الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة حمة لخضر الوادي

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية

قسم: الفلسفة

نقد مقولات العلم الكلاسيكي عند هنري برغسون

مذكرة مكملة تدخل ضمن متطلبات نيل شهادة ماستر فلسفة عامة

إعداد الطالبين

ختة هشام

فرورو فريد

المشرف:

أ. د سعيدي عبد الفتاح

اللجنة المناقشة

الاسم واللقب	الجامعة	الصفة
د: البار عبد الحفيظ	جامعة حمى لخضر الوادي	رئيسا
أ. د: سعيدي عبد الفتاح	جامعة حمى لخضر الوادي	مشرفا ومقررا
د: حوري بديع الزمان	جامعة حمى لخضر الوادي	مناقشا

السنة الجامعية 2024/2023

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة حمة لخضر الوادي

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية

قسم: الفلسفة

نقد مقولات العلم الكلاسيكي عند هنري برغسون

مذكرة مكملة تدخل ضمن متطلبات نيل شهادة ماستر فلسفة عامة

إعداد الطالبين

ختة هشام

فرورو فريد

المشرف:

أ. د سعيدي عبد الفتاح

اللجنة المناقشة

الاسم واللقب	الجامعة	الصفة
د: البار عبد الحفيظ	جامعة حمى لخضر الوادي	رئيسا
أ. د: سعيدي عبد الفتاح	جامعة حمى لخضر الوادي	مشرفا ومقررا
د: حوري بديع الزمان	جامعة حمى لخضر الوادي	مناقشا

السنة الجامعية 2024/2023

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

أشكر الله العلي القدير الذي أنعم عليَّ بنعمة العقل والدين. القائل في محكم التنزيل "وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ" سورة يوسف آية 76.... صدق الله العظيم .

وقال رسول الله (صلي الله عليه وسلم):"من صنع إليكم معروفاً فكافئوه, فإن لم تجدوا ما تكافئونه به فادعوا له حتى تروا أنكم كافأتموه" ..... (رواه أبو داوود) .

أثني ثناء حسنا على أستاذي ومهد معارفي

وفاءً ، تقديراً واعترافا ً، مني بالجميل منذ بداية تتلمذي على يده في مرحلة التعليم الثانوي الى اليوم وغدا بحول الله ولن أنسى فضله عليا بعد الله البروفيسور عبد الفتاح سعيدي . كما أتقدم بجزيل الشكر لأولئك المخلصين الذين لم يدخروا جهداً في مساعدتنا في مجال البحث العلمي، وأخص بالذكر الأساتذة الأفاضل لقسم الفلسفة بجامعة الوادي فجزاهم الله كل خير.

ولا أنسي أن أتقدم بجزيل الشكر للدكتور البار عبد الحفيظ " الذي قام بتوجيهنا طيلة هذه الدراسة ,

ولله الفضل والمنة أنه سخر لي من عباده الصالحين من قامات الفلسفة بجامعتنا حمى لخضر بالوادي الذين اخصهم بالذكر فلهم مني جزيل الشكر والثناء ,إلى كل من ساعدني من قريب وبعيد على اكمال عملي الجد متواضع هذا ، ناصحا كان او مقترحا او مساهما بالدافع المعنوي، له مني الف تحية وللدكتور بديع الزمان حوري الف تحية تقدير واحترام وجزيل الشكر على مسعاه العلمي المنير فأنار الله دربه وسدد مساعيه .

الإهداء

الى صاحب السيرة العطرة و الفكر المستنير، أبي ارجو من الله ان يطيل عمره لأنه صاحب السعي الدائم في تحفيزي لمواصلة الدرب العلمي والعملي . بارك الله في روحك ، إلى من وضعتني على طريق الحياة وأهدتني من العطف والحب الدائم نهجا منيرا ،واعتنت بي الى هذه اللحظات. أخواتي اللواتي لهم أثر كبير في تجاوز كثير المعيقات فكن السند المتين ، والى صاحبة الدفع القوي والسند الدائم غاليتي (زوجتي) وأمل المستقبل عمر الفاروق

إلى جميع أساتذتي الأعزاء الذين لا يترددون في مد العون لي وعلى رأسهم استاذي وسيدي وولي نعمتي وأبي الروحي وموجهي ورفيق مسيرتي العطرة البروفيسور **سعيدي عبد الفتاح** .

أهدي مجهود العمل المتواضع هذا لهم ..

فجازاهم الله عني خير جزاء .

ختـه هشام

الإهداء

هدي عملنا هذا أولا لوالديا الكريمين عليهما رحمة الله واسكنهما فسيح جناته كما اهديه كذلك لجميع افراد عائلتي الكريمة كل بإسمه وكذلك إلى زوجتي الغالية وإلى جميع من ساعدني وكان له الفضل في مساعدتي إلى ما وصلت إليه من مستوى .

فرورو فريد

ملخص

هذا البحث يتناول نقد هنري برغسون للعلم الكلاسيكي، حيث يركز على التناقض بين الفلسفة الحدسية لبرغسون، التي تركز على التجربة الذاتية والحدس، وبين المنهجية العلمية الكلاسيكية التي تعتمد على التحليل العقلي والتجريب. عبر دراسة معمقة للمفاهيم الأساسية مثل الزمن، الحركة، والوعي، يستعرض البحث كيف يقدم برغسون رؤية بديلة لفهم هذه الظواهر، تتحدى الرؤية الميكانيكية التقليدية.

يخلص البحث إلى أن برغسون يقدم إسهامًا فلسفيًا هامًا يتوافق جزئيًا مع التطورات العلمية الحديثة، ولكنه يظل يواجه تحديات في التوفيق الكامل بين النهجين الفلسفي والعلمي. مع ذلك، يشير البحث إلى أن إعادة النظر في مفاهيم العلم التقليدي من خلال الفلسفة الحدسية قد تفتح آفاقًا جديدة للفكر العلمي والفلسفي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: الميتافيزيقا – العلم – العلم الكلاسيكي– الفلسفة– الفلسفة الحدسيۃ

This research explores Henri Bergson's critique of classical science, focusing on the contrast between Bergson's intuitive philosophy, which emphasizes subjective experience and intuition, and classical scientific methodology, which relies on rational analysis and empirical testing. The study delves into key concepts such as time, motion, and consciousness, demonstrating how Bergson offers an alternative perspective that challenges the traditional mechanistic view.

The findings suggest that while Bergson's ideas align partially with modern scientific developments, they still face challenges in fully reconciling the philosophical and scientific approaches. Nonetheless, the research indicates that revisiting traditional scientific concepts through Bergsonian intuition might open new avenues for both scientific and philosophical thought. In conclusion, the study calls for further exploration of the relationship between philosophy and science, advocating for the development of new methodologies that integrate both approaches to achieve a deeper Under standing of reality.

Keywords: Metaphysics – Science – Classical Science – Philosophy – Intuitive Philosophy

مقدمة

المقدمـــــــة :

حَقَّقَ برغسون في حياته شُهرةً عالميةً، وانتشرت فلسفته في الآفاق. ولكنْ بَعد وفاته، انقلبت الشُّهرة إلى انطفاء، وابتعدَ الناسُ عن أفكاره، وصارت فلسفته جُزءاً من الماضي، وذَهبت كتاباته إلى النسيان والإهمال. وحدث انصراف تام عن فلسفته وكُتبه، مِن نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم، كأن شَيئاً لم يَكُنْ. وقد مَسَحَت الوجوديةُ فَلسفته تماماً، وجَعَلَتْها أثَرَاً إثْرَ عَيْن.

تقوم فلسفة برغسون على أربعة مبادئ أساسية:

المبدأ الأول، وهو مبدأ سياسي، الإشادة بالديمقراطية واعتبارها نظاماً فكرياً وسياسياً يَعلو على ظروف المجتمع المغلَق، واعتبار السلام محاولة لتجاوز حالة الطبيعة الموجودة في المجتمع المغلَق، إذ إن الأصل في الحروب هو الأنانية وحب التَّملك سواءٌ كان فردياً أَم جماعياً. وقد أشادَ بِعُصبة الأمم باعتبارها منظمة دولية تهدف إلى إنهاء الحروب، وركَّز على ضرورة القضاء على الأسباب المؤدِّية إلى الحروب مثل: تضخم السكان، والتوزيع غير العادل للثروة.

المبدأ الثاني، اعتبار الروح هي أصل جميع الأشياء، وأنَّ الزمن مسار مُتَّصل لا فواصل فِيه، يَمتاز بالدَّيمومة والحركة المستمرة. ولا يمكن معرفة الدَّيمومة إلا بالحدس (الإدراك الصوفي)، حيث يتطابق فِعْل المعرفة مَعَ الفِعْل الذي يَصنع الواقعَ. والحدس –وَفْقَ تعريف برغسون– هو الجهد المبذول لمعرفة الموضوع من الداخل (اكتشاف باطن الشَّيء). والحدسُ لَيس ناتجاً عن الغريزة، بل هُوَ ناتج عن التفكير العقلي المتواصل، والتأمل الفكري المستمر.

المبدأ الثالث، اعتبار الذاكرة ظاهرةً نَفسية، وليست ظاهرة فسيولوجية (والفسيولوجيا هي علم دراسة وظائف الأعضاء والأجهزة الحيوية). ويُفرِّق برغسون بين نَوْعَيْن من الذاكرة: الذاكرة العادية وهي المكتَسَبَة بالتكرار، والمرتبطة بالجهاز العصبي، حيث تستعيد الماضي بطريقة آلية بحتة. والذاكرة المحضة التي تَختزن الماضي وتَحيا في دَيمومة مستمرة. إنها ذاكرة النَّفْس التي تُصَوِّر الحوادث الذهنية، وتحتفظ بخصائص الأشياء وتاريخها. والذاكرة –وفق برغسون– هي نقطة البداية، وتَمهيد لحل مشكلة العلاقة بين النَّفْس والجسد.

المبدأ الرابع، التمييز بين نَوْعَيْن مِنَ الأخلاق: الأخلاق الساكنة المغلَقة، والأخلاق المتحرِّكة المفتوح. الأخلاقُ الساكنة المغلَقة تشتمل على مجموعة العادات التي تَفرضها الجماعة على الفرد، وتنحصر وظيفتها في حماية كيان المجتمع من التَّفكك. أمَّا الأخلاق المتحرِّكة المفتوحة فتتجاوز حدود الجماعة، لأنها لَيْسَتْ ناتجة عن الضغط الاجتماعي، وإنما هي استجابة الفرد لنداء الحياة.

إنَّ قوة برغسون الفلسفية تتجلى في تأثيره الهائل على الفكر والأدب، كما تتجلى في أسلوبه البليغ الذي ساهمَ في رَواج كُتبه. أمَّا نِقاط ضَعفه فكثيرة، مِن أهَمِّها: كثرة العبارات الغامضة وعدم تَوضيحها، واللجوء إلى الإنشاء وغياب التحليل والمنطق في كثير من الأحيان، ونَسخ أفكار الفلاسفة السابقين، فمبدأ الصَّيرورة منقول عن هيجل، والتلقائية منقولة مِن (دي بيران)، والدافع الحيوي منقول عن أفلوطين، وآراؤه الدينية منقولة عن اليهودية.

- نقد هنري برغسون للعلم الكلاسيكي بين فهم الزمن والواقع الحي كعملية ديناميكية متدفقة، ومن هنا يمكن طرح الإشكالية التالية:

كيف يمكن التوفيق بين الرؤية الفلسفية للواقع، التي يؤكد فيها برغسون على أهمية التجربة الذاتية والحدس في فهم الزمن والحياة كظواهر حية وديناميكية، وبين المنهجية العلمية الكلاسيكية التي تعتمد على التحليل العقلاني والقياس والتجريب في تفسير الظواهر الطبيعية؟

- هذه الإشكالية تثير عدة تساؤلات:

– هل يمكن أن تكمل الفلسفة والحدس العلم في تقديم فهم أعمق للواقع؟

– أم أن هناك حدودًا معرفية لا يمكن تجاوزها بين النهجين الفلسفي والعلمي؟

– وهل يمكن للعلم أن يتكيف مع المفاهيم الديناميكية التي يطرحها برغسون دون أن يفقد دقته وصرامته؟

- الفرضيات:

 الفلسفة الحدسية لبرغسون قادرة على تقديم فهم أعمق وأكثر شمولاً للظواهر الحية والوعي، بحيث يمكن أن تكمل المنهج العلمي التقليدي الذي يركز على التحليل والتجريب.

- المنهجية العلمية الكلاسيكية، رغم قوتها وصرامتها، تحتاج إلى إعادة النظر في بعض مفاهيمها الأساسية مثل الزمن والحركة لتتمكن من مواكبة الطبيعة الديناميكية والمعقدة للواقع، كما يطرحها برغسون.
- يمكن تطوير منهجية علمية جديدة تجمع بين الحدس الفلسفي لبرغسون والدقة التحليلية للعلم الكلاسيكي.

- **أهمية البحث:**

تكمن أهمية البحث في النقاط التالية:

- الدوافع وراء نقد مقولات العلم الكلاسيكي عند برغسون.
- الدور الفعال لمقولات العلم الكلاسيكي
- تقديم أهم ما جاءبه برغسون حول العلم الكلاسيكي و الخديث.

- **أهداف البحث:**

محاولة الإجابة على التساؤلات المطروحة

محاولة إبراز مقولات العلم الكلاسيكي عند برغسون.

تحديد مدى اعتماد برغسون على العلم الكلاسيكي و الحديث

- المنهج المتبع في الدراسة:

لمعالجة الإشكالية المطروحة سنعتمد في دراستنا على المنهجية المعتمدة التي تجمع بين التحليل الفلسفي، الدراسة التاريخية، والمقارنة النقدية، لتقديم فهم شامل لنقد برغسون

- دوافع اختيار البحث:

تم اختيار هذا الموضوع لعدة اعتبارات، منها أنه يعتبر من المواضيع التي تندرج ضمن سياق فلسفي وعلمي يتسم بأهمية بالغة،لانها تمثل تحديًا للفلسفات التقليدية التي تعتمد على العقلانية والميكانيكية في فهم الواقع. دراسة نقده للعلم الكلاسيكي توفر فرصة لإعادة تقييم الفلسفات القائمة وتقديم منظور جديد يبرز أهمية الحدس والتجربة الذاتية. و التأثير على العلوم المعاصرة

الفصل الأول:العلم الكلاسيكي

تمهيد:

يشكل "برغسون" أحد الأعمدة الكبرى التي ترست عليها الفلسفة الفرنسية المعاصرة، والفلسفة العالمية بشكل عام. والواقع أن المتتبع لذلك، سيجد أن فلسفة الرجل لا تخرج عن سياق المشكلات الفلسفية الكبرى التي جعلت الخطاب الفلسفي يعاني تضييقات كثيرة، أهمها المكانة التي أصبح يتبوؤها الخطاب العلمي. فلما كان "برغسون" يعاتب الفلاسفة من حيث ضرورة وضع المشكلات الفلسفية الحقيقية، لا المزيفة، وضعا صحيحا، فإن ذلك كان بهدف إخراج الفلسفة من الميتافيزيقيات السلبية التي ما لبثت تتخبط في دواليبها. وبالتالي جعلها مسايرة للعلوم، مضاهية لها، قادرة على تقديم إجابات يحكمها المنطق من جهة، والواقع التجريبي/الروحي من جهة ثانية.

المبحث الأول: مقولات العلم الكلاسيكي

المطلب الأول : العقل (الفلسفة الميتافيزيقا).

يعتبر برغسون من الفلاسفة الذين عملوا على رد الاعتبار إلى الميتافيزيقا كمجال بحث خاص للفلسفة، وتحريرها من ذلك الجمود الذي جعل الناس يعرضون عنها واكتسابها حيوية تحببها إلى النفوس وتقربها إلى الأذهان، خاصة بعد الهجمات التي المتوالية التي تعرضت لها من قبل الفلسفات الوضعية والعلمية.

لذلك نطرح التساؤل التالي: كيف فهم برغسون الميتافيزيقا؟ وما أهميتها في فلسفته؟،

بداية يجدر بنا الإشارة إلى أن برغسون فرق بين طريقين للمعرفة، ميز بين مجال العلم، ومجال الفلسفة، معتقدا أنه هناك طريقين لتحصيل المعرفة، الطريق العلمي بأدواته وتحليلاته ومختبراته وطريق الميتافيزيقا بما لها من حدس نافذ، ودائرة العلم هي دائرة المادة ودائرة الكم والامتداد والمكان، ومنهجها هو التحليل، وأداتها العقل، بينما دائرة الفلسفة هي دائرة الروح، دائرة الكيف والتوتر، والزمان والديمومة ومنهجها هو التعاطف الروحي وأداتها هي الحدس الذي يقوم الإنسان بواسطته بضرب من ضروب الفحص الروحي للواقع يستطيع معه أن يحس بنبضات قلب الواقع، يقول في المدخل إلى الميتافيزيقا " إذا قارنا التعريفات المختلفة للميتافيزيقا بعضها ببعض والمفاهيم المختلفة للمطبق بعضها ببعض أيضا تبينا أن الفلاسفة على الرغم من ظاهرة اختلافهم متفقون على التفريق بين طريقين للمعرفة مختلفين جدا، الأول عبارة عن الإحاطة بالمطلوب، والثاني عبارة عن النفاذ إلى صميمه و الأول يختلف باختلاف وجهات

نظرنا، و باختلاف ما نعبر به من الرموز والثاني لا يدرك من وجهة ولا يعتمد على أي رمز ويقال أن المعرفة الأولى تقف عند النسبي والثانية يقال عنها حيث تكون ممكنة إنها تصل إلى المطلق".[1]

في هذا القول يميز برغسون بين طريقتين للمعرفة مختلفتين، الأولى تدور حول الشيء وتنظر إليه من زوايا عنه بالرموز أو غيرها، أما الطريقة الثاني فهي نفاذ إلى صميم الموضوع وسبر لأغواره والوصول إلى الحقيقة النهائية، أي الوصول إلى المطلق.[2]

الطريقة الأولى هي طريق العلم ، أما الثانية فهي طريق الميتافيزيقا، وكلتاهما في تصور برغسون مشروعتين وسائغتين، فبينما تكون معرفة العلم متوقفة على وجهة النظر التي يتخذها الإنسان وعلى الرموز التي يغبر بها عنها، فإن المعرفة الميتافيزيقية تسعى إلى التخلص من كل رمز ومجاوزة كل وجهة نظر خاصة، وتسعى إلى تخطي تصوراتنا نفسها للوصول بوجه ما إلى المطلق، والميتافيزيقا تريد أن تسلمنا من الداخل الحقيقة التي يقدمها لنا العلم من الخارج متجزئة، متفرقة.

---

[1] Gille Deleuze ; le bergsonisme ; P.U.F ,9édition ; «Quadrige» 2008, paris presses universitaires de France,1966; p 1 .

[2] ibid ,p 2 .

[3] ibid, p2 .

ويدعونا برغسون إلى ضرورة عدم الخلط بين الطريقين طريق المادة، وطريق الروح، بين الانفصال والاتصال، بين المكان والزمان، بين العقل وبين ،الحدس بين الساكن والمتحرك، بين التحليل والتعاطف الروحي.

هكذا من خلال هذا الفصل والتمايز الذي وضعه برغسون بين حقل المادة وحقل الروح، وقف على حقيقة الشعور الإنساني الذي بإمكانه أن يدرك الحركة ذاتها وان يحس بنبضات الحياة، ذلك أنه يعتقد أن " الشعور العادي للإنسان يدرك الحركة لأنه ينظر إليها من الداخل، على خلاف العلم الذي ينظر إليها من الخارج، لذلك فهو لا يرى إلا خارج الأشياء، أما الشعور أو الوعي فإنه يدرك الأشياء من البطن، وهو لهذا يرى باطن الأشياء إن لم نقل روحها .

إن الميتافيزيقا بهذا المعنى تمدنا بمعرفة تنفذ إلى باطن الشيء وهي لهذا معرفة مطلقة، وشتان بين المعرفتين، إن الفارق بينهما هو نفس الفارق بين شخص يصف مدينة ما من الخارج، وشخص يعيش في قلبها، ويجوس خلال شوارعها ويجوب متاجرها ويتعرف عليها من الداخل، وهو نفس معرفتك بشخص ما حين تقتصر على النظر إليه من الخارج، فتصف أفعاله وحركاته، وبين أن تنفذ إلى باطن ذلك الشخص عن طريق الحب، إنك في الحالة الأخيرة تدرك صميم وجوده، وتنفذ إلى ماهيته ذاتها، أو بين أن تحصل عليها من أصدقائه العالمين بباطنه، والعالمين بدقائق نفسه الدقيقة.

لقد شن برغسون حملة عنيفة على جميع المذاهب التصورية التي أحالت الميتافيزيقا إلى مجرد براعة منطقية في التلاعب بالمفاهيم ومضاربة الأفكار بعضها ببعض، ويرى أننا إذا

أردنا للميتافيزيقا أن تكون مظهرا جادا من مظاهر النشاط العقلي " فلابد من أن ندير ظهرنا لذلك العقل التصوري الذي يجعلنا بارعين في التحدث عن كل شيء على سبيل الظن والتخمين لكي ننفذ إلى صميم الواقع بواسطة " جهد حدسي " قوامه قلب الاتجاه العادي لنشاطنا الفكري والواقع انه لا سبيل إلى تحصيل معرفة ميتافيزيقية حقيقية إلا بالعدول عن التصورات والالتجاء إلى الحدس وكل محاولة يراد بها فهم الوجود عن طريق طائفة من التصورات – والتصورات عادة آلية مكانية – لابد أن تفضي بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية متهافتة قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرف في المادة، فالميتافيزيقا الحقيقية ،إذن إنما هي تلك التي تعدل عن كل براعة لفظية وكل نزعة تصورية لكي نقوم بعملية انتباه شاقة نستغني فيها عن كافة الرموز لكي تمضي إلى الأصل نفسه، محاولة أن تنفذ إلى صميم حياته الباطنية.[1]

فبرغسون بوصفه منتميا إلى تراث الفلسفة الفرنسية الذي يأخذ بالثنائيات يرى أن الذهن (الذكاء) . الحس (العيان) مختلفتا كما أشرنا سابقا، معتبرا أن مهمة الذهن التحليل، وكل تحلي يستند على الرموز، وهو منهج العلم، أما الحدس فهو منهج الميتافيزيقا، فهي التعاطف الذي

[1] محمد شيا: مناهج التفكير وقواعد البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط الثانية, 2008، ص 17.

ننتقل بواسطته إلى قلب الموضوع لنندمج مع ما هو فذ فيه، وبالتالي مع ما لا سبيل إلى التعبير عنه. وعلى هذا " الميتافيزيقا هي العلم الذي يهدف إلى الاستغناء عن الرموز ".

لذلك نظر برغسون إلى المعرفة الميتافيزيقية أنها أسمى و أعمق من العلم ووحد بين الميتافيزيقا والفلسفة، وقابل بينهما من جهة، والعلم من جهة أخرى، معتقدا أن المعرفة العلمية تحكمها المنفعة، أما الفلسفة والميتافيزيقا تأمل خالص منهجها التجربة الباطنية والروحية، ومصدرها الحدس الذي أساسه التعاطف الروحي أو الغريزة السامية ، مثل هذه الفكرة نجدها عند أرسطو، وعند ابن سينا في الفلسفة الإسلامية، وحتى الفكرة التي تجعل من العلم معرفة عملية نجدها عند بيكون، إلا أن ما تفرد به برغسون هو استخدامه لمفهوم الحدس والذهن، فالحدس منهج الميتافيزيقا والذهن منهج ا الميتافيزيقا عند برغسون هي في أساسها إدراك داخلي للروح بالروح ، وهي ثانيا إدراك للماهية التي تكمن في العلم.

ولما نتأمل يعنيه برغسون بالحدس باعتباره وعي مباشر، أو رؤية مباشرة، يصعب تمييزها من الموضوع، المرئي، أو معرفة، معرفة تكون تماسا واتحادا، نجد أن الاختلاف بين حدس برغسون و" نوس" أرسطو هو أن الحدس وموضوعه الروح هما في الزمان ومتحركان، أما النوس فهو يهتم بالأمور الخالدة، ويرى برغسون " أن العيان الذي يتكلم عنه يهتم أولا بالديمومة الداخلية ويدرك التعاقب الذي هو نمو من الداخل وامتداد للماضي في الحاضر الذي يحوز المستقبل هذه هي الرؤية المباشرة للروح بالروح.

إن الروح عند برغسون قد وضعت في مكان أقل من مكانة " النووس" عند أرسطو، فبد أن تكو خالدة أصبحت كيان لا صورة له، يتغير في الزمان، بل إنها أصبحت مبدأ مادي لا محدود إنها بعبارة أخرى ليست شيئا آخر سوى الوعي بوصفه ظاهرة نفسية محضة. وبهذا المعنى ترتد الميتافيزيقا إلى علم النفس، ليس بوصفه علما وضعيا، ولكن بوصفه استبطانا ذاتيا.

وفي هذا يقول برغسون هناك على الأقل حقيقة واحدة ندركها تماما من الداخل بالحدس وليس بالتحليل هي شخصنا نفسه، في انسيابه، عبر الزمن إنها ذاتنا التي تدوم فقد لا نستطيع أن نتعاطف عقليا أو بالأحرى روحيا مع أي شيء آخر ولكننا بلا ريب نتعاطف مع ذاتنا.[1]

وينتج من كل ذلك أنه لا يمكننا أن نستحوذ على المطلق إلا من خلال الحدس بينما يرجع كل شيء آخرإلى التحليل ويطلق برغسون لفظ الحدس على التعاطف الذي ينتقل به المرء إلى داخل شيء ما للتطابق مع ما ينطوي عليه من صفة فريدة، تستعصي لذلك على التعبير، عكس التحليل الذي يعتقد أنه يقوم على الرموز. [2]

أولا: حوار الفلسفة والعلم الحديث

رأينا كم كانت روح العلم الحديث دافقة متوثبة. وكما هو معروف بين الفلسفة والعلم علاقة وثقى وحوار عميق، بطول الحضارة الإنسانية وعرضها. وكانت الفلسفة قديمًا هي الأم

[1] محمد شيا: مناهج التفكير وقواعد البحث في العلوم الانسانية والاجتماعية، المرجع السابق ، ص18.

[1]-محمد شيا: مناهج التفكير وقواعد البحث في العلوم الانسانية والاجتماعية ،المرجع السابق ، ص 18.

الرءوم التي تطوي جناحيها على سائر العلوم، فتعد امتدادًا لها، وكانت نشأة فروع العلم الحديث واحدًا إثر الآخر– التي تتبعنا معالمها في الفصل السابق – بمثابة انفصال واستقلال تام لهذه العلوم عن الفلسفة، فشهد العصر الحديث العلم والفلسفة كتيارين متمايزين.

ومع هذا لا شك أن الروح الدافقة للعلم الحديث الذي استقل وتنامى وتصاعد وتعاظم أمره قد انعكست في كل خلجة من خلجات الفلسفة الحديثة المواكبة زمانيًّا للعلم الحديث، من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر. وحتى التيارات اللاعقلانية في الفلسفة الحديثة، الصوفية والروحية والحدسية والرومانتيكية إلى الوجودية التي بدأت مع سرن كيركجور ... هذه التيارات المناهضة لروح العلم لا تُفهم حق الفهم إلا كرد فعل لعملقة الروح العلمية وصرامة حتميتها التي تهدد فردانية الإنسان وحريته.

بيد أننا معنيون بالتيارات الفلسفية التي عملت على استقطاب روح العلم وبلورتها فانعكست فيها مثاليات وطبائعه وشرائعه، على الإجمال منهجه. والفلسفة بحكم طبيعتها كانت بالضرورة سبَّاقة إلى هذا الاستقطاب لروح العلم الحديث وعصر العلم، وقد رأينا إلى أي حد أفلح فرنسيس بيكون في هذا، حتى عُد إمامًا لتيار العلم الحديث. وكانت الروح العلمية كما بلورها بيكون هي الاستقراء: المنهج التجريبي والإنصات لشهادة الحواس كمصدر للمعرفة، الطبيعة هي مملكة المعرفة الإنسانية، ويجب الحيلولة دون أن يتجاوزها العقل، ولو حتى بفرض يحاول تفسير الوقائع. روح العلم يجب أن تحرر العقل من جنوحات الميتافيزيقا مثلما تحرره من الأوثان والأخطاء المتربصة به، هكذا علمنا الرائد فرنسيس بيكون أن روح العلم ترتكز على معاملين؛

هما التجريبية ورفض الميتافيزيقا.[1] وبفعل عوامل عديدة، تهيأت إنجلترا — أكثر من سواها — لتمثل هذه التجريبية والانتصار لها؛ فقد كانت إنجلترا جزرًا ملقاة على هامش العالم القديم، فلا تضاهي الأمم العريقة في القارة الأوروبية، ذوات التراث الزاخر كإيطاليا وفرنسا مثلًا. و باكتشاف الأمريكتين أصبحت الجُزر البريطانية فجأة في المركز بين العالمين القديم والجديد. هكذا بدأ العصر الحديث — عصر العلم — بوضع مركزي مستجد لإنجلترا، فانطلقت بلا تراث يثقلها نحو استكشاف العالم الجديد والخبرة التجريبية المباشرة به، والمحصلة أن فرض أسطولها هيمنته على بحار الأرضين، بعد أن علا شأنه حتى على الإرمادا أسطول إسبانيا العظيم. وأفل العصر الحديث مع نهايات القرن التاسع عشر وقد أصبحت إنجلترا إمبراطورية لا تغرب عنها الشمس، فلا ينفصل هذا عن أن يرفع بيكون الإنجليزي في البداية لواء التجريبية، وينتصف العصر ونيوتن الإنجليزي يزهو بأن نسق العلوم التجريبية الإخبارية قد اكتمل على يديه.

وعلى مدار العصر الحديث تبارى الفلاسفة الإنجليز في تأكيد التجريبية والنظرية الحسية في المعرفة والعزوف عن الميتافيزيقا حتى ارتبطت هذه النزعة ارتباطًا خاصًّا بروح الفلسفة الإنجليزية، وقد بلغت ذروتها وأكثر صورها شعبية وشيوعًا في إنجلترا إبان القرن السابع عشر مع جون لوك . هاجم لوك القياس الأرسطي بطبيعة الحال وأشبعه تهكمًا وسخرية ورفض

1 - Gille Deleuze ; le bergsonisme ; op.cit. p 4 .

