هـــل هنـــاك علـم كـلام مســـيحي ؟
دراســة في فلســفة « ســورين كيركجــارد »

أ . د / علي عبد المعطي محمـد
أستاذ ورئيس قسـم الفلسـفة

كليـــة الآداب
جامعـــة الإســـكندرية

قُدم إلى الندوة الفلسفية الثالثة
نحو علم كلام جديد ، كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر ، يونيو ١٩٩١

انتقد « سورين كيركجارد »* المفكر الهيجلي المجرد انتقاداً مراً . فهذا الفكر المجرد يتجاهل في نظره ما هو عيني مشخص ، ويتغافل عن العملية الوجودية ، ويتعامى عن رؤية مأزق الفرد الإنساني النابع من كونه مركباً من الأبدية والزمانية [١] . ثم إن كيركجارد وقد انتهى بهذا الكشف إلى أن يتطرف في معارضته إلى حد أنه لم يقف عند رفض النزعة العقلية عند هيجل بل « رفض كل مذهب كائناً ما كان » [٢] فلقد كتب يقول : « إن المذهب يعد بكل شيء ، ولكنه لا يفي بأي شيء على الإطلاق[٣] » ضف إلى ذلك أن المذاهب تتطلب التسليم بمسلمات وبديهيات ومصادرات [٤] . لا تحتاج في ظن أصحاب هذه المذاهب إلى البرهان العقلي . ومع ذلك فتلك المذاهب تتظاهر بأنها عقلية من البداية إلى النهاية . كما أن اجتهاد أصحاب المذاهب الذي يبذلونه في سبيل نوع من الكمال المنطقي يقضي على الإدراك للواقع المعاش فعلاً .

ولهذا كان كيركجارد يعتقد دائماً أن ما هو على صورة المذاهب معارض للحياة معارضة للشيء المفتوح . وبهذه الضربة نفسها يرفض كيركجارد الفلسفة ، وذلك على الأقل بمقدار ما تكون شيئا غير معبر عن الوجود . والواقع أن الفلسفة بحسب تعريفها ـ قد وقفت نفسها على المجرد ، أي أنها مرغمة باستمرار كلما التقت فثمة صراع حتى الموت بين الفكر والوجود .

ولعل السبب في هذا يرجع إلى أن « الواقع العيني الذي نتصوره بعقلنا (أي المجرد)

---

* سورين كيوكجارد : فليسوف دانماركى يعتبر مؤسس الوجودية المسيحية ولد عام ١٨١٣ فى كوبنهاجن ، اشتهر عنه قوله « لقد كتبت فلسفتى بدمى »
ومن أهم مؤلفاته اما / أو ـ الخوف والرعدة ـ التكرار ـ تصور الارتعاد ـ مدارج الحياة ـ وغيرها .

1- Kierkegaard, S. ; Concluding Unscientifuc potscript, P. 310.
2- Kierkegaard, S.: Philosophical fragments. P.8
3- Ibid, P.10.
٤ ـ على عبد المعطى محمد سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٥ ، ص ٢٢٣

لا يمكن أبداً إلا أن يكون ممكناً » وهذا ما يسمح لنا بأن نشبه التركيبات العقلية بالأعمال الفنية . إذ نستطيع أن نقول من وجهة النظر الأستطيقية والعقلية على السواء ،

إن الواقع العيني لا يعرف ولا يخضع للتفكير إلا إذا ذاب وجوده في إمكانه .

أما في مجال الحياة فالأمر على خلاف ذلك فالإمكان لا يمكن أن يفهم إلا إذا كان كل ممكن في الحقيقة وجودا [1] . فلا وجود لفكر حقيقي إلا إذا كان وجودياً معاشاً . ويلخص روبزيك هذا كله في قوله « لقد رفض كيركجارد كل محاولات الفلاسفة في خلق أنساق ميتافيزيقية وصلت إلى الاكتمال مع بدايات القرن التاسع عشر ، ورفض على وجه خاص النسق الهيجلي » ، ذلك النسق الذي ادعى صاحبه أنه استطاع أن يفسر به كل شيء عن العالم والإنسان تفسيراً كاملاً بواسطة العقل .

لقد أكد كيركجارد على أن الفلسفة لا يجب أن تكون مجردة بل على العكس من ذلك يجب أن ترتكز على تجربة شخصية ، وعلى موقف تاريخي نجد فرد ما فيه نفسه . ومن هنا كانت الفلسفة عند كيركجارد بمثابة نقطة ارتكاز لكل حياة فردية وليست للتأمل التصورى المجرد [2] .

