣٠.

## الاشكالية الأولى:

يُسلم «بوبر» أن هناك واقعاً خلف المدركات الذهنية للكائن البشري،  
ويطرح تفسيراً لإدراك هذا الواقع، فيقول:

«إن الرضيع مشغوف بشكل نشط ببيئته المحيطة. وهو يكشف من خلال سلوكه معرفةً بوجود العالم الخارجي الذي لا يمكن أن يكون قد «استدل عليه» من خبرته الحسية: إنما يحدوه شيءٌ أفضل ما يوصف به أنه معرفته الفطرية»<sup>(١)</sup>.  
وحينما تسأل «بوبر» عن طبيعة هذا التفسير فسوف يجيبك أنه حدس افتراضي،  
ويقول:

«اعتقد أن هناك دلائل كثيرة تؤيد الحدس بان الطفل يولد ولديه «معرفة»  
للأشخاص - موقف فطري تجاه الأشخاص: إنه يتبسم في سنٍ صغيرة للغاية،  
وينجذب للوجه البشري ولطُرْفَةً أو دمية تحاكي الوجه البشري. ثم يفرق، في  
أوانه، بين «الأشياء» و«الأشخاص»؛ ثم يكتشف، في أوانه، أنه هو نفسه شخص  
مثل الآخرين. وهكذا احدس افتراضياً.....»<sup>(٢)</sup>.

أذن يعتقد «بوبر» ان لدى الكائن الانساني معرفةً بوجود الواقع الموضوعي.  
وهذه المعرفة - وفق حدس افتراضي - هي معرفة فطرية، ليست مستدلة وفق  
الخبرات الحسية للكائن البشري. غير ان حدس بوبر الافتراضي ليس غريزياً  
وفطرياً، بل جاء هذا الحدس جراء اطار نظري (وهو رؤيته لطبيعة الادراك

(١) النفس ودماعها، ص ١٨٧.

(٢) نفس المصدر، ص ١٨٦.

البشري، ونمو الادراك على أساس رؤيته التطورية للجنس البشري عامة)، وقد تعزز لديه هذا الحدس عبر شواهد وقرائن. وهذا الحدس الافتراضي يصح تعميمه على الحيوانات، لوضوح وجود ميول غريزية فطرية لدى حيوانات تمت إقامة التجارب عليها، والشواهد تدل على وجود ادراك فطري مشابه.

لكن هذه المعرفة الفطرية في سياق نمو الكائن البشري ستتحول إلى حدوس افتراضية في كل كائنات الواقع الموضوعي. وستكون المعرفة الحسية بالكائنات المادية العادية معرفة مؤقتة تخضع للتعديل، رغم كونها أساساً لقياس واقعية ووجود المعرفة الانسانية.

هناك قضيتان أساسيتان في إطار الواقعية هما: قضية وجود واقع موضوعي لما نحسب ادراكه، (سواء واقع الذهن الانساني ذاته، أو واقع العالم الخارجي). أما القضية الثانية فهي قضية واقعية المعرفة الانسانية ذاتها وصدقها، وكونها من جنس الحقائق، وليست أوهام أو قضايا مغلقة لا دليل لدينا على صدقها وكونها حقائق.

اعتقادنا (ان الحديث عن إخضاع وجود الواقع الموضوعي - سواء واقع الذهن الانساني، أم الواقع الموضوعي الخارجي - للشك المنهجي، أو إفتراض أن هذا الواقع مجرد فرض، تستدعي المعرفة الانسانية الاستدلال على وجوده) لم يعد أمراً جدياً. وليس جدياً أيضاً أنّ اليقين بهذا الواقع يمكن ان نعدّه ظاهرة نفسية بحتة.

وُبغية إيضاح ما نذهب إليه في هذا الصدد، نحاول بإيجاز إيضاح خلفيات

رؤيتنا لإشكالية وجود واقع موضوعي خارجي، تتشكل على قاعدته صور المعرفة الانسانية عامة، وجل نظريات العلم التجريبي، التي تتمثل بقضايا وأحكام، يصل إليها الباحثون، وعلى قاعدتها يتم صرح المعرفة العادية، وفق الموقف الطبيعي للمعرفة الانسانية. أي ان رؤيتنا لوجود الواقع القائم خارج الذهن الانساني تستند إلى تحليل للصور والمعاني التي تتشكل لدى الذهن البشري، وتستند إلى فهمنا لشيء القناعات والنظريات والاحكام التصديقية، التي يتشيد في ضوءها صرح المعرفة الانسانية عامةً.

إذا أخذنا أوضح المبادئ الاولية، التي تتوقف المعرفة الانسانية على بدايتها، ووضوحها الذاتي؛ كمبدأ أستحالة اجتماع النقيضين، نجد: أننا أمام قضية منطقية، تتألف من مفردات ومعانٍ: (الاستحالة، اجتماع، النقيضان). عند تحليل هذه المفردات دلاليًا، والذهاب إلى تحليل المعاني، نلاحظ أن الدلالات الكلية التي تتضمنها مفردات (استحالة اجتماع النقيضين) تنوع معانيها إلى (معقولات اولى، ومعقولات ثانية)، وهذه المعاني والدلالات لا يمكن إنبثاقها في الذهن البشري، دون واقع خارجي، على مختلف النظريات الدلالية والفلسفية، حتى لو أخذنا بنظرية المثل الأفلاطونية في تفسير المعاني.