بقطع أي ادعاء بوجود أفكار مقطورة في العقل البشري ترتكز عليها المذاهب العقلية المقابلة للتجريبية. وأكد أن العقل يولد صفحة بيضاء ثم تخطها المعطيات الحسية والتجربة. ومع هذا تقدم الأسقف جورج بركلي – G.Berkeley (1785– 1973) بتجريبية ونظرية حسية في المعرفة أكثر تطرفًا، تهدف إلى إثبات وجود الله، وأيضًا إلى تخليص فلسفة لوك من عناصر لا تتسق مع التجريبية، فأنكر الوجود الحقيقي للمادة كجوهر مستقل، وهذا عن طريق نظرية حسية متطرفة في المعرفة، ترهن الوجود بالإدراك الحسي له، الوجود هو المدرك، فيغدو الشيء هو فقط الصفات أو الصور الحسية التي تبدو في أذهاننا عن طريق الحواس لا أكثر ولا أقل، وكل ما لا يُدرك لا وجود له. ولا يعني إنكار المادة إنكارًا لوجود الأشياء، فما دمنا ندرك المحسوسات لا نستطيع الشك في وجودها، إن لا مادية بركلي لا تجعل الأشياء معاني، بل تجعل المعاني أشياء، وكل شيء يدرك فقط داخل الذهن الإنساني كمحسوسات جزئية. إذن جميع معارفنا جزئية، ولا وجود للكليات، إنها مجرد «أسماء» تنطبق على جزئيات عديدة. هكذا انتهت التجريبية والمعرفة الحسية مع باركلي إلى المثالية الذاتية التي تربط الوجود بإدراك الذات له، وإلى اللامادية والاسمية. وعن طريق الألوهية يفسر باركلي تآلف الإحساسات في مجاميع واطرادها، والمعاني ونظامها. وبقاء الله هو التأييد الوحيد لبقاء الأشياء وبقاء العلاقات بينها

التي تعرض نظام العالم الطبيعي، وتغدو الطبيعة — التي يستكشفها العلم — بمثابة رسالة الله إلينا.[1]

ولكن في هذا القرن الثامن عشر، يتزعم التجريبية الإنجليزية حقًّا شكَّاك اسكتلندا الشهير ديفيد هيوم D. Hume (1711–1766)، وسوف نرى لاحقًا أثره الكبير على أم مشكلات فلسفة العلم: مشكلة الاستقراء، قامت فلسفة هيوم على أساس من الانطباعات الحسية وارتباطاتها. الانطباع هو الخبرة الفورية التي يمر بها الفرد حين يدرك شيئًا بحواسه أو حين يعيش حالة انفعالية معينة، وعن طريق ما تخلفه الانطباعات من صور ذهنية وذكريات تتكون الأفكار. وبواسطة مبدأ تداعي المعاني السيكولوجي يرجع هيوم كل شيء إلى التجربة بمعنى الخبرة النفسية الفورية بالمحسوسات، أي الانطباعات، وأنكر هيوم كل وأية فرضية إخبارية أو عبارة متعلقة بالعالم وتكون مستقلة عن الحواس ولا يمكن ردها بشكل ما إلى الانطباعات الحسية، حتى ولو كانت هذه الفرضية هي قانون العلية المجيد الذي يقيم قائمة العلم الطبيعي آنذاك. وقد قام هيوم بالتمييز بين نوعين من المعرفة: النوع الأول هو المعارف المنطقية والرياضية، أي التحليلية التي تقتصر على تحليل الأفكار الذهنية لتحديد ما بينها من علاقات لزومية استنباطية. أما النوع الثاني فهو المعرفة المتعلقة بالإخبار عن الواقع كما تفعل العلوم

1 -Henri Bergson, Essai sur les données immédiates de la consciene, P.U.F, 1 édition, 1927, Paris , p 55.

الطبيعية، وهذه لا مصدر لها إلا انطباعات الحس ومعطيات التجريب. وعلى هذا ينصح هيوم القارئ أن يسأل نفسه قبل أن يتصفح كتابًا:

هل هذا الكتاب مبحث في العلاقات اللزومية، أي رياضة أو منطق؟ أم إن عباراته قائمة على الخبرة الحسية؟ فإذا كان الكتاب لا هذا ولا ذاك، كان ميتافيزيقا ووجب إلقاؤه فورًا في النار!

بهذه النصيحة الخرقاء، يجسد هيوم الروح العلمية آنذاك المقتصرة على التجريب والرافضة لأية أبعاد ميتافزيقية.

في هذه الآونة النصف الثاني من القرن الثامن عشر كانت تزدهر في فرنسا وألمانيا فلسفة التنوير التي مرت علينا في الفصل الأول بوصفها انعكاسًا لنجاح العلم الحديث المبهر، فترفع كل وصاية عن الإنسان انطلاقًا من الإيمان المطلق بقدرة العقل على فض كل مغاليق هذا الوجود لا سيما إذا استعان بالتجريب ومعطيات الحواس، فتصهر فلسفة التنوير عقلانية العلم وتجريبيته معًا في إطار إيمانها الطاغي بالتقدم البشري، في طريقه الواحد والوحيد الذي يترسم بتطور الوعي الإنساني في طريق العقلانية والعلم. وعلى هذا الأساس كانت خطوط التنوير الإيجابية النيرة في الفكر السياسي والاجتماعي.[1]

وبطبيعة الحال، ساهم أيضًا في تحرير الموسوعة دعاة التفكير العلمي الطبيعي الفرنسيون في القرن الثامن عشر. واللافت حقًّا أنهم اعتنقوا مذهبًا متطرفًا، ظنوه المذهب المتسق مع

1 - Henri Bergson:Essai sur les données immédiates de la consciene: Ibid;p56.

الروح العلمية والأمين عليها كل الأمانة، ألا وهو مذهب الواحدية المادية، الذي يُعرف أيضًا باسم المادية الكلاسيكية، ويبدو وكأنه المذهب الرسمي للموسوعيين الفرنسيين. وهذا المذهب بصفة عامة قد ارتبط ارتباطًا خاصًا بروح العلم في الفلسفة الحديثة؛ لذا يجمل بنا أن نتوقف إزاءه مليًا.[1]

ويمكن تعريف المادية بأنها المذهب الذي لا يعترف إلا بوجود المادة فقط، وجودًا واقعيًا مستقلًا عن أية ذات عارفة، ويفسر كل شيء بالعلل المادية فقط، والمادة ذاتها لا تعتريها إلا تغيرات كمية، وتنتفي عنها أية تغيرات كيفية، وأحداث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة؛ لذلك استطاعت المعرفة العلمية المثبتة بالتجربة أن تنفذ نفاذا تامًا إلى العالم وقوانينه. هذا الوجود صيغ من مادة خالصة، المادة هي الأصل والأساس وستوجد كما هي، حتى ولو لم يكن ثمة أي عقل يدركها ويحكم بوجودها أو عدمه؛ وذلك ببساطة لأن الأرض — تلك الكتلة من المادة — موجودة كما هي قبل أن يستطيع أي عقل أن يُدركها، بل حتى قبل أن يوجد عليها أي إنسان. المادة إذن سابقة على الفكر، والفكر ذاته ظاهرة لاحقة للمادة، فيرتد إلى عمليات فيزيائية ميكانيكية أو فيزيولوجية تجري في قطعة متعينة ومتحيزة من المادة اسمها المخ، وفقًا لقوانينها الخاصة. وكما يوضح الفيلسوف اليساري الفرنسي المعاصر روجيه

2 - Ibid ; p 57.

جارودي — قبل أن يصبح المفكر الإسلامي المتحمس المخلص رجا جارودي — عندما تعلن المادية أن المادة هي الواقع الأول والفكر هو الواقع الثاني، فإن هذا يعني أمرين:

1-الفكر لا يمكن أن يوجد دون موضوع خارجي، أي لا بد من وجود العالم الخارجي مستقلًّا عن وعي الإنسان، ثم ينعكس في هذا الوعي، وما هو منعكس «الطبيعة أو المادة» يمكن أن يوجد مستقلًّا عن العاكس «العقل»، غير أن العاكس لا يمكن أن يوجد مستقلًّا عن المنعكس.

2- الفكر لا يمكن أن يوجد دون شروط مادية هي المخ أو الدماغ. [1]

بدت الواحدية المادية وكأنها تفضي بالضرورة إلى النظرة الميكانيكية الحتمية التي فرضتها فيزياء نيوتن واقترنت بحركة العلم الحديث، خصوصًا، وأن الأقدمين — وإن عرفوا المادية — لم يفرقوا تمامًا بين العقل والمادة، ولم يعرف الإغريق عالمًا عقليًّا بلا مادة، ولا عالمًا ماديًّا منتظمًا بلا عقل. في القرن السابع عشر تغير كل هذا؛ إذ كان العلم يكتشف عالمًا ماديًّا بمعنى محدد تمامًا، عالمًا من المادة تتخللها الحركة في كل الاتجاهات، حركة مطردة، بلا إضافات كيفية وقابلة للتكميم الرياضي، فلم تعد المادة المؤلفة للعالم الطبيعي مادة خامًّا بلا شكل، صنع منها كل شيء بفرض صورة أو علة صورية عليها — كما قال أرسطو — بل أصبحت الطبيعة المادية هي الحركة الكلية للأشياء المنظمة تنظيمًا كليًّا، وأفضت هذه النظرة إلى نتيجة

1- بوشنسكي ا.م: الفلسفة المعاصرة في أروبا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1970م، ص 100.

صلبة في شكل علم فيزيائي استمد هيلمانه من الرياضة،٢ وكان هذا في نظر التنويريين الفرنسيين يعني: الواحدية المادية.

ويمكن إرجاع أصول الواحدية المادية المستقاة من النظرة العلمية إلى جيوردانو برونو G. Bruno (1548–1600م)، وقد فعل هذا بتأويله للكوبرنيقية، رأى برونو أن كوبرنيقوس مجرد رياضي متمكن، ولم يفقه المعنى الحقيقي أي المعنى الفلسفي لاكتشافه، وراح برونو يوضح هذا المعنى للفلك الذي تقبله بحماس وحُرق من أجله فيما بعد، فنفى أي اختلاف بين المادة السماوية والمادة الأرضية. ومد برونو نطاق هذا النفي — كما لم يفعل كوبرنيقوس نفسه من النظام الشمسي إلى النجوم البعيدة في السماء، مقرًّا بنوع واحد من الاختلاف والتميز بين الأجسام المعتمة والأجسام المضيئة أو النارية، والأجسام جميعها تتحرك تبعًا لنفس القوانين في حركة دائرية، رفض برونو قسمة أرسطو إلى عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر، ورفض أيضًا فكرته عن المحرك الأول المنفصل الذي لا يتحرك الشبيه بالألوهية، وأكد برونو أن الحركة حالة داخل صميم المتحرك، العالم المادي بهذا متصور كمكان لا متناهٍ، لا خلاء فيه، مملوء بمادة مرنة، هي التي أدت إلى فرض الأثير فيما بعد، في هذا الأثير عدد لا حصر له من العوالم المماثلة لعالمنا، تشكل في جملتها كونًا لا يتغير هو نفسه ولا يتحرك، لكن يحوي داخل ذاته كل تغير وكل حالة، إنه المادة الحاوية للكل، غير المتغيرة، قاعدة كل تغير، مادة في قدرتها على الامتداد والحركة، وهي أيضًا صورة أو روح الله في قدرتها على التواجد بذاتها.

وهذا نمط من وحدة الوجود Pantheism — أي النظر إلى الكون ككل واحدي — تطور في القرن السابع عشر في اتجاه جديد، هو فكرة عالم الطبيعة الحاكم لذاته Self-regulating بفعل قوانينه الداخلية، وهذا هو الاتجاه الذي ارتبط ارتباطًا وثيقًا — كما يوضح كولنجوود — بفكرة الطبيعة كآلة ميكانيكية، ارتباطًا أفضى بصورة مباشرة إلى النظرة المادية للطبيعة التي تمخضت عن الواحدية المادية، وهي بدورها شكل آخر من وحدة الوجود، شكل عارٍ مجرد بارد.[1]

ولكن برونو على الرغم من إعلانه أن العالم ليس مقدسًا بل ميكانيكيًّا، فإنه لم يتخلص تمامًا من النظرة الحيوية للطبيعة ككائن عضوي، والتي كانت سائدة قبل عصر العلم الحديث وتصوره الميكانيكي للطبيعة، فضلًا عن أن برونو كان مفتونًا بالفكر المصري القديم لدرجة الهوس، ففسر حركة الأرض حول الشمس تفسيرًا مأخوذًا من اتجاه في الحضارة الفرعونية يردها إلى طاقة الحياة. ولمثل هذه العناصر التي تبعد جيوردانو برونو عن الروح الحقيقية للعلم الحديث — كما يحاول مذهب الواحدية المادية أن يجسدها — يمكن اعتباره فقط مبشرًا بالمذهب أو مساهمًا في تأسيس أصوله.

[1] – مورتون وايت: عصر التحليل ، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ب ط1 ، ج 1، 1984 , ص10.

والواقع أن الصياغة المتكاملة لمذهب الواحدية المادية تستلزم بالضرورة التفسير المادي الميكانيكي للحياة ذاتها. وقد رأينا كيف كان هذا مرامًا هينًا أحرزته علوم الحياة الحديثة بسهولة، وعلى الرغم من أن ديكارت معارض تمامًا للواحدية المادية، وأرسى دعائم ثنائية مكينة سيطرت على الفلسفة الحديثة، تؤكد جوهرية المادة وجوهرية العقل على السواء، فإن ديكارت مع هذا رأى أن كل الظواهر سواء حيوية عضوية أو لا عضوية قابلة بالضرورة للتفسير الميكانيكي، وأكد أن الجسم الحي لا يختلف عن أي جسم آخر فتحكمه خصائص الامتداد والشكل والحركة — كما أشار جاليليو في إرسائه لأصول علم الميكانيكا — بيد أن ثنائية ديكارت الحادة جعلت تفسيره الميكانيكي قاصرًا على الحيوان دونًا عن الإنسان ذي العقل والروح والإرادة.

ومن أجل اكتمال الواحدية المادية تمامًا، كان من الضروري إنكار جوهرية العقل، ومد نطاق التفسير الميكانيكي من ظواهر الحياة إلى ظواهر الوعي أيضًا. وعلى هذا، كان ظهور الواحدية المادية بصورتها الفلسفية المتكاملة في إنجلترا مع توماس هوبز T. Hobbes (1588–1679م)، وهو تلميذ لفرنسيس بيكون عمل مساعدًا أو سكرتيرًا له، وطبعًا تأثر به وبالروح العلمية الناهضة. وقد أكد هوبز أن كل حدث يحدث في العالم إنما هو نوع من الحركة، حتى إن الإحساسات والأفكار ليست سوى حركات داخلية في جسم حي. وباطراد نجاح العلم وازدياد علم العلماء بالصلة بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية، وتوقف الأولى على الثانية، ترعرعت المادية واتخذت صورًا أكثر تحديدًا ويقينًا ، فسار في ركاب هوبز جمهرة من مواطنيه، نذكر من الفلاسفة جون تولاند J . Toland (1670– 1722) م الذي عرَّف

الفكر بأنه وظيفة من وظائف المخ، وكان من دعاة الدين الطبيعي. ومن العلماء روبرت هوك الذي رأيناه سلفًا لنيوتن[1] أقل حظًّا وقدرات رياضية، نظر هوك إلى الذاكرة كمجرد خزانة مادية، وزعم أن الفحص المجهري «الميكروسكوبي» لخلايا المخ يظهر أن فيه متسعًا لنحو مليوني فكرة يحصلها الفرد البالغ أثناء حياته.[2]

وانتقلت المادية من إنجلترا إلى القارة الأوروبية؛ لتصبح المذهب الرسمي للموسوعيين الفرنسيين الذين تفانوا في عرضها وتأكيدها كما لم يحدث من قبل، مُسلِّمين بأن كل الظواهر الغير مادية كالفكر والانفعالات والروح وما شابه هذا، إما أنها وظيفة ثانوية للمادة أو أنها خرافة لا معنى لها. أخرج الموسوعي جوليان دي لامتري J. Lamattri (1709–1751م) كتابه «الآلة الإنسانية»، الذي يُعد من أكمل عروض الفلسفة المادية فيعزو إلى المادة القدرة على الحس والحركة. صحيح أن العقل هو العلة، لكنه مادي بالضرورة؛ لأنه متحيز في الجسم، وإذا كان يصعب علينا تصور قيام المادة بفعل التعقل فثمة أشياء أخرى كثيرة يصعب علينا تصورها. ويبحث لامتري في علم التشريح والمشاهدات الطبية عما يؤكد توقف الظواهر النفسية على الظواهر البدنية، وأن العقل مجرد وظيفة من وظائف المخ. وإلى مثل هذا ذهب أدريان هلفثيوس A. Helvetius (1716–1771م)، وطبعًا ديدرو نفسه الذي بدأ مؤمنًا بالله، منكرًا

1- مورتون وايت: عصر التحليل : المرجع السابق .ص 11.

2- هنري برغسون: المعطيات المباشرة للشعور، ترجمة: الحسني الزاوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1, 2009م، ص .21.

للعناية الإلهية، وانتهى إلى أن المادة اكتسبت الحياة والحركة بذاتها عن طريق التطور عن خلية أولى. وقد بلغت ماديته حدًّا جعله يشكك في قيمة الرياضيات وجدواها؛ ربما لأنها تقطع الصلة بالتجريب والتعامل الحسي مع المادة! وربما لأن العالم الرياضي دالامبير تراجع ولم يكمل معه الموسوعة! ثم أفرط الطبيب الفرنسي بيير كابانيس P. Cabanis (1757–1858م) في إرجاع الظواهر النفسية إلى العوامل المادية كالبيئة والمناخ والغذاء، وقال قولته الشهيرة: «المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء!» ... وهذه صورة متطرفة يصعب قبولها، وإذا كان المخ يفرز التفكير، فبالتأكيد ليس كما تفرز الكبد الصفراء، بل بآلية مختلفة تمامًا وأكثر تعقيدًا بما لا يُقارن. وإلى مثل هذا التطرف انتهى الموسوعي هولباخ (P. Holbach 1723–1789م) وهو ألماني لكن قضى حياته في باريس وكتب بلغة فرنسية بليغة كتابه الضخم «نسق الطبيعة» 1770م، حيث يتحدث عن الطبيعة بنفس اللهجة التي يتحدث بها المؤمنون عن الله، ويحارب أي موجود فائق للطبيعة، فلا وجود إلا للمادة والحركة، وهما أزليتان أبديتان، خصائصهما هي القوانين الطبيعية الضرورية، ولا مصادفة ولا تدبير إلهي ولا غائية ولا نفس ولا حرية للإنسان؛ لأنها إنكار للنظام في الطبيعة، ويختتم كتابه كما يقول كولنجوود بما لا يزيد أو ينقص عن الصلاة للمادة، بحيث إن تغيير كلمة أو كلمتين يعطي صورة لصلاة مسيحية. هكذا كانت الواحدية المادية من جبهات المواجهة بين العلم والدين، ولله في خلقه شئون!

وربما كان هذا أحد الأسباب التي جعلت الواحدية المادية، على الرغم من شديد اتساقها في حدودها مع الفيزياء الكلاسيكية ونظرتها الميكانيكية الحتمية للكون، لا تلقى رواجًا كبيرًا، كانت مجرد تيار من تيارات الفلسفة الحديثة التي غلب عليها بصفة عامة الثنائية الديكارتية، ثنائية المادة والعقل، فضلًا عن أن القرن التاسع عشر شهد مادية أخرى أكثر حركية وتطورًا من تلك المادية الواحدية أو الكلاسيكية، إنها «المادية الجدلية» التي لا تكتفي بأن تعزو إلى المادة تغيرات كمية، بل تعزو إليها أيضًا تغيرات كيفية، وقد وضعها كارل ماركس K. Marx ، برفقة فردريك إنجلز F. Engels ، في محاولته لجعل التاريخ علمًا دقيقًا، تمامًا كما جعل نيوتن الفيزياء علمًا دقيقًا. فوضع ماركس أساسًا منهجيًّا لتفسير مراحل التاريخ هو هذه المادية الجدلية. وقد بلغها عن طريق تطوير منهج أستاذه العظيم هيجل F. Hegel المنهج الجدلي، أو قلبه ليقف على قدميه الماديتين، بعد أن كان يقف على رأسه المثالي مع هيجل. وعن طريق المراحل الثلاث للمنهج الجدلي: القضية أو الوضع، ثم النقيض، ثم المركب الشامل الذي يجمع خير ما في النقيضين ويتجاوزهما إلى الأفضل — يزعم ماركس أن التاريخ انتقل من المرحلة الإقطاعية إلى النقيض؛ وهو المرحلة البرجوازية الرأسمالية، وتغدو المرحلة الجدلية الثالثة هي المرحلة الشيوعية التي تجمع خير ما في النقيضين وتتجاوزهما إلى الأفضل، آتية حتمًا، وفقًا للحتمية الشاملة التي ألقاها العلم على الوجود.[1]

1- هنري برغسون: المعطيات المباشرة للشعور، المرجع السابق ، ص 22-23.

وإذا عدنا إلى عصر التنوير، حيث استبدت الواحدية المادية بمجامع الموسوعيين الفرنسيين، نجدها لم تلق هوًى مع التنويريين الألمان. على العموم بلغ التنوير الألماني الذروة الشاهقة مع إيمانويل كانط I. Kant شيخ الفلسفة الحديثة بلا منازع، تقوم فلسفته على الثنائية الشائعة، فيفرق بين الأشياء في ذاتها «النومينا» والأشياء لذاتها «الفينومينا»، النومينا موضوع الميتافيزيقا، أما الفينومينا أو الظواهر فهي موضوع العلم. ووضع كانط نظرية للمعرفة، هي علامة فارقة في تاريخ الفلسفة، وفي الوقت نفسه أقوى تمثيل لروح الفيزياء النيوتينية والعلم الحديث، وتقوم على عنصرين: هما العقل والحس، فالمقولات العقلية تتلقى المدركات الحسية لتشكلها في صورة معرفة بعالم الظواهر، وعبر كانط عن هذا بقوله الشهير: «المقولات بدون المدركات الحسية خواء، والمدركات الحسية بدون المقولات عمياء.» وعلى أساس من انسحاب الضرورة الرياضية إلى حتمية فيزيقية، سلَّم كانط بأن القضايا الفيزيائية تمامًا كالقضايا الرياضية، مطلقة يقينية ضرورية الصدق، والفارق الوحيد أن قضايا الرياضة قبلية — أي قبل الخبرة الحسية وسابقة عليها، بينما قضايا الفيزياء بعدية.

هكذا صاغت التجريبية الإنجليزية روح العلم، ثم أفرط التنوير الفرنسي في محاولة إنضاجها حتى كادت تحترق، وأعطتها قمة التنوير الألماني أصفى بلورة لها بنظرية كانط التي عينت حدود العلم بعالم الظواهر، أي الفينومينا، وأوضحت أن النومينا موضوعات الميتافيزيقا غير

قابلة للإدراك.[1] فأصبحت أجواء النصف الأول من القرن التاسع عشر مهيأة لطرح الأساس والخلفية المكينة التي سوف تنطلق منها فلسفة العلم، ألا وهي «الفلسفة الوضعية Positivism» التي تعني الاقتصار على ما هو موضوع Posited أمامنا في العالم الواقعي التجريبي، ورفض أية استنتاجات فلسفية أو ميتافيزيقية تتجاوز هذه الحدود، انطلاقًا من رفض كل ما لا يتحقق تجريبيًّا. وكان هذا الطرح في فرنسا، وأول من استخدم لفظ وضعي Positif هو المفكر الطوباوي المبشر بالدراسة العلمية للإنسان والمجتمع سان سيمون Saint–Simon أراد أن يجعل العلم شريعة البشرية وناموسها ودينها الجديد؛ لأنه طريق الخلاص الحقيقي للإنسانية، وكان التفكير «الوضعي» مع سان سيمون يمثل اتجاهًا إيجابيًّا (كما يفيد معنى اللفظ) مقابلًا لأخلاق المسيحية السلبية، ويجب أن يحل محل الأفكار الخارقة للطبيعة والميتافيزيقية.

ثم أتى تلميذ سان سيمون وسكرتيره، أوجست كونت مؤسس علم الاجتماع ليضع الصياغة المعتمدة للمذهب الوضعي. انتقد كونت الواحدية المادية، لكنه بالطبع تجريبي اعتبر الميتافيزيقا من مخلفات الماضي، ويجب أن نستبدل بها القوانين العلمية، أي العلاقات الثابتة بين الظواهر، ومن أجل هذا صاغ الوضعية بوصفها أساس ومنهاج ومنطق التفكير في المرحلة العلمية، تعتمد على الملاحظة الحسية وترفض تجاوزها، وتنكر الفلسفة في صورتها التقليدية كرؤية

1 – هنري برغسون: المعطيات المباشرة للشعور، ترجمة: الحسني الزاوي، المرجع السابق ،ص22.

للعالم؛ اكتفاءً بالتفكير الوضعي الواقعي المباشر النسبي المقيد بالمعطى التجريبي. وأصبحت الوضعية فلسفة ظاهرية متطرفة، أي مقتصرة فقط على الظواهر البادية للملاحظات الحسية، حتى ذهب كونت إلى أن العلم ذاته وصف محض ولا شأن له بالتفسير، وهدف العلم هو التنبؤ، وإنجاز هذا الهدف يعتمد على الوصول إلى قوانين تعاقب الظواهر وفقًا للعلية.

والواقع أن الوضعية إلى حد كبير هكذا، لقد صيغت في فرنسا كتجسيد لروح العلم التي انتشرت في أوروبا، فلا تنفصل البتة عن اتجاه جون ستيوارت مل وهربرت سبنسر في إنجلترا أو اتجاه أفيناريوس وماخ في ألمانيا وأمثالهم، وسوف نعرض لهم لاحقًا. ولكن الآن — في تلك الحقبة من القرن التاسع عشر — قد نشأت فلسفة العلم، وفي سياقها كمبحث تخصصي، ثم احتواء الروح الوضعية في إطار صورة أكثر منهجية، تُعرف بالنزعة الاستقرائية، وهي بالنسبة لنا بيت قصيد.[1]

المطلب الثاني : العلم

كل هذه الاستجابات القوية لروح العلم التي رأيناها، كانت موزعة بين مباحث الفلسفة ومناحي الفكر الإنساني الذي رام أن يكون تقدميًّا، وباستثناء عمل فرنسيس بيكون «الأورجانون الجديد» عام 1620م ظل السؤال عن الإبستمولوجيا العلمية مطروحًا في إطار انشغال الفلسفة

1 – هنري برغسون: التطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية الروائع، بيروت، ط1، 1981م، ص1.

بنظرية المعرفة عمومًا، وبعد أن صيغ مصطلح العالم Scientist فقط في عشرينيات القرن التاسع عشر لتعيين ذلك النشاط المعرفي الاحترافي، حينئذ فقط ترسمت حدود ومعالم فلسفة العلم كمبحث تخصصي مستقل ومتميز وتوالت أدبياتها، بوصفها نشاطًا يهدف إلى تكوين معرفة بالمعرفة العلمية أو نظرية عن النظرية العلمية.

فلم تكن صياغة مصطلح العالِم مجرد مفردة أضيفت للقاموس، بل كانت دلالة واضحة على أن البحث العلمي قد ترسمت معالمه الراسخة بوصفه منشطًا ذا حدود مهنية قاطعة وآليات متعينة ووسائل نافذة تحكم عملية إنتاج منتظمة وراهنة للمعرفة. باختصار انتصب مارد النسق العلمي كفعالية جبارة، ترتكز على منهج محدد عمادة التجربة، فتبلورت فلسفة العلم لتصبح الوسائل المعرفية نفسها — أي المنهج العلمي — مادة بحث. وساد الإجماع آنذاك ولحقبة طويلة لاحقة على أن المنهج العلمي هو الاستقراء الذي رأيناه بصفة مبدئية تجريدًا وتجسيدًا لروح العصر الحديث بأسرها، وعلينا الآن أن نقف عليه كما بلورته فلسفة العلم بوصفه منهج العلوم التجريبية الإخبارية التي تضطلع بالإخبار عن هذا الواقع، سواء فيزيوكيميائية أو حيوية أو إنسانية. والمنهج Method بصفة عامة هو الطريقة، بمعنى الطريق الواضح الذي يفضي إلى غاية مقصودة، فيكون المنهج طريقًا محددًا لتنظيم النشاط من أجل تحقيق الهدف المنشود. والمنهج العلمي هو طريقة تنظيم عملية اكتساب المعرفة العلمية، إنه المبادئ التنظيمية[1] الكامنة

1 – غاستون باشلار: جدلية الزمن، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ط 3 ،1992م، ص10.

في الممارسات الفعلية للعلماء الذين انخرطوا بنجاح في إنتاج المعرفة العلمية والإضافة لنسق العلم.

وكان المنهج العلمي التجريبي هو الاستقراء. الاستقراء في اللغة هو التتبع، ومن استقرأ الأمر فقد تتبعه لمعرفة أحواله. وعند التطبيقيين هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي،٦ إن منهج الاستقراء Induction هو المقابل تمامًا لمنهج الاستنباط deduction، فهذا الأخير استدلال هابط يبدأ من مقدمات كلية ويهبط منها إلى نتائج جزئية تلزم عنها بالضرورة، وبغير حاجة إلى تجريب، ويظل دائمًا — في صورته المثمرة — منهج العلوم الصورية Formal Sciences كالمنطق والرياضيات. وكان القياس الأرسطي إحدى صوره المجدبة، أما الاستقراء — منهج العلوم الإخبارية informal sciences — فهو استدلال صاعد، يبدأ من ملاحظة جزئيات تجريبية ليصعد منها إلى صيغة كلية على هيئة قانون عام يحكم جميع الحالات المتماثلة أينما وقعت ووقتما وقعت. فإذا حدثت الظروف التي لوحظ أنها توجب وقوع الظاهرة أمكن التنبؤ بحدوثها. هكذا نجد الاستقراء في جوهره عملية تعميم للملاحظات التجريبية، وهذا التعميم يستند على مبدأين هما — أولًا — قانون العلية، أي إن كل ظاهرة لها علة سببتها، فتنتظم أحداث الكون في تسلسل عِلّي، وثانيًا — قانون اطراد الطبيعة، بمعنى أن ظواهر الطبيعة تجري بشكل مطرد على وتيرة واحدة لا تتغير، ما حدث اليوم سوف يحدث غدًا وإلى الأبد. فكل شيء حدث وسوف يحدث هو مثال لقانون عام لا يعرف الاستثناء طالما أنه محكوم بعلاقة علية ضرورية، وكما رأينا في عرض إبستمولوجيا

العلم الحديث، هذان القانونان — العلية والاطراد — وجهان لعملة واحدة طالما أن العلية لا تعدو أن تكون اطراد التعاقب في الطبيعة، وذلك في إطار الحتمية الكونية الشاملة.