هذا هو موقف كيركجارد في خطوطه الرئيسية العامة لكن علينا إلا أن تتناول موقفه هذا بشيء من التفصيل بحيث يتبدى فيه بصورة واضحة التعارض بين تلك الفلسفة التي رفضها وبين إيمانه بالمسيحية التي اعتنقها بشكل خاص .

---

1 Kier Kegaard. S. Philosphical Fragments. P. 79

2 Roubicsek. Existentialism For and against. P. 55

أ ـ التعارض بين الفلسفة وبين الإيمان المسيحي :

لقد ذهب كيركجارد على عكس الفكر الإسلامي وعلماء الكلام بوجه خاص ، إلى أنه لا رباط بين الحقيقة الأبدية وبين الإنسان .. إن هذا الرباط قد تم قطع أوصاله في المسيحية . وفي حين أننا نجد صعوبة الفلسفة أو مشكلاتها كامنة في العقل ، فإننا نتلمس صعوبة المسيحية أو مشكلاتها في نطاق القلب ، فالإنسان في المسيحية يجد نفسه غير قادر على أن يحيا في الحقيقة ، كما لا يمكنه أن يكره نفسه على أن يكون مخلصاً بدرجة كافية تجعله يرى الحقيقة الكاملة عن نفسه . وبالإضافة إلى هذا نجده غير قادر على أن يصل إلى البساطة الداخلية لذاته والتي تتوحد فيها مثله وأفعاله توحيداً كاملاً . ومن هنا فإن المسيحية تؤكد المعنى الزائف للزمان بطريقة كان لا يمكن لسقراط ولا لأفلاطون عامة أن يقبلاها ، ذلك لأن الخلاص في المسيحية لا يتكون من اتضاح أو تطوير شيء يحتويه الإنسان فعلاً ، ولكن من إعادة الخلق التي تمكن الإنسان من أن يتحد مع الحقيقة بدلاً مَن أن يتغرب عنها [1] .

وإذا تساءلنا الآن كيف يصبح الإنسان في حالة « صراع داخلي » ؟ فإن الإجابة تأتينا قائلة أن ذلك يتم من خلال حرية الإنسان ذاتها ، إذ يبقى متسماً بالخطأ وبالخطيئة بواسطة تناسيه لما يمكن أن ينقذه أو يخلصه ، وهو حين يتوقف عن مثل هذا التناسي ، ويلح الأمر بكل قوته يجد نفسه آخر الأمر وقد تعذر عليه أن يحل المشكلة بمجهوداته وحدها ، مهما كان مداها ، وذلك لأن مثل تلك المجهودات تكون نابعة عن ذات فيها على الأقل ناحية تتصف بالعبودية . طبعاً يمكنه أن يتلمس معونة الأستاذة الماهرين أو بناة الأنساق الفلسفية العظام لكن مشكلته تبقى مع ذلك بدون حل ، ذلك لأن تعلم أو رؤية الحقيقة لا تعني أننا نعيش أو نحيا فيها . كما أن الأستاذ أو الفيلسوف ليست لديهما القدرة على إعادة خلق النفس . إن الله وحده هو القادر على ذلك . إلا أننا قد نسمع

1- Roberts., D: Existentialism and Religious Belief. New York 1959. P. 76

صوت معترض يقول ألا يمكن أن تحل صعوبات الإنسان بنفس حريته التي أنتجت تلك الصعوبات ؟ » والإجابة على هذا الاعتراض هو أن ذلك غير صحيح فقد أكون قادراً على أن أقذف بحجرة في النهر ، لكنني لا أستطيع أن أجعلها ترجع إلى .. وبالمثل فإنني لا أستطيع أن ألغي أو أن أبطل النفس التي خلقتها ... ولا أستطيع أن أصل إلى التحرر بمجرد أنني أريد أو أرغب في هذا ، لأن الإرادة أو الرغبة هي التي تحتاج إلى التحرر . إن ما أحتاجه هو نفس جديدة تأتيني عن تحرك إثم النفس القديمة ، والله وحده هو الذي يستطيع أن يمنحني تلك النفس . إن التحول الذي يعتري الإنسان ، يتضمن انتقاله اللحظي من اللاوجود إلى الوجود ، ومن هنا يسمى كيركجارد هذه العملية الانتقالية باسم « الميلاد الجديد » ولما كان هذا الميلاد الجديد ينطوي على إهداء أو منح نفس جديدة ، فإن هذا لا يمكن أن يحدث إلا بالنسبة إلى الفرد ، فليس ثمة تحول بين الجماعات .. وهذا يعني أن هذا التحول يتم تقديره فقط بواسطة فرد حدث له هذا التحول فعلاً .