الدلالات اللغوية تبدأ من عالم الوجود الخارجي، التي يحتك به الكائن البشري، سواء بالمحاكاة، أو الترابط الشرطي، أو قانون المثير والاستجابة. والمعاني الكلية تنبثق في الذهن البشري مبتدئةً من كليات عالم الطبيعة، وتدرج في التجريد وتمحض بطابعها العقلي. وحتى نظرية المثل الأفلاطونية فهي تفترض واقعاً خارجياً، يقوم بتبنيه الذهن لإستدكار عالم المثل، حيث تستقر في



عالم الميتافيزيقيا. بلى يتعذر تفسير الدلالة اللغوية وتحليل المعاني، دون الاعتقاد بعالم الوجود الموضوعي، وسببته في نشأة الدلالة وانبثاق المعاني.

أما إذا ذهبنا إلى نظريات العلوم التجريبية (بغية تأكيد وجهة نظرنا في ان النقاش حول الواقعية (أي وجود عالم خارجي) ليس أمراً جدياً، فأفضل خيار ان نذهب إلى تفحص مقولات شيخ المثالية في عصر الحداثة (جورج باركلي)، حيث نلاحظ:

إن المقوله الشهيرة التي أوضحت عنوان موقف باركلي المعرفي تقرر: «أن ما هو مدرك هو الموجود». لعلّ هناك اتفاقاً بين عامة الباحثين على أن موقف باركلي المتطرف في إنكار وجود الأشياء المادية نشأ من موقفه الوجودي اللاهوتي، أي أن بداية باركلي في بناء نظريته المعرفية كانت نظرتة الوجودية، التي أفضت به إلى الاعتقاد أن الواقعية الحسية لدى «جون لوك» تفضي إلى الالحاد. وبغض النظر عن غرابة معالجات باركلي، واستخدامه المبكر للتحليل اللغوي، وبطريقة تأويلية مراوغة، نلاحظ:

أن باركلي أرغم على الاعتراف بالواقع، وهو يواجه في كتابه «في الحركة» الاستفهام عن مصير علم الطبيعة بأسره، وماذا يبقى لقوانين الفيزياء ونظرياتها من موضوعات تصدق عليها؟ فأجاب: «بأن النظريات العلمية لا تصدق على أي شيء على الاطلاق، نعم لا شك إنها إذا كانت صحيحة فهي «تصدق» على عالم خبرتنا من حيث انها تمكننا من ان نتنبأ بمجرى ذلك العالم وأن نتحكم فيه كذلك إلى حد ما... ولكن ليس هناك ما يدعونا إلى ان نفترض أن الجسيمات والجزئيات التي تقول بها النظرية موجودة بالفعل؛ ان افتراضنا أن هناك جسيمات

من هذا القبيل ليس الاً افتراضاً مفيداً من الوجهة النظرية وعلينا أن نتمسك بافتراضه طالما ثبتت لنا فائدته.»<sup>(١)</sup>.

من المؤكد ان إتجاه باركلي في هذا النص تأسيسٌ لإتجاهين برزا على ساحة المعرفة وفلسفة العلم بعد باركلي بثلاثة قرون، أعني [الأدائية، والبرجماتية]. وإذا تمعنا في فكرتي «التنبؤ»، و«الفائدة»، أي دور النظريات العلمية في التنبؤ، والتمسك بالنظرية طالما ثبت فائدتها، نجد: أن هناك استفهامين يُطرحان في هذا السياق:

الاستفهام الاول: على ماذا ينصب التنبؤ، الذي تتيحه النظريات العلمية الفيزيائية - على الأقل النظريات المطروحة في عصر باركلي - أي نظريات نيوتن؟ فماذا عسانا ان نتنبأ في ضوء القانون الثالث للحركة (لدى نيوتن)، حيث يقرر: «لكل فعل رد فعل مساوٍ له في المقدار ومضاد له في الاتجاه»؟ هل نتنبأ بان تكون سرعة تراجع (البندقية) أصغر بكثير من السرعة التي تنطلق بها الرصاصة، أي نتنبأ بـ «مبدأ التراجع»: «في بناء شتى أنواع الصواريخ. وعندما تنشق الغازات الناتجة عن احتراق جميع الوقود مندفعة من (البزبوز) إلى الخلف بسرعة فائقة ينجم عن ذلك أن يندفع جسم الصاروخ إلى الامام»<sup>(٢)</sup>. ام لا تتعدى نبؤات العلماء صوراً ذهنية تتقاذف وتتدافع في الأذهان!