وبلغ الإيمان بالاستقراء كقواعد تنظم عملية إنتاج المعرفة العلمية حدًّا جعل فلاسفة العلم يتبارون في تحديد خطوات الاستقراء وترتيبها تصاعديًّا وصولًا إلى الكشف أو النظرية العلمية. وأهم ما في هذا الترتيب أن الخطوة الأولى هي الملاحظة التجريبية، فلا بد أن يبدأ العالم بملاحظة عدة أمثلة للظاهرة موضوع الدراسة، ملاحظة دقيقة مقصودة منتقاة وهادفة، مرتبة ومتواترة، تتصف طبعًا بالنزاهة والموضوعية والدقة التي توجب استخدام الأجهزة المعملية إلى أقصى حد ممكن وصولًا للتكميم الدقيق، وما التجربة المعملية إلا اصطناع الظروف المطلوب ملاحظتها، وهناك علوم تعتمد على الملاحظة فقط كالفلك والجيولوجيا، وعلوم تعتمد على التجربة فقط كالفيزياء والكيمياء، وعلوم تجمع بين الاثنتين كعلوم الطب والحياة.[1]

الخطوة الثانية للمنهج العلمي التجريبي هي التعميم الاستقرائي للوقائع التي لُوحظت، فإذا اشتعل الخشب كلما تعرض للهب في سائر الوقائع التي لوحظت، أمكن الخروج بالتعميم الاستقرائي: الخشب قابل للاشتعال، وعلى سبيل المثال، أجرى باستير ملاحظات عديدة على مواد قابلة للفساد، تعتبر مثالًا يحتذى للتجريب العلمي، وخرج بتعميم استقرائي لها في صور القانون: لا تفسد المواد القابلة للفساد إلا إذا تُركت مكشوفة. والخطوة الثالثة للمنهج الاستقرائي

1 - غاستون باشلار: جدلية الزمن، ترجمة: خليل أحمد خليل، المرجع السابق ،ص 11.

— كما صاغه فلاسفة العلم — هي افتراض فرض يعلل أو يفسر هذا التعميم، كافتراض أن الخشب قابل للاشتعال؛ لأنه يتحد بالأكسجين، أو افتراض باستير أن الهواء يسبب الفساد؛ لأنه يحتوي على كائنات دقيقة. والخطوة الرابعة هي التحقق من صحة الفرض، لا بد أن يكون من الناحية المنطقية قادرًا على حل المشكلة المطروحة للبحث ومتسقًا مع ذاته، ومع القوانين العلمية الأخرى المعمول بها. وتبرز محورية التجريب مجددًا حين نجد أن إنجاز هذه الخطوة يكون بإثبات الفرض أو دحضه، عن طريق اختباره تجريبيًّا، ويكون قبول الفرض أو تعديله، أو رفضه والبحث عن فرض آخر إذا تم دحض، كل هذا وفقًا لنتائج محكمة التجريب، تنفيذ حكمها يعني الخطوة الأخيرة للمنهج، وهي بلوغ معرفة جديدة والإضافة إلى بنيان العلم.[1] ولا نحسبن أحدًا من فلاسفة العلم المحترفين آنذاك قد اعتقد حقًّا أن هذه المصفوفة لخطوات المنهج الاستقرائي (ملاحظة ثم تعميم، افتراض فرض، التحقق منه، البرهان أو الدحض وبالتالي المعرفة) الشائعة في الكلاسيكيات البائدة لفلسفة العلم التجريبي هي المفتاح الذهبي للإنجاز في العلم، كما تصور بيكون من قبل. الواقع أنها لم تكن إلا تبريرًا Justification للقانون العلمي وتمييزًا للمعرفة العلمية. إنها معيار يلحق بنتيجة جاهزة، فقد انطلق فلاسفة العلم التجريبيون المتطرفون من هاجس الافتتان بالنسق العلمي في حد ذاته؛ لتغدو فلسفة العلم معنية فقط بتبرير المعرفة العلمية كما هي معطاة. وهذا التبرير يستند أولًا وأخيرًا على إحكام العلاقة بين الوقائع التجريبية والنظرية العلمية أو القانون العلمي، وكيفية الانتقال من هذه إلى تلك،

1 – المرجع السابق ، ص 13–14.

وما ينبغي أن نلاحظه هنا أن «تاريخ العلم» يغدو مسألة ثانوية أو جانبية، ليس من شأنها أن تلقي الضوء على النسق العلمي الذي تفجر ألقه، أو أن تساهم في تعميق النظرة إليه، فضلًا عن دفع معدلات تقدمه واستشراف آفاقه، وأصبح هذا هو الموقف السائد المعترف به لفلسفة العلم وإلى ما بعد منتصف القرن العشرين بعقد من الزمان.

إذن فحين تبلورت فلسفة العلم وأصبحت وسائل المعرفة العلمية ذاتها مادة بحث — أي حين انفصل النشاط النظري الهادف إلى تكوين نظرية عن النظرية العلمية — انحصر همُّ فلاسفة العلم في أطر المنهج من حيث هو تقنين للانتقال من التجربة إلى القانون، وداروا بين رحى جهاز من المفاهيم رأوه قادرًا على تبرير المعرفة العلمية، بوصفها معرفة صدقها أفضل ما يمكن أن يُوثق به. وفي إطار منطق التبرير اللاتاريخي الذي ازدهر وساد طوال القرن التاسع عشر، تنامت مباحث فلسفة العلم، وأينعت نظرياتها حول المنهج العلمي وخطواته ومصادراته وطبائعه، ومقولاته العلمية كالحتمية والعلية واليقين والاحتمالية، ووظيفة العلم بين الوصف والتفسير والتنبؤ، وطبيعة القانون العلمي، وترسخ الاتجاه نحو اعتبار النظرية العلمية أساسًا مجرد تعميمات استقرائية، خصوصًا وأن هذا الاعتبار ملائم تمامًا للفيزياء الكلاسيكية، وهي لم تقتحم بعد عالم ما دون الذرة وتتعامل مع كون فيزيائي كل شيء فيه قابل للملاحظة الحسية، فما أيسر أن نلاحظ ثم نعمم؛ لذا ساد المرحلة الأولى من فلسفة العلم هذا الاتجاه التبريري التاريخي، المواصل لمسار الفلسفة الوضعية، والمفرط في الارتكاز على المنهج الاستقرائي بصورته التقليدية التي تصر على البدء بالملاحظة، وتجعل نسق العلم بناءً مشيدًا

على أسس صلبة هي الملاحظات أو الوقائع التجريبية. وهذا الاتجاه هو ما يُعرف بالمذهب الاستقرائي أو النزعة الاستقرائية Inductivisme، على أن نلاحظ الفارق بين المنهج الاستقرائي والمذهب الاستقرائي.

أجل، كان الاستقراء آنذاك مسلمًا به بوصفه منهج العلوم التجريبية، لكن الاقتصار عليه فقط، والارتكاز على حجة تعميم الوقائع التجريبية بوصفها تبريرًا كافيًا للمعرفة العلمية، هو تجريبية متطرفة انتهى إليها أصحاب النزعة الاستقرائية. إنهم الاستقرائيون الخلص، أو أكثر الاستقرائيين استقرائيةً التجريبيون المتطرفون، وأكثرهم تطرفًا جون ستيوارت مل، أبرز من تفانوا في صياغة الاستقراء كمنهج وكمذهب.[1]

وعلى الرغم من أنه يصعب إرجاع التوجهات الفكرية السائدة إلى اعتبارات شخصية، فضلًا عن أن العلم بالذات هو الذي علَّم البشرية كيف تكون العوامل الموضوعية، إلا أنه لا يمكن فصل سيادة النزعة الاستقرائية التبريرية اللاتاريخية عن قوة شخصية جون ستيوارت مل، وانتصاره في المناظرة بينه وبين وليم هيوول في أواسط القرن التاسع عشر، وانتهت بالغلبة لمل وفريقه التجريبي المتطرف، بينما توارى في الظلام وليم هيوول ورؤاه الثاقبة.

ربما كان جون ستيوارت مل أكثر تعبيرًا عن روح العصر الوضعي، بينما كان هيوول سباقًا لعصره. على أية حال، فإن المناظرة أو المقابلة بينهما تُعد نقطة البدء والمرحلة الأولى

[1] – المرجع السابق ، ص 20.

الريادية لفلسفة العلم كنشاط فلسفي مستقل ومتميز عن فروع الفلسفة الأخرى؛ لذا يجمل بنا التوقف عند كل من طرفيها. وصحيح أن وليم هيوول — الأقل حظًّا وشهرة — هو الطرف المغلوب، إلا أنه الأكبر سنًّا والأسبق في الإنتاج، ويمكن أن نقول وأيضًا الأبعد نظرًا؛ لذلك سوف نبدأ به، ثم ننتقل إلى جون ستيوارت مل واتجاهه الذي ساد، فيمكن في إثره أن نتتبع مسار فلسفة العلم وتطوراتها. وفي أعقاب مل، لا بد من العود إلى فرنسا والإشارة إلى نظرية كلود برنار المنهجية؛ لأنها تُعد من المعالم البارزة في مسار نظرية المنهج التجريبي آنذاك، والتي رأيناها صلب فلسفة العلم. إن فلسفة العلم في منتصف القرن التاسع عشر تكاد تكون موزعة بين إنجلترا وفرنسا، مع بضعة إسهامات لاحقة من ألمانيا. فهل جزافًا أن كانت إنجلترا وفرنسا آنذاك سيدتا العالمين، تتباريان لاقتسامه واحتلاله، أم إن الأمر كما قال فرنسيس بيكون منذ البداية: العلم قوة؟

ولد وليم هيوول W. Whewell (1794–1866م) في لانكستر، وتوفي في كمبردج بعد أن قضى معظم حياته في جامعتها، طالبًا وزميلًا وأستاذًا بكلية ترنتي «الثالوث» العريقة، حيث شغل منصب أستاذ كرسي فلسفة الأخلاق، وقبل أن يكون فيلسوف علم رائدًا، كان أيضًا عالمًا وعضوًا في الجمعية الملكية للعلوم، وبفضله وضعت الجمعية مصطلح عالِم Scientist. درس علم المعادن، وله أعماله في الفلك والفيزياء العامة والميكانيكا، قيل عنها: إنها أساسًا كتابات

تعليمية، ولكنه ساعد فاراداي في وضع عدد من المصطلحات الهامة في مجال الصلة بين الكهرباء والتحاليل الكيميائية.[1]

وهو أيضًا مؤرخ للعلم، في عصره الذي لم يُعن بتاريخ العلم إلا قليلًا، وتركه للمحاولات الفردية. أصدر هيوول في عام 1837م «تاريخ العلوم الاستقرائية» في ثلاثة مجلدات تمتد من أقدم العصور حتى عصره الراهن. وطبعًا في سياق النعرة الأوروبية الممهدة لعصر الاستعمار الوبيل، تكون أقدم العصور هي العصور الإغريقية، ثم السكندرية، الكتاب يستبعد الإشارة لما هو خارج مسار ونطاق الحضارة الغربية. ثم أصدر عام 1840م كتابًا آخر بعنوان «فلسفة العلوم الاستقرائية المؤسسة على تاريخها»، وفي مواجهة النزعة الاستقرائية التجريبية المتطرفة اللاتاريخية، يؤكد هذا الكتاب أن فلسفة العلم لا تدرك المنهج العلمي حق الإدراك إلا من خلال فاعليته عبر تاريخ العلم؛ لذلك يتلاحم في عنوان الكتاب الطرفان: تاريخ العلوم الاستقرائية وفلسفة العلوم الاستقرائية. وصدرت لهذا الكتاب طبعة ثالثة مزيدة وموسعة تحت ثلاثة عناوين مستقلة: الأول «تاريخ الأفكار العلمية» في مجلدين عام 1885م، والثاني في نفس العام بعنوان «إحياء الأورجانون الجديد»، والثالث «في فلسفة الكشف» عام 1860م؛ حيث يعرِّض نظرية جون ستيوارت مل المنهجية للنقد الشديد.[2]

---

1 غاستون باشلار: جدلية الزمن، ترجمة: خليل أحمد خليل، مرجع سابق دكره ص 30.

2 – نفس المرجع ، ص 7.

والوعي التاريخي الذي سبق به هيوول فلسفة العلم في عصره، يتجلى بقوة في الكتاب الأول «تاريخ الأفكار العلمية» يقول: إنه عنوان فرضته طبيعة المادة المعروضة ومضمونها، وإنه استقى هذه المادة من صلب الأعمال الكبرى خلال تاريخ العلم وهو بصدد إعداد كتابه الأول «تاريخ العلوم الاستقرائية» الذي يعرض لتاريخ العلم بقدر ما هو معتمد على الوقائع والملاحظات، بينما «تاريخ الأفكار العلمية» يعرض لتاريخ العلم بقدر ما هو معتمد على الأفكار والمفاهيم والتصورات. ويوضح الكتاب أن مناقشة النظريات تهدف إلى جعلها متسقة مع شروط وظروف التفكير البشري. ومن ثم يناقش الكتاب تاريخ المفاهيم العلمية الكبرى كالمكان والزمان والعدد والحركة والعلة والقوة والمادة والوسط والكثافة والعنصر والانجذاب والجوهر والذرة والتماثل والمشابهة والأنواع والحياة والوظيفة والقوى الحيوية والعلل الغائية والعلة الأولى ... ويؤكد هيوول أن المناظرات حول التحديد الدقيق لهذه الأفكار أو المفاهيم وخصائصها ودورها تشكل القطاع الأساسي من تاريخ العلم وأيضًا من فلسفته، ولن تكتمل أية فلسفة للعلم بدون أن تضع حلولًا للإشكاليات والصعوبات والتناقضات التي تثيرها المناظرات حول هذه الأفكار والمفاهيم؛ لذلك حاول هيوول عبر صفحات الكتاب أن يوضح الأصول الباكرة لهذه المفاهيم وتطوراتها حتى وصولها إلى الأشكال التي اتخذتها في القرن التاسع عشر، موضحًا ما بدا له من حل أمثل لكل إشكالية تثيرها تلك المناظرات، وقد تأدى به الأمر إلى

التوغل أحيانًا في أعماق الميتافيزيقا، مؤكدًا أن مثل هذه الميتافيزيقا جزء جوهري من تقدم العلم،٧ في مواجهة الوضعية والنزعة الاستقرائية التي تقصف تمامًا الأبعاد الميتافيزيقية.[1]

هكذا أعطانا وليم هيوول فلسفة للعلم قائمة على الوعي بتاريخه، مخالفًا بهذا النزعة الاستقرائية التجريبية المتطرفة باتجاهها اللاتاريخي المقتصر على النسق العلمي كمنجز راهن. وبالتالي لا بد أن تكون نظرة هيوول للمنهج التجريبي مختلفة. بدايةً سلَّم هيوول بناموس العصر: الاستقراء كما هو واضح من مجرد عناوين كتبه، لكن الوعي التاريخي الذي تسلح به جعل المنهج التجريبي معه — ولنقل الاستقراء — أكثر حيوية وتبصرًا من الاستقراء التقليدي القائم على تعميم الملاحظات المستقرأة، الذي اعتمدته النزعة الاستقرائية، فيقول هيوول: إن دراسة تاريخ العلم تكشف عن عملية استقرائية لا تُماثل البتة حجة التعميم التي يتمسكون بها، بل ثمة ربط للوقائع التجريبية من خلال مفهوم عقلي عبقري. من هنا أكد على نقطة غامضة Mysterious Point في الانتقال من الملاحظة إلى القانون، وأوضح أن الفروض العلمية بالأمس قد تبدو اليوم في صورة وقائع تجريبية. إنها نظرية عقلية تم إدراكها؛ لذلك قيل: إن فلسفة هيوول عقلانية استقرائية Inductive Rationalism.

لقد صحبه في السنوات الأخيرة من عمره شعور حاد بأن الاستقراء لا يكفي. لم يكن عصره يسمح بإسقاط الاستقراء، فاكتفى هيوول بأن الاستقراء والاستنباط يصعدان ويهبطان نفس

---

1 – هنري برغسون : التطور المبدع، المصدر السابق ، ص35.

الدرج. وعلى أساس المفهوم العقلي العبقري أو النقطة الغامضة، عمل هيوول على تطوير المنهج التجريبي؛ ليتخذ صورة المنهج الفرضي الاستنباطي الذي يعني إبداع فروض علمية ثم اختبارها تجريبيًّا، والحكم عليها والاختبار بينها وفقًا لنتائج التجريب. ولم تُعرف قيمة هذه الدعوة إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، حين تبلورت صورة المنهج التجريبي بوصفه اختبارًا للفروض وليس البتة تعميمًا لوقائع مستقرأة، وأصبحت الأطراف المعنية تتفق على أن المنهج التجريبي هو المنهج الفرضي الاستنباطي؛ لذلك قلنا: إن هيوول سبق روح عصره.

لقد أدرك بجلاء أن المسألة أعمق من التعميم الاستقرائي، وأن المعرفة العلمية ليست محصلة التجريب، بل محصلة تفاعل العقل مع معطيات الحواس. وبينما انشغل أصحاب النزعة الاستقرائية بالوقائع الجزئية الملاحظة، انشغل هيوول بإبداع الفرض العلمي وبالنظرية ودور العالم وإمكانياته العقلية، مؤكدًا خطأهم في إهمال الفرض والتعويل على التعميم. من هنا صب جون ستيوارت مل جامَّ نقده على هيوول، واعتبر فكرة الفرض عنده تأثرًا منه بكانط ونزوعًا نحو المثالية الألمانية. [1]

فتراجعت نظرية هيوول الأكثر نفاذًا واستبصارًا التي تُقرر دور العقل الإنساني المحوري في الإنجاز العلمي، مثلما تراجعت رؤيته لفلسفة العلم المسلحة بتاريخه، وساد الاتجاه المقابل لأصحاب النزعة الاستقرائية التبريرية اللاتاريخية. إنهم التجريبيون المتطرفون، وقد التفوا حول

1 – المصدر السابق ، ص40.

علم أعلام فلسفة العلم آنذاك، جون ستيوارت مل، بكل ما ملكه من ألق اجتماعي ومقام رفيع يغرينا بأن نتعرف على شخصيته كمدخل لعرض فلسفته للعلم التي سادت.

لقد قيل: إن حياة جون ستيوارت مل J. S. Mill تلخيص لمسار الأمة الإنجليزية في تلك الحقبة من العصر الفيكتوري حكم الملكة فيكتوريا الذي يُعد من أزهى عصورها. وكان مل رفيع الخُلق، جَم الفضائل، مُرهف المشاعر، وإذا كانت قدراته الإبداعية محدودة فإنه أنموذج للباحث الجاد والمفكر الملتزم، ومحل احترام وإكبار من الخصوم قبل الأنصار ومن الأعداء قبل الأصدقاء، وقد نُشِئ تنشئة خليقة بإخراجه هكذا، فأبوه جيمس مل من أعلام فلاسفة عصره، أدرك منذ نعومة أظفار ولده تألق قواه العقلية، فاستشعر المسئولية إزاء تربيته وتثقيفه وإعداده للمهام الفكرية، لم يأل الأب جهدًا ولا وقتًا من أجل هذا، وبلغ إحساسه بالمسئولية إزاء الطفل النجيب أن استبد به الخوف من أن توافيه المنية قبل أن يتم تنشئته، فأهاب بصديقه الفيلسوف الأبعد منه صيتًا وأثرًا جيرمي بنتام J. Bantam بأن يشاركه العبء في حياته، وأن يتكفل بالفتى إن هو تُوفي، فرحب بنتام بهذا، غير أنه قضى نحبه قبل صديقه جيمس مل بأربع سنوات! [1]

ومن جرَّاء هذا نشأ الصبي بين طوفان من عوالم المعرفة، ينهل على عقليته بمنهجية وإحكام، فأتقن اليونانية قبل أن يتم عامه الثامن واطلع على تراثها الزاخر، وتراث الرومان. علَّم

1 غاستون بشلار : جدلية الزمن،المرجع السابق، ص3.

نفسه الرياضيات واتصل طبعًا بمنجزات العلوم في عصره. قرأ كثيرًا في التاريخ والقوانين وأصول التشريع والاقتصاد السياسي، وانتابته أزمة نفسية عنيفة في العشرين من عمره، خرج منها بأهمية الشعر والأدب. وبينما بدت الفلسفة الألمانية في نظره كتابًا مغلقًا بسبعة أختام لم يجد في نفسه أدنى رغبة لفضها، فُتن فتنة شديدة بالحضارة الفرنسية وأتقن لغتها وتتبع منجزاتها، وكان كثير التردد على فرنسا. أمضى جون ستيوارت مل حياته في قصة حب رومانسية غريبة لليدي هاربيت تيلور التي ما فتئ يعدد مناقبها وأياديها البيضاء على إنجازاته الفكرية. ظل أكثر من عشرين عامًا ينتظرها، حتى تُوفي زوجها عام 1849م وتزوجها جون ستيوارت عام 1852م وبعد ست سنوات أسلمت الروح وكانا في فرنسا، فواراها التراب هناك واشترى منزلًا بجوار قبرها المحبوب. كان صديقًا لأوجست كونت، رفيقه في نفس المنطلقات. ألَّف مل عام ١٨٦٥م كتابًا عن فلسفته الوضعية وناصره بحماس في دعواه بضرورة إخضاع العلوم الاجتماعية للمنهج التجريبي.

كان جون ستيوارت مل قد عمل في مطلع حياته بشركة الهند الشرقية، وتدرج في مناصبها حتى وصل إلى أعلاها. ولما حُلت الشركة عام 1858م وصار البرلمان الإنجليزي هو الذي يحكم الهند، وعمَّ الفرح في إنجلترا بالجوهرة التي ظفر بها التاج البريطاني، كان مل — وهو عضو بالبرلمان في ذلك الوقت من أعنف المهاجمين لهذا والمنددين بالاستغلال الوحشي للهند، والمطالبين بترك حكم الهند لأهلها! ولا غرو، فقد اقترن اسم مل بتمجيد الحرية واحترام رأي الفرد وحقوقه. ويُعد كتابه «في الحرية ١٨٥٩م» دستورًا للنظام الديمقراطي للحكم في إطار

ليبرالي. واتخذ في الأخلاق المذهب الذي ورثه عن أبيه وأستاذه بنتام، مذهب المنفعة العامة الذي يعني أن هدف القيم الأخلاقية هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. وفي النهاية أخرج مل كتابه «استعباد النساء 1869م» الذي يُعد المقدمة الحقيقية لاستقلال المرأة في القرن العشرين. لقد عاش مل ملء الأسماع والأبصار، فهل ساعد هذا على التمكين للنزعة الاستقرائية؟!

فقد كان جون ستيوارت مل متطرفًا في تجريبيته حتى بلغ إيمانه بالاستقراء مبلغًا لم يبلغه أحد من قبله ولا من بعده، فالاستقراء عنده الطريق الوحيد الذي لا طريق سواه، ليس فقط للمعرفة العلمية، بل أيضًا لكل وأية معرفة صحيحة أو حقيقية. وباختصار كل مكونات الذهن ومحتوياته مجرد تعميمات استقرائية، لا يُستثنى من ذلك شيء البتة، حتى قوانين الرياضة «2 + 2 = 4 »، وقوانين الفكر الصورية مثلًا «أ هو أ» ... كلها ليست إلا تعميمات استقرائية لكثرة ما لاحظته حواسنا من أن اقتران 2 و2 ينتج عنه دائمًا 4 ، ومن أن أ هي دائمًا أ، لم يكن الاستقراء عند مل مجرد منهج للعلم، بل هو أيضًا منطق الحقيقة Logic of truth.[1]

أجل، كان ج .س .ميل معاصرًا لمواطنه جورج بول G. bool الذي فجَّر ثورة المنطق الرياضية الرمزية، لكنه لم يشهدها وهي تؤتي أكلها في القرن العشرين. وفي أيام مل كان المنطق لا يزال هو المنطق الصوري الأرسطي. رفض مل المنطق الصوري بجملته وليس فقط

1 – موريس ميرلو بونتي: الفلسفة ، ترجمة: قزحيا خوري، منشورات عبيدات، بيروت، ط 1 ،1983 ص 15.

قياساته العقيمة، قائلًا: إنه منطق للاتساق وإقامة البرهان ... لذلك فهو استدلال ظاهري لا يتضمن أية إضافة ولا يناسب إلا الله الذي أحاط بكل شيء علمًا، فيستنبط من هذا العلم الشامل ما يريد. أما الإنسان فهو بحاجة إلى منطق يتعقب الحقيقة ويأتيه بمعرفة جديدة لن تكون إلا بالاستقراء؛[١٠] أي الاستدلال التجريبي الذي هو الاستدلال الحقيقي الوحيد. إن الاستقراء — كما يجزم مل — هو منطق العلم ومنطق العمل ومنطق التفكير ومنطق الحياة، والسبيل المعرفي الواحد والوحيد المثمر الذي يمتلكه الإنسان.

وضع جون ستيوارت مل هذه المناهج الخمسة ليُلزم بها الباحث إلزامًا، إن لم نقل ليُلزم البشرية بأسرها طالما أن الاستقراء أسلوب المعرفة والتفكير المثمر الوحيد، ومل «لا يعرف ولا حتى يستطيع أن يتخيل مناهج سواها»! ويعترف جون ستوارت ميل بفضل وليم هرشل W. Herschel وهو عالم فلكي، صنع بمعاونة شقيقته كارولين مرصدًا يحوي مراقب «تلسكوبات» محسنة، فاكتشف عام 1781م كوكب أورانوس وأقماره وأيضًا قمرين لزحل، ووضع كتابه «خطاب تمهيدي لدراسة الفلسفة الطبيعية Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy»، حيث كان مصطلح الفلسفة الطبيعية في القرن الثامن عشر لا يزال يعني «العلوم الطبيعية»، ويُعد هذا الكتاب من معالم تاريخ الاستقراء في صورته التقليدية ومحاولة صياغته كمنهج للعلم الحديث، وكانت صياغة مزيدة بثروة مستقاة من ممارسة العلوم الطبيعية. في هذا الكتاب وضع هرشل إرشادات تشبه مناهج مل، غير أن كليهما لم يزد كثيرًا على منهج فرنسيس بيكون وإرشاداته؛ ذلك أن مل قال: إنه سيأتينا بأربعة مناهج، ثم أتانا

بخمسة، وبعد أن شرحها ظلَّ مصممًا أنها أربعة! واختلف الباحثون أي المناهج هو الزائد وتمسك كل فريق بواحد منها[1]، ولكن يمكن ملاحظة أن منهجي البواقي والتلازم في التغير يعتمدان على المناهج الثلاثة الأولى، وأن الثالث (منهج الجمع بين الاتفاق والاختلاف) مجرد ربط للمنهجين الأولين معًا، وأن المنهج الثاني نفي أو عكس للأول، فلا يبقى إلا المنهج الأول وهو معروف منذ أن دعا بيكون إلى التجريب.

وفلسفة ميل المنهجية بصفة عامة مليئة بأوجه القصور، فهو مثلًا خلط بين اكتشاف الفروض أو ابتداعها وبين تأييدها، ودافع عن هذا بأن القانون العلمي ليس فرضًا، بل حقيقة نريد أن نثبتها ومناهجه تثبت أنها فعلًا قانون١٤ مؤكدًا بهذا خطأ بيكون في إغفال أهمية الفرض، وأقام مل بنيانه الضخم على أساس العلية ومن أجلها، ومع هذا لم يقف إزاءها موقفًا فلسفيًّا للحظة واحدة، بل سلَّم بها كما يفعل الإنسان العادي، هل لأنها تقيم صلب العلم؟ فماذا بقي لفلسفته إذن؟ صرَّح مل بإمكانية رد معلول واحد إلى عدة علل، ومع هذا تجد منهجَي الاتفاق والاختلاف يردان المعلول إلى علة واحدة ... ويمكن أن نستأنف المسير طويلًا في تعداد المآخذ على نظرية مل المنهجية، خصوصًا بسبب تطرف تجريبيته حتى بلغت حد التسطيح.[2] بيد أن هذا التطرف التجريبي ذاته هو الذي جعلها صلب النزعة الاستقرائية، وبنظرة واحدة نلاحظ كيف أنها تساير ابستمولوجيا العلم الكلاسيكي المطروحة في الفصل

---

[1] – المرجع السابق ، ص16.

2 – ورتون وايت :عصر التحليل ، المرجع السابق ، ص 30.

السابق؛ فقد كانت الروح العلمية آنذاك تنزع نحو التجريبية المتطرفة. وحين أتى عام ١٨٥٠م كان هذا المنزع التجريبي مصوغًا جيدًا بفضل جون ستيوارت مل وكتابه «نسق المنطق» إنه النزعة الاستقرائية التي أفلح مل في تأكيدها حين أسهب في تبيان أن كل المفاهيم العلمية يجب أن ترتد إلى دوال قابلة للملاحظة عن طريق الاستقراء الذي تنشأ عنه النظرية العلمية، والاستقراء يستند على العلية العامة التي لا تعدو أن تكون اطراد التعاقب في الطبيعة؛ لذلك يقوم منهج العلم على تعميم الوقائع الملاحظة، وسار خلف مل جمع غفير من فلاسفة العلم ذوي المنزع الوضعي، تواصلت مسيرتهم حتى بلغت النصف الثاني من القرن العشرين، بدا هؤلاء — أصحاب النزعة الاستقرائية — وكأنهم المعبرون الشرعيون عن العلم وفلسفته، على الرغم من أن تجريبيتهم الحادة فجة ومباشرة، لا تولي اعتبارًا كافيًا لدور العقل الإنساني في ملحمة العلم المجيدة، فضلًا عن أنها ملغومة بمشكلة الاستقراء ... أشهر مشكلات فلسفة العلم.