يعتمد الإنسان إذاً فعلياً ودائماً على الله .. لكن المشكلة تكمن في كيفية قبول الإنسان لهذا الاعتماد الفعلي والدائم على الله دون أن نبطل حريته .. إن هذه المشكلة لا يمكن أن تحل في ضوء أي نسق فلسفي ، أو من خلال أي تطور عقلي ، أنها تحل فقط من خلال تقديم الله - بتحوله إلى إنسان وسط الوجود التاريخي - إحياء لعلاقة المحبة بطريقة تكون الاستجابة للصدق والعظمة فيها مدعمة للإرادة الذاتية للإنسان .

إن الله يزيل الهوة أو الفجوة بينه وبين الإنسان بواسطة تبديه في صورة إنسان أو تحوله إلى ما يعادل الإنسان في صورته الدنيا وذلك في المسيح .

إن الإيمان المسيحي يتعارض تماماً مع المعرفة الفلسفية ، إذ أن المعرفة الفلسفية ترتكز على الجانب العقلي من الخلاص ، ومن ثم فهي تقصر دون الإحاطة بالمأزق الإنساني ، وبالمحبة التي تنطوي على ضرب من الإعجاز ، والتي يحررنا الله بها وينقذنا

من مأزقنا . وعلاوة على ذلك فإن إثبات الإيمان المسيحي لا يمكن أن يتم بواسطة البرهان فنحن نعتقد بأن الله أصبح إنساناً في المسيح ، ونحن نعتقد أن ما هو أبدي قد دخله الزمان ، ومثل هذا النوع من الاعتقاد يختلف تماماً عن الرياضة والعلم والفلسفة ، وذلك لأن ما يتحدث عنه عبارة عن علاقة شخصية بين الله وبين الإنسان تجعلنا نثق عاطفياً في الغفران الإلهي ، وفي تسليم قلوبنا لله [1] . يقول بلاكهام في الابتعاد عن عبث الفكر لمجرد والتأمل الميتافيزيقي الشمولي « إن الوجودية تبدأ كصوت مرتفع ضد عبث الفكر المجرد ، أو كمنطق ليس هو منطق الفكر ، وإنما هو الحركة المباطنة للموجود المشخص ، أنها تحول نظر المتأملين في كل العصور وفي كل الوجود إلى التأمل في مشاكل وإمكانيات خاصة بالفرد الموجود الذي يبحث كيف يحيا وكيف يعيش حياته » [1] .

ويتبع ذلك أن على المسيحية ألا تعطي أية أهمية للبراهين أو المذاهب الفلسفية ذلك لأن العلاقة في المسيحية هي علاقة (أنا ــ أنت) ، تلك العلاقة الخاصة التي تفر من الخضوع لأي نسق فلسفي ، ويستعصى على كل برهان .

إن البراهين على وجود الله لا طائل من ورائها هنا ، لأنها لا ترتكز إلا على ما يمكن فهمه وتعقله من الإنسان المسيحي ، الذي يستعصي أصلاً على كل القوى العقلية . كما أن الأدلة الكوزمولوجية والغائية لا تفيد في هذا الميدان ، ففي العالم من الشرور ما يجعلنا غير قادرين على استنباط خط برهاني ننتقل فيه من العالم إلى الله كما أن البراهين البعدية A posteriori غير كافية ، لأنها لا تحفل بالشر الموجود في العالم من جهة ولا تهتم بالوقائع الجديدة التي تحدث في العالم دوماً من جهة أخرى ، كما أن الأدلة الأولية A priori (كالدليل الأنطولوجي) هي أيضاً غير كافية ، لأنها تنتقل من فكرة

1- Roberts, D. Existentialism and Religious Belief P. 78

2- Blackham, j.k.: Existentialist Thinkers. London 1951 P. 2

الكمال الإلهي ، إلى فكرة الوجود الإلهي ، لكن الفكر في حد ذاته لا يمكنه أن يؤسس هذا الانتقال من دائرة الوجود ، ولعل هذا يمثل جوهر نقد كانط لديكارت في هذا الصدد.