الاستفهام الثاني: ما الفائدة التي عدّها باركلي معياراً للتمسك بالنظرية العلمية، حيث قضى باركلي ان نبقى متمسكين بالنظريات طالما كانت مفيدة؟

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٩٩.

(٢) قصة الفيزياء، جورج جاموف، ترجمة د - محمد جمال الدين الفندي، ص ١٠٩.

هل الفائدة المحققة في النظريات متعة ذهنية بجمالية النظريات العلمية، أو  
الإفادة منها في عمليات المران الذهني؛ أم أن الفائدة هي معطيات ونتائج،  
تكشف لنا دواءً، أو غذاءً، أو آلةً تيسر لنا حياتنا العملية، وتسخرنا للطبيعة  
الواقعية الموضوعية، التي تقوم خارج أذهاننا ومنتجاتها، بما في ذلك اللغة، التي  
أستغلها باركلي وسيلةً جدلية، وحجاً حاجزاً، دون الاعتراف بالواقع المادي؟

## الاشكالية الثانية:

ما هو مصير الكيانات الواقعية - خصوصاً القضايا التي ترتبط بشكل مباشر بالكشف العلمي - ، التي افترضها بوبر؟ وبشكل محدد نريد ان نتفهم مصير الواقعية العلمية في ضوء موقف «بوبر» من إشكالية اساس التجربة.

تقدم ان «بوبر» ينوع الكيانات الواقعية المادية إلى ثلاثة أنواع:

١- الكيانات المادية العادية، أو الكيانات للوهلة الاولى؛ وبشأن هذه الكيانات تبين - في ضوء ما تقدم - أن «بوبر» يفترض حدسياً ان لدى الطفل معرفةً بالعالم الخارجي، وهي معرفة غير استدلالية، وغير مستندة إلى الخبرة، بل لا تتعدى ان تكون معرفة فطرية.

٢- الكيانات الكبيرة، كالجسور وسكك الحديد والقطارات والجبال والكواكب.

٣- الجزيئات والجسيمات والذرات، والمجالات الكهرومغناطيسية، ونظائرها من الكيانات الصغيرة جداً، والتي تُشاهد بالميكروسكوب، أو التي لا بد من افتراضها علمياً.

كل هذه الكيانات هي حدود افتراضية لدى «بوبر»، وهي كل ما يمكن أن نعدّه عالمنا المادي الخارجي، أي العالم المادي الذي يحاول العلم التجريبي ان يكتشف قوانينه. لكن «بوبر» في محاضرة القاها في «مانهايم» عام ١٩٧٢، تحت عنوان «ملاحظات فيلسوف واقعي بشأن مشكلة الجسد والنفس» يقول: «فهذه

المشكلة هي أكثر مشكلات الفلسفة صعوبة وعمقاً وتشكل المشكلة الرئيسية للميتافيزيقا في العصر الحديث. كما أنها أكثر المشكلات ذات الدلالة بالنسبة لنا كبشر. وهذا هو السبب الذي جعل الفلسفة الوجودية تطلق تسمية «الموقف الانساني» لأن الانسان جوهر عقلي على الأقل للمدى الذي هو وعي كامل، فهو جوهر عقلي، أنا، نفس شديدة الإتصال بجسد يخضع لقوانين الفيزياء. هذه المسألة تكاد تكون بديهية. ولقد تناول فلاسفة الوجودية المشكلة - التي تكمن خلف هذه البدهة - بل أريد أن أقول خلف هذه البدهة الشديدة»<sup>(١)</sup>.

هل وجودي وانساني واتصالي بالعالم الفيزيقي، الذي وسمه بوبر في النص المتقدم بالأمر البديهي حدسٌ افتراضي، وهل وجودي فرضٌ، على غرار سائر فروض المعرفة التجريبية عند بوبر، لا يُتاح التصديق التام به، وهل العالم الفيزيقي المائل في جسدي وفي عالم الوجود الخارجي الفيزيقي فرضٌ حدسيٌ لا يتاح اليقين به؟

أجل؛ ان وجود الأنا (الذات)، ووجود عالمها الفيزيقي الذي تتعامل معه ليس فرضاً، يمكن تكذيبه وإبطاله، بل التصديق بواقع وجود الذات وبوجود عالم الأشياء التي تتعامل معه من جنس اليقين، وعلى أي نظرية في المعرفة تتوخى الواقعية ان تفسر لنا هذا اليقين. إذا كانت كشوف كيانات الواقع والمعرفة العلمية في تركيب المادة تخضع للإبطال والتكذيب والتعزيز، فلا اعتقد ان هناك امكانية لتكذيب وجود هذا الواقع بشكل عام، دون الوقوع في التناقض الفاحش.

(١) الحياة باسرها... حلول لمشاكل، بوبر، ترجمة بهاء درويش، ص ١٠٤ - ١٠٣.