- **ثالثًا: مشكلة الاستقراء**

رأينا كيف نشأت فلسفة العلم معنية بتبرير المعرفة العلمية، وأنها وجدت هذا التبرير في تقنين الانتقال من الملاحظات إلى النظرية العلمية، أي في حجة التعميم الاستقرائي التي هي في الوقت نفسه معيار يميز العلم ويرسم حدودًا للمنشط المعرفي الذي يعطينا محتوى إخباريًّا عن العالم التجريبي الواقعي الذي نحيا فيه، فإذا كانت العبارة تعميمًا لوقائع مستقرأة من هذا العالم

التجريبي فلا بد أنها إخبار عنه، هكذا حققت حجة التعميم الاستقرائي الهدف، فهي معيار يميز المعرفة العلمية كتبرير كافٍ لها. ولكن ما هو تبرير التعميم الاستقرائي ذاته؟

إن العالم في معمله يلاحظ عددًا محدودًا من الحالات، مثلًا القطعة 1 من الحديد تمددت بالحرارة ... القطعة 2 ... القطعة 3 ... القطعة 4 ... القطعة 5 ... فيخرج بتعميم استقرائي: الحديد يتمدد بالحرارة. أو مثلًا افترض باحث أن المضاد الحيوي «س» فعال في علاج التيفود، وجربه على المرضى الذين يعالجهم وهم عشرة أو عشرون أو حتى ألف، وهب أنهم شفوا جميعًا، سيخرج بتعميم استقرائي: المضاد الحيوي «س» يشفي من التيفود، القانون العلمي طبعًا عبارة عامة تحكم الحالة المطروحة للبحث بصفة كلية، وليس مجرد حصر أو تعداد ساذج لأمثلة لوحظت، إن العالم يلاحظ ويجرب على عدد من الوقائع الجزئية مهما كان كبيرًا فهو عدد محدود، ثم يخرج منه بعبارة كلية تنطبق على كل الوقائع المماثلة في أي زمان ومكان.[1]

والسؤال الآن: بأي مبرر يخرج من وقائع جزئية محدودة إلى قانون كلي عام؟ كيف يسحب الحكم مما لاحظه على ما لم يلاحظه؟ لماذا يفترض أن الوقائع التي لم يشاهدها تماثل تلك التي شاهدها؟ من أدرانا أن الحديد منذ مليون عام أو بعد ألف سنة أو على كوكب المريخ أو في مجرة أخرى يتمدد أيضًا بالحرارة؟ ما الذي يضمن عدم وجود عينات من الحديد هنا أو هناك لا تتمدد بالحرارة ولم يصادفها الباحثون؟ مشكلة الاستقراء هي مشكلة تبرير القفزة

1 – بوشنسكي ا.م: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، المرجع السابق ، ص 50.

التعميمية من عدد محدود من الوقائع التجريبية إلى قانون كلي عام، على أي أساس تمارس التعميم الاستقرائي وهو صلب عملية إنتاج المعرفة العلمية؟ «وهذا التساؤل ليس إثارة لكشف جديد، فأرسطو لاحظ الفارق بين الحجة الصورية المنطقية والحجة الاستقرائية التجريبية، وأن الأخيرة ليست مبرهنة،ولكنه تساؤل اكتسب خطورة كبيرة لما تصدر العلم التجريبي مسيرة العرفان في العصر الحديث.

أول ما يتبادر إلى الذهن أن الاستقراء يمارس كما أوضحناعلى أساس الحتمية والعلية والاطراد. والعلية بالذات هي اطراد التعاقب في الطبيعة وهي الوجه الآخر للحتمية التي افترض العلماء أنها تحكم عالم الظواهر. وبفضل الحتمية الكونية تغدو العلية شاملة لا تعرف استثناءً ولا جوازًا، وكما حكمت الوقائع الماثلة سوف تحكم كل الوقائع المماثلة. فيمكن تعميم ما لُوحظ على ما لم يُلاحظ. هكذا سلم فلاسفة العلم «بقانون العلية» كمبدأ للاستقراء نمارس على أساسه التجريب ونعمم الوقائع، وانقسموا في هذا إلى فريقين يعبران عن اتجاهي الفلسفة الأساسيين:[1]

- **أولًا: الاتجاه التجريبي:**

خصوصًا الإمبريقي يرى أن العقل لا يعرف ولا يصل إلى المبادئ أو غيرها إلا عن طريق الاستقراء. الاستقراء مردود إلى العلية، والعلية بدورها توصلنا إليها — كما توصلنا إلى كل شيء في عقولنا — عن طريق التجريب. فالتجارب تدل على أن الظواهر ترتبط ببعضها

1 – بوشنسكي ا.م: الفلسفة المعاصرة في أوروبا ،مرجع سابق ذكره ، ص51 .

ارتباطًا ضروريًّا هو بلا شك ارتباط العلة بالمعلول. وعلى أساس العلية نقيم الاستقراء ومبدأه إقامة تجريبية، أبرز الممثلين لهذا الاتجاه جون ستيوارت مل، وسار وراءه معظم دراويش النزعة الاستقرائية.

بيد أن الدوران المنطقي هنا شديد الوضوح، تبرير الاستقراء أي العلية يبرره الاستقراء، التجريب الذي دلنا على العلية! فما زلنا في حاجة إلى مبدأ لتبرير الاستقراء وقفزته التعميمية.

- **ثانيًا: الاتجاه العقلي:**

يصدق أيضًا على أن الاستقراء يستند على العلية، لكنه يجعلها مبدأً عقليًّا أوليًّا سابقًا على التجربة كامنًا في الذهن سلفًا. إن مبدأ الاستقراء ومبرره — أي قانون العلية — ليس مشتقًّا من التجريب، ولكن هذا هو ما يُعرف بالنزعة الأولانية Apriorism، أي المصادرة على مبادئ معينة بزعم أنها كامنة في الذهن سلفًا، وما أيسر الالتجاء إلى هذا حين يستحيل العثور على مصدر أو تبرير معقول لتلك المبادئ.

وأبرز ممثلي هذا الاتجاه إيمانويل كانط، وأيضًا برتراند رسل B. Russell وذهب رسل في تحليله لمنطق الترابط بين الأحداث إلى أن تصورات الحتمية والضرورة الكونية والعلية ليست قضايا تحمل خبرًا محددًا قد يكون صادقًا أو كاذبًا، بل هي مسألة دالة قضية أي صورة منطقية خاوية من المضمون، وبالتالي هي صورية سابقة على الخبرة التجريبية وليست مشتقة منها. [1]

---

1 – إمام عبد الفتاح إمام: مدخل الى الميتافيزيقا، دار النهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005ص .77.

- **الملاحظة أم الفرض: آفاق القرن العشرين**

إن مشكلة الاستقراء شاهد قوي على مكانة الفلسفة ومآلها؛ لأنها بنظرة شاملة وعميقة ليست مجرد مشكلة تقنية منهجية وأسلوب عمل خاص بقوم يحترفون مهنة جليلة اسمها «البحث العلمي»، بل إن مشكلة الاستقراء من أمهات مشاكل الموقف الفلسفي إطلاقًا؛ لأنها مشكلة العلاقة بين التجريب والتنظير ... الحواس والعقل ... اليد والدماغ ... الواقع والفكر، ومصطلحات فلسفة العلم وقد أضحت فلسفة العصر: الملاحظة والفرض «إن بينهما انفصالًا وتمايزًا لا يمكن تجاهله، وتأييد أحدهما للآخر مسألة لا تخلو من الغموض، حتى إن العلاقة بينهما ملتبسة أمامنا»، مما يجعلها دائمًا من المحاور المركزية لفلسفة العلم.

والسؤال الآن الذي ظل ردحًا طويلًا ماثلًا هو: أيهما أسبق: الملاحظة أم الفرض؟ وليس الأمر تلاعبًا بأطراف منظومة معرفية، بل هو طرح انقلابي لطبيعة العلم وطبيعة موقع العقل في هذا الكون، فلو كانت الملاحظة هي الأسبق والفرض أو القانون يتبعها كما ينص الاستقراء فإن العلم تعميم آلي للوقائع ودور العقل الإنساني تابع للحواس سلبي هامشي، فقط يخدم الملاحظة الحسية ليخرج بقوانين مستقرة من صلب الواقع التجريبي فتكون يقينية ضرورية حتمية، ويغدو نسق العلم بناء مشيدًا راسخًا ثابتًا، يعلو ولكن لا تبديل ولا تعديل، أما إذا كان الفرض هو الأسبق، فإن العقل الإنساني المبدع للفرض هو الذي يخلق ملحمة العلم المجيدة، لا يخدم الملاحظة الحسية، بل يستخدمها لتمحيص وتقنين الفروض، لقبولها أو رفضها، وتظل دائمًا إبداعًا إنسانيًّا، وكل شيء في عالم الإنسان متغير ومتطور، فلا يعود نسق العلم بناءً

مشيدًا، بل فعالية إنسانية حية نامية ومتطورة دائمًا، ويتضح لماذا نجد التقدم العلمي مفطورًا في صلب البحث العلمي.

هكذا قدمت فلسفة العلم نظريتين في المنهج التجريبي، متقابلتين ومتعاقبتين، الأولى تبدأ بالملاحظة والثانية تبدأ بالفرض:

- **أولًا:** نظرية البدء بالملاحظة، أي الاستقراء التقليدي الذي رأيناه فيما سبق، ويثير المشكلة الشهيرة، وهي نظرية منهجية تواكب العلم الحديث حتى نهاية القرن التاسع عشر، العلم الكلاسيكي الذي تؤطره فيزياء نيوتن، فكان نيوتن هو الممثل الرسمي لهذه النظرة، جسَّدها بقوله: أنا لا أفترض الفروض Hypotheses non Fingo، بمعنى أن القوانين العلمية مأخوذة من تعميم الوقائع التجريبية مباشرة، وحتى بعد أن تدخل الفرض في القرن التالي ظل مردودًا أيضًا لنفس هذا المصدر: الوقائع التجريبية الملاحظة، من أجل تفسير تعميمها.
- **ثانيًا:** نظرية البدء بالفرض، والهبوط منه إلى وقائع التجريب والملاحظة لتحدد مسير ومصير الفرض، وهذا ما لاح لعبقرية كلود برنار وذهب إليه وليم هيوول، في القرن التاسع عشر بيد أنها نظرية منهجية تفرضها طبيعة العلم والإبستمولوجيا العلمية في القرن العشرين، المختلفة تمامًا عن المرحلة الأسبق المعروضة آنفًا، من هنا كان عنوان

هذا الفصل «فلسفة العلم الحديث الكلاسيكي» كمرحلة سابقة ومختلفة ومتمايزة عن فلسفة العلم في القرن العشرين.[1]

إن العلم في القرن العشرين أملى نظرية البدء بالفرض، وإذا كان آينشتين كما سنرى هو الذي تربع على عرش نيوتن، فإنه بدوره خير ممثل لهذه النظرية، فقد رأى أن منهج البحث يتلخص في أن يتخذ الباحث لنفسه مسلمات عامة أو مبادئ يستنبط منها النتائج، فينقسم عمله إلى جزئين: يجب عليه أولًا أن يهتدي إلى المبادئ التي يستند إليها، ثم يتبع ذلك بأن يستنبط من هذه المبادئ النتائج التي تترتب عليها، ويؤكد آينشتين تأكيدًا حاسمًا على أن الوقائع التجريبية بمفردها تظل عديمة النفع للباحث ما لم يهتد إلى قاعدة لاستنباطاته.

وقد صيغت نظرية المنهج التجريبي البادئ بالفرض فيما يُعرف بالمنهج الفرضي الاستنباطي Hypothetical deductive Method، يبدأ بفرض صوري عام لا يُشتق من الخبرة ولا يخضع هو ذاته للتحقيق التجريبي المباشر، فيلجأ الباحث إلى منهج الاستنباط؛ كي يستنبط منطقيًّا ورياضيًّا النتائج الجزئية التي تلزم عنه، وهنا يأتي التجريب ودور الملاحظة، فيقابل بين النتائج المستنبطة من الفرض وبين وقائع التجريب، إن اتفقت معها تم التسليم المؤقت بالفرض، وإن لم تتفق يكون تعديله أو الاستغناء عنه والبحث عن غيره، مع ملاحظة أن مصدر الفرض لا يعنينا، فقد يأتي به العالم من الحصيلة المعرفية السابقة أو من وقائع

1 – المرجع السابق ، ص191.

التجريب أو من صفاء ضوء القمر أو رؤية وجه المحبوبة، أو من أيٍّ أين تستطيع العقلية العلمية المبدعة الخلاقة أن تستلهمه فرضًا.

أهم ما يميز هذا المنهج أن الاستدلال الرياضي عموده الفقري وأهم من وقائع التجريب ذاتها. الاستدلال الرياضي عملية استنباطية، فلا يعود التجريب مقابلًا تمامًا للاستنباط كما كان الحال مع الاستقراء، على أن الاستنباط هنا لا يعود طبعًا إلى القياس الأرسطي، ولا علاقة له بأرسطو ولا حتى في استنباط النتائج الجزئية من الفرض؛ لأن الاستنباط هنا منطقه هو المنطق الرمزي الحديث الذي تنامى في القرن العشرين، منطق العلاقات، والفروض العلمية الآن لم تعد تحكم وقائع بقدر ما تحكم قوانين وعلاقاتها ببعضها.

وحتى هذه الآونة قد يرد في الأحاديث الجارية مصطلح «الاستقراء» كمرادف للمنهج التجريبي، ولكن في سياق المعالجة الدقيقة عبر هذه الصفحات يعني الاستقراء منهج البدء بالملاحظة، وهو حالة خاصة للمنهج التجريبي، فضلًا عن أنها متخلفة وقاصرة، منهج العلم التجريبي فعلًا هو المنهج الفرضي الاستنباطي.[1]

وكان الاستقراء بهذا التعريف قرين فلسفة العلم الحديث الكلاسيكي، إنه يساوق التفسير الميكانيكي للكون ومبدأه الحتمي، وأيضًا يماثله من حيث كونه افتراضًا ساد مرحلة مر بها العقل العلمي، كانت مهمة وضرورية في أوانها، ولكن به وبها من المزالق والأخطاء والقصورات

1 – محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط2 ،1986 ص .250

المعرفية التي تكشفت للعقل العلمي أثناء سيره أو تقدمه المطرد، فوجب أن يتجاوزها، بعد أن أدت دورها واستنفدت مقتضياتها ودواعيها، وارتفع التقدم العلمي إلى مرحلة أعلى من سابقتها.

والحق أن استيعاب الإبستمولوجيا العلمية في القرن العشرين يرتهن بالرفض المنطقي لمنهج الاستقراء بمعنى البدء بالملاحظة. ولم يكن هذا أمرًا يسيرًا؛ لأن الاستقراء أكد حركة العلم الحديث وتأكد بها.

ولكي يتضح هذا ونتمكن من استقبال إبستمولوجيا العلم في القرن العشرين بمجامع الصدور لا بد من العودة مرة ثانية إلى نشأة العلم الحديث؛ لكي نلقي الضوء على أبعاد وعوامل لم يتسع لها المجال فيما سبق، وتغدو الآن ضرورية لتفسير سيادة الزعم بالبدء بالملاحظة الحسية، على الرغم مما في هذا الزعم من قصور وأغاليط. فقد رأينا كيف انبثق العلم الحديث في أعقاب العصور الوسطى التي تحددت معالمها بكتب سماوية جعلت القياس الأرسطي هو المنهج الملائم للعصر ومنهج رجال الكنيسة، وأن هذا القياس استدلال هابط، استنباط يتطرف في التنظير والعزوف عن التجريب، ويمكن الآن أن نفهم كيف تمخض في العصر الحديث عن رد فعل معاكس في الاتجاه ومساوٍ في المقدار من حيث إنه يتطرف في التجريب والعزوف عن التنظير، بعد أن أثبتت العصور الوسطى الأوروبية عقم التنظيرات المنبتة الصلة بالطبيعة النابضة والواقع المتأجج الحي، فبدا للعقول الناهضة آنذاك أن شق الطريق الحديث للعلم

الحديث يعتمد على نبذ القياس الأرسطي والاستنباطات العقلية طرًّا، وسلك الطريق العكسي وهو الاستقراء، منهج البدء بالملاحظة ثم تعميمها.[1]

محاكم التفتيش تستدعي العوامل الخارجية المحيطة بنشأة العلم الحديث، لنجد أنه حين كان يشق أولى خطواته الغضة في القرن السادس عشر لم يكن يتفتح كالزهر، بل كان ينبجس كالدم، وتفاصيل الصراع الدامي بينه وبين السلطة المعرفية التي كانت آنذاك لا تزال في يد رجال الكنيسة معروفة جيدًا، ورجال الدين استمدوا سلطانهم هذا، لا لأنهم مبدعون أو يفترضون فروضًا جريئة، بل العكس تمامًا؛ لأنهم فقط أقدر البشر طرًّا على قراءة الكتاب المقدس، ولكي يستطيع رجال العلم احتلال مواقع معرفية والاستقلال بنشاطهم، بدا من الحمق الصراح والخسران المبين إقحام فكرة الفرض صنيعة العقل الإنساني الخطَّاء، القاصر في المواجهة مع رجال الدين المتوسلين بالكتاب المقدس والحقائق الإلهية، فأصر العلماء على أنهم هم الآخرون أقدر البشر طرًّا على قراءة كتاب آخر لا يقل عن الأناجيل عظمة ولا دلالة على قدرة الرب وبديع صنعه، إنه كتاب الطبيعة المجيد. وأصبح تعبير «قراءة كتاب الطبيعة المجيد»٣٨ — ومنذ أن استعمله جاليليو قائلًا: إنه مكتوب بلغة الرياضيات — تعبيرًا شائعًا في تلك المرحلة للدلالة على نشاط العلماء. إنه محض قراءة مصوغة باللغة الرياضية، محض مشاهدة لوقائع التجريب ثم تعميمها، فلا إبداع ولا فروض، بل وفي تجسيد وتجريد الفلسفة لروح الموضوع وعصره، عمل فرنسيس بيكون على تحذير العلماء من مغبة الفروض، وأسماها «استباق

1 – المرجع السابق ،ص 251.

الطبيعة» موضحًا طرق تجنبها، كما رأينا، هكذا لم ينحصر الاستقراء في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ العلم الحديث في البدء بالملاحظة، بل وأيضًا الاقتصار عليها.[1]

ومع انتهاء الصراع مع سلطة رجال الدين، واستقلال حركة العلم الطبيعي، ثم تحررها التام بفضل قوتها المنطقية المتنامية، شهد القرن الثامن عشر فكرة الفرض العلمي تتقدم على استحياء، خصوصًا على يد عالم الكهرباء الفرنسي أمبير، ثم تعاظم شأنها وأثبتت ذاتها في القرن التاسع عشر بفضل العالم الفرنسي أيضًا المتوقد الذهن كلود برنار الذي أكد أن عماد البحث العلمي شقان: الفرض والملاحظة.

وإذا تركنا العوامل الخارجية وعدنا إلى قلب حركة العلم وعواملها الداخلية، نجد أن المنهج الاستقرائي يتواكب أيضًا وأكثر مع إبستمولوجيا العلم الحديث زمانيًّا وتاريخيًّا. وهو هكذا؛ لأنه على تمام التساوق والاتساق المنطقي مع تفسيرها الميكانيكي للكون ومبدأها الحتمي. وإذا كانت فرضية الاستقراء كمنهج قد مكَّنت رجال العلم من خوض صراعهم مع رجال الدين والانتصار عليهم، فإن الحتمية الميكانيكية قد مكَّنت لفرضية الاستقراء من التربع جاثمة على صدر حركة العلم الحديث «الكلاسيكي»، فيستند التعميم الاستقرائي على قانون العلية الذي هو وجه آخر للحتمية، وكل وجوه أو عناصر الحتمية الميكانيكية، هي الأخرى تتساوق وتتسق مع الاستقراء كمنهج. فإذا كانت الحتمية تعني — كما ذكرنا — ضرورية قوانين الطبيعة

1 – المرجع السابق ، ص 252–253.

المطردة دائمًا وثبوتها ويقينها، فلا تخلف ولا مصادفة ولا احتمال موضوعي ... فسوف يكون الجزء شاهدًا على الكل، وتكفي ملاحظة بسيطة، وقائع تجريبية محدودة ثم تعميمها، لا سيما وأن العلم الكلاسيكي تعامل مع ظواهر كبرى، جميعها واقعة في خبرة الحواس، فتبدو موضوعًا قابلًا للملاحظة المباشرة، وبموضوعية مطلقة بلا أدنى تدخل من الذات العارفة، ويكاد يقتصر عملها على تعميم وقائع الملاحظة المحدودة في قوانين كلية، وسنصل في النهاية إلى الصورة الكاملة لكون ميكانيكي، آلة ضخمة مغلقة على ذاتها، من مادة واحدة متجانسة، وبواسطة عللها الداخلية، وتبعًا لقوانينها الخاصة تسير تلقائيًّا في مسارها المحتوم.

فكانت كل خطوة ناجحة يحرزها العلم الكلاسيكي في إطار مشروعه الحتمي الميكانيكي، تؤكد الاستقراء، ويتأكد بها. ومنذ الوهلة الأولى بدا للعيان أن هذا النجاح المنقطع النظير الذي أحرزه العلم، دونًا عن كل المحاولات المعرفية التي بذلها الإنسان من قبل، لا بد وأنه يدور وجودًا وعدمًا مع العنصر المستحدث في هذا النسق المعرفي الجديد العنصر المستحدث هو التجربة: الاعتماد النظامي على معطيات الحواس فبدأ العلم تجريبيًّا متطرفًا — لردة الفعل العكسية للاستنباط الأرسطي — ثم جعله نجاحه يتطرف أكثر وأكثر في تجريبية. إن الاستقراء، الذي يبدأ بالملاحظة التجريبية ليتقهقر دور العقل والإبداع الإنساني إن لم يُلغَ هو طبعًا تجريبية متطرفة، إمبيريقية صاغتها النزعة الاستقرائية وإمامها جون ستيوارت مل.[1]

1 المرجع السابق ،ص 260.

هكذا كان العلم الحديث منتشيًا بتجريبيته المتطرفة، وتحرص النزعة الاستقرائية على تأكيدها والتطرف بها أكثر. ولكن في قلب تلك الأجواء، وقبل جون ستيوارت بقرن من الزمان، نهض ديفيد هيوم ليلفت الأنظار إلى أن التعميم الاستقرائي ينطوي على مغالطة هي قفزة غير مبررة، فكانت مشكلة الاستقراء، يأس الفلسفة وفضيحتها؛ إذ بدا أنها وصلت بالميثودولوجيا — أي فلسفة أو نظرية المنهج العلمي — إلى طريق مسدود. والواقع أنها كانت إيذانًا بالطريق المسدود الذي ستصل إليه الفيزياء الكلاسيكية ذاتها وضرورة الانقلاب على إبستمولوجيتها، كما فعلت نظرية الكوانتم ونظرية النسبية لآينشتين في القرن العشرين.

ثم تقدمت فلسفة العلم في القرن العشرين خطوة منطقية أبعد وأجرأ؛ لتؤكد أن الاستقراء كمنهج للعلم التجريبي ليس به مثالب وأغاليط منطقية فحسب، بل به استحالة منطقية أصلًا، بعبارة موجزة البدء بالملاحظة يستحيل أن يفضي إلى شيء، والمسألة — كما طرحها جاستون باشلا — أن الواقع هو نقطة نهاية التفكير العلمي لا نقطة بدايته. وهذه فكرة انطلق فيها فلاسفة العلم في النصف الثاني من القرن العشرين وأمعنوا في الانطلاق، فقد أصبح من الممكن بعد كل هذا الشوط من التقدم العلمي والإحاطة الوصفية بالوقائع — من الممكن أن يناقش بول فيبرآبند فكرة علم طبيعي بغير خبرة تجريبية، بغير عناصر حسية!

إن العلم صنيعة الإنسان أي فعالية نامية باستمرار، كل خطوة قابلة للتجاوز، للتقدم؛ لذلك يجعل المنهج الفرضي الاستنباطي كل قانون مجرد فرض ناجح، في حين أن المنهج الاستقرائي يجعل كل فرض ناجح قانونًا، اكتشافًا لحقيقة. إن الاستقراء منهج البدء بالملاحظة الصلبة

هو منهج لتأسيس وتبرير العبارات العلمية على أساس مكين هو الوقائع التجريبية، في حين أن العلم التجريبي بناء صميم طبيعته الصيرورة والتقدم المستمر، وها هنا نجد المنهج الفرضي الاستنباطي نظرية في الإبداع والتقدم المستمر.

إن وضع الفرض قبل الملاحظة بمثابة ثورة منهجية، تكاد تشابه الثورة الكوبرنيقية التي وضعت الشمس بدلًا من الأرض كمركز، فتغيرت منظومة الكون والنظرة إلى طبيعته وحُلت إشكاليات فلكية جمة وارتسم طريق لتقدم متسارع للعلم. وبالمثل تغيرت منظومة المنهج والنظرة لطبيعة المعرفة العلية وحُلت إشكاليات إبستمولوجية جمة وارتسم طريق لتطور متسارع في فلسفة العلم.

على أن النظرية الميثودولوجية (أي نظرية المنهج العلمي) التي تبدأ بالفرض لا يقتصر مردودها على عقر دارها — الإبستمولوجيا وفلسفة العلم — بل أيضًا هي القادرة على صياغة المنهج التجريبي من حيث هو العقلانية التجريبية، وبوصفه قوة إيجابية امتلكها الإنسان وفعالية حضارية يمكن استغلالها وتسخيرها في كل تعامل مع الواقع المتعين.وقبل أن نوضح هذه النقطة الهامة والمجدية كثيرًا، نلاحظ قبلًا أن المنهج العلمي واحد وهو كثير! واحد على مستوى النظر الفلسفي وكثير متعدد على مستوى التطبيقات العينية.[1]

1 –هنري برغسون: المدخل الميتافيزيقا،المصدر السابق، ص6 .

ذلك أن النظرية الفلسفية الميثودولوجية ليست مجرد توصيف لما يفعله العلماء، ولا هي محض معيار صوري يُفرض عليهم، بل مركب جدلي من الوصفية والمعيارية. إن الفلسفة دائمًا هي الوعي بموضوعها، الوعي المتميز عن الفهم التفصيلي التفتيتي، متميز بأنه أشمل نظرة لما هو كائن؛ تأصيلًا له واستشرافًا لما ينبغي أن يكون، استشراف الطبائع العامة المميزة للبحث العلمي، أي المعالم المحورية أو الثوابت البنيوية، علم مناهج البحث — الذي رأيناه صلب فلسفة العلم — حين يتعرض للمنهج التجريبي بهذه النظرة الجذرية التأصيلية والشمولية الاستشرافية، يحاول الاهتداء إلى سمات البنية والقسمات الجوهرية، فيكون المنهج الفرضي الاستنباطي — كما كان المنهج الاستقرائي — هو التصور الفلسفي المنطقي للهيكل العام الذي يرسم أسلوب التعامل العلمي مع الواقع؛ لذلك فهو واحد.

لكن الواقع العلمي متنوع، فالعالم التجريبي للبكتريا مختلف عن العالم التجريبي للفلك، وغير العالم التجريبي للنفس ... إلخ، وبطبيعة الحال لا بد أن تختلف طرائق البحث وأساليبه الإجرائية وتقاناته الإمبيريقية من علم إلى علم، بل إنها تختلف داخل العلم الواحد، أولًا تبعًا لدرجة تقدمه، وثانيًا تبعًا لزوايا ومستويات تناوله لموضوعه. على هذه الاختلافات الإجرائية ينصب اهتمام العلماء المتخصصين، كلٌّ يسخره لخدمة موضوعه، وبما يتلاءم مع الطبيعة النوعية لمادة بحثه، بكل تميزها وخصوصيتها عن مواد العلوم الأخرى. بهذا المنظور التخصصي تظهر علوم لمناهج البحث ملحقة بفروع العلوم المختلفة لتعالج الأساليب التقانية والوسائل الاختصاصية المتكيفة مع موضوع البحث ومادته التي تختلف من علم لآخر، فنجد مثلًا

«مناهج البحث في علم الاجتماع»، و«مناهج البحث في علم الفلك»، و«مناهج البحث في الهندسة الوراثية»، و«مناهج البحث في علم النفس» ... إلخ، وكل فرع قد ينقسم بدوره إلى فروع، فنجد «مناهج البحث في علم النفس الاجتماعي»، و«مناهج البحث في علم نفس الشخصية»، و«مناهج البحث في علم النفس الإكلينيكي» ... إلخ هذه المسائل المتعلقة بنوعيات الإمبيريقيات وأساليب الممارسة الإجرائية، مسألة تخصصية يعالجها كل علم وفقًا لطبيعة مادته، والعلماء المنشغلون بها هم الاخير.[1]

والفلسفة دائمًا هي النظرة الكلية الباحثة عن المبادئ العمومية الكامنة في الأعماق البعيدة، وبهذا المنظور نجد الميثودولوجيا — أي علم مناهج البحث الذي رأيناه صلب فلسفة العلم — يبحث من وراء هذه الاختلافات عن الأسس العامة التي يمكن تجريدها من المواقف العلمية المختلفة، لنجدها أسسًا منطبقة لا على الفلك دون الاجتماع أو النفس دون الكيمياء، بل هي منطبقة على كل بحث علمي من حيث هو علمي. معنى هذا أن المنهج الفرضي الاستنباطي هو المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية الفيز وكيماوية والعلوم الحيوية والعلوم الإنسانية على السواء.

وكما ذكرنا لا يقتصر أمره على تجريد روح العلوم الإخبارية وطرائق تناميها، والتصور الفلسفي للمنهج التجريبي حين يقف على المعالم المحورية والثوابت البنيوية في شتى متغيرات

1 - هنري برغسون: المدخل الميتافيزيقا،المصدر السابق ،ص7.

المناهج العلمية التجريبية، فإنه يعطينا خلاصة وفحوى آلية تعامل العقل الإنساني — الملتزم والمثمر — مع الواقع الذي نعيش فيه، ولا غرو أن تأتينا من العلم، فمهما تمخضت البحوث العلمية في النهاية — أو في تطبيقاتها — عن إنجازات تلغي الزمان والمكان، كالسفر بسرعة الصوت والتواصل بسرعة الضوء، وغزو الفضاء والذرة، وتحويل مجاري الأنهار واخضرار الصحاري، مقاومة الأمراض ومداواة العاهات الجسدية والنفسية والاجتماعية ... مهما تحققت إعجازات تتضاءل بجوارها معجزات الأساطير[1،2] سيظل المغزى الأعظم للبحث العلمي هو أنه تجسيد لطرائق التفكير السديدة المثمرة، لقوة إيجابية وآلية فعالة امتلكها عقل الإنسان وأحسن تشغيلها وتطويرها، ويمكن تسخيرها في تعاملات شتى مع الواقع وليس البحث العلمي.

المطلب الثالث: المجتمع

1-المجتمع الديناميكي مقابل المجتمع الثابت:

– برغسون يفرق بين نوعين من المجتمعات: المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح. المجتمع المغلق يتسم بالتقيد بالقواعد الثابتة والصلابة، حيث يتمثل فيه الالتزام الجماعي بالتقاليد والقوانين دون النظر إلى التطور أو الابتكار. بينما المجتمع المفتوح يكون أكثر ديناميكية، يعتمد على الإبداع والتطور المستمر ويكون أفراده أكثر حرية في التفكير والتصرف.