إن ما يجب على الفلسفة أن تفعله في ضوء مهذه الظروف هو أن تعترف بحدودها وأن تـــدرك أن الله لا يمكـــن التوصل إليه عقلياً بسبب عدم التشـابه المطلق بين الله وبين الإنسان . علماً بأن أي محاولة تشبه بين الله وبين قيم وخبرات إنسانية محددة تؤدي إلى بطلان الاعتقاد في الله بدلاً من أن تجعل مثل هذا الاعتقاد مقبولاً قبولاً عقلياً . والواقع أن الفلسفة حينما تنسى حدودها فإنها تتحدث عن مطلق Absolute يتسامى عن كل العلاقات المتناهية ، ويحتوي على البشر بطريقة لا يجعل في إمكان أي إنسان أن يصبح إلهاً بمعنى خاص[1] في حين أن الإله الحي الذي تعده في المسيحية داخلاً في علاقة (أنا ـ أنت) لا يمكن أن يصبح مثل المطلق عند الفلاسفة ، لأن كل العلاقات تختفي في وحدة هذا الأخير .

طبعاً هناك علاقة بين الله وبين الإنسان لأن الإنسان خلق في صورة الله ، لكن وجه الإختلاف الذي يرجع إلى إساءة استخدام الإنسان لحريته يعني أن المعضلة الرئيسية تتمثل في خطيئة الإنسان وأن تلك المعضلة لا يمكن التغلب عليها بواسطة العقل . ومن هنا فإن التبدي لم يأخذ صورة حقائق عقلية عليا ، بل أخذ صورة فعل شخصي يعيد الزمالة مع الله ويزيل الاغتراب الروحي ، وهذا الفعل الشخصي تمثل في الإنسان الإله في التاريخ .

ويرى كيركجارد أن أي محاولات للبرهنة على ألوهية المسيح لا جدوى منها ، تماماً كما هو الأمر بالنسبة إلى محاولتنا البرهنة على وجود الله ، وذلك لأن الإنسان ـ الله في التاريخ يقع وراء البرهنة العقلية .. إنه مفارقة Paradox لا تخضع لعقل أو منطق .

وفي هذا يقول بلاكهام « إن عدم معقولية المفارقة تبقى مطلقة لا يمكن ردها أو

1- Roberts, D. Existentialism and Religious Belief, P. 80.

الدوران ـ حولها ، وقبول هذه المفارقة بواسطة الإيمان لا يجعل ثمة سبيل إلى تفسيرها بواسطة العقل »[1] والإنسان ـ الإله في التاريخ يعتبر مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللا تشابه المطلق في التشابه المطلق ، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة وطريقة تجعلنا نفهم ماذا يعني أن نكون إنسانيين ، لا من خلال تعليم قضايا منطقية ، ولكن من خلال استجابتنا السلبية أو الإيجابية للمحبة الإلهية.

والواقع أن السبب الرئيسي لرفض المسيحية يكمن في رغبة الإنسان إنقاذ نفسه بواسطة منهجه العقلي الخاص بدلاً من أن يقبل الخلاص من الله ، أن الفلسفة تحاول باستمرار معالجة المسيحية بمحاولة تفسيرها تفسيراً عقلياً ، لكننا إذا حاولنا تفسير الإنسان ـ الإله تفسيراً عقلياً فإن أقصى ما يمكن أن نفعله هو أن نحدد الألوهية في ضوء أفكارنا الخاصة ومثل هذا التحديد لا يبين شيئاً عن حقيقة حدوث الإنسان الإله في التاريخ حدوثاً فعلياً .

وعلى الرغم من كل ما ذكره كيركجارد من هجوم على النزعة العقلية وعلى بناة الأنساق الميتافيزيقية فإن مدخله في تناول المشكلة التي ذكرناها كان نسقياً ، فرأيه عن الطبيعة الإنسانية على أنها تركيب من الأبدية والزمانية . اللاتناهي والمتناهي .. الحرية والضرورة يرتبط تماماً مع رأيه عن الإنسان ـ الإله كمفارقة تجمع بين هذه المتناقضات ، ومن ثم فإن تحليله لما يطلبه الإنسان لا ينفصل عن اعتقاده الخاص بما يقدمه الله في المسيح . إن هجوم كيركجارد على بناة الإنسان الميتافيزيقية لا يجب أن يعنينا إذن عن رؤية الترابط الداخلي الذي يميز نقطته هذه قيد البحث ، فهناك تطابق أو توافق بين : أ ـ المسيح كنقطة في الزمان يقدم فيها الأبدي الخلاص ، وبين ب ـ الإيمان كنقطة في

1- Blackham, j.k: Six existentialist thinkrs; London 1061 P.4

الزمان ، تكون علاقة الإنسان بالله فيها تحددت نهائياً[1].