المهم في هذه الفقرة من البحث ان نعطف الحديث صوب واقعية قضايا المعرفة التجريبية الأساسية، أي القضايا التي تشكل مرجعيةً لتكذيب أو تعزيز نظريات العلوم وفروضه الكلية. وسؤالنا الأساسي: هل ينسجم وسم هذه القضايا بإنها قضايا مواضعة مع الإيمان بإنها وقائع لها وجود حقيقي، قائم في عالم خارج ارادة المتواضعين واذهانهم؟

تقدم أن «بوبر» ذهب بكل وضوح إلى النظر لقضايا العلوم الأساسية، أي القضايا الشخصية التجريبية، بوصفها قضايا تتم المواضعة عليها بين الباحثين. ومن المؤكد أن معرفتنا بالكيانات الواقعية أي تصديقنا بوجودها معرفة من جنس القضايا الشخصية. فأى واقعةٍ من الوقائع لا يُتاح لنا الإذعان بواقعتها، الا من خلال التأكيد على وجودها، وإثبات الوجود لأي كيانٍ من الكيانات المادية يتوقف صدقُه على صدق القضايا الشخصية التي يتمثل فيها هذا الكيان. والمواضعة لا تمنح وجوداً واقعياً لأي قضية من القضايا.

المواضعات في نهاية المطاف قرارات أرادية يتخذها أهل المواضعة، وأرادة المتواضعين أمرٌ آخر غير الوقائع، والمواضعة ليست اداةً للكشف عن الواقع، ولا يُتاح لأي باحث ان يستنتج من المواضعة قضايا واقعية، الا إذا ارتكب المفارقة المنطقية، التي تقرر استحالة العبور من أحكام القيمة وما ينبغي فعله إلى أحكام الحقائق الواقعية وما هو كائن. ان إتفاق الجماعة على وجوب رد التحية، وعلى لزوم احترام القادم إلى المجلس بالقيام له، ووضع اشارات المرور لا يصير هذه المواضعات حقائقاً على غرار حقيقة احتراق الهشيم بالنار، ونظير دوران الأرض حول الشمس.

إن إتفاق الجماعة على وجوب رد السلام، ولزوم إحترام القادم يمكن ان يتغير تبعاً لتغيّر الجماعات البشرية، وتبعاً لتطور وتحول أعراف وآداب الجماعة الواحدة أيضاً. أما أشارات المرور - كوقائع فيزيائية - فهي لا تتحول إلى قوانين واقعية لضبط سلوك الجماعة والأفراد، بعيداً عن الإرادة الانسانية للجماعات وللأفراد، كما هو الحال في ضبط الضوء والحرارة والهواء للسلوك الانساني؛ لأن الجماعة حينما تقرر العصيان المدني تلغي إرادتها الالتزام بإشارات المرور، وحينما يرغب الفرد بمخالفة إشارة المرور فسوف يفعل. لكن ارادة الفرد والجماعة وقراراتهم لا تغيّر من الواقع شيئاً، فلا يتغير بواسطة التوافق الأرادي أو الرغبة الفردية الانسانية دوران الأرض، ولا تحديد المجال المغناطيسي، ولا بزوغ الشمس ودورة القمر.

على ان نستثني المواضيع اللغوية، وطبيعة دورها في قيام الدلالة، التي تمارسها اللغة، إذ الحديث عن دور المواضيع في صيرورة الدلالة وقيام اللغة حديثٌ آخر، ينبغي التعمق في مضمونه عبر دراساتٍ في اللغة وفلسفتها. بلى! اللغة سر الوجود، وأبداع ما انتجه العقل الانساني، بل هي جوهرة هذا العقل، وسر الله، الذي صاغ الوجود كلّ صياغة لغوية، تدخل اللغة في لُحمة عالم الخلق وسُداه، وليست قشرة خارجية، بل هي مضمون جوهري.

وفي ضوء ما تقدم يتعذر على بوبر أن يسمّ القضايا الشخصية بإنها قضايا واقعية. إنما يبقى ان نتساءل كيف تسنى لكارل بوبر ان يسوّغ صدق القضايا الشخصية وهي لا تتعدى كونها مواضيع يتوافق عليها الباحثون. وهل يمكن لمعيار تارسكي ونظريته في الصدق، التي تشبث بها بوبر ان تنقذ بوبر، وتتيح له

تطبيق معيار الصدق على قضايا يتعذر وصفها بانها قضايا واقعية؟ والاجابة تنقلنا  
إلى مقارنة الاشكالية الثالثة.



## الإشكالية الثالثة:

نحن نتحدث عن القضايا الأساسية، على وجه التحديد، ونبحث عن واقعية وصدق هذه القضايا. والإشكالية الثالثة تنصب عن إمكانية وسم هذه القضايا بالصدق، وفق اعتبارها قضايا مواضعة، كما ذهب بوبر. أي أن استفهامنا هنا هو: هل يصح وسم قضايا المواضعة بالصدق؟

هناك خلافٌ بين الباحثين المحدثين حول مفهوم «الصدق»، وأصبح هذا الخلاف بحثاً قائماً برأسه. غير أن أعرق النظريات في تحديد وتفسير هذا المفهوم يرجع إلى مدرسة سقراط، والذي تبلور في نص أرسطو المأثور، حيث قرر:

«لأن نقول عمّا هو موجود إنه غير موجود، أو أن ما هو غير موجود إنه موجود، هو قول كاذب، وعندما نقول عمّا هو موجود إنه موجود، أو عمّا هو غير موجود إنه غير موجود، فهذا قول صادق».