[1] هنري برغسون: المدخل الميتافيزيقا، المصدر السابق ،ص8.

[2] محمود رجب: المرجع السابق ، ص 80.

2 – الديناميكيات الاجتماعية:

– يرى برغسون أن المجتمع ليس مجرد مجموعة من الأفراد الذين يعيشون معًا، بل هو كيان حي يتطور ويتغير عبر الزمن. المجتمع هو نتيجة للتفاعل المستمر بين الأفراد وأفكارهم وإرادتهم، وبالتالي فإن الفهم الحقيقي للمجتمع يتطلب دراسة تلك العمليات الديناميكية التي تحركه.

3 – الأخلاق والمجتمع:

– برغسون يربط بين الأخلاق والمجتمع من خلال مفهوم "الدفع الحيوي" (élan vital)، وهو القوة الإبداعية التي تحرك الحياة نحو التطور. في هذا السياق، يعتبر أن المجتمع يزدهر عندما يكون أفراده قادرين على تجاوز المصالح الفردية والعمل من أجل الخير العام، مدفوعين بقوة الدفع الحيوي.

4 – الحرية والمسؤولية:

– يرى برغسون أن الحرية الحقيقية تتحقق عندما يتمكن الأفراد من تجاوز الضغوط الاجتماعية والتقاليد المفروضة عليهم، وأن المجتمع المتقدم هو الذي يسمح لأفراده بأن يعيشوا حياتهم وفقًا لإرادتهم الفردية ويشجعهم على تحمل المسؤولية تجاه أنفسهم وتجاه الآخرين.

بالتالي، المجتمع عند برغسون ليس مجرد تركيب ثابت أو مجموعة من القواعد الاجتماعية، بل هو كيان متغير وحيوي يعكس الإبداع والحرية والتطور البشري.[1]

1 – محمود رجب: المرجع السابق ،ص 81.

خلاصة الفصل:

من خلال فلسفة هنري برغسون، ندرك أن العلم الكلاسيكي، رغم قوته في تفسير الظواهر المادية، يبقى قاصرًا عن فهم العمق الحقيقي للحياة والزمن والوعي والمجتمع. برغسون يدعو إلى تكامل بين العلم والميتافيزيقا، حيث يسعى العلم لفهم الجانب المادي للوجود بينما تستكشف الميتافيزيقا الأبعاد الحية والديناميكية التي تتجاوز ما يمكن قياسه أو تحليله.

في رؤيته، المجتمع لا يمكن أن يزدهر إلا عندما يتجاوز القوالب الثابتة ويفتح المجال للإبداع والحرية والتطور المستمر. لذا، فهم المجتمع والوجود يتطلب منا الاعتراف بأن الحياة نفسها هي تدفق مستمر وحركة لا تنتهي، وأنه يجب علينا السعي لخلق مجتمعات حية وديناميكية تعكس هذا الفهم العميق.

الفصل الثاني :نقد مقولات العلم الكلاسيكي

الفصل الثاني: نقد مقولات العلم الكلاسيكي

تمهيد:

ظهر النقد كرد فعل على بعض المفاهيم التي رسخها العلم الكلاسيكي، مثل الحتمية والموضوعية المطلقة، حيث بدأت التيارات الفكرية الجديدة تتحدى فكرة أن الكون يمكن تفسيره بالكامل من خلال القوانين الثابتة والرياضية. فمع تقدم العلم، لا سيما في مجالات مثل الفيزياء الكمومية وعلم النفس، برزت الحاجة إلى إعادة النظر في هذه المفاهيم التقليدية وفهم حدودها.

وهنا سنستكشف نقد مقولات العلم الكلاسيكي، وكيف أن هذه الانتقادات ساهمت في فتح آفاق جديدة للتفكير العلمي والفلسفي، مسلطين الضوء على التحولات التي أدت إلى تطوير علوم جديدة تتجاوز القيود الكلاسيكية.

الفصل لثاني: نقد مقولات العلم الكلاسيكي

المبحث الأول : نقد العقل (الميتافيزيقا و الفلسفة)

في كتابه "الفكر و المتحرك" و تحت عنوان "المدخل إلى الميتافيزيقا" يرفع برغسون الغطاء عن فكرة أساسية، ستعد محور تمييزه بين الميتافيزيقا و العلم، وموجهة لكل أفكاره بعد ذلك مفادها أن اختلافات الفلاسفة و تعريفاتهم للميتافيزيقا يمكن حصرها في طريقتين متمايزتين في معرفة الأشياء، طريقة تقوم على الجهة التي بها ننظر إلى الشيء، والرمز الذي نستعمله للتعبير عنه. و طريقه تنفذ إلى باطنه الأولى تقتصر على النسبي، بينما تتجه الثانية إلى المطلق أي أن الأولى تتحدد بالموضع الذي تنظر من خلاله إلى الشيء، والثانية تطال جوهره و روحه و التقريب الصورة أكثر سأفترض أني بصدد شخصية روائية يحدثونني عنها وعن مغامراتها. قد يحدد لها الكاتب ما شاء من الخصائص، و يتفنن في إبراز صفاتها، على نحو دقيق ومتميز يجعلني أحيانا على قرابة كبيرة منها. لكن هذا لا يماثل أبدا حالة شعورية بسيطة واحدة تجعلني أتحدث لحظة بهذه الشخصية نفسها. ولو أتيح لي أن أتحد بهذه الشخصية لوقفت على أفعالها وحركاتها وأعمالها، ورأيت أنها تنحدر منها انحدار ماء متدفق من سفح جبل وحينها سأعرف أنه لم يكن في ذهني سوى أعراض مُضافة إلى أفكاري لا تجسد حقيقتها وماهيتها. فما أعرفه عنها، بل عن كل شخص هو مجرد صور باهتة و مناظر ملتقطة تشكلها

رموز تجعلني بمعزل و خارج هذا الشخص. ومن ثم توقفني على ما[1] يتشابه فيه الناس. أما حقيقة الشخص فلا أدركها من الخارج إطلاقا. لأنه لا يمكن أن يقاس بغيره. "أما إذا أمكن لي الإتحاد بالشخص فسأطال المطلق أي أن الذي يتناول الحياة من الخارج لن يتحصل سوى على معرفة نسبية وكذلك الحال في الفرق بين معرفتي لمدينة من خلال الصور الفوتوغرافية، إذ لا تماثل أبدا أبسط صورة تحصل لي عندما أزورها و أتجول في شوارعها، وأكتشفها بنفسي أو الفرق بين قراءتي لقصيدة مترجمة معانيها إلى لغات أخرى[2] قد تكون الترجمات دقيقة ، لكنها تبقى ناقصة طالما أنها تبتعد عن أصلها و روحها. ولا يفهمن أحد من ذلك أن برغسون " أفلاطوني" النزعة . لأن "أفلاطون" هو الآخر يميز بين معرفتين للشيء، ويجعل إحداهما أكثر عمقا إذا هي ارتبطت بعالم "المثل" التي تتشكل فيها ماهيتها. لكنه نأى بالحقيقة عن الواقع، وجعل الصورة أسبق ومفارقة للمادة، والنفاذ إليها إنما يكون بالعقل بينما يقرر فيلسوفنا أن حقيقة الشيء كامنة فيه. وأن الميتافيزيقا التي ينبغي البحث عنها هي تلك القائمة على التجربة. ولا يحق للفيلسوف أن يتكلم حيث لا توجد وقائع أو تجربة.

و ينتهي برغسون إلى أن معرفة الشيء دون النفاذ إليه تحصل "بالتحليل"، وإدراك المطلق لا يكون إلا "بالحدس". لكن ما حدود التحليل؟ التحليل هو مجرد ترجمة للشيء لأنه تعبير عن الشيء بما ليس إياه. ولأنه شرح برموز يسعى إلى الإحاطة بالشيء، فإنه يبقى دائما ناقصا لا

---

1 chevalier(jacques).Bergson. Ibid. p83

2 Bergson. la pensée et le mouvant. 91e.édition. p.u.f.Paris.1975 pp177-178

يبلغ الكمال. وعلى ذلك فهو الوظيفة الأساسية التي يقوم بها العلم. أما الميتافيزيقا فتتناول المطلق، وتحديدا كل ما ليس له علاقة بالكم والرمز. وعلى هذا يجدر بنا معرفة حدود العلم وحدود الميتافيزيقا، وفي أي طريق يلتقيان.

1-1 . **العلم**:

لا شك أن العلم يتجه إلى الملاحظة الحسية، ليكون منها العقل مادة يستطيع بعد ذلك أن يجردها ويعبر عنها بعلاقات رياضية معينة. ومن ثم فهو يتحدد بالمادة الجامدة". ولا قدرة له على معالجة موضوعات الروح" فالعلم الوضعي (هكذا يقول برغسون) إذن نتاج العقل وهدفه الأساسي هو قبل كل شيء أن يجعلنا نتحكم بالمادة" إنه لا غرابة أن يتحدد العلم بالعقل، طالما أن العقل مجرد امتداد للحواس. وطالما أن الإنسان وجد ليحيا أولا ثم ليفكر بعد ذلك. فالحياة استدعت نوعا معينا من تكيف الإنسان حفاظا على بقائه، وفرارا من خطر الفناء. وكان ذلك بالعقل والحواس معا. حيث وجههما إلى تأكيد ذاته في الطبيعة من خلال إيجاد الأدوات والوسائل التي تساعده على هذا التأقلم[1]. فلا عجب أن يؤكد "برغسون" أن الإنسان الأول كان صانعا قبل أن يكون حكيما أو مفكرا. أي أنه صنع الأدوات الضرورية للعيش، ثم راح يطورها تدريجيا بإغمال عقله، وتبعا لتجدد حاجياته. وقبل أن توجد الفلسفة والعلم فإن طاقات الإنسان وجهت كلها وأساسا إلى توفير حاجياته البيولوجية من ملبس و مأكل ومأوى. وتحديدا من أجل

1 Bergson. la pensée et le mouvant ; op.cit .p181.

العيش و الحفاظ على البقاء. وما كانت غاية العلم بعد ظهوره إلا أن يدفع بالعقل إلى الأمام لتأكيد هذه الحياة البيولوجية والسيطرة على الطبيعة. وعلى هذا بقيت قيمة [1]النظريات العلمية – حتى إلى يومنا هذا – مرتبطة دائما بما يحققه العلم من سيطرة على الواقع. وقد استمر نشاط العقل على هذه الصورة لم يتغير فيها اتجاهه، فمن الطبيعي إذن أن يكون قد تشكل على نحو معين هو أشد ارتباطا ما يكون بالمادة الجامدة . حيث أن احتكاكه المتواصل بها جعل وظيفته محددة في تكيف الإنسان مع ظروف الحياة، وإمداده بالأدوات اللازمة لتأثيره في الطبيعة العلم إذن من صنع العقل وما يهدف إليه هو المنفعة العملية. أي أن العقل مجعول للعمل، والعمل غاية العلم. وخطأ الفلاسفة كان في هذه المسألة، حيث لم يدركوا طبيعة العلاقة بين المادة و العقل. فهي علاقة تناظر و تطابق و توافق إذ ظنوا أن قدرة العقل تظهر خاصة في تحويل المادة إلى كم عن طريق العلاقات الرياضية ونجاحه في دراسة الجزء يمكن أن يطال الكل. ونجاحه في الطبيعة يمكن أن يتجاوز إلى ما بعد الطبيعة. ولا غرابة في ذلك، لأن العقل مطالب أن يتناول الكائن الحي على غرار المادة الجامدة، و أن يطبق عليه ما يطبقه على المادة الجامدة من صور عقلية. وقد يكون محقا في ذلك لأن دراسته لا يمكن أن تتأتى له إلا على هذا النحو. وتلك حقيقة رمزية فقط يعترف بها الفيزيائيون أنفسهم، لاقتصار دراساتهم على المظهر الخارجي فقط للموضوع.

---

1 Ibid ,p182.

إذ لا يحق للعقل أن يعمل خارج الإطار الذي خصص له، وإلا سيقع في تناقضات غير مبررة. وهو ما يذكرنا بنقائض العقل عند "كانط". لكن برغسون هنا لا يُقدّم لنا نقدا للعقل ، أو تحليلا لمقولاته لمعرفة طبيعته ومجال عمله مثل ما نجده عند كانط"، بل نقدا للعلم من خلال تحليل مقولتي الزمان والمكان، وما حصل بينهما من خلط على طول تاريخ الفكر الفلسفي إن العقل الخالص الذي انتقده "كائط"، وامتحن قدراته على بلوغ المعرفة، ليس حقيقة واقعية صادرة عن التجربة. فهو عقل مجرد و متعالي يوافق فيزياء "نيوتن" القائمة على الإطلاقية. أي أن كانط يأخذ العقل كوجود ثابت بدون أي تاريخ أو مستقبل" .. فالقراءة المتفحصة لكتاب " نقد العقل الخالص" تجعلنا نقف على حقيقة هي أن ما قدمه كانط . "نقد" كان متعلقا بالعقل الذي شكلته مبادئ ديكارت و نيوتن، بل تحديدا هو من القائمة على الإطلاقية. أي أن كانط يأخذ العقل كوجود ثابت بدون أي تاريخ أو مستقبل . فالقراءة المتفحصة لكتاب " نقد العقل الخالص" تجعلنا نقف على حقيقة هي أن ما قدمه كانط من "نقد" كان متعلقا بالعقل الذي شكلته مبادئ ديكارت و نيوتن، بل تحديدا هو العقل الرياضي . و برغسون نفسه يصرح أن العقل الخالص الذي تكلم عنه كانط " لا يعبر عن شكل واحد من التفكير لأنه لم يعتقد أن الفكر أوسع من العقل أي أن العقل "الكانطي" جامد و ثابت، لا يعرف التغير و الديمومة وأبعد من ذلك فإن ما فعله كانط" لا يبتعد كثيرا عما أقره أفلاطون. فإذا كان "أفلاطون" يقول بوجود مثال أو حقيقة عليا في عالم المثل، فإن كانط يحلم هو الآخر برياضيات شاملة مثالها علاقة أو قانون، وليس شيئا بعينه. بل إن اعتقاده بأن كل معرفة ليست سوى تعبير عن جزء من الرياضيات، أفضى

به إلى خضر مهمة "النقد" في تأسيس الرياضيات بتبيين ما ينبغي أن يكون للعقل فيها. وانتهى به الأمر إلى أن صار العلم عنده ممكنا. وفائدته كلها نسبية. وأصبحت الميتافيزيقا مستحيلة. وخلاصة هذا أن نقد العقل الخالص يقوم على فكرة أساسية : هي أن فكرنا عاجز تماما عن أن يفعل شيئا غير التفكير على طريقة أفلاطون.[1]

ولا ينفي برغسون قدرة العقل على إدراك ماهية الأشياء، كما هو الحال عند "الوضعيين" أو "أنصار الفلسفات البراغماتية"، لكنه يؤكد فقط أن العمل هو الذي يحدد طبيعة نشاط العقل. وما دام يقتضي التحليل والقسمة والمكانية، فلا بد أن يكون للعقل قدرة على التحليل والتجزيء، وإعادة التركيب في قانون معين وهذا ما يجعل المعرفة العلمية واضحة ودقيقة. وهو ما يُفسّر أن أعلى ما يبلغه العقل من دقة، يظهر في الهندسة و الرياضيات التي تمثل الشكل النهائي والأكمل لما تصله المادة. فالعالم يبقى دائما محكوما في الطبيعة بتحويل المادة إلى علاقات رياضية ثابتة تفسرها. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا أن برغسون في الفلسفة شبيه إلى حد بعيد بـ "أينشتاينEinstein " في الفيزياء. فإذا كان هذا الأخير يقر أن ميكانيكا "نيوتن" مشروعة وصحيحة في حدود الكميات المحدودة السرعة، كسرعة العربات و السيارات، وليست مشروعة في مجالات أخرى تتحرك فيها الأجسام بسرعة الضوء، أو أكثر. فإن برغسون يؤكد كذلك أن العلم محدد بالمادة فقط، حيث السكون والثبات ولا قدرة له على مد سيطرته على الحياة.[2]

1- Bergson. la pensée et le mouvant ; op.cit, p182 .

2 - Bergson .L'évolution créatrice.155e .édition.p.u.f.paris 1983. p 196.

إن العلم لا يعمل على وقائع بقدر ما يعمل على عدد من المعاني البسيطة، التي أوحت بها الوقائع أو لم نُوح بها. ثم هو يتصرف فيها بالاستدلال. ويميل إلى التجريد والتعميم بحثا عما هو مشترك بين الأشياء. ومن ثم يستخرج مجموعة من الكليات على نحو الي. وتعينه الكلمة بشكل كبير لأنها تهيئ للتصوّر إطارا يدخل فيه. ومع ذلك لا يُخفي برغسون تفاؤله بقدرة العلم على بلوغ جوهر الواقع و إن كان يهتم بجزء منه فقط، فلعله يأتي اليوم الذي يمكنه فيه أن ينفذ إلى صميمه "إن جميع عمليات عقلنا تتجه إلى الهندسة، اتجاهها إلى حد برغسون تفاؤله بقدرة العلم على بلوغ جوهر الواقع و إن كان يهتم بجزء منه فقط، فلعله يأتي اليوم الذي يمكنه فيه أن ينفذ إلى صميمه. إن جميع عمليات عقلنا تتجه إلى الهندسة، اتجاهها إلى حد نهائي، تحقق فيه وتجد كمالها . ولما كانت الهندسة متقدمة على هذه العمليات كان من البديهي أن تكون تلك الهندسة الملازمة لتصور المكان هي المحرك الأكبر له" . و يكفي النظر إلى إحدى وظائف العقل و هي ملكة الاستنتاج والاستقراء للتأكد ".

2-1 . الميتافيزيقا:

من ذلك في كتابه "الفكر و المتحرك" يُجاهر برغسون بموضوع الميتافيزيقا ومنهجها قائلا: « نحن نسند إذن إلى الميتافيزيقا موضوعا محددا هو الروح في الأصل، و منهجا خاصا هو الحدس قبل كل شيء. وبهذا أراد برغسون للميتافيزيقا أن تعلو على النزعة العلمية التي يتصف بها العقل، لكي تنفذ إلى أعماق الروح. فالحياة العملية هي التي تشدّنا غالبا إلى المادة. حيث ينحصر تفكيرنا في ما نفعله، وما ينبغي لنا فعله إزاء مواقف الحياة المختلفة. لكن الفلسفة

بالمقابل تتجاوز هذه العادات العملية، وتُحوّل انتباهنا من المنفعة إلى الروح ومن ثم ترقى بالإنسان إلى مكانته الإنسانية. ولن يكون ذلك إلا بالحدس خاصة و أن العقل عاجز عن التحرر من العادات الآلية التي اكتسبها نتيجة احتكاكه بالمادة. فلم يعد يقدر على النفاذ إلى باطن الوجود. "[1]وبقيت وظيفته مقتصرة على تشكيل المادة (210) ، ومحاولة التأثير في الأشياء. لقد لاحظ برغسون أن الميتافيزيقا ليست وهما، ولا يحق إنكارها. لكنه حاول على غرار كانط أن يبين شروط قيامها كعلم، دون الابتعاد عن الواقع والتجربة كما فعل أفلاطون إن خطأ الفلاسفة هو أنهم حضروا جهدهم في التعامل مع تصورات جوفاء، اعتقادا منهم بأن فائدة المعاني المجردة في التحليل عظيمة أي دراسة الشيء دراسة علمية من جهة علاقاته بسائر الأشياء لكنهم نسوا أن هذا المنهج عديم الفائدة في مجال البحث الميتافيزيقي[2]. فالرموز تشوه الموضوعات وتوسع مجالات استخدامها بأن تطبقها على أشياء مماثلة. و لذلك ظهرت و تولدت مذاهب مختلفة وتتعدد المذاهب وفق وجهات النظر الخارجية إلى الواقع. ومن ثم يصبح أمام الميتافيزيقا طريقين: إما أن تبقى حبيسة التصورات والرموز وهنا تصبح مجرد لعب بالأفكار". وإما أن تتعالى على التصوّرات وتبحث عن منهج قادر على بلوغ حقيقة الأشياء يقول برغسون .. ولكن الميتافيزيقا لا تحقق ذاتها إلا حين تعلو على التصور . لكن هل يعني

1- برغسون: التطور المبدع،المصدر السابق . ص15.

2 – برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية . الكتاب الثالث، ترجمة محمد فتحي الشنطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب .1977 ,ص154.

هذا التخلي عن جميع التصورات؟ وهل فعلا يمكن الاستغناء في الفلسفة عن التصورات؟ الحقيقة أن فيلسوفنا لن يكون محقا على الأقل من الناحية المنطقية إذا قال ذلك لأن أغلب العلوم، إن لم نقل كلها، تعتمد على التصورات والرموز، بل إن من شروط قيام المعرفة العلمية هي قدرتها على صياغة الظواهر في قوانين هي في النهاية علاقات ثابتة بين رموز محددة. ثم إن الميتافيزيقا لا تستطيع بحال من الأحوال أن تستغني عن هذه العلوم. ولذلك يمكن القول أن التصورات التي يقصدها برغسون هي التصورات الجاهزة الصلبة الجامدة التي يجدها التلميذ في كراس المعلم كما سبق ذكره والتي للغة والعادات الاجتماعية دور كبير في صنعها وتوظيفها. إذ على الميتافيزيقا أن تخلق تصورات من نوع خاص تتماشى ومقتضيات موضوعاتها. تصورات متحركة ومرنة، يتطلبها الجهد الذي يبذله الفرد في معرفة ذاته. ولا عجب أن يكون هذا أمرا بالغ الصعوبة. يقول برغسون:« وقد أيقن الناس على اختلافاتهم أن معرفة الذات أمر تتجاوز صعوبته معرفة العالم الخارجي » .[1]

ومهما أوتينا من قدرة على التعبير فلن نتمكن من الإحاطة بحقيقة الروح. ذلك أن اللغة العلمية التي نعتمدها، تنقل لنا صورة المادة إلى الروح. لأن المعاني المجردة مستمدة بالأساس من العالم الخارجي المليء بالتصورات المكانية القائمة على المجاز. ولا أخطر على الميتافيزيقا من ذلك. بل إن أفة المذاهب الفلسفية أنها تعتقد بقدرتها على إطلاعنا على المطلق بمجرد أن

1 Frank Grandjean. Une révolution dans la philosophie. La doctrine de M. Henri bergson. 2 e .librairie Félix Alcan Paris 1916. p3 45) Ibid. p3

تُحدّد له اسما معينا، ولأن العلم يتحدد كثيرا بالوقائع، ويركز على المعاني البسيطة المستوحاة منها، و يتصرف فيها بالاستدلال، فإنه بذلك يحجب نفسه عن معرفتها. إنه يضع تصورات مسبقة على التجربة كما لو أنها ذات ضرورة خاصة تستمدها من السماء ويتجاوز الواقع الحسي. هكذا نشأت "نظرية المثل" عند "أفلاطون". وهكذا أثرت في "أرسطو" و"أفلوطين". وأبعد من ذلك طالت فلاسفة العصر الحديث وألهمهم دون علم منهم. وقد كان هؤلاء رياضيين في الغالب، مما جعلهم يحلمون بقيام ميتافيزيقا تقارب في يقينها الرياضيات ولعل ذلك يفسر لنا ظهور المذاهب الفلسفية الشامخة التي اعتمدت على البساطة الهندسية في فلسفتها و طرحت مشكلاتها طرحا حاسما بل وصلت – في اعتقادها – إلى حلول كاملة و شاملة. لكن ماذا فعلت الفلسفات السابقة؟

لقد تعودت الفلسفة على أن تقسم الواقع وفق احتياجات المجتمع و الغرض لا علاقة له بالميتافيزيقا فتأخذ المشكلة على نحو ما طرحتها اللغة. وهي بذلك تدمر نفسها بنفسها لأنها تتلقى حلا جاهزا، أو تجيب على هذه الأسئلة إجابات ممكنة خالدة خلود طرح المشكلة. وكل المناقشات التي دارت في هذه المسألة تملأ تاريخ الفلسفة. فأفلاطون" و"أرسطو قسما الواقع وفقا لما وجدوه جاهزا في اللغة. مثال ذلك أن كلمة "جدل" عند اليونان تعني الحوار و التوزيع معا، أي أنه محادثة يسعى فيها هؤلاء المتحدثون إلى الاتفاق على معنى كلمة معينة. و تقسيم الأشياء على حد ما تشير به اللغة. وقد أدى تنظيم الأفكار هذا إلى حلول معرفة أخرى هي أكثر دقة مثل ظهور العلم الذي تحدّد موضوعه بالمادة الجامدة". واتخذ من التجريب منهجا

له، ومن الرياضيات نموذجا أعلى يسعى لبلوغه. فلا بد أن تتحرر الفلسفة هي الأخرى من الكلمات. وتتجه عكس اتجاه الرياضيات. ولن يتأتى لها ذلك إلا "بالحدس"، لأن التجربة إذا تناولت الروح تسمى "حدسا". وأبعد من ذلك أن الفكر من طبيعة مغايرة للغة. لأن اللغة في حاجة ماسة إلى الاستقرار. وهي تميل أكثر إلى الثبات بل" إنها لا تعبر عن الجديد إلا على أنه القديم في ترتيب جديد .. وهو ما يتفق مع طبيعة ما يهدف إليه[1] المجتمع، حيث يسعى إلى تحقيق ولو قدر ضئيل من الثبات ولذلك يحتج برغسون كثيرا على مفهوم الناس للإنسان الذكي الذي له القدرة على التكلم في جميع الأمور و التحرر من الألفاظ أمر صعب[2]. ومن كان سريعا إلى الكلام كان سريعا إلى النقد. وحين يتم التحرر من الألفاظ، ويتعمق الإنسان المسائل، سيرى أنه ينتقل من مفاجأة إلى مفاجأة لأن المسافة شاسعة بين الواقع الذي نعيشه، والواقع الذي نتصوره تصوّرا سابقا على التجربة. بل إن هذا التصور مجرد "نقد" لا يعمل على الشيء بقدر ما يعمل على تقدير ما ذكره الناس عن ذلك الشيء . والناس أكثر جرأة على الكلام في الفلسفة من العلم فقد يعترضون على أحد يقدم حلولا جديدة. ويبتعد عن الحلول الجاهزة لاعتقادهم أنها غير معقولة. بينما لا يفعلون هذا في العلم فالبحث الحقيقي إذن ينبغي أن يكون دراسة جديدة للشيء نفسه، وهو المعنى الحقيقي لكلمة "نقد". و الباحث الحقيقي لا يبلغ ذلك دائما لأنه محكوم بمسائل معينة معدودة، يمكنه أن يُبدي فيها رأيا جديدا. وإذا هو

---

1 – الشيخ كامل محمد عويضة: هنري برغسون فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت،2011 , ص .66

2 –H.M .Kallen . " la méthode de l'intuition et la méthode pragmatiste". revue de métaphysique et de morale. 29e .année. librairie Armand Colin.Paris.1922

أنكر قدرة العقل على حل المشاكل، فإنه يحرم نفسه من إصدار أحكام لا تعبر سوى عن إنسان له عقل ذكي. فلا هو فيلسوف ولا هو عالم. وهنا يمكن أن يتبنى وهما شائعا ومعروفا من الجميع. ومن المؤسف حقا أن هناك تشجيعا على قبول هذا الوهم لأن الناس اعتادوا في المسائل الصعبة على استشارة أشخاص بعيدين عن الاختصاص، ولهم خبرات وشهرة كبيرة في مجالات أخرى. وهو ما يُعزز غرور هؤلاء الأشخاص ويوثق صلة الناس بهم. ويُرسخ فكرة أن معرفة الشيء ممكنة دون دراسته فجوهر الإنسان أنه كان يخلق ويبدع ماديا ومعنويا، وحقيقته تمثلت في " أنه حيوان صانع . وهو ما يجعله جديرا باحترامنا. ولا ننفر إلا من الإنسان الذي تفكيره مجرد كلام و ثرثرة. وهنا يحمل "برغسون" بقوة على مناهج التعليم . خاصة الماضية . التي تركز كثيرا على تعليم اللفظ، فتحقق إنسانا يحسن الحديث في جميع الأمور. ومن ثم هو رجل "صالونات" أكثر منه باحثا و عالما.

إن عرض المعلم لنتائج المسائل على تلاميذه يمثل عائقا خطيرا ينبغي تجاوزه حيث يجب إطلاع التلاميذ على المناهج، وتعويدهم على الممارسة، والملاحظة والتجريب بأنفسهم لأن التلميذ بطبيعته باحث و مبتكر. يسعى دائما إلى الجدة على خلاف الإنسان الذي تم تكوينه فهو كائن اجتماعي في جوهره وعلى هذا فالمهمة الأساسية للفلسفة هي النفاذ إلى باطن الأشياء وحركتها. وكلما اقتربنا من هذه الحقيقة زدنا ميلا إلى إخراج الفلسفة دائما من المدرسة وإلى تقريبا من الحياة. صحيح أن كل فلسفة هي : فلسفة مشبعة قليلا أو كثيرا بأفكار عامة، لأننا نتفلسف بأفكار مثلما نمشي على أرجلنا. وحين يتفلسف الإنسان فإنه لا محالة يتعامل مع

أفكار و كلمات، وقد وجدنا هذا لدى اليونان ولدى غيرهم، لكن الفلسفة [1]التي نعنها . يؤكد برغسون . هي التي ترتد على نفسها لتتجاوز هذه الأفكار والألفاظ، وتبحث عن حقيقة الفكرة وواقعيتها بعيدا عن أداتها واستعمالاتها، أي بعيدا عن أداة الفكر واللغة، وتحديدا تبحث.في الحركة التي توجه هذه الأدوات . ولعل موقف الناس يميل أكثر إلى العلم منه إلى الفلسفة. لكنه يمكن استمالتهم إلى الفلسفة، حينما توجه أنظارهم إلى جريان الزمان الواقعي المتصل. فبدلا من رؤيتهم الحالات سطحية متعاقبة، سيرون تغيّرا واحدا بعينه يستديم بغير انقطاع تماما كما هو الحال في اللحن الموسيقي ولا حاجة بنا إلى التنصل من الحواس والشعور لندرك الواقع متصلا على نحو يبتعد فيه عن الانقسام. وكان هنا خطأ "كانط . يقول "برغسون": إن الخطأ الذي وقع فيه كانط هو أنه ظن ذلك) أي الخروج عن ميدان الحواس و الشعور) فبعد أن برهن بـ بحجج قاطعة على أنه لا وجود لأي جهد جدلي يمكن أن يدخلنا إلى ما وراء الطبيعة ولا بد للميتافيزيقا حتى تكون ذات جدوى من أن تكون ميتافيزيقا حدسية. أضاف أن هذا الحدس ليس في متناولنا وأن هذه الميتافيزيقا مستحيلة». وقد يكون كانط على حق لولم يكن هناك زمان آخر، وتغير آخر غير الذي أكده هو. لكن الذي غاب عنه أن إدراك العالم الخارجي على حقيقته بعيدا عن الإدراك السطحي في اللحظة الراهنة والنظر إلى الأشياء من زاوية الديمومة، تبعدنا تماما عن النظرة الآلية إلى الحياة التي تجعلنا نرى الماضي وكأنه شيء زال.