وهناك طريقان مختلفان ومتناقضان يحاولان البرهنة على ألوهية المسيح ، ولما كان اللاهوتيون يستخدمونهما حتى الآن ، فإن نقد كيركجارد يعد بمثابة إسهام معاصر في هذا المجال وهما :

١ ـ الطريق الذي يركز على الوقائع التاريخية ، ويذكر عنه كيركجارد أنه الذي يذهب إلى أن الوقائع التاريخية يمكن أن تبين أن يسوع المسيح قد ادعى أنه الإله لكنها لا تقطع أنه كان حقيقة كذلك . إن هذا الطريق يؤكد على تاريخية المسيح وعظمة أفعاله وتعاليمه لكننا يجب أن نعلم أنه رغم أن حياة يسوع المسيح تاريخية في الأساس فإنها لم تكن تاريخية وحسب ، ومن هنا فإن أي إنسان يحدد مدخله بالتاريخ وحسب لن يكون دقيقاً .

٢ ـ الطريق الذي يركز على ما يسمى « بالحقائق الأبدية » في المسيحية ، مبيناً أنها ذات أهمية أكبر من الوقائع التاريخية التي لا نتمكن من التيقن منها على نحو كامل.

ويؤكد أنصار هذا الطريق أن ماهية المسيحية ترتكز على مجموعة من القضايا الأبدية الصدق والتي تكون علاقة المسيح بها علاقة عدضية . إن مثل هذا المدخل يرى أن الطريق الذي يجعل المسيحية كلية الصدق هو العودة إلى الماهيات الأبدية التي يمكن فهمها عقلياً .

لم يوافق كيركجارد على هذين الطريقين ، ورأى أن معنى المسيح لا يمكن فهمه من خلال المعرفة بالوقائع التاريخية أو بالماهيات الأبدية التي تنادى بها الفلسفات . إن الإيمان لا يرتبط بالتعليم وإنما يرتبط بالمعلم ، والمسيح لم يكن :

١ ـ مجرد إنسان تاريخي . كذلك لم يكن .

1- Roberts, D: Existentialism and Religous Beleief P. 81

٢ ـ حقيقة أبدية كلية فلسفية . وحينما يرتبط الإثنان كما ارتبطا في المسيح فإن الناتج هو تحولهما معاً ، بطريقة يستعصى على العقل فهمها .. نعم إن العقل قد يهتم بمعالجة الكليات في الجزئيات . ولكنه لا يمكن أن يهتم بهذا المزيج الفريد الذي هو : حقيقة كلية في شخص تاريخي . ومن هنا ندرك أن الإيمان إنما يوجهنا تجاه مفارقة يستعصى فهمها على العقل ، ويظهر عنها تناقضات شتى .

والواقع ن كيركجارد كان قد وضع منذ بداية حياته الفكرية مبدأ لم يدخل عليه قط تعديلاً . فكان يقول « لا يمكن الجمع بين الفلسفة والمسيحية أبداً : ذلك أنني لو أردت أن أتمسك ـ مهما قل ذلك ـ بما هو جوهري في المسيحية وأعني الخلاص ، لكان لابد من الطبيعي ـ إذا كان حقيقياً ـ أن يشمل حياة الإنسان كلها ، وأنا أستطيع أن أتخيل فلسفة بعد المسيحية ، أو بعد أن يصبح الإنسان مسيحياً ولكنها ستكون حينذاك فلسفة مسيحية . إن الفلسفة لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أنكرت نفسها ، لأنها لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أقرت بأنها لا تستطيع أن تنتج ولا حتى أن تكشف وتفهم ما هو الوجود المسيحي القائم على مقولات لا يعرف أي عقل كيف يستنبطها »[١] . فإذا صح إذن أن المسلك الديني وحده ، وعلى وجه الدقة المسلك المسيحي بكل ما يقتضيه من قلق وتمزق هو الذي يتفق حقيقة مع الحياة الحقيقية للإنسان ، فإنه يلزم عن ذلك أن الوجودية المنسقة الوفية لكل مقتضيات الوجود الحق لا يمكن إلا أن تكون وجودية مسيحية ، أو بتعبير آخر ، ولكي نتحاشى التجريد ، لا يمكن أن تكون وجوداً مركزاً كله على أن يصير الإنسان مسيحياً[٢].