عُرفت نظرية أرسطو في الصدق بـ«نظرية التطابق»، أو النظرية الواقعية في الصدق. حيث تقرر ان القضية الصادقة هي تلك القضية التي توجد واقعةً ما تطابقها. ونظرية التطابق هي النظرية التي أخذ بها قطاعٌ واسع من الحكماء، على اختلاف مناهجهم. وقد أعاد «رسل» صياغتها بقوله:

«يمكننا الآن ان نصوغ نظريتنا بالصورة الآتية: إذا أخذنا معتقداً مثل (عطيل يعتقد ان ديدمونا تحب كاسيو) فإننا نطلق على ديدمونا وكاسيو الحدين اللذين هما موضوعان من موضوعات المعتقد ونسمي الحب العلاقة، وهي أيضاً

موضوع من موضوعات المعتقد. فإذا كان هناك منظومة ذات وحده معقدة كـ «حب ديدمونا لكاسيو» مؤلفة من الحدين الموضوعين قد ربطت بينهما العلاقة التي هي الموضوع الثالث بنفس الترتيب الذي أتيا به في المعتقد، فهذه المنظومة ذات الوحدة المعقدة تُدعى اذن الواقعة المطابقة للمعتقد. وعلى هذا فالمعتقد حقيقي إذا كانت هناك واقعة مطابقة له وخاطئ إذا لم تكن هناك واقعة مطابقة له.<sup>(١)</sup>

يجدر هنا الإشارة إلى مناقشة عاجلة فيما جاء بقول «رسل» ان المعتقد خاطئ إذا لم تكن هناك واقعة مطابقة له<sup>(٢)</sup>:

إذا كان الصدق هو مطابقة القضية مع الواقع كان الكذب هو عدم تطابق القضية مع الواقع. فالقضية التي ليست هناك واقعة مطابقة لها لا يُتاح تكذيبها منطقياً، أجل فالقضية تكذبها الواقعة، التي يمكن ان نشق منها قضيةً تكذب القضية المفترضة، اما إذا لم نجد واقعة تتطابق مع القضية المفترضة، فتبقى القضية في عالم الإمكان، رغم إنها إما أن تكون كاذبة، وإما أن تكون صادقة. أي أن الفرض «القضية»، التي لا يقوم شاهدٌ يطابقها، وشاهد يخالفها، تبقى قضية ممكنة، ومن ثمَّ فالقضية إذا لم تكن هناك واقعة تطابقها لا يصح تكذيبها، ولا يصح أيضاً تصديق قضية ليس هناك واقعة تطابقها.

(١) مشكلات الفلسفة، ص ١٢٨.

(٢) أعيد التأكيد على أن موضوع «الصدق» أضى موضوعاً متسع الأطراف. ولم يكن غائباً عن أبحاث الحكمة الإسلامية تحت عنوان «مناطق الصدق في القضايا». على أن هناك بحثاً خصباً في الحكمة الإسلامية، تناول تحديد مفهوم (الواقع)، وتوزيع مستوياته وأشكاله، تبعاً لتنوع القضايا وعالم صدقها.

أما تارسكي (الذي تابعه بوبر) فقد كان له مذهبه الذي أستلهمه من المبدأ والتعريف الارسطي للصدق، وقد «تبنى تارسكي هذه الفكرة وصاغها صياغة حديثة واسعة الانتشار في قضية تقول: «يتكون صدق العبارة من إتفاقها أو تناظرها مع الواقع ويهدف معياره المقترح إلى تقديم إعادة صياغة دقيقة للفكرة الكامنة بالعبارة، مستبعداً الاشارة المبهمه للواقع. ويوضح تارسكي معياره بالأشارة إلى التكافؤ بين عبارة «الثلج أبيض» وبين العبارة التي تختلف عنها تماماً وهي «الثلج أبيض عبارة صادقة»، فالجملة الأولى تشير إلى الثلج ذاته بينما الأخرى تشير إلى عبارة. ورغم اختلاف هاتين العبارتين تماماً، تكون أحدهما صادقة إذا، و فقط إذا، كانت الأخرى صادقة، حيث إنهما متكافئتان من هذه الزاوية، برغم أنهما غير متطابقتين تماماً، ويزعم تارسكي أن هذا التكافؤ المخصوص ينبغي أن يبقى تحت مظلة أي تعريف ملائم للصدق.»<sup>(١)</sup>

ان نظرية «تارسكي» في الصدق خضعت لنقاشاتٍ منطقية ودلالية، أتسعت لتشمل دراساتٍ متعددة. يهمننا هنا مقارنة تعميم معيار الصدق لدى تارسكي ليشمل الأحكام الاعتبارية وأشبه القضايا التي تتمثل في قضايا المواضع والعبارات الانشائية (الاستفهام، والتمني، والأمر والنهي). لتتحقق من الإجابة على إشكالتنا، التي طرحناه، أي: هل يصح وسم القضايا الأساسية بانها قضايا صادقة في ضوء مذهب «بوبر» باعتبارها قضايا مواضع؟

طرح معيار الصدق لدى تارسكي من خلال الجملة الشرطية المشهورة: «إذا كان الثلج أبيضاً كان الثلج أبيضاً عبارة صادقة». ولكن: لو سلمنا بوفاء معيار

(١) عوالم الصدق، نحو فلسفة للمعرفة، إسرائيل شفلر، ترجمة فاطمة إسماعيل، ص ١٢٢.