---

1 George Rostrevor. Bergson and Future Philosophy. Macmillan and go.s.t.London1921. pp35-36.

وهذا الذي على الفلسفة أن تتكفل به حتى تصبح مكملة للعلم. فإذا كان العلم يسعى من خلال تطبيقاته العملية إلى رخاء العيش واللذة، فإن الفلسفة يمكنها أن تحقق لنا الفرح. و شتان بين اللذة و الفرح اللذة مجرد حيلة ابتدعتها الطبيعة لتحصل من الكائن الحي على بقاء الحياة. أما الفرح فيعبر عن نجاح الحياة واتساع مداها، وتحقيق الفوز والظفر ومعنى هذا أن الفرح يدل على الخلق. فحيث وجد فرح فثمة خلق و على قدر غنى الخلق يكون عمق مثل ذلك أن نظرة الأم إلى ابنها تجعلها تفرح لأنها تشعر أنها الفرح خلقته جسما و روحا. وكذلك فرحة الرسّام الذي حقق فكرته في لوحته، وفرحة العالم حين يكتشف أو يخترع. ومن ثم يجدر بنا القول أن سبب وجود الحياة الإنسانية إنما هي في خلق يتحقق كل لحظة لدى جميع الناس أي خلق الإنسان نفسه بنفسه.[1]

إن على الفلسفة أن تنظر إلى الكائن الحي بغض النظر عن إمكان الانتفاع به عمليا. ومن ثم تتحرر من الصور والعادات العقلية المألوفة. وإن كان موضوعها التأمل والنظر، فلا غرابة أن تختلف في نظرتها عن العلم الذي يرتبط بالعمل ولو تركت الفلسفة للعلم الظواهر البيولوجية والنفسية، فإنها تكون مضطرة إلى التسليم بمفهوم ميكانيكي يسود الطبيعة كلها. وهو مفهوم يخلو من كل شعور، وتأمل، وأشد ارتباطا بالحاجة المادية.

1-Ibid , p37.

إذن "تبدأ الميتافيزيقا أساسا من التجربة هكذا . يصرح برغسون ولا يعني بالتجربة هنا المنهج التجريبي المعتمد في العلم والقائم على الملاحظة والتجريب لأن هذا المنهج مُوجّه فقط إلى مجال واحد، هو الذي يصبح فيه القياس ممكنا. أي يصعب اعتماده في جميع الاتجاهات. بل إن القوانين التي يبلغها من خلال دراسته للظواهر ليست سوى علاقات بين مقادير إن التجربة الحقة هي التي تهتم بالواقعة العينية لا الذهنية. ومنه يصعب تصوّر ميتافيزيقا دون وقائع ودون تجربة و التجربة الحقيقية هي التي تنفذ إلى أعماق الحياة. لتحيط بالواقع وتهتم به عن طريق الفحص الروحي. حيث تتحسّس نبضات القلب والروح. و في هذه التجربة فقط دون غيرها نعثر على الميتافيزيقا الحقة.

إن قولنا أن الحدس كفيل بدراسة الروح لا يعني إطلاقا أن نسلب العقل شيئا، أو أن ننتقص من قيمته. أو أن نطرده من أرض هي في الأصل له، طالما ثبت استقراره فيها بل هو إقرار بوجود "ملكة" أخرى إلى جانب العقل، قادرة على هذا النوع من المعرفة حينها يكون لدينا الميتافيزيقا من ناحية وتعتمد على الحدس والعلم من ناحية أخرى ويعتمد على العقل وحده. وبين هذين الحدين ستقع علوم الحياة والحياة الاجتماعية وغيرها.[1]

ورغم وجود تعريفات كثيرة للحدس في مؤلفات برغسون على اختلافها، لأنه يذكره في سياقات متعددة، إلا أنه يمكن استخلاص حقيقته على النحو الآتي: يتحدد معنى الحدس بموضوع

1- Ibid , p38

الزمان الداخلي قبل كل شيء. ويدرك نموا في الداخل، وامتدادا غير متقطع للماضي في حاضر يتجه إلى المستقبل. هنا فقط تحدث رؤية الروح على نحو مباشر. " الحدس إذن شعور ،مباشر و به فقط تدرك الروح و التغير المحض والزمان " ولا يطلب منا أحد . يصرح برغسون – تعريفا هندسيا بسيطا للحدس كما لا ينبغي أن نتوقع من الميتافيزيقا حلولا نهائية وإلا كان ذلك عودة بها إلى مجال التصورات التي تضعها حيز الإمكان. والحلول الناقصة، والنتائج المؤقتة سنصل إلى الحقيقة يوما ما. بل قد نلامس اليقين في نقائه وصفائه. وقد تعمد الميتافيزيقا إلى التعبير عن حدوسها بالصور و التشبيهات. لذا لاحظنا أن فيلسوفنا يلجأ كثيرا إلى الصور ولسنا مجبرين في البحث عن سبب ذلك. لكن الأهم أن هذه التشبيهات والاستعارات تستخدم عادة فيما لا يمكن التعبير عنه. ومن ثم فهي ليست ثرثرة، أو كلاما أجوفا. بل هي لغة ملموسة . إن صح هذا التعبير بها يتم النفاذ إلى الغرض المطلوب.

يعني هذا أنه تم طرح المشكلات في الميتافيزيقا على نحو مليء بالوهم، والخلط. إذ لجأ الفلاسفة إلى الأفكار المجردة، وسقطوا في أوهام اللغة التي جعلتهم يقسمون الواقع حسب تصورات العقل . وهو ما فعله علماء اليونان الأقدمون، لما خاضوا في العناصر المكونة للعالم. فأظهروا لنا نظريات قوامها عناصر لغوية مثل: الخفيف واليابس و الرطب. بل إن "أفلاطون" نفسه وقع في الخطأ نفسه لما أراد أن يحل مشكلة خلود النفس حيث أكد أن النفس جوهر بسيط، والبسيط لا ينحل، إذن النفس خالدة. كما لم يقف الفلاسفة على معرفة الفروق والاختلافات بين مجال المادة و مجال الروح فراحوا يسحبون أحكام العقل على مجالات

تتجاوزه. وتعلو عليه، "رغم أن العقل يميل إلى النظر إلى الحياة على أنها مجموعة عناصر ثابتة وقطع من الحالات المنفصلة، ولا غاية له منها إلا الوقوف على ما هو متشابه بينها . ولم يميزوا بين منهج التحليل المعتمد في العلم و المنهج الحدسي الذي يكشف عن حقيقة الروح. ثم أخيرا أبعدوا الديمومة أو الزمان الحقيقي. وهنا سقطوا في تقاسيم الواقع و [1]تقطيعاته. ولم يصبح في متناولهم إدراك المطلق. وظهر عندهم خلط بين الفلسفة والعلم، ومن ثم بين الروح والمادة وقادهم هذا إلى القول إن الأفكار المجردة يمكنها أن تعبر عن معاني فلسفية واضحة، بينما التشبيهات ضرب من الخيال والوهم لما تحويه من غموض وغاب عنهم أن إدراك حقيقة الواقع لا تحصل إلا بهذه الصور التي تجعلنا نعاين الواقع على نحو مباشر بينما توقفنا الأفكار المجردة في حدود المكان. بل إنهم حصلوا على تصورات خاطئة في الزمان. إذ كانوا يعتقدون أن في الساكن أكثر مما في المتحرك، وفي انتقال الإنسان من الساكن إلى المتحرك انتقال من الكمال إلى النقص ولا حق للفلسفة أن تفسر التغير بجوهر ثابت أو تعلل الحركة بمحرك ساكن. بل مهمتها أن تكشف الغطاء عن الصيرورة الكونية بواسطة الحدس وبالتالي تصبح الميتافيزيقا عبارة عن " ديمومة مبدعة، وهي الموضوع الأساسي لهذا المنهج الحدسي.[2]إنه لكي نصل إلى حلول مقبولة في الميتافيزيقا، لا بد من الابتعاد عن حل المشكلات عن طريق التصورات بل ينبغي الرجوع إلى التجربة و إلى الوقائع. مثال ذلك أن تقديم حل

---

1 – Henri Bergson ،Matière et Mémoire ،P.U.F ،93 édition ،1982 ،p 166.

2 – نبيل صادق : علاقة الفن الفلسفة عند ´برغسون، مجلة القاهرة، العدد ،67 ،1987 ص14 .

لمشكلة خلود النفس يقتضي العودة إلى الوقائع الجزئية التي تتحدّد في علاقة النفس بالجسم، أو علاقة الأفكار بالمخ. لأنه ليس للمعرفة من قيمة نظرية إلا بقدر ما تحاول أن تمدنا بشعور دقيق وفهم عميق للمعطيات الماثلة أمامنا حتى نتمكن من أن ننفذ إلى صميم مضمونها، بدلا من أن نقتصر على الاستعانة بالتصورات المختزلة في اللغة من أجل تركيب معرفة مكافئة للواقع فلا نتوصل إلا إلى نظريات تقريبية مبتذلة والحقيقة أن المنهج الحدسي لا يُفهم على حقيقته بصورة واضحة إلا في ضوء الموضوعات الميتافيزيقية التي ناقشها برغسون. بغض النظر عن الانتقادات الموجهة له من طرف غيره. خاصة وأن المعرفة التي ظل ينشدها هي معرفة مطلقة والذين يعترضون عليه إنما لأنه يستعمل العقل لنقد العقل وهو نفس الاعتراض الذي يُوجه إلى نقد "كانط" للعقل لأنه من الصعب أن نأمل في تقديم حقيقة مجردة من كل مفهوم ومن كل فكرة. ومن يقول هذا يقع تناقض ولو بشكل لا إرادي. إذ لا يوجد إلا طريق واحد ووسيلة وحيدة للتفلسف دون مفاهيم، وهو ترك الحياة على نحو ما تسير عليه " se laisser vivre" دون التوقف عند مشاكلها. وتحديد موقف إزاءها. بل دون النظر إلى نمط الحياة والعيش وبالتالي لا يمكن حصول التفلسف. لأن فعل وبغض النظر عن قيمة هذه الانتقادات – و ما أكثرها . ومدى قربها من الصواب أو من الخطأ فإننا لن نسير معها طويلا ، طالما أن فلسفة برغسون نفسها تمثل إنكارا لفلسفات أخرى برمتها، فلا غرابة إذن أن تكون أفكاره محل نقاش حاد بين معارضيه. ومؤلفاته كلها تتسم "بالسمة الإنكارية". فكتابه " المعطيات المباشرة للشعور" هو إنكار لمن يقول أن الحياة النفسية تيار متقطع من الظواهر المختلفة، أو

أن النفس تخضع للآلية والحتمية وكتابه " المادة والذاكرة" [1]إنكار لمن يعتبر الدماغ مخزنا للذكريات. وفي " التطور المبدع" ينكر موقف "الآليين" و "الغائيين" على السواء من الكائن الحي. وفي " الديمومة والمعية" يرد على نظرية "أنشطين" و هكذا حال مؤلفاته الأخرى. بل إن فهم "الثورة البرغسونية و الحكم عليها يلزمنا بالبحث عن معرفة ضد من قامت هذه الثورة. لقد قامت ضد المثالية العقلية، وإن ظهر لنا أن الاتجاه العقلي هو الأقرب بالطبيعة إلى فكرنا. لكن الذي حدث هو أن العقلانية ببساطة أظهرت إفلاسها. وأصبحت فرنسا تعيش تحت وطأة"وضعية أوجست كونت" و "أفكار "تين" taine المنتشرة في جميع مجالات الفكر. الجذور التاريخيه لفكره التطور ان فكره التطور قديمه جدا، تعود الى الفكر اليوناني القديم. فقد ظهرت عند الفلاسفه الطبيعين الاوائل لاسيما انكسيمندريس، اذا كان يعتقد بان الاحياء جاءت من الرطوبه بعد سلسلة من عمليات التبخر، واول الكائنات الاسماك، ثم ظهر الانسان بعدها وبشكل تدريجي. وقد صدرت باقي الاشياء عن اللامتناهي ثم فسدت وعادت اليه مره اخرى، والموجودات تكونت من اجتماع العناصر الماديه وتنافرها بتاثير الحركه، دون عله فاعله متمايزه، ودون غائيه ان تفسير انكسيمندريس يعد تفسيراً (آلياً) يقترب من فكره احد العلماء المحدثين (لابلاس) ويقترب من القول بمذهب التطور . ومن فلاسفة الطبيعة ايضا نجد "هير وقليطس" الذي لخص محمل فلسفته ومذهبه في عباراته المشهورة "الاشياء في تغير متصل"،

---

1 – Henri Bergson ،Essai sur les donneés Immédiates de la conscience ، P.U.F ،155 édition ،1982 ,p 125.

و"أنك لاتنزل النهر الواحد مرتين فان مياها جديده تجري من حولك ابدا".نجد في عبارته هذه القول بمبدأ الصيرورة والتغير.[1]

ومن الفلاسفة الذين قالوا بمبدأ الاليه فلاسفة الطبيعة المتاخرون من امثال "انباذوقليس وديمقريطس، وابيقور" ، فقد تكونت الأشياء– من وجهة نظرهم بفعل اجتماع ذرات ماديه فتكون العالم والموجودات، وكانت الاحياء اكثرها تعقيداً، اذ نشات بالإتفاق ثم بقي الاصلح فيها وثبت نوعه. لكن من الملاحظ هنا، ان الفلاسفه اليونان لم يطبقوا فكرة التطور على الحياة بقدر تمكنهم من تطبيقها على تطور الاشياء الماديه الجامدة. ونجد ايضا ان العرب القدماء، قد اوردو بعض المبادئ التي اعتبرت من اقوى الركائز في مذهب النشوء والارتقاء، فقد أشاروا من خلال بعض سطور مؤلفاتهم الى مصطلحات منها الوراثة والرجعي، والانخاب الطبيعي، والانقراض، واعتبروا ان عالم الانسان، والحيوان، والنبات، والجماد يمثل عالماً واحداً تفصل بينهما حدود دقيقة. ومن ابرز القائلين بذلك هم اخوان الصفا و ابن) (حزم)، و(ابن مسكوية). اذ اعتبروا اخر افق الجماد متصل باول افق الحيوان، وان اخر افق الحيوان متصل بأول أفق الانسان.[2]

---

1 –Henri Gouhier ،Bergson et le Christ des évangiles ،les grandes religieuses ،atheme Fayard ,7eme éd 1961,p18.

[2] Henri Bergson ,La pensée et le mouvant ،IBID ،p153.

لكن العرب عجزوا عن الوصول الى النتائج العامة التي توصل اليها علماء وفلاسفة العصر الحديث، بسبب نقص المكملات الاولية. ففي القرن الثامن عشر كانت وجهة الفكر متجهة نحو فكرة التطور (تطور الاحياء)، وقد كان العالم الفرنسي "بافون" اول من اهتم بهذه الفكرة، وكتب عنها باسلوب علمي واضح. ثم عادوا الكتابة عن التطور "لامارك" معقبا على "بافون" اذ نشر "لامارك" سنة 1859 كتابه "فلسفة الحيوان" ثم كتابه تاريخ الفقريات الطبيعي، والذي اكد فيهما على ان الانسان توالد من اجناس وانواع اخرى، وكانت النتائج التي حققها عن طريق ابحاثه، انه قد نبه العقول الى حقيقة مهمة هي ان التحولات والتغيرات الحاصلة في عالم الكائنات العضوية ناتج عن سنن طبيعيه خالصة.

2. نقد برجسون للمذهب الآلي والغائي حول فكرة التطور: كان مذهب التطور هو الاتجاه الفكري الذي قامت عليه فلسفة القرن التاسع عشر، فقد كانت النجم اللامع في سماء الفكر آنذاك.

واتسمت الفلسفة بانها ذات طابع علمي حتى ظهرت فلسفة هنري برجسون تلك الفلسفة الحدسية الناقدة ، والتي تمكنت من توجيه سهامها اللاذعة تجاه الفلسفات العقلية القياسية، وهدمت ادعاءات الآلية والمادية والتطورية، والسبنسرية، والداروينية.

وقد تجلى هذا النقد واضحا في كتابه التطور الخالق"، اذ قام هذا الكتاب على نقد النظريات والمذاهب البيولوجية المكيانيكية التي نجدها عند داروين، ولامارك ولابلاس وسبنسر وهيكل، فضلا عن نقد المذاهب والنظريات الفلسفية بصورة عامة. فقد عرض برجسون دراسة واضحة

عن المبادئ الاساسية للعديد من الفلاسفة من امثال ديكارت وليبنتز، وسبينوزا، على ضوء ما عرف عنده بـ"فلسفة الديمومة"، والتي تحلت معالمها بوضوح في التطور التطور الخلاق"، فقد حددت الدراسة التي قام بها برجسون لاداء العلماء والفلاسفة السابقين نتائج مهمة، اذ انهم الغوا الزمان على ضوء ايمانهم بالازلية، واستغنوا عن التغير في سبيل الثبات وسعوا الى الغاء الديمومة و الصيرورة والحركة لحساب السكون و المكان والالية الجامدة. ولكي يوضح برجسون مذهبه عن فلسفة الحياة، بدا بنقد المذاهب الالية والغائبة المتطرفة . وحاول ان يرسم لنا صورة جميلة ورائعة عن تطور العالم والطبيعية، وكان هذا هو موضوعه الرئيسي في مؤلفه القيم" التطور الخلاق". [1]

فقد بنى برغسون نقده هذا على أساس نظريته في الزمان، فالمذهب الآلي يتصور أن كل من الماضي والمستقبل متضامنان في الحاضر، وخاضعين لحساباته، بالنظر إلى وظيفة كل منهما فيه بمعنى ان الآلية تلغى المستقبل والماضي من اجل الحاضر ما دام كل شئ موجودا بالفعل. وهذا لا يجوز حتى ان "لابلاس". وهو اشهر علماء التطور. قال في احدى عباراته المشهورة: "لو امكن لعقل ما ان يعرف في لحظة معينة كل القوى التي تزور الطبيعة، والوضع النسبي للكائنات التي تكونها، ولو كان من ناحية ثانية من السعة بحيث تستطيع ان يخضع كل هذه المعطيات للتحليل، لكان هذا العقل قادرا على ان يضم في صيغة واحدة حركات اكبر

1 –هنري ´برغسون: منبع الاخلاق والدين , المصدر السابق، ص .62

الاجسام في الكون وحركات اخف الذرات فيه، عندئذ يصبح واثقا من كل شيء ، كما ان المستقبل والماضي يصبحان حاضرين امام عينيه". وعلى هذا الأساس فالمذهب الآلي يقدم نظرية تتضمن ميتافيزيقيا في الديمومة الظاهرية للأشياء، وهي إن دلت على شيء فهي تدل على عجز الفكر عن معرفة كل الأشياء في كل اللحظات.

فالآلية تؤمن وتؤيد الحتمية الصارمة والمذهب الميتافيزيقي لان العالم من وجهة نظرها عباره عن كتلة واحدة وجدت منذ الازل والديمومة مجرد مظهر من مظاهر تصورات العقل البشري القاصر عن معرفة كل الاشياء وفي وقت واحد. في حين تؤكد لنا تجربتنا ان الديمومة هي وجود الاشياء، والوجود باكمله، حتى وجودنا ،بعينه، لذا لا يمكن ان ناخذ بالمذهب الالي المتطرف. اما المذهب الغائي فهو متطرف كذلك وللاسباب نفسها، اذ نجد هذا المذهب واضح عند ليبنتز وسبينوزا . فالعالم من وجهة نظرهم– يسير نحو غاية او برنامجا خطط له مسبقا. ولكن اذا لم يكن في العالم تجدد وخلق مستمر، فلا فائدة اذن من الزمان، ويصبح لا معنى له مادام هنالك هدف وغاية مسبقة حددت منذ الازل. وفي الحقيقة نقول ان هذه النظرة صادرة عن نزعة تشبيهية، خلطت بين عمل الطبيعة وعمل الصانع. فالطبيعة بناءا على هذه النظرة تعمل على تجميع الاجزاء في الكون وتقوم بالتاليف بينها بهدف تحقيق شيء كان [1]معدا من ذي قبل. اذن فلن يكن هناك اختراع ولا ابداع ولا تجدد ولا خلق ولا ديمومة ولا زمان حقيقي،

1 – Henri Bergson,Le rire ،P.U.F ،173 édition ،1962 ،p104.

ما دام التنبؤ بالمستقبل ومعرفة مكنوناته اصبح معروفا وواضحا من قبل. على هذا الاساس رفض برجسون مزاعم المذهب الآلي والمذهب الغائي، فكلاهما اخطا في ادراك معنى الزمان الحقيقي واخطا في فهم معنى التطور مع الاعتراف هنا بان برجسون لم يرفض المذهب الغائي بصورة مطلقة، ولكنه قال بوجود خارجية تشبه الآلية على اساس إنها دفع من خلف، وتختلف عنها في انها دفع ابداعي، لامجرد دفع الي محض. اما اذا كان برجسون قد رفض الغائيه بسبب ايمانهم بوجود برنامج محدد منذ الازل فله رأيه الذي يقول فيه: " انه لمن العبث ان يحاول المرء ان يحدد للحياة غرضا، بالمعنى الانساني لهذه الكلمة؛ فان القول بوجود غرض اما يعني القول بوجود نموذج سابق لايعوزه سوى ان يتحقق بالفعل. ومثل هذا القول يفترض من ان كل شي موجود دفعة واحدة وان الممكن للمستقبل ان يقرأ في الحاضر. فنحن هنا نفترض ان الحياة في حركتها وتكاملها تتصرف كعقلنا تماما، والعقل ان هو الا نظرة جزئية ثابتة الى الطبيعة، لانه لا يستطيع ان يرى الا خارج الزمان. وأما الحياة نفسها فهي في صميمها تقدم وتتابع وديمومة".

اذن فالتطور الذي يتحدث عنه برجسون هنا هو اشبه بالقوة الخلاقة او جهد خلاق او وثبة حيوية، وليس تطورا جاء نتيجة الصدفة، بل هناك قوة حيوية واحدة تمكنت من خلق اجهزة متماثلة وبوسائل مختلفة. [1]

---

1 – ibid , p105.

المطلب الثاني: نقد العلم: نظرية التطور و النسبية

الفرع الأول: نقد نظرية التطور

قدم لنا برغسون مثالا هاما ليدحض به المذهب الآلي العملي، وهو مثال " العين" الذي حاول من خلاله التأكيد على صحة آرائه حول مبدأ تطور الحياة واستعانتها بالآلات و ادوات متباينة بهدف تحقيق أغراض متشابهة[1].

فإذا لاحظنا التشابه البنيوي بين احدى الحيوانات الرخوية، و أحد الحيوانات الفقرية لتسألنا إذاً كيف إن التغيرات الطفيفة ذات الأعداد الكثيرة قد اندرجت تحت نظام واحد في كل من الاتجاهين المستقلين لعملية التطور العلم إنها تغيرات عرضية محضة؟ أليست عمليتي التطور المتباينتين دليل على إن المادة تستخدمها الحياة نفسها لتحقيق أغراضها، مستعينة بوسائل عدة لدى مراتب. [2]

الفرع الثاني : نقد نظرية النسبية

إن نظرية النسبية The Theory of Relativty تؤكد أن هناك حقيقتين هامتين:

---

1 – هنري ´برغسون: الطاقة الروحية، ،ترجمة سامي الدروبي، دار الفكر العربي، ط1 ،1963 ص.07.

1–Horold Hoffding ،La philosophie de Bergson ,P.U.F ،1ere édition ،1916 ، p 24

الأولى: إن السرعة يجب أن تقاس بالنسبة إلى شيء ما، فهناك سرعة للطائرة على الأرض وفي الجو.

الثانية: إن الحركة يمكن أن توصف بالنسبة إلى مشاهد معين، وإنه ليس في الإمكان أن نميز بين السكون rest والحركة المنتظمة من خلال التجارب.

وقد استنتج البعض من نظرية النسبية لأينشتين نتائج كثيرة، وهذه النتائج ناقشها برغسون في كتابه (الديمومة والمصاحبة في الزمان) .

ومن المعروف أن نظرية آينشتاين في النسبية فتحت آفاقًا جديدة وألقت أضواء لم تكن موجودة من قبل على طبيعة الكون ومفهومه ، ولعل من أهم الآفاق الجديدة (التخيل الرياضي للكون)، وفي هذا يتابع العلماء الرياضيون تصور ما يمكن أن يكون عليه الكون مستخدمين المعادلات والمفاهيم الرياضية.

ومن المعروف أن فكر أينشتاين قد تحرر بفعل معادلاته الرياضية، من قيود المكان وأبعاده. وقد نشر أينشتين أولى نظرية عن النسبية ، وهي نظرية النسبية الخاصة، ثم أعلن نظرية النسبية العامة 1916م.

وقد كان الغرض الأساسي من النسبية هوأن تكون متماثلة بالنسبة لكل القائمين بالملاحظة، ولهذه الفكرة البسيطة بعض نتائج ملحوظة،ولعل أشهرهاهوتكافؤالكتلة والطاقة، كما جمعه أينشتاين في معادلته المشهورة. .E=MC2حيث E هي الطاقة energy ، و M هي الكتلة

Mass و C هي سرعة الضوء. كما تشير نظرية النسبية إلى أن الزمن (بعد) قابل للانكماش،وأحيانًا، وتحت حالات خاصة، تشير الى توقف هذا الزمن[1]..ويتبع ذلك أن الماضي والحاضر والمستقبل مسألة نسبية، وأن غدًا بالنسبة لك، قد يكون أمسا بالنسبة لغيرك.

كما أن فكرة المكان سوف تلحق هنا بنظرية النسبية (نسبية التزامن)، وهذا معناه أن ترتيب الحوادث زمنيًا بمعزل عن المسافة هو بمعنى ما ترتيبًا تعسفيًا .

وأخيرا يمكن القول إن برجسون قد تأثر بالنظرية النسبية لأينشتين، وانعكس ذلك على مجموعة محاضراته التي ألقاها في اكسفورد شارحًا نظرية النسبية لأينشتين .

المطلب الثالث: نقد المجتمع (المنغلق و المفتح) :

استعار بوبر Popper من برجسون Bergson، مفهومي «المجتمع المنفتح» و«المجتمع المنغلق». (نذكر أنه بالنسبة لبرجسون،فإن المجتمع المنفتح هو كل مجموعة «أخلاقية، اجتماعي، إلخ» تنفلت من خنق دائرة القواعد المغلقة والصلبة، منفتحة على طفرة الحياة والإبداع) [2] . فالمثل الأعلى السياسي العقلاني الذي يحدده بوبر popper، لا يصطدم فقط بزيف العقلانية الطوباوية فحسب، ولكنه مهدد أيضا بصورة لا تقل خطورة من طرف هذه القوة الانفعالية التي تحن إلى «المجتمع المنغلق». وحينما يطرح بوبر Popper

---

1-Barth lemy ،Madaule- Madeleine ،Bergson adversaire de kant ،P.U.F ، 1966 ،p26. -

2. Gilles Renard, L'épistémologie chez Georges Canguilhem, 2 édition: Nathan, paris,1996,p126.

مسألة تقابل «المجتمع المنغلق بـ«المجتمع المنفتح»، فإنه يتوخى من جهة وصف دلالة التاريخ الاجتماعي للإنسان. هو يرى أن تاريخ سمته التطور، بحيث يمكن أن نعود به إلى عصر «بيرقليس» Périclès، العصر الذي يمثل بالضبط اللحظة التي بدأ فيها الانتقال التدريجي من المجتمع الأول إلى الثاني. ومن جهة ثانية، يظهر له الصراع بين «المجتمع المنفتح» و«المجتمع المنغلق» كصراع دائم لا يعرف نقطة النهاية. على ماذا يرتكز إذن هذا التعارض؟ من جهة، المجتمع المنغلق هو مجتمع «ساحر» عاجز عن الفصل بين القوانين : يحترم التابوهات والإكراهات ... وعلى النقيض من هذا فـ «المجتمع المنفتح» مجتمع قادر على الفصل بين ما هو عرفي وما هو ليس كذلك، وينظر إلى المؤسسات كإبداعات إنسانية. ومن جهة أخرى»المجتمع المنغلق» فهو مجتمع سلطوي يرفض الفكر النقدي. على العكس من ذلك، نمارس منهجيا الفكر النقدي داخل « المجتمع المنفتح»، وهو ما يفسر ظهور الفلسفة والعلم وأهميتهما. ومن جهة ثالثة «المجتمع المنغلق» مجتمع يرفض التطور، ويبحث على أن يبقى مماثلا لذاته في حين أن»المجتمع المنفتح» مجتمع يتطور بشكل لا نهائي، ويعمل باستمرار على وضع ذاته موضع تساؤل دون أن يسعى أبدا أو يتوخى الوصول إلى لحظة السكنية. أخيرا، المجتمع المنغلق مجتمع عشائري، يلغي الفرد ويميل إلى اعتبار نفسه جهازا لا يشكل فيه الأفراد إلا أجزاء: من هنا ضعف تحمله الاختلاف، كما أن قوة الانفعالات الجماعية فيه تعمل على تذويب الأفراد في كائن واحد. على العكس من ذلك، «المجتمع المنفتح»، فهو مجتمع مختلف يقوم على الترابط والتواصل «المجرد» بين أفراده

بواسطة وسائل منظمة، ويترك لكل واحد أخذ اختياراته الشخصية جاعلا من الفرد قيمته العليا. يعتقد البعض بأنه من الممكن أن ننتقص من قيمه بأن نماثل فيه بين الفردانية[1] والأنانية، كما فعل أفلاطون، غير أن بوبر Popper يرى هذه المماثلة غير مناسبة. ذلك أن المجموعة يمكن أن تكون أنانية بينما يكون الفرد غيريا (متصفا بالإيثار)، بل يمكننا القول، ولو في حدود، بأن الآخرية تفترض الفردانية. وفيما يخص أطروحة التعارض المطلق بين المجتمعات «المنغلقة» و»المنفتحة»، فإنه يبدو بديهيا على المستوى التاريخية وكذا الأنثروبولوجي، حسب بوبر، أن الأمر يتعلق بتباين مختصر جدا : ألا توجد بين المجتمعات «البدائية» وكذا المجتمعات الحديثة فوارق لا نهائية؟ نحن نعرف بأن الإثنولوجيا المعاصرة،قد ركزت، مع ليفي شتراوس Lévi-Strauss، على الاستمرارية بين المجتمعات القديمة والمجتمعات التاريخي . فمن جهة، التأكيد الساذج على «مجتمعات بدون تاريخ» يخفي في الأصل إرادة لفهم العالم، وإعطاء المعنى لوقائع بتصنيفات وحكايات ميثولوجية، ومن جهة ثانية، فإن القواعد الرمزية والموانع بعيدا على أن تكون وقفا فقط على «البدائيين» هي من صنع كل المجتمعات، والإنسان لا يمكنه أن يعيش اجتماعيا دون خلق نسق ثقافي متعارض مع اقتضاءات الطبيعة، ويقوم بالتأكيد على المحظور والرمز. وإذا رأى بوبر Popper أنه من المفيد التركيز على التمييز الجوهري بين نمطي المجتمعين (حيث لا يجب

---

1 – Barth lemy ،Madaule– Madeleine ،Bergson adversaire de kant ،P.U.F ، 1966 ،p27.