وبسبب إصرار كيركجارد على أن الإيمان ليس صورة من المعرفة العقلية ، فلقد

1- Kiekegaard, S.: Sickness unto death, Garden city 1954 P.233

٢ ـ جوليفيه ، ريجيس . المذاهب الوجودية ، ص ٢٧

انتقدهم البعض قائلاً بأن رأيه هذا يميل إلى الناحية الذاتية بأسوأ ما في الذاتية من معان ، وفي ضوء هذا يبقى الإيمان مرتبطاً بالذات الفردية والإرادة ولا يرقى أبداً .

ب - المفـــــارقة المطلقـــــة :

إذا أردنا أن نستخلص درساً نستقيه من كيركجارد بصدد ما سبق لقلنا أن هناك عدة دوائر يعتمد أغلبها على العقل والفكر والنظر الموضوعي والعلم في حين تبقى دائرة الإيمان وحدها منفردة باتجاه ذاتي ينبع عن وجدان فردي شخصي . ويقوم على المفارقة المطلقة التي تستعصى على كل فكر . وتفر من أي منطق . وأن العقل حينما ينسى حدوده . أو حينما يتجاوزها فيخضع تلك الدوائر لساطاته . يضل ويتتوه ويحيل الإيمان إلى مسألة فكرية شاحبة في حين أنه علاقة حبه بشخصه تنبض بالعواطف وتتدفق بالوجدان . ولهذا كان كيركجارد يردد دائماً (أن الإيمان يتصارع مع العقل الذي ينسى حدوده الصحيحة)[1] .

إن حديثنا السابق يتضمن في ثناياه أنه بينما تخضع دوائر العلوم والفلسفة للعقل والفكر - فإن دائرة الإيمان تخضع للمفارقة المطلقة التي هي لا عقلية بالمرة وعلينا الآن أن نقترب عن كثب لنفحص تلك الدائرة والأخيرة فحصاً مسهباً .

رأى كيركجارد أن ليس ثمة حل إنساني أو حل عقلي لمشكلة الوجود : ليس ثمة حل إنساني لأن تناهي الإنسان . وقصور قواه ، ومحدوديته ، وخطيئته ، تجعل من المستحيل عليه أن يتقدم وحده نحو خلاص نفسه ، وليس ثمة حل عقلي ، لأن مفارقة الوجود لا يمكن أن تحل بمقولات عقلية [2] . وإن قيل أن في الوجود أموراً يمكن حلها حلاً عقلياً ، أجاب كيركجارد أن في الوجود أيضاً ما يظل متصلاً بالمفارقة وهي الطرف المضاد لكل

1- Roberts: D: Existentialism and Reliqious Belief, P 100 .
2- Mecquarie, j.: Existentialism, P.170 .

ما هو عقلي[١] . إذ المفارقة « لا يسيطر عليها الفكر ، لأن الإيمان القائم على المفارقة يبدأ من حيث ينتهي الفكر » [٢]. ولعل في هذا ما يفسر لنا إصرار كيركجارد على مهاجمة العقل بأفكاره وتصوراته المجردة إذا كنا في دائرة الإيمان المسيحي[٣] ، ذلك لأن قبول المفارقة بواسطة الإيمان المسيحي لا يجعل ثمة سبيل لتفسيرها بواسطة العقل[٤].

وقد يقال أن الإجابة الوحيدة على الوجود الإنساني تتمثل في المسيحية ، « المسيحية ذاتها مفارقة » [٥]. أو هي عل حد تعبير كيركجارد « ترتبط بالمفارقة سواء اعتنقها الفرد بالعقيدة أو رفضها لأنها مفارقة » [٦]. إن المسيحية مفارقة مطلقة والمسيح نفسه مفارقة تجمع بين الناسوت واللاهوت ، بين الزمانية والأبدية .. بين التناهي واللامتناهي . إن المسيح ذلك الإنسان الإله في التاريخ مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق في التشابه المطلق ، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة في نفس الوقت[٧].

ومن هنا كان كيركجارد يردد « أن ليس ثمة دفاع عقلي أو تفسير فكري للمسيحية .. أن الأمر يحتاج إلى قفزة موجهة نحو الإيمان[٨]. وهي قفزة في المجهول ، أو سقوط في هاوية نخاطر به دون أن نعلم مسبقاً نتائجه » .