تارسكي بشروط تعريف الصدق المنطقية، وإمكانية إعطاء قيم تجريبية للمتغيرات في حال صياغة المعيار بطريقة صورية، ويصبح دالة قضية على غرار قوله: «إذا كان س.ص كانت جملة س.ص صادقة»، وأغمضنا النظر عن كل المناقشات التي أثيرت حول تمييز تارسكي بين اللغة الشيئية واللغة الشارحة، وسلمنا بقدرة هذا التمييز على معالجة إشكالية الصدق، والتخلص من النقائص المنطقية... لو سلمنا بكل ذلك يبقى من المستحيل منطقياً، أن يكون المعيار شاملاً لأشباه القضايا، ويبقى عاجزاً عن إطلاق سمة الصدق على أحكام المواضعة.

لنبدأ هنا بإيضاح فكرة أساسية، فيما يرتبط بالمواضعة وطبيعة وجودها. قبل مقارنة معيار تارسكي المطروح في القضية الشرطية، التي تقدمت الإشارة إليها:

المواضعة عمل أرادي يُنجز قراراً أو حكماً، وهذا الحكم مهما كانت قوته لا يكشف عن واقع، وراء التوافق والمواضعة. بلى؛ المواضعة ذاتها كعمل يتم إنجازه، تشكل واقعة، يمكن الإخبار عنها ووصفها بالصدق أو الكذب. والقضايا الإخبارية التي لا يمكن تكذيبها ولا يمكن إثباتها، وليس هناك مسوغ للأخذ بها سوى الاتفاق والمواضعة عليها، لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب. نعم المواضعة والاتفاق عليها يصح وصفه بالصدق والكذب.

عادةً ما تتم المواضعات على قضايا الآداب والسلوك والنظام العام، أي على أحكام ما ينبغي فعله. وهذه المواضعات بعد إبرامها تصبح وقائماً، يمكن ان نصفها بالصدق والكذب، أي نُخبر بوقوعها وحصول الاتفاق عليها أو سنّها كقوانين مرعية الإجراء. لكن ما تتضمنه من أحكام وقرارات موضوعة لا تتعدى

الأحكام، وليست قضايا يمكن ان توصف بالصدق والكذب، لانها لا تتحدث عمّا هو كائن وواقع. ومجرد إمكانية الإخبار عن حصول ووقوع هذه المواضع لا يصير مضمونها قضايا إخبارية يصح وصفها بالصدق أو الكذب.

أي اننا لو فهمنا ان المشرع القانوني اقر قانون لزوم ان يكون سن التعاقد القانوني سبعين عاماً، وقلنا ان المشرع اقرّ هذا القانون، وأخبرنا عن واقعة حصول التشريع وسنّ القانون فهذا لا يصيرّ المادة القانونية ذاتها قضية واقعية، يصح وصفها بالصدق أو الكذب.

وحتى أحكام العقل الأخلاقي، التي تقرر الواجبات الأخلاقية، وتحدد ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله، تبقى اشباه قضايا وأحكاماً، ولا تصبح قضايا، يمكن وصفها بالصدق والكذب. نعم حكم العقل بها كواقعة، أو ادراك العقل لها كواقع خلف الأذهان - كما هو مذهب بعض الحكماء - قضية يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، لأننا حينما نخبر عن ان العقل يحكم بقضايا ما ينبغي وما لا ينبغي، نصوغ قضية إخبارية، لكن هذا لا يغيّر من حقيقة أن ما يحكم به العقل أو ما يدركه لا يتعدى حكماً، وشبه قضية، ولا يصح وصفها بالصدق أو الكذب.

نعود إلى معيار تارسكي للصدق، ونحاول ان نستوضح مدى وفاء معيار تارسكي في وصف القضايا الأساسية بالصدق أو الكذب. ونعيد التذكير اننا نريد من القضايا الأساسية المفهوم، الذي طرحه «بوبر»، أي أنها قضايا مواضعة، يتعذر إثباتها، كما يتعذر تكذيبها. وبما إن معيار تارسكي جاء بصيغة القضية الشرطية فيجدر ان نوضح طبيعة هذه القضية، وحدودها، وطبيعة الملازمة بين حدودها، وعلاقة ذلك بالصدق:

القضية الشرطية قضية مركبة رابطة بين قضيتين، تُسمى القضية المسبوقة بأداة الشرط «المقدم»، وتُسمى القضية اللاحقة لها «التالي». والقضية الشرطية على افتراض صحة الربط لا تضمن صدق أيٍّ من طرفيها. بلى؛ إذا سلمنا بصدق الملازمة بين المقدم والتالي، وسلمنا في الوقت ذاته بصدق المقدم فلا محيص إلا أن يكون التالي صادقاً. لكن التسليم بصدق الملازمة والتسليم بصدق التالي لا يضطرنا إلى التسليم بصدق المقدم<sup>(١)</sup>. وصحة الملازمة تنخرم في حالة واحدة، وهي فيما إذا كَذِبَ التالي وصدق المقدم.