بالتأكيد البحث عن إعطاء أمثلة ملموسة في التاريخ بطريقة قطعية صارمة) فلأنه يعتبرهما كأنماط «مثالية» (بلغة ماكس فيبر) وظيفتها توضيح التحليل.

يمكننا فضلا عن ذلك ملاحظة نوع من التشابه يقارب الفصل الذي أقامه بوبر Popper وكذا ليفي شتراوس Lévi-Strauss بين المجتمعات التي هي «بلا تاريخ»، أو « الباردة» [1] -هكذا تسمى قياسا مع الآلات الباردة مثل ساعة التوقيت- والمجتمعات «الساخنة» والتي تسمى كذلك قياسا مع الآلات الساخنة مثل الآلة البخارية. هذه الأخيرة، تستهلك قدرا كبيرا من الطاقة، وتنتج كثيرا من العمل كما تنمي التوترات والتفاوتات الاجتماعية. لكن إذا كان ليفي شتراوس Lévi-Strauss ينزع نحو تفضيل المجتمع البارد، والذي حسم أحيانا قضايا الحضارة التي نصطدم بها، واستبعد الصراعات وخاصة صراعات الأجيال، والتواصل بين الأفراد- فإن بوبر Popper يعطي قيمة أكثر للمجتمع التاريخي، لأنه وحده يمكّن من تطوير العلم، ويدفع بلا توقف الاختلاف الفردي.

حسب بوبر Popper، فإن الحنين إلى «المجتمع المنغلق» يعطي في العمق إمكانية النزوع نحو التوتاليتارية. لماذا هذا الحنين؟ الانتقال من» المجتمع المنغلق» إلى «المجتمع المنفتح» لم يتم دون إحداث صدمة للوعي الإنساني. لأنه من جهة كان منبعا لصعوبات جسيمة (صراع الطبقات هو بمعنى ما نتيجة لاختلاف المهام والأفراد، وفي الواقع فإن مجتمعا فردانيا

---

1 - Henri Bergson, La pensée et le mouvant, 3 eme édition, press - universitaire de France, paris, 1955.p112.

بالنسبة لـ «بوبر Popper» لا يمكنه تجنب الحد الأدنى من الصراعات، ومجتمع بلا صراعات سيكون (مجتمعا للنمل). هذه من جهة، ومن جهة ثانية فلأن «المجتمع المنفتح» أكثر اتساعا وفضائية، وأقل حماية من «المجتمع المنغلق». وبما أن الإنسان، حسب التحليل النفسي، ينجذب حتما وبشكل ارتدادي إلى مرحلة الطفولة (بل وإلى مرحلة ما قبل الولادة) ، فإنه كذلك، في كل مرة تظهر فيها صعوبة ما، ينجذب نحو نسيان الذات والانصهار في الجماعة، والوقوع تحت تأثير الرغبة في الاحتماء بقوة فوق بشرية ذات تراتب طبيعي، كل ذلك يتم بنزوع قوي. وإذن فالخروج من « المجتمع المنغلق» يشكل «إزعاجا للحضارة ». وكثيرون هم أولئك الذين يحلمون، وراء تجزئة المجتمعات الليبرالية الحديثة، ببعث تسلطي للوحدة المجتمعية. فالفاشية، وبصورة أقل بعض أشكال الحركة الشعبية، هما التعبير عن هذه الرغبة النوستالجية. ومع أنه لا يمكننا نفي حتمية النضج والانتقال إلى مرحلة الرشد، فلا يمكننا أن ننكر أن التطور الاجتماعي نحو «المجتمع المنفتح» أمر غير[1] قابل للارتداد. العودة إلى الوراء مستحيلة : لا يمكننا أبدا العودة إلى ما يفترض من تناغم وجمال «المجتمع المنغلق»، حينما نشرع في استعمال قوانا النقدية، لا يمكننا العودة إلى مرحلة الخضوع الضمني لـ «سحر القبيلة». ومن جهة ثانية فأولئك الذين يتوخون بالرغم من كل شيء النظر إلى الوراء لا يصلون في الواقع إلا إلى إنشاء أنظمة الرعب. الرومانسية التي «تحلم بعالم الجمال» تنتهي بخلق الجحيم، الجحيم «للإنسان وبعده لباقي البشر». يجب إذن حسب بوبر

1- ibid ,p113.

Popper دحض كل الدعوات التي تقوي الحنين إلى «المجتمع المنغلق»، ودعوة الأفراد إلى النهوض بالمجهود النقدي.[1]

المطلب الرابع : البديل الذي جاء به برغسون من خلال نقده لمقولات العلم الكلاسيكي :

الفرع الأول: الفلسفة الحيوية

1. حقيقة الحياة عند برغسون:

يثبت برغسون أن كل إبداع ما هو إلا نتيجة مرتبطة ومحددة بأسبابها النوعية الخاصة، لا يمكن أن ندركه أثناء انبثاقه لأن من مميزاته أنه غير منقسم ولا يمكننا التنبؤ به، لأنه نتيجة ليست تكرارية حتمية، وهذا الأمر لا يمكن ضبطه من الخارج أو تعبر عنه بلغة العقل المحض، بل نشعر به في داخلنا، حيث يقول : " فالإبداع هو الجديد الذي لا يمكن التنبؤ به ينحصر دائما في تحليله إلى عناصر معلومة وقديمة مرتبة في نظام مختلف.

ويؤكد برغسون أن الأخطاء التي يقع فيها الباحثون في ممارساتهم البيولوجية الطبيعية هو تصورهم كل حقيقة واقعية رغم ديمومتها واتصالها على نموذج جسم صلب ثابت نهائيا، وفي هذا يقول برغسون أن: الحياة هي قبل كل شيء نزوع إلى التأثير في المادة الجامدة، وهذا التأثير غير محدد مسبقا، ومن اجل ذلك كان التنبؤ بالصور المختلفة التي تخرجها الحياة

---

1 – ibid , p 113.

خلال تطورها غير ممكن ويتصف هذا التأثير بصفة الجواز والإمكان، ويتضمن عنصرا ضئيلا من الاختبار ، يفترض التطور السابق لعدة أفعال ممكنة".[1]

إن الحياة عند برغسون ليست فيزيائية بسيطة، ويمكن تحديدها، بل هي أعمق . من ذلك، فهي كالقنبلة التي تنفجر وتنبعث منها قطع تتجلى في الفرد وانقسامه عن طريق التناسل إلى أفراد من نفس النوع.

هذا الانقسام إلى مقاومة الحياة للمادة الجامدة التي وجب عليها اجتنابها أولا. ومعنى ذلك أن الحياة تحمل في ثناياها قوة متفجرة ترجع إلى ماضي نزعاتها، حيث يقول:" أن الحياة نزوع وماهية النزوع نموه على صورة مجتمعة مبدعا في ذلك اتجاهات متباعدة تتوزع دفعته"

وقد ربط برغسون الحياة بالوعي، وهذا ما يؤسس لانفلات الحياة من قبضة الحتمية، حيث يقول:" بالاختصار إن المادة هي الجمود، وهي الهندسة وهي الحتمية والضرورة". إلا أن الحياة الحقة عنده تظهر مع الحركة غير المتوقعة والحرة، لأن الكائن الحي يختار وينزع إلى الاختيار، وأن دوره هو الخلق في عالم يكون فيه الباقي غير الحي محددا، لتنشأ منطقة غير قابلة للتحديد، من أجل خلق المستقبل.[2]

---

1 –هـ . برغسون: الطاقة الروحية، ت: سامي الدروبي، دار الفكر العربي، ط1، 1963، ص9.

2 – هـ. برغسون: التطور المبدع، المصدر السابق، ص150.

ويعتبر برغسون أن الشعور هو أساس الحرية عند الحيوانات، لأنه كلما تقدم الحيوان في المراكز العصبية فإنه يهب الكائن الحي القدرة على الانتخاب والاختيار بين عدد أكبر من الأعمال والعكس صحيح، وبالتالي فالحياة هي الشعور الذي قذف بها داخل المادة، كانت تركز انتباهها إما في حركتها الخاصة، وإما في المادة التي تخترقها، وهكذا كانت تسير في اتجاه الحدس أو في اتجاه العقل، وهذا يعني ان الحياة هو تيار كبير من الشعور يضم إمكانات متداخلة من كل نوع قد نفد الى المادة ليحملها على التنظيم انها الضرورة بعينها، ولهذا فصفة الحياة هي الشعور أو اوعي وسير مطرد نحو وليجعلها أداة حرية مع الشعور والاختيار .

وانطلاقا من هذه النظرة الحيوية فهم برغسون الحياة بعيدا عن المقولات العقلية، وهذا ما سمح له من وصف الكائن الحي بصفات تميزه عن الجماد، ومن نتساءل ما هي خصائص الظاهرة الحية عند برغسون؟ وهل الجسم الحي جسم كغيره من الأجسام؟[1]

الفرع الثاني: الديمومة والتطور

أكد أن الديمومة والتطور هي التي تحكم العالم وانها بعيدة عن العلم الذي أسس عقلية ثابتة، ولهذا فالعلم البيولوجي الحق عنده زماني لا يمكن تحديده، لان فيه استمرارية وديمومة، والتي تعتبر عامل من عوامل الخلق، حيث يقول:" إن التطور يؤلف تاريخا واحدا لا ينقسم، ولأن المادة الحية هي الحاملة للتطور وتتصف بالوحدة والاتصال". كما أن برغسون في محاولة

1 –هـ. برغسون: التطور المبدع، المصدر نفسه، ص 14 .

رده على الاتجاهات الآلية استند إلى دليل أساسي وجوهري يتجلى من خلال الديمومة وبالتحديد معناها، حيث يقول:" ولسنا نزعم أننا سنأتي برد رياضي ونهائي على هذا المفهوم، وأما الرد الذي نستخرجه من معاني الديمومة هو الرد الوحيد الممكن في نظرنا ... ". وهذا يعني أن الكائن الحي عند برغسون يعد نفسه من مرحلة لأخرى للتغير، حيث يقول: " أن تطور الكائن الحي كتطور الجنين يتضمن تسجيلا متصلا باللديمومة، وبقاء للماضي في الحاضر.[1]

يتجلى لنا أنه يجب إدراك الديمومة الحقة إدراكا مباشرا بالاستقرار فيها دفعة واحدة، فالعقل لا يتصور إلا ما هو متحقق وثابت وعملي انطلاقا من المحيط الثابت، لأن الفاعلية العقلية مندمجة في العالم المادي، ولو ظهرت لنا المادة دائمة الجريان لما استطاع العقل أن يحدد أي فعل من أفعالنا، فالفعل هنا دائم الذوبان والمستقبل غير قابل للتوقع ويفلت من قبضتنا . ويؤكد برغسون " أن العالم المادي يتميز بعدة كيفيات... وتظهر كل كيفية لنا ثابتة تنتظر كيفية أخرى تحل مكانها رغم أن التحليل يؤكد انقسام الكيفية إلى حركات أولية كبيرة وهي في تغير ومن العبث البحث عن المتغير وراء التغير.

ولهذا فالصيرورة هي استمرار في التغير الكيفي والتنوع اللانهائي، لأن الحياة لا تبعث في هذه الصورة المتحركة في المكان والتي أنتجها الشريط السينمائي، الذي يبعث مختلف صور

1 –هـ. برغسون: الطاقة الروحية، المصدر السابق، ص15.

المشهد على التعاقب وعلى الاتصال بعضها ببعض، وبالتالي فالإدراك يكون خارجيا مصطنعا، بدلا من أن نوجه انتباهنا إلى الديمومة الداخلية.

الفرع الثالث: الحدس الحيوي

يعرف الحدس بانه ذلك الجهد الذي ننفذ به الى باطن الموضوع لمعرفته من الداخل، كما يجعل برغسون من الحدس ضربا من التعاطف العقلي، الذي يمتزج فيه العقل والغريزة، ومن هذا فإن الحدس يقودنا إلى داخل الحياة ونعني بالحدس الغريزة الخالية من الغرض الشاعرة بنفسها، والقادرة على تأمل موضوعها وتوسيعه توسيعا غير محدود.

وقد حرص برغسون على أن ينفذ إلى طبيعة الأشياء الحية الشاعرة عن طريق الحدس الذي يعتبره أقرب إلى التفكير منه إلى العاطفة، بيد أن الحدس في حد ذاته تجربة ميتافيزيقية تمكننا من إدراك خصائص حياتنا النفسية واستمراريتها، وبهذا فالحدس لا يكشف لنا عن الروح فقط، بل يكشف لنا أيضا عن الديمومة والتغير المحض. وبهذا يستطيع الحدس أن يقود العقل إلى الاعتراف.[1]بمقولة الكثرة ولا في مقولة ،الوحدة، وان السببية الميكانيكية والغائية لا تعبران عن عملية الحياة تعبيرا كافيا، ثم أن هذا الحدس الذي يقيم بيننا وبين سائر الأحياء رابطة التعاطف التي ترتبط بالغريزة ، ولو استطاع هذا التعاطف أن يوسع موضوعه، وأن يتأمل ذاته لأعطانا

1 –الشيخ كامل محمد عويضة: هنري برغسون فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت،2011 , ص19.

مفتاح العملية الحيوية، ورغم ذلك فإن برغسون يعتبر أن العقل هو بمثابة محرك للحدس، حيث يعمل على احيائه بالهزة التي تجعله يصعد في طريقه لبلوغ الموضع الذي هو فيه، فلولا العقل لظل الحدس كالغريزة منكبا على الموضوع العملي النفعي، ومتوقفا على ما هو ظاهر وخارجي.

الفرع الرابع: الاندفاع الحيوي أساس التطور الخلاق عند برغسون

لعبت كلمة" الاندفاع الحيوي دورا بارزا ورئيسا في فلسفة برغسون، فالإندفاع الحيوي هذا هو المحرك الأول في عملية التطور الخلاق.

حيث رأى برغسون أن في البدء كان هناك منبع خلاق، أو قوة بسيطة، أو نفثة يمكن ان نسميها: "الوثبة الحيوية"، وهي وثبة اولى مشتركة بين جميع مراتب وصور الحياة سواء كانت حيوانية ام نباتية، وهي اشبه بالريح العاصف التي حالما تصل الى مفترق الطرق تنقسم الى تيارات هوائية مختلفة، ولكنها في الأساس صادرة عن قوة واحدة خلاقة، وإن هذه الوثبة أو القوة الدافعة للتطور تدفع إلى التغلب على المادة فتشكل بذلك أنواع وأشكال الكائنات، وهي عبارة عن فيوض صادرة عن قوة واحدة. فالإندفاع الحيوي تيار خلاق متدفق، ينتقل من بذرة إلى بذرة أخرى عن طريق جسم نام ففي وقت من الزمان، وفي مكان معين ولدت قوة خلاقة، هي تيار الحياة. تشبه القنبلة التي إنفجرت وتناثرت أجزائها. وإن هذه الأجزاء تناثرت بدورها لتكون أجزاءاً أخرى تنفجر بدورها وهكذا، وعلى مرور الأزمان .لذا فالإندفاع الحيوي هو الحياة بعينها، وهو مبدأ التطور عند برغسون، يصبح بأمكاننا أن نطلق على مذهبه في التطور إسم المذهب الديناميكي الحيوي.

-مميزات الاندفاع الحيوي عند برغسون :

إن من أهم مميزات التطور الذي تحدث عنه برغسون أنه تطوراً خلاقاً، يعمل على خلق وإيجاد مجاميع عدة من الأعضاء الحيوية، و الغرائز والميول، والإمكانيات الذهنية والقدرات العقلية المؤهلة، بحيث تؤدي إلى خلق مجاميع من المؤسسات والأفراد الإجتماعية.[1]

فالتطور الخلاق ليس نتاج حتمية عمياء كما اعتقد الفلاسفة العلميون، بل إن هذا التطور القائم على عملية الإندفاع متضمن حرية الإبداع والعمل والخلق المتجدد قياساً إلى تلقائيته الذاتية، وعلى مستوى مؤهلاته وقدرته في العمل، والتي تستدعيها المتطلبات الحيوية. كما إن هذا التطور لم يحدث وفقاً لتدابير ميكانيكية متناسقة، ولا إكتساب الخصائص الوراثية، بل تمت عملية التطور بناءاً على وثبات" فجائية"، وهذه ميزة أخرى من مميزاته، كذلك إن إندفاعاته داخلية ومتجددة، وتحدث في كل مرة.

يضاف إلى ذلك إن من أهم مميزاته، إنه يعمل بطريقة حرة. فهو يملك الحرية الكافية التي تؤهله من أجل بث إندفاعاته وتدابيره الخلاقة، والتي تجعل الحياة قادرة على اكتشاف وسائل تعينها على الصمود والبقاء. وإن هذا الإندفاع أيضاً يتم بطريقة متقطعة، لأن المادة تعيق

---

1 –مراد وهبة : المذهب في فلسفة ´برغسون، دار وهدان للطباعة والنشر ، مصر، ط 2 , 1978 .., ص 44.

عملية اندفاعه. فالحياة أشبه بالينبوع الجاري المتدفق ماؤه إلى الأعلى. ثم تسقط مياه هذا الينبوع إلى الأسفل كنتيجة حتمية لعملية التصعيد .[1]

1- مراد وهبة : المذهب في فلسفة ´برغسون، مرجع سابق دكره، ص 20 .

خلاصة الفصل:

لقد أتاح هذا النقد للعلم أن يتجاوز نماذجه التقليدية، ليصبح أكثر تكيفًا مع التحديات المعرفية المعاصرة. سواء في الفيزياء، البيولوجيا، أو علم النفس، فإن الأسئلة الجديدة التي طرحها النقد ساهمت في إثراء المعرفة العلمية وجعلها أكثر انسجامًا مع طبيعة الكون والحياة. في نهاية المطاف، يعكس هذا النقد رحلة العلم نحو اكتشاف الذات، وتصحيح المسار، والتطلع إلى مستقبل أكثر فهمًا ووعيًا بالتحديات التي نوجهها كمجتمعات وأفراد.

الفصل الثالث :فلسفة برغسون و العلم المعاصر

الفصل الثالث: فلسفة برغسون و العلم المعاصر

تمهيد:

تعد مسألة الزمن والتطور الكوني من أبرز المواضيع التي شغلت الفكر الفلسفي والعلمي عبر العصور. وبينما تناول الفلاسفة هذه المسائل من منظور حدسي وتجريبي يركز على التجربة الإنسانية والوجود، سعى العلماء إلى تقديم تفسير موضوعي ودقيق يعتمد على الرياضيات والنماذج الفيزيائية. في هذا السياق، يظهر هنري برغسون وستيفن هوكينغ كاثنين من الأعلام البارزة في تناول هذه القضايا، لكن من منطلقات مختلفة تمامًا.

يركز برغسون في فلسفته على مفهوم "المدة" والزمن كخبرة داخلية لا يمكن قياسها بالوسائل التقليدية. في المقابل، يسعى هوكينغ من خلال نظرياته في الفيزياء الفلكية، وخاصة ما يتعلق بالنسبية والثقوب السوداء، إلى تقديم تفسير علمي شامل للكون والزمن، مستندًا إلى الرياضيات والقوانين الفيزيائية.

إذا كان البحث في أي مسألة فكرية – علمية أو فلسفية – يقتضي حتما التأسيس لها من خلال ضبط الدلالات المرجعية لألفاظها ،ومصطلحاتها، فإن من الضروري ونحن بصدد موضوعنا جدلية الحركة والسكون في فكر هنري برغسون – أن نبدأ بضبط المفاهيم الواردة في هذا العنوان:

أولا: مفهوم الجدلية

1) الجدل Dialectique (F), Dialectic(E), Dialektike (L)

أ- لغة: الجدلية مشتقة من الفعل اليوناني dialagein الذي يعني تحديدا الكلام عبر المجال الفاصل بين المتحاورين كطريقة استقصاء وصفها زينون الإيلي.[1]

الجدلية قديما فن المحاورة والمساجلة ومن ثم أولا: فن التحاور بمقابسات بأسئلة وأجوبة. ثانيا: فن تقسيم أشياء إلى أنواع وأصناف بكلام آخر، فن تصنيف المفاهيم) للتمكن من فحصها ومناقشتها.

الجدل – الديالكتيك Dialectic – Dialectique:

اللفظ الافرنجي مشتق من الفعل اليوناني dialegesthai ومعناه يجادل، واللفظ العربي

1 –حسيبة مصطفى أحمد: المعجم الفلسفي ،دار أسامة للنشر ، الأردن، ط1، 9200، ص 154.

بقي الخصام واللجاجة.

– جدل جدلا اشتدت خصومته، و جادله مجادلة وجدالا نقاشه وخصامه وفي القرآن الكريم: " وجادلهم بالتي هي أحسن".

– والجدل هو مقابلة الحجة بالحجة يقول ابن منظور : الجدل مقابلة الحجة بالحجة والمجادلة: المناظرة والمخاصمة.

ب– **اصطلاحا** : تعددت المفاهيم الاصطلاحية التي تحدد بها لفظ الجدل وهذا راجع إلى أهميته فلسفيا، باعتباره أقدم وأشد المصطلحات إثارة للضجيج والاختلاف في الرأي، لاسيما وأنه قد صاحب الفلسفة منذ بدايتها الأولى وحتى الفلسفات الحديثة والمعاصرة، فهو حسب أفلاطون (427 ق.م – 347 ق.م) . هو منهج الذي يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول، ولا يستخدم شيئا ،حسيبا، بل ينتقل من معان إلى معان بواسطة معاني، فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراحل الوجود من أسفل إلى أعلى والعكس ..

قسم أفلاطون الجدل إلى جدل صاعد وجدل نازل الجدل الصاعد يدفع الفكر إلى التدرج من الإحساس إلى الظن وإلى العلم ثم إلى التعقل المحض، والجدل النازل هو النزول من أرفع

المثل إلى أدناها ووسيلته القسمة، وخلاصته تكمن في أن الغرض من الجدل هو الارتفاع من تصور إلى تصور للوصول إلى أعم التصورات. [1]

فحسب محمد يعقوبي فإن الجدل عند أفلاطون هو صعود الفكر من مظاهر العالم المحسوس إلى حقائق العالم المعقول التي هي المثل .[2]

أرسطو : (384ق.م – 322 ق.م) **Aristotle**

الجدل عند أرسطو ضرب من القياس أو الاستقرار والقياس هو الاستدلال أو هو قول قدم له بمقدمات فلزمت عنها نتيجة بالضرورة ، فإذ كانت المقدمات صادقة كانت النتيجة صادقة أيضا ويشترط فيه أن يتألف من ثلاث حدود حد أصغر ويرمز له (ص) وحد أكبر ويرمز له بالحرف (ك) وحد أوسط ويرمز له بالحرف (و).

فالجدل عند أرسطو حسب قوله: "القياس الجدلي هو الذي ينتج من مقدمات ذائعة "، أي المقدمات المشهورة أو التي يرددها العامة.[3]

---

1 –لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول خليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص 272.

2 –مراد وهبة :المعجم الفلسفي، دار قباء ،الحديثة، القاهرة، ط 5 ، 2007، ص 237.

3 –جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج1 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دط) 1982، ص391.

– يقول الجرجاني: الجدل" هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم، وإقحام من هذا قاصر عن إدراك مقدمات البرهان"، الجدل هو فن البرهان.

– ابن الرشد الجدل عند ابن الرشد مرتبط بالجمهور ولذا فالبرهان ليس مرتبطا بالجمهور.

هيجل (1770 – 1831) **Hegel**

زعم أن الجدل هو التطور المنطقي الذي يوجب ائتلاف القضيتين المتناقضتين واحتماءهما في قضية ثالثه فالمنهج الجدلي هو منهج يسير من فكرة إلى فكرة إلى ثالثه .... إلخ الفكرة الأولى تمثل القضية التي تظهر نقيضها، ويسير النقيض إلى المركب الذي يجمع بينهما". وعلى هذا فإن المنطق عند هيجل مبني على عدم تساوي النقيضين في الإمكان ، أما الجدل فهو مبني على تقابل الضدين لاستخراج نتيجة جامعة بينهما. – هو انتقال الفكر المداخل للوجود من إثبات قضية (أطروحة) نقيضا (نقيضة) فإلى نفيها (تركيبة) الذي يحتفظ بما هو في القضيتين المعارضتين من صواب.

ماركس **Kal Marx**[1]

الجدل عند ماركس هو قانون الفكر وقانون الواقع في آن واحد، فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين الآخرين في إطار التاريخ إنما تخضع لعمليات جدلية.

---

1 –ابن منظور: لسان العرب , دار المعارف، القاهرة، ط1، سنة 711 هجري، ص 105.

وأخير فإن الجدل وبصفة عامة هو موقف الفكر الذي يقرر أن حكمه على الأشياء لايمكن نهائيا، و آن هناك بابا مفتوح لإعادة النظر فيها دائما.[1]

ثانيا: مفهوم الحركة

الحركة هي وسيلة التي يعبر بها الإنسان عن نفسه، كانت موجودة منذ المجتمع البدائي كلغة استخدامها الفرد لينقل بها أحاسيسه وأفكاره للآخرين وخير مثال على ذلك رقصات القدماء حول النار كأسلوب لإعلان عن الولاء والخضوع للإله، حيث كانت محل اهتمام الفلاسفة والعلماء منذ الأزل.

الحركة (L^2) **Mouvement (F), Mave(E), Motus**

أ) الحركة ضد السكون ولها عند القدماء عدة تعريفات تذكر منها :

1. عند الفارابي هي خروج" ما هو بالقوة إلى الفعل".[3]

2. الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج، ومعنى التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان.

---

1 - مراد وهبة : المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص. 240

2- محمود يعقوبي: المعجم الفلسفي، مرجع سابق ، ص25 .

3- المرجع نفسه ، ص 238.

3. الحركة هي شغل الشيء حيزا بعد أن كان في حيز آخر، أو هي كونان في أنين ومكانين بخلاف السكون الذي هو كونان في أنين ومكان واحد.

هيراقليطس (القرن 6 ق.م) :**Heraclitus**

يعتبر أول من بحث في الحركة بحثا حقيقيا عندما قال أن "الأشياء دائمة السيلان، فكل جوهر يتحول باستمرار فيتخذ صورة أي شيء تبعا للظروف فالواقع أن كل شيء في الوجود في حركة دائرة كحركة ماء النهر في مجراه، فجميع الموجودات في تغيير مستمر، حيث أن الحركة تعبر عن جوهر الوجود وتحمل في داخلها التغيير. والسيلان ولعل ما جعل يقرأنه لا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر نفسه لأن مياها جديدة.[1]

تغمرك باستمرار وهدف هيراقليطس من هذا المثال تشبيه التغيير باستمرار الذي يطرأ على الأشياء في العالم الخارجي بالتغير الذي يطرأ على الماء في لحظتين متعاقبتين، فعدم الاستطاعة هنا، لا يعني بها عدم قدرة المرء على النزول إلى النهر الواحد مرتين وإنما يقصد هنا بالمرة الثانية التي تنزل بها إلى النهر ليس هي لحظة نزولك الأولى لأن النهر يتغير في

1 إمام عبد الفتاح إمام : الجدل في المنطق الأوسطي وإكمال الفلاسفة والمتكلمين، للتفاهم وزارة الأوقاف الشؤون الدينية، بسلطنة عمان 2015، العدد46، 31 مارس 2015،ص 123

لحظة الثانية بمعنى أن الماء الذي لمسته في المرة الأولى وليس نفسه الماء في المرة الثانية لأن هذا الأخير في سيلان مستمرة نفس الحال بالنسبة الموجودات العالم

الخارجي التي يطرأ عليها التغيير ، أيضا يستخدم صورة أخرى في اضطراب النار،" وهو المثال المحبب إليه لأن النار أسرع حركة وأدل على التغير، ولأنه يرى في النار المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه ولو تغير لم يمكن شيء فإن الاستقرار موت وعدم، فكلما وجدت النار كان المزيد من الحياة والمزيد من الحركة.

العالم عند هيرقليطس في حركة دائمة لا هدوء فيه والضرورة وحدها موجودة، هذا ما دفع به إلى إنكار الثبات المطلق بل أنكر بل أنكر أيضا حتى ثبات الأشياء النسبي فهو مجرد وهم، ونحن نعلم أن لكل شيء دوره وأن كل شيء يظهر وينقضي بدءا من الحشرات التي تعيش ساعة واحدة إلى الجبال الخالدة ومع هذا فنحن ننسب إلى هذه الأشياء – على الأقل ثباتا نسبيا ، غير أن هيرقليطس يرفض حتى هذا لأن لا شيء يبقا كما هو ولا شيء يبقا متطابقا من أن إلى آخر حتى أنه رفض البقاء المؤقت للأشياء وما يتصوره المرء بقاء مؤقتا للأشياء فما هو إلا خداع الحواس.[1]

1 – عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1946، ص 315.