جـ - دور العقل وحدوده في ضوء المفارقة :

هل يكون كيركجارد بهذا الرأي الذي أتى به عن « العبث » وعن « المفارقة » اللتان

1- Ibid: P. 45.
2- Kierkagaard, S.: Fear and Trembling, P.78.
3- Roubiczek. P Existentialism For and against, P.61.
4- Blackham,j.K: Six existentialist thinkers P.4.
5- Macquarrie, j.: Existentialism, P.35.
6- Kierkegard, S.: Concluding unscientific postscript, P 96.
7- Roberts, D; Existentialiam and religious Belief, P.80.
8- Macquarrie, j.: Existentialism, P. 170.

تسيطران تماماً على الدائرة اللاهوتية قد ضحى بالعقل والفكر والفهم الإنساني ؟ الواقع أن كيركجارد قد ناقش طويلاً وفي العديد من مؤلفاته وكتاباته هذا الموضوع ، كما أن آراء كيركجارد في هذا الصدد أثارت عاصفة من النقد الحاد من مفكري عصره ومن المفكرين الذين أتوا بعده وحتى أيامنا المعاصرة .

لقد ذهب كيركجارد بغية وتوضيح العقيدة المسيحية ، وبيان طبيعتها إلى أن مثل هذه العقيدة تتنفس تنفساً سليماً وصحيحاً في الجو الصحي والمبارك لعبثية تفر من كل منطق ولمفارقة تهرب من أي فكر ، وأنها لا تخضع لسلسلة متصلة من المقدمات والنتائج ، ولا تعبأ بأي ارتباط بين علة ومعلول .. أنها تمزق كل القوانين ، وتحبط كل منهج ، وتهدم أي نسق صارم من الانساق العقلية . إنها قريبة من الحب الأعمى ... فإذا كان للفرد استعداد كامل لأن يصبح « أعمى كلي » [1]. فإنه يصبح قادراً على أن يلج في حب حقيقي صادق ، وعلى أن يتمتع ببركة هذا الحب ، أما إذا فتح عينيه ، واستخدم ضياء العقل ونور الفكر فإن الحب عنده لابد وأن ينقلب حباً شاحباً فاتراً يقضي على تدفق العاطفة ، وهياج الوجدان ، وثورة الشعور . وكذا الأمر فيما يتعلق بالعقيدة المسيحية ، فلا معقولية المسيحية تتطلب قدراً هائلاً من العاطفة ، وقوة متدفقة من الحماس ، نستطيع بفضلهما أن نقبل على مخاطرة « القفز في الهاوية » دون أن نتريث ، أو أن نتردد أو أن نفكر ، لأن ترددنا هذا أو تفكيرنا سيقضي على شوقنا العاطفي الجارف المتجه نحو الإيمان ، وسيحيل الإيمان إلى دائرة فاترة شاحبة .

نستطيع الآن أن نفهم معنى تأكيد كيركجارد الذي يقرر بأن العقيدة الدينية الحية تتناقض تماماً وبحدة مع أي نوع من المعرفة العقلية ، كما نستطيع أن نعي بأن الإيمان يمثل دائرة خاصة لا يمكن أن تتدخل أو تتقاطع أو تتناظر مع أي دائرة أخرى علمية أو

1- Kiekegaard, S.: Cocluding unscientific poslscript, P. 266 .

فكرية ... إن العقيدة المسيحية تشبه الحب الأعمى المتدفق العاطفة المندفع بلا حدود والغير عابىء بالتناقضات النظرية التي لها حلول .

إن ما قرره كيركجارد هنا بشأن عبثية المسيحية ، وأن المسيحية مفارقة أثار ويثير العديد من التساؤلات مثل : أيوجد صراع مرير حقاً بين العقيدة أو الإيمان وبين العقل ؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يمكن أن نقول بأن لا دور إطلاقاً للعقل في مسألة الإيمان ؟ وهل يمكن لنا أن نرفض كل فكر وكل عقل من أجل عقيدة عمياء تشبه الحب الأعمى ؟ أيقتصر دور العقل على البرهنة على أن الإيمان المسيحي يجعل الفكر في مرتبة أدنى ؟ ويرتبط بمثل هذه التساؤلات تساؤل آخر أساسي يتعلق بموضوع الإله الأبدي المتجسد في الزمان إذ كيف نتمكن من قبول هذا الارتباط اللاعقلي بين الإله الأبدي وبين الإنسان الزماني .. هذا الارتباط الذي يمثله السيد المسيح : الإنسان الإله في الزمان .