نتناول معيار تارسكي، ونصوغ القضية الشرطية صياغةً تنطبق على القضية الأساسية، أي يكون مقدم القضية الشرطية قضية شخصية، ثم نناقش مسألة وفاء معيار الصدق في ضوء مذهب المواضعة، الذي اختاره «بوبر»، أي أن القضايا الشخصية (القضايا الأساسية) هي قضايا يتم المواضعة والإتفاق عليها من قبل الباحثين. حينئذٍ تأتي صياغة المعيار على النحو التالي:

[إذا كان هذا الثلج أبيضاً كانت عبارة هذا الثلج أبيض صادقاً]

يمكن التعامل مع هذه القضية الشرطية، من خلال صياغتها في مضمونين مختلفين، أو قل في صياغتين مختلفتين:

الصياغة الأولى: [إذا كان هذا الثلج أبيضاً بالفعل (أي في الواقع) كانت عبارة هذا الثلج أبيض صادقاً]. ومن خلال نصوص تارسكي المترجمة يتضح أنه يعني بمقدم القضية الشرطية [إذا كان الثلج أبيضاً] انه أبيض بالفعل، ومن ثم

(١) راجع: مقدمة للمنطق، الفرد تارسكي، ترجمة د. عزمي اسلام، ص ٥٩.

يكون التالي: [كانت عبارة ان الثلج أبيض صادقة] صدقاً واقعياً. أن ما تبغيه نظرية الصدق في فلسفة واقعية هو نسبة الصدق إلى القضية الأساسية، بوصفها واقعة موضوعية. وبوبر الواقعي لا يسعه الأخذ بهذه الصياغة، وهو يقرر ان القضايا الأساسية قضايا مواضعة. ومن ثم يكون أساس تجريبية الفروض، وقاعدة اختبارها (القضايا الأساسية) أمراً لا يمكن وسمه بالصدق.

الصياغة الثانية: [إذا كان هذا الثلج أيضاً بالمواضعة كانت جملة هذا الثلج أبيض بالمواضعة عبارة صادقة]. عندئذٍ سيكون الصادق هنا صفة للمواضعة على ان الثلج أبيض، أي على واقعة المواضعة، لا على ان الثلج أبيض بنفسها. وقد يكون تعميم تارسكي معياره على أحكام المواضعة والجمل الانشائية، كالاستفهام والتمني... على أساس هذه الصيغة. أي نسبة الصدق إلى وقوع المواضعة، ووقوع التمني والاستفهام، لا نسبة الصدق للاستفهام ذاته أو التمني أو ما تتم المواضعة عليه؛ لأن كل هذه الأحكام والجمل لا تخبر عن واقع وراء إنشائها وصياغتها لغوياً، لكي توسم بالصدق أو الكذب. نعم إذا تأكدنا من جدية الاستفهام أو التمني أو المواضعة فمن الممكن أن تُنبأ عن رغبة أو ارادة أو تطلع ذاتي لدى السائل أو المتمني أو المتواضعين، وهذا أمر آخر غير الواقع الموضوعي الذي يُراد اختباره والتحقق من صدق الفروض والنظريات العلمية من خلاله.

وحتى هذه الصياغة يتعذر على «بوبر» الأخذ بها، لوضوح أن إثبات المواضعة كواقعة يتطلب دليلاً تجريبياً، بلى تبقى حدساً افتراضياً على غرار حدوسه بسائر الوقائع والكيانات الوجودية. غير ان مسيرة المعرفة الاعتيادية

تُكذِّبُ القول ان العلماء والباحثين يأخذون بالقضايا الشخصية على أساس  
المواضعة. فنحن نبني معارفنا على أساس من التصديق بالوقائع، وندعم فروضنا  
الكلية بالقرائن الجزئية، التي يتم الوثوق بها حسيّاً.