أساس التغير عند هيرقليطس هو وحدة صراع الأضداد، وفي هذا يرى أن الأشياء الباردة تعتبر حارة والحارة تبدو باردة ، وأن الشيء الرطب يجف، والجاف يربط، فلكل شيء في صيرورة نحن ندخل ولا ندخل في نفس الأنهار، نحن موجودون وغير موجودين، الأشياء والأجيال تخضع للحركة والصيرورة تظهر وتختفي نتجمع ونتفرق، سيل دائم يتم فيه تبادل الأضداد وهكذا فإن هناك اختلاف كامن وراء المتناقضات."[1] موجودين، الأشياء والأجيال تخضع للحركة والصيرورة تظهر وتختفي نتجمع ونتفرق،

سيل دائم يتم فيه تبادل الأضداد". وهكذا فإن هناك اختلاف كامن وراء المتناقضات.

ويعد اللوغس أو العقل مبدأ الحركة المتصلة والتغير المستمر وهو وحده الذي يحقق النظام والانسجام بين الأشياء هو العقل الالهي والقانون المطلق.

آرسطو (384 ق.م):

لقد ورد أرسطو تعريفه للحركة في المقالة الثالثة من كتاب السماع الطبيعي قائلا:

ب الحركة في الفلسفة الحديثة

1 – عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو ، ج 2 ، دار الكتب المصرية ، القاهرة، ط1، 1980 ، ص 49

– الحركة هي التغير المتصل الذي يطرأ على وضع الجسم في المكان من جهة ما هو تابع للزمان، فكل حركة إذن ،زمان، لأن الجسم المتحرك لا يشغل مكانين في زمان واحد. لقد فرق الفلاسفة المحدثون بين الحركة النسبية والحركة المطلقة

الحركة النسبية : هي التي بتغير معها بعد التحرك عن جملة قد تكون في نفسها متحركة أيضا كحركة الماشي على ظهر السفينة.

الحركة المطلقة: هي تغير بعد التحرك عن نقطة أو عند عدة نقاط ثابتة، كحركة الجسم في الأخير .[1]

–أوغست كونت (1798 – 1857) August أطلقت لفظ الحركة على التغير الجمعي في الأفكار والآراء والنزعات، وعلى تغير التنظيم الاجتماعي، وقسمها إلى قسمين الاستيتيكا الاجتماعية وهي فعل، بمعنى أنها انتقال إلى الفعل وتظهر في المتصل فالحركة دائما ما تبحث عن كمالها لكي تدوم فاعليتها مثلا إن فعل بناء المنزل هو البناء، وقبل أن يكون مبنيا ليست هناك حركة المنزل فقط ممكن بعد بنائه، وأثناء إنجاز الفعل ليست هناك حركة لأن

1 – ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،1984 ، ص 70.

الكمال يعني انطباق الصورة على المادة. الديناميكا الاجتماعية أى مرحلة الحركة فقد تحدث عنها عند دراسته للظواهر الاجتماعية [1]

في حالاتها الحركية، وهي مرحلة يمكن إسقاطها على الكثير من المجتمعات الحديثة حيث تتميز بالتغير السريع، والعميق للالتحاق بركب العولمة، ومسايرة التحولات العالمية على جميع الأصعدة وتنقسم هذه المرحلة اتجاهين.[2]

أ- **اتجاه نحوى الأمام** وهو ما يعرف بالتقديم الذي يسلك طريقين (إيجابي، وسلبي) حسب خصوصية كل مجتمع.

ب **اتجاه نحو الخلف** وهو التراجع، والتقهقر للوراء وهو ما يعرف بالتخلف نتيجة الصراعات والحروب، وحالات التمرد والتدخلات الأجنبية في شؤون المجتمعات. 1 - أيضا أطلق لفظ الحركة على حركة النفس في التصورات من قبيل ذلك الحركية الجدلية Mouvement dialectique تفيد الانتقال من فكرة إلى أخرى إما عن طريق التشكيك أو التداخل أو التعارض.[3]

---

1 - سامية عبد الرحمن : الميتافيزيقا بين الرفض والتأكيد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1993 ، ص12.

2 - نفس المرجع . 92.

3 - بلمقدم يحي علاقة الاستاتيكا والديناميكا الاجتماعية بالتغير الاجتماعي، 24/10/2020.Details<Posts<Portabl.arid.my

ج الحركة في الفيزياء

إن الحركة هي أحد الموضوعات المهمة والأساسية في علم الفيزياء، فكل شيء في الكون يتحرك قد تكون حركة صغيرة وبطيئة وغير ملحوظة وقد تكون سريعة وواضحة ولكن لابد من الحركة.

تعرف الحركة على أنها تغيير من اتجاه أو موقع الجسم مع الزمن وتسمى الحركة على طول خط أو منحى بالحركة الانتقالية، وتسمى الحركة التي تغير من اتجاه الجسم بالحركة الدورانية 3 أي أن في كلتا الحالتين كل نقاط الجسم تكون لها نفس السرعة والتسارع، فالحركة هي عندما يغير الجسم مكانه خلال فترة زمنية معينة وهي عكس السكون الذي يمثل حالة تختلف عن حركة الجسم.

كأن لنشأة العلم منذ غاليلي وحتى إسحاق نيوتن أثرا كبيرا على التفكير الفلسفي لذلك العصر وماتلاه، وذلك لما يتميز به هاذين العالمين من سيادة النظر الميكانيكية إلى العالم – فغاليليو – أدخل إلى علم الفيزياء أفكار ومبادئ أساسية ظلت قائمة لمدة طويلة كما ساعدت إسحاق نيوتن في بناء نسقه الفيزيائي الحديث.

غاليلي غاليلو (1564 – 1642) Galileo Galilei[12]

كان يرى أن الجسم لا يغير اتجاه حركته بذاته، وبين بالتجربة أن الحركة تستمر بنفس السرعة كلما آزلنا العوائق الخارجية، فمن وجدت الحركة استمرت دون افتقار إلى علة وأما المادة فمجرد امتداد ... وهكذا لا يخلق شيء، ولا يندثر شيء فالتغيرات الكيفية

أوجست كونت اجتماعي، موقع الدكتور مولود زايد الطبب The-pianers-of sociel .

عبارة عن تغيرات كمية أو حركات وهنا فإن العلم الطبيعي ينقلب إلى علما رياضيا ينزل من المبادئ إلى النتائج ويسمح بتوقع الظواهر المستقبلية، لذا كان مبدؤه قياس ما يقبل للقياس.

وما يلاحظ على غاليلو أنه جاء مناقضا لما جاء به أرسطو بخصوص الحركة وذلك [3]في مخطوط "في الحركة" حيث وجهه سهام نقده لنظرية أرسطو حول المادية الأرضية: فينما يرى أرسطو أن المادية الأرضية مشكلة من أربع عناصر منها الثقيل والخفيف، وتختلف حركتها من الأعلى وللأسفل تبعا لدرجة تقلها ، لكن غاليلو زعم أنه يوجد مبدأ واحد للحركة وهو الثقل

1 – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الهنداوي، قاهر، (ط 1) 2012 ،31.

2 – جميل صليا المعجم الفلسفي: مرجع سابق، ص 457.

3 – علي بن محمد الجرجاني: التعريفات مكتبة لبنان بيروت د ط، 1969 ، ص 79 . مراد وهبة معجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 238.

أو الجاذبية التي هي سبب جميع الحركات الأرضية الطبيعية[1]. وترجع أهمية غاليلو في مسار تطور العلم إلى نقطتين إحداهما المنهج العلمي الذي أرسي دعائمه، والأخرى بناءه للنظرية الآلية، وهنا يقر غاليلو" إن هذه النظرية أقرب إلى مبدأ البساطة الذي قال به كوبرنيكس فالعالم مادة ،وحركة أما الحركة فخاضعة لقانون القصور الذاتي الذي صاغه للحركة الأفقية على الأرض وقد استنتج من تجاربه أن الجسم المتحرك سيظل في حالة ما لم تتسبب قوة مثل الاحتكاك في استراحته، كما أنه قام بتوجيه دقة البحث نحو الطبيعة وذلك بجمعه للمعطيات الحسية واقتراحه لفروض تفسر ظواهر الطبيعية، وإجراءه لتجارب في ظروف مصطنعة.[2]

فقد أعطى للعلم الحديث منهجه الكمي التجريبي، فقد حددت التجارب التي قام بها لإثبات قانون سقوط الأجسام أنموذج المنهج الذي يجمع بين التجربة والقياس والصياغة الرياضية وبفضل غاليلوو اتجه جيل من العلماء إلى استخدام التجارب في الأغراض العلمية وهذا بين أنه لا يمكن الاعتماد على ما يشاهد في الواقع بأن الشيء الذي تسقطه من أعلى البرج إنما

---

1 – بيتر ماكمر: موسو عة ستانفورد للفلسفة، ترجمة محمد صديق ،آمون مجلة حكمة للترجمة والنشر، ص09.

2 – يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 31.

يسقط رأسا إلى أسفله لإثبات أن الأرض نتحرك، وبالتالي فإن الحركة حسب غاليلو كانت ديناميكية، لأن فرض الجاذبية لم يكن قد دخل بعد ميدان العلوم.[1]

[1] حسين علي: فلسفة العلم ومفهوم الاحتمال ، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005، ص56 .

المبحث الأول : مقارنة بين فلسفة برغسون و الفلسفة الجدلية عند هيغل

تتباين فلسفة هنري برغسون وفلسفة هيغل الجدلية بشكل كبير، حيث يعبران عن توجهين فلسفيين مختلفين، سواء من حيث منهجية التفكير أو مفاهيم الوقت والتغيير.

1- المنهجية والفهم الفلسفي:

- برغسون: يرتكز برغسون على فلسفة الحياة والحدس، حيث يعتبر أن الزمن ليس مجرد سلسلة من اللحظات المتتالية كما يُفهم في الفيزياء التقليدية، بل هو "ديمومة" مستمرة وغير متقطعة (Durée). يرى برغسون أن الحياة تتكشف بشكل إبداعي ومفاجئ من خلال قوة داخلية تحركها، مما يجعل الزمن أساس الوجود والتغيير.

- هيغل: فلسفة هيغل تعتمد على الجدلية (Dialectic)، وهي عملية تاريخية ومنطقية تتكشف عبرها الأفكار والتاريخ من خلال التناقض والصراع. يرى هيغل أن كل فكرة (أو أطروحة) تنتج نقيضها (أو نقيضة)، ومن خلال الصراع بينهما ينشأ تركيب (أو مجاوزة) جديد، وهو ما يؤدي إلى تقدم الفكر والوعي عبر مراحل.

2- مفهوم الزمن والتغيير:

-برغسون: يركز على مفهوم "الديمومة" (Durée)، حيث يعتبر الزمن عنصرًا حيًا ومتحركًا، يتجلى في التجربة الإنسانية بطريقة لا يمكن تحليلها أو تجزئتها. الزمن عند برغسون هو تجربة ذاتية وداخلية، تتسم بالتدفق المستمر والتغير الإبداعي.

– هيغل: يرى الزمن والتاريخ كعملية جدلية ومنطقية تنطوي على تقدم الوعي عبر المراحل التاريخية من خلال الصراع بين الأطروحات والنقيضات. الزمن هنا هو عنصر خارجي يتشكل من خلال أحداث التاريخ والعملية الجدلية التي تحكمها.[1]

3- الحرية والإبداع:

– برغسون: يضع قيمة كبيرة على الحرية والإبداع، حيث يعتبر أن الديمومة هي جوهر الإبداع والحرية. الفرد قادر على تجاوز القيود المفروضة من خلال استشعاره العميق للطبيعة الزمنية والإبداعية للحياة.[2]

– هيغل: الحرية عند هيغل تتجلى في الوعي الذاتي والتقدم التاريخي، حيث يتم تحقيق الحرية عندما يصل الوعي إلى مرحلة الفهم الكامل لذاته من خلال العملية الجدلية. الإبداع هنا مرتبط بالضرورة المنطقية للتطور الفكري.

[1] مراد وهبة : المعجم الفلسفي، مرجع سابق ، ص 273 .

[2] عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص69.

النظرة إلى الواقع:

– برغسون: الواقع هو عملية متغيرة وديناميكية، تتجاوز كل محاولات الفهم الثابتة. الواقع عند برغسون لا يمكن فهمه إلا من خلال الحدس الذي يمكنه استيعاب التدفق المستمر للزمن.[1]

– هيغل: الواقع هو ما هو معقول (What is real is rational)، والفهم الحقيقي للواقع يأتي من خلال دراسة الجدلية التاريخية والفكرية. يرى هيغل أن الواقع يتطور من خلال عملية منطقية، حيث تتكشف الحقيقة تدريجيًا عبر الزمن.

[1] مراد وهبة :المعجم الفلسفي، مرجع سابق ، ص 273 .

المبحث الثاني: مقارنة بين فلسفة برغسون المعاصرة و النظرية النسبية لهوكينغ

هنري برغسون وستيفن هوكينغ يمثلان مدرستين فكريتين مختلفتين تمامًا: برغسون فيلسوف فرنسي من القرن العشرين يركز على التجربة الإنسانية والحدس والزمن، في حين أن ستيفن هوكينغ فيزيائي نظري بريطاني معروف بإسهاماته في فهم الكون من خلال النظرية النسبية والفيزياء الكمية. ورغم اختلافهما الجوهري في المنهجية، فإن كلاهما تناول مفهوم الزمن من منظور مختلف.[1]

1- المنهجية والمجال الفلسفي :

- **برغسون:** فلسفة برغسون تتمحور حول تجربة الزمن كما يعيشه الإنسان. يعتبر برغسون أن الزمن هو "ديمومة" مستمرة تتجاوز التصورات الفيزيائية، وهي تجربة ذاتية لا يمكن تجزئتها أو قياسها بدقة، ويعبر عن التدفق الحيوي للحياة.

- **هوكينغ:** من ناحية أخرى، يعتمد هوكينغ على النظرية النسبية العامة لأينشتاين ونظريات فيزياء الكم لفهم الزمن. الزمن عند هوكينغ هو بُعد رابع في نسيج الزمكان، يتأثر بالجاذبية والسرعة، وهو قابل للقياس والتحليل الرياضي.

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 457

2- مفهوم الزمن :

- **برغسون** : الزمن عند برغسون هو تجربة داخلية وذاتية لا يمكن اختزالها إلى لحظات متتابعة. يعتبر أن الفيزياء لا تستطيع فهم الزمن كما يُعاش ويُدرك على مستوى الوعي البشري. يؤكد على أن الزمن الإنساني هو تدفق مستمر وديناميكي يمثل جوهر الحياة.[1]:

- **هوكينغ:** في سياق الفيزياء النظرية، الزمن عند هوكينغ هو عنصر من عناصر الكون المادي يمكن فهمه وتحليله رياضيًا. يتأثر الزمن بالكتلة والطاقة، كما يتضح في تأثيرات مثل تمدد الزمن في مجال جاذبية قوي (كما في قرب الثقوب السوداء) أو عند الاقتراب من سرعة الضوء.

3-الحرية والإرادة:

- **برغسون:** يربط برغسون بين مفهوم الزمن والإبداع الحر. يعتقد أن البشر يتمتعون بحرية تتجلى في قدرتهم على تجاوز الظروف المادية والزمنية من خلال الديمومة الداخلية.

- **هوكينغ:** بينما لم يركز هوكينغ بشكل مباشر على مسألة الحرية والإرادة في سياق الزمن، فإن رؤيته للزمن كعنصر حتمي فيزيائي قد يشير إلى أن الزمن يتبع قوانين الطبيعة

[1] إمام عبد الفتاح إمام: الجدل في النطق الأرسطي وأعمال الفلاسفة المتكلمين، مرجع سابق ص 131.

بدون تدخل مباشر للإرادة الحرة. مع ذلك، هوكينغ كان يقدر على إمكانية وجود سيناريوهات متغيرة للزمن في سياقات مختلفة من الفيزياء النظرية.[1]

4-النظرة إلى الواقع:

- **برغسون:** يرى برغسون أن الواقع يتجاوز التصورات العلمية التقليدية، ويشمل تجارب ذاتية وحدسية لا يمكن تفسيرها بالكامل بالعلم أو الرياضيات. الواقع عند برغسون هو مزيج من الديمومة والتجربة الشخصية.

- **هوكينغ:** بالنسبة لهوكينغ، الواقع هو ما يمكن قياسه وتحليله بواسطة أدوات الفيزياء. يعتقد أن الكون مكون من قوانين طبيعية يمكن فهمها من خلال العلم، والزمن هو جزء من هذا الواقع المادي.[2]

[1] محمود يعقوبي :المعجم الفلسفي، دار الكتاب الحديث، القاهرة ، ط 1، 2008، ص 25.

[2] جميل صليبا :المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، 459.

خلاصة الفصل:

في ختام هذه الدراسة، يتضح أن الزمن والكون يمثلان موضوعين معقدين يتناولانهما برغسون وهوكينغ بطرق تختلف جذريًا في النهج والرؤية. يركز برغسون على التجربة الذاتية والحدسية للزمن، معتبراً إياه كيانًا حيًا يتجاوز القياس الرياضي، بينما يقدم هوكينغ تفسيرًا علميًا قائمًا على النماذج الرياضية والقوانين الفيزيائية، حيث يُدمج الزمن مع الفضاء في إطار "الزمكان".

هذه المقارنة بين فلسفة برغسون والنظرية النسبية لهوكينغ تكشف عن مدى عمق الفجوة بين الفلسفة والعلم في معالجة قضايا الزمن والكون. ومع ذلك، فإن هذه الفجوة ليست حاجزًا، بل تمثل فرصة للتكامل والتفاعل بين المنهجين. فالفلسفة تقدم رؤى حدسية ونقدية يمكن أن تثري التفكير العلمي، بينما يضيف العلم أدوات دقيقة وموضوعية لفهم الظواهر الكونية.

الخاتمة

الخاتمـــة :

في ختام هذه الدراسة، يتضح أن نقد هنري برغسون للعلم الكلاسيكي يمثل إسهامًا فلسفيًا عميقًا يتحدى الأسس التقليدية للعقلانية والميكانيكية في تفسير الواقع. من خلال تسليط الضوء على أهمية الحدس والتجربة الذاتية، يقدم برغسون منظورًا بديلاً لفهم الظواهر الطبيعية، وخصوصًا تلك المتعلقة بالزمن والحركة.

لقد أظهرت الدراسة أن هناك جوانب من النقد البرغسوني تتوافق مع التطورات الحديثة في العلوم، خاصة في مجالات الفيزياء والنظريات الكمومية، التي بدأت تقترب من المفاهيم الديناميكية والمتدفقة للواقع التي دعا إليها برغسون. ومع ذلك، يبقى التوفيق الكامل بين النهجين الفلسفي والعلمي تحديًا كبيرًا، حيث يمثل كل منهج منهما إطارًا معرفيًا مختلفًا يصعب دمجه دون التضحية ببعض من مبادئه الأساسية.

وعليه، يمكن القول إن نقد برغسون للعلم الكلاسيكي يظل ذو أهمية بالغة في النقاشات الفلسفية والعلمية المعاصرة. إن إعادة النظر في المفاهيم العلمية التقليدية، من خلال عدسة الفلسفة الحدسية، قد تفتح آفاقًا جديدة للفكر العلمي والفلسفي. ورغم التحديات التي تواجه دمج هذين النهجين، فإن السعي نحو تطوير منهجية علمية جديدة تجمع بين الحدس الفلسفي والدقة العلمية يبقى هدفًا يستحق البحث والتجريب.

إنْ تعايش الماضي مع ذاته على انه حاضرٌ، و إن كان الحاضر الدرجة الأكثر انقباضاً للماضي المتعايش، يبدو أن هذا الحاضر عينه، ولأنه النقطة المحددة حيث ينطلق الماضي نحو المستقبل، يتحدد على انه ما يتغيّر بالطبيعة، الجديد دومًا، أزلية الحياة. نفهم أن ثيمة

الخاتمـــة :

غنائية تعبر كل مؤلف برغسون: غناء فعلي على شرف الجديد، اللامتوقَّع، الابتكار، على شرف الحرية. لا يوجد هنا كفٌّ عن الفلسفة، ولكن محاولة عميقة و اصيلة لإكتشاف الميدان الخاص بالفلسفة، من أجل بلوغ الاشياء بحد ذاتها ومن ثمّ نسق الممكن، الاسباب و الغايات. تكون الغائية، السببية، والإمكانات، دومًا، على علاقة مع الشيء متى تم تكوينه، و تفترض دائمًا ان "كلاًّ" معطى. حين ينتقد برغسون هذه المقولات، حين يحدّثنا عن اللاتحديد، لا يدعونا الى التخلّي عن العقل، بل الى ضمّ العقل الصحيح للشيء الّذي في طريقه الى التكوّن، العقل الفلسفي والّذي هو ليس تحديدًا بل اختلافًا. نجد كل حركة التفكير البرغسوني مكثّفةً في المادة و الذاكرة ، تحت الشكل الثلاثي لإختلاف الطبيعة، الدرجات المتعايشة للإختلاف و الإختلافية. في البدء، يبيّن برغسون لنا أن هناك اختلافًا في الطبيعة بين الماضي و بين الحاضر، بين الذكرى و بين الإدراك، بين الديمومة و بين المادة: يخطىء النفسانيون و الفلاسفة حين ينطلقون في كل الحالات من خليطٍ سيء التحليل. يبيّن لنا ، من ثمَّ، انّه لا يكفي أيضًا التكلّم عن إختلافًا في الطبيعة بين المادة و بين الديمومة، بين الحاضر و بين الماضي ، طالما ان المسألة هي بالتحديد معرفة ما هو الإختلاف في الطبيعة: يبيّن أنّ الديمومة نفسها إختلافٌ، أنها طبيعة الإختلاف، بالرغم من احتوائها المادة كدرجتها الأدنى، درجتها الأكثر إرتخاءًا، على شكلِ ماضٍ متمدد الى ما لا نهاية، و تحتوي نفسها منقبضةً كحاضرٍ ممتَّنٍ و مشدودٍ أشدّ ما يكون.

الخاتمـــة :

يبيّن برغسون لنا ان الدرجات إن تعايشت في الديمومة، فإن هذه هي في كل لحظة ما يتخالف، ما يتخالف في الماضي و في الحاضر، أو إن أردنا، أن الحاضر يزدوج الى إتجاهين، واحدٌ صوب الماضي و آخر صوب المستقبل. مع هذه الأزمان الثلاث تتوافق في مجموع المؤلَف مقولات الديمومة، الذاكرة و الوثبة الحيوية. ان المشروع الّذي نلقاه عند برغسون، و هو مشروع ضم الأشياء عبر القطيعة مع الفلاسفة النقديين، لم يكن جديدًا بالمطلق، حتى في فرنسا، طالما يحدد مفهومًا عامًا للفلسفة، ينتسب، في العديد من جوانبه، الى الامبريقية الانكليزية. و لكنّ الطريقةَ Méthode كانت، على نحور عميق، جديدةً ، و كذلك كانت المفاهيم الثلاث الاساسية التي منحتها المعنى.

في النهاية، تقدم هذه الدراسة دعوة لإعادة التفكير في الحدود الفاصلة بين الفلسفة والعلم، واستكشاف الإمكانيات التي يمكن أن تنشأ عن تفاعلهما، بما يساهم في تحقيق فهم أعمق وأكثر شمولاً للواقع.

- **اختبار الفرضيات:**

الفرضية الأولى : صحيحة

الفلسفة الحدسية لبرغسون توفر رؤى مهمة حول التجربة الذاتية والوعي، وتقدم بديلاً للرؤية الميكانيكية البحتة للواقع. ومع ذلك، التكامل الفعلي بين هذه الفلسفة والمنهج العلمي التقليدي يعتمد على مدى قبول المجتمع العلمي للحدس كمصدر معرفي، وهو ما لا يزال موضع نقاش.

- **الفرضية الثانية:** صحيحة

التطورات في الفيزياء الحديثة (مثل نظرية النسبية والنظريات الكمومية) التي أعادت النظر في مفاهيم الزمن والحركة بطرق تتوافق مع الرؤية الديناميكية. هذه النظريات تشير إلى أن المنهج العلمي قد تكيف بالفعل مع بعض الأفكار التي يتبناها برغسون.

- **الفرضية الثالثة:** خاطئة

العلم الحديث لدمج مقاربات حدسية أو فلسفية (مثل الفلسفة العقلانية أو الفلسفة الطبيعية) مع التحليل العلمي، لكنها لم تصل بعد إلى منهجية علمية متكاملة تجمع بشكل كامل بين الحدس الفلسفي والدقة العلمية.

قائمة المصادرو المراجع

- المصادر:

باللغة العربية

1. هنري ´برغسون : الطاقة الروحية ترجمة سامي أوروبي، دار الفكر العربي، ط 1 ،1963.

2. هنري برغسون: التطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية الروائع، بيروت، ط 1، 1981م .

3. هنري برغسون: المدخل الى الميتافيزيقا، ترجمة: محمد أبو راين، ط1، 1996م.

4. هنري برغسون: المعطيات المباشر للشعور، ترجمة: الحسني الزاوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2009.

- **باللغة الأجنبية:**

1. Bergson .L'évolution créatrice.155e .édition.p.u.f.paris 1983.

2. H.Bergson. la pensée et le mouvant. 91e.édition. p.u.f.Paris.1975 .

3. Henri Bergson ، Matière et Mémoire ، P.U.F ،93 édition ،1982.

4. Henri Bergson ،Essai sur les données Immédiates de la conscience ، P.U.F ،155 édition 1988 .

5. Henri Bergson, Essai sur les données immédiates de la consciene, P.U.F, 1 édition, Paris,1927.

6. Henri Bergson, La pensée et le mouvant, 3 eme édition, press – universitaire de France, paris, 1955.

- **المراجع :**

باللغة العربية :

1. إ.م.بوشنسكي : الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، 1992م.

2. إمام عبد الفتاح إمام : مدخل الى الميتافيزيقا، دار النهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط،1 ،2005.

3. برتراند رسل :تاريخ الفلسفة الغربية. الكتاب الثالث، ترجمة محمد فتحي الشنطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب .1977 .

4. حسين علي: مفهوم الاحتمال في فلسفة العلم المعاصر، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، القاهرة، ط، 2005.

5. سامية عبد الرحمان: الميتافيزيقا بين الرفض والتأكيد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1993 .

6. الشيخ كامل محمد عويضة: هنري برغسون فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011.

7. عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 2009.

8. عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1946.

9. عبد الرحمن بدوي :منطق أرسطو، ج 2، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1 ، 1980.

10. غاستون باشلار: جدلية الزمن، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ط 3 ، 1992م.

11. محمد شيا: مناهج التفكير وقواعد البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط الثانية، 2008.

12. محمود رجب : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط 2 ،1986 .

13. مراد وهبة: المذهب في فلسفة ´برغسون، دار وهدان للطباعة والنشر مصر ، ط 2 ،.1978

14. مورتون وايت: عصر التحليل ، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ج 1، ط1، 1984.

15. موريس ميرلوبونتي: الفلسفة، ترجمة: قزحيا خوري، منشورات عبيدات، بيروت، ط 1 ، ،1983 .

16. ولتر ستيس :تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،1984.

17. يوسف أكرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الهنداوي، قاهرة، (د ط) 2012

- **المراجع :**

باللغة الأجنبية:

1. Barth lemy ،Madaule- Madeleine ،Bergson adversaire de kant ،P.U.F ، 1966 .
2. France Gille Deleuze ; le bergsonisme ; P.U.F ,9édition ; «Quadrige» 2008, paris presses universitaires de .1966
3. Frank Grandjean. Une révolution dans la philosophie. La doctrine de M. Henri bergson. 2 e .librairie Félix Alcan Paris 1916. p3 45) Ibid.
4. George Rostrevor. Bergson and Future Philosophy. Macmillan and go.s.t.London1921.

5. Gilles Renard, L'épistémologie chez Georges Canguilhem, 2 édition: Nathan, paris,1996.
6. H.M .Kallen . " la méthode de l'intuition et la méthode pragmatiste". revue de métaphysique et de morale. 29e .année. librairie Armand Colin.Paris.1922
7. Henri Gouhier ،Bergson et le Christ des évangiles ،les grandes religieuses ،atheme Fayard ,7eme éd 1961.
8. Horold Hoffding ،La philosophie de Bergson ,P.U.F ،1ere édition ،1916.

- **المعاجم والقواميس:**

باللغة العربية:

1. . علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة، 1985.
1. ابن منظور: لسان العرب دار المعارف، القاهرة، ط1، سنة. ، 711هـ.
2. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول خليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.
3. بيتر ماكمر : موسو عة ستانفورد للفلسفة، ترجمة محمد صديق آمون , مجلة حكمة للترجمة والنشر.

4. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، ج1، 1982

5. حسيبة مصطفى أحمد: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر، الأردن ، ط 1 ، 2009.

6. محمود يعقوبي: المعجم الفلسفي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط 1، 2008.

7. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء، الحديثة، القاهرة، ط 5، 2007.

- **<u>المجلات والمقالات:</u>**

1. إمام عبد الفتاح إمام : مقال الجدل في النطق الأوسطي وإكمال الفلاسفة والمتكلمين، للتفاهم وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بسلطنة عمان 2015، العدد 46، 31 مارس 2015،

2. نبيل صادق: علاقة الفن الفلسفة عند ´برغسون، مجلة القاهرة، العدد ،67 ،1987.

الفهرس

اهداء	/
الشكر والعرفان	/
ملخص	/
مقدمة	أ / هـ
الفصل الأول: العلم الكلاسيكي	12
تمهيد	13
المبحث الأول: مقولات العلم الكلاسيكي عند برغسون	14

المبحث الأول: العقل (الفلسفة الميتافيزيقا)	**14**
المبحث الثاني: العلم	**35**
المبحث الثالث: المجتمع	**68**
خلاصة الفصل	**71**
الفصل الثاني: نقد مقولات العلم الكلاسيكي	**72**
المبحث الأول: نقد العقل (الميتافيزيقا والفلسفة)	**74**
المبحث الثاني: نقد العلم: نظرية التطور والنسبية	**98**
المبحث الثالث: نقد المجتمع (المنغلق و المفتح)	**100**
المبحث الرابع:البديل الدي قدمه برغسون من خلال نقده للعلم الكلاسيكي	**105**
خلاصة الفصل	**113**
الفصل الثالث: العلم المعاصر	**114**
تمهيد	**115**
فلسفة برغسون والعلم المعاصر	**116**
المبحث الأول: مقارنة بين فلسفة برغسون والفلسفة الجدلية عند هيغل	**130**

المبحث الثاني: مقارنة بين فلسفة برغسون المعاصرة والنظرية النسبية هوكينغ	**133**
خلاصة الفصل	**136**
الخاتمة	**141**
قائمة المصادر و المراجع	**142**
الفهرس	**149**