## فهرس المحتويات

٥	..... المدخل
٩	..... ١- فلسفة العلوم والمشهد الراهن
٢٢	..... ٢- المشهد الفلسفي والثقافي في ديارنا:
٢٩	..... ترجمة نصوصٍ من «منطق الكشف العلمي»
٣١	..... مقدمة الطبعة الإنجليزية الأولى عام ١٩٥٩
٤٤	..... الباب الأول: مدخل إلى منطق العلم
٤٤	..... الفصل الأول من الباب الأول
٤٤	..... معاينة بعض الإشكاليات الأساسية
٤٥	..... ١- إشكالية الاستقراء
٥١	..... ٢- حذف النزعة السايكولوجية
٥٤	..... ٣- الاختبار القياسي للنظريات
٥٧	..... ٤- إشكالية التمييز
٦٥	..... ٥- التجربة كمنهج
٦٧	..... ٦- قابلية التكذيب معيار للتمييز
٧٢	..... ٧- إشكالية «أساس التجربة»
٧٤	..... ٨- الموضوعية العلمية واليقين الذاتي
٨١	..... فلسفة كارل بوبر في ضوء معيار النقد

- ٨٦..... (١) العقلانية النقدية
- ٩٠..... (٢) بوبر والنزعة الاستقرائية
- ٩٤..... الاستقراء عند فرنسيس بيكون
- ٩٦..... الاستقراء عند دافيد هيوم
- ٩٧..... الاستقراء عند جون ستيوارت مل
- ٩٨..... الاستقراء لدى الوضعية المنطقية
- ١٠٠..... بوبر والاستقراء
- ١١٦..... (٣) أساس التجربة
- ١١٨..... ديكارت
- ١٢٢..... منشأ الإشكالية وصورتها
- ١٢٧..... الإشكالية كما طرحها (فريز)
- ١٢٩..... بوبر وخيار (فريز)
- ١٣٥..... مراجعة ونقد
- ١٤١..... رؤية البحث لإشكالية أساس التجربة
- ١٤٥..... هوية القضية الأساسية
- ١٤٧..... الإشكالية الدلالية
- ١٤٩..... تقرير معالجة بوبر لإشكالية أساس التجربة
- ١٤٩..... مناقشة ونقد
- ١٥٨..... (٤) إشكالية الكلّي في فلسفة بوبر
- ١٥٨..... توطئة

- ١٦٠..... ما هو الكلي، وما هو سر إشكاليته؟
- ١٦٦..... تقسيم المعقولات الثانية
- ١٦٧..... اعتراض السيد الصدر على التقسيم
- ١٧٢..... أ- الكلي الطبيعي
- ١٧٦..... ب- التناظر بين المفاهيم والقضايا
- ١٧٨..... ملاحظات أساسية
- ١٧٨..... الملاحظة الأولى
- ١٨٠..... الملاحظة الثانية
- ١٨١..... الملاحظة الثالثة
- ١٨٢..... الملاحظة الرابعة
- ١٨٦..... الملاحظة الخامسة
- ١٩١..... تعريف الكلي
- ١٩٣..... علاقة الكلي بمصاديقه وأفراده
- ١٩٧..... اتجاه بحثنا ونظريته
- ١٩٨..... دلاليًا
- ٢٠٢..... يرشدنا إلى ما تقدم
- ٢٠٤..... عقليًا
- ٢٠٦..... الكلي الطبيعي الرياضي
- ٢٢٠..... الغموض لدى «رسل» واتجاه بحثنا
- ٢٢٦..... بيان وتلخيص

- ٢٢٨..... غموض صورة الكلبي ورؤية مصاديقه
- ٢٣٧..... بوبر وإشكالية الكلبي
- ٢٣٧..... أ - عرض وجهات ومواقف بوبر إزاء إشكالية الكلبي
- ٢٤٥..... ب - ما هو موقف بحثنا من وجهات نظر «بوبر»؟
- ٢٦٧..... ح - أساس التجربة في ضوء إشكالية الكلبي
- ٢٨٠..... القضية الشخصية في ضوء الأسس المنطقية للاستقراء
- ٢٨٥..... إشكالية أساس التجربة في ضوء آخر
- ٢٩٩..... بوبر والقضية الشخصية «هنا كوب من ماء»
- ٣٠٠..... هنا نلاحظ
- ٣٠٤..... بوبر والمدرسة الاصطلاحية
- ٣٠٧..... مدرسة المواضع (المدرسة الاصطلاحية)
- ٣١١..... «لوروا»
- ٣١٤..... بوانكاريه ولوروا
- ٣٢٥..... بوانكاريه وحجته على موضوعية العالم ووقائعه
- ٣٣١..... السيد محمد باقر الصدر ومعالجته لاشكالية الواقعية والموضوعية
- ٣٣٤..... خلاصة البحث في أساس التجربة
- ٣٤١..... (٥) الموضوعية وحذف النزعة النفسية
- ٣٤٤..... اليقين المعقول
- ٣٤٨..... أسئلة وملاحظات
- ٣٥٢..... مأزق الموضوعية

٣٥٩.....	عوامل بوبر الثلاثة
٣٦٤.....	محتويات العالم ٣
٣٦٤.....	تعريف الواقعية
٣٧٢.....	محتويات العالم ٣
٣٧٩.....	تلخيص وتحديد
٣٨١.....	الاشكالية الأولى
٣٨٧.....	الاشكالية الثانية
٣٩٢.....	الإشكالية الثالثة
٤٠١.....	فهرس المحتويات