إن المفارقة المطلقة في المسيحية ولا عقلانيتها وعبثيتها تتمثل في تحول الحقيقة الأبدية إلى وجود زماني ، « أي تحول الإله الأبدي إلى إنسان يوجد ويولد وينمو غير متميز في ذلك عن أي فرد إنساني » [1] يقول كيركجارد : « إن وجود ما هو أبدي في الزمان ، وخضوعه من ثم للميلاد والنمو والموت ..... هو إخلال بكل فكر » [2] كما يذكر في كتاب "Training in Christianity" أنه « ليس ثمة أمراً أدعى إلى الجنون المطبق من تصور إنسان مفرد على أنه الإله ... إن هذا التصور لا يمكن قبوله في الأرض ولا في السماء ولا في أي تفكير خيالي » [3].

ويجب أن نلاحظ هنا أن كيركجارد قد أكد مراراً وتكراراً على أن المسيحية ليست مذهباً وليست نسقاً فكرياً ، وأننا نقع في الخطأين تعتبر مفارقة الإله ... الإنسان في

1- Kiekegaard, S.: Cocluding unscientific postscript, P. 188 .
2- Ibid. P 5i3.
3-Kierkegaard, S.: Training in christianity P. 84.

التاريخ مذهباً من المذاهب أو نسقاً من الإنسان الفكرية ونهاجمه على هذا الأساس[١] .

غالباً ما كان كيركجارد يسأل نفسه عما إذا كانت حياة السيد المسيح محققة تماماً للمفارقة المطلقة ، وفي تناول كيركجارد المبكر لهذا الموضوع (١٤٨٢ ـ ١٨٤٣) قرر أن الإله الإنسان في التاريخ هو المفارقة النهائية ، وأن هذه المفارقة تتمثل في أن ابن الله أصبح إنساناً حاضراً في العالم ، عائشاً فيه ، كأي فرد إنساني [٢] .

والواقع أننا لا نعلم على وجه الدقة ما إذا كانت نقطة البداية في تناول كيركجارد لهذا الموضوع هي المفارقة المطلقة أم العاطفة العمياء ... بمعنى ما إذا كان كيركجارد قد بدأ بالمفارقة المطلقة (الإنسان الإله في التاريخ) ثم خرج منها بوصفه لطبيعة العقيدة المسيحية باعتبارها عاطفة متدفقة عمياء . أم أنه اتخذ من العاطفة العمياء نقطة بدايته ثم خلص منها إلى أن المسيحيين يقبلون مفارقة الإنسان في التاريخ قبولاً إيمانياً أعمى دون أدنى تفكير ودون أي وعي بتناقضات هذه المفارقة .

وهناك امر آخر في المفارقة لا يقبله العقل والقلب على حد سواء ، وهذا الأمر يتعلق بالتجسد Incarnation . يقول كيركجارد في كتابه Philosophical Fragments « إن التجسد جنون بالنسبة إلى العقل ، ونفور بالنسبة إلى القلب الإنساني » [٣]. إن النفور ليس نفوراً عقلياً ولا يرتبط بالعقل ، وإنما النفور هنا نفور قلبي يخص القلب وحده .أنه لا يتعلق بالفهم أو الفكر ولكنه يتغلغل إلى الأعماق . إلى سويداء القلب . والسبب في ذلك هو أن هذا التجسد يجرح ثقة النفس الإنسانية ، ويدمي مشاعر الإنسان .

ولكي نحصل على فهم دقيق لتصور كيركجارد عن المفارقة فعلينا أن نذكر أمثلة

1- Johnson H.A & Thulstrup N.: A Kierkegaard critiquen, P, 211.

2 - Ibid: P. 215.

3- Kierkegaard, S.: Philosophical Fragments, P.36.

أخرى عليها غير المفارقة الرئيسية والأساسية : مفارقة الإنسان الإله في التاديخ : فهناك مفارقة التجسد التي ذكرناها منذ لحظة وقلنا أنها تمثل جنوناً للعقل ونفوراً للقلب .. هي مفارقة لأن التجسد يعني أن ما هو أبدي حين يتجسد فإنما يتجسد في زمان معين ، ويحمل طابع الإنسان بعد أن كان يحمل طابع الإله .... إن التجسد يؤدي إلى الخلط بين ما هو لاهوتي وبين ما هو ناسوتي ، كما يؤدي إلى قطع اتصالية الأبدية بلحظة زمانية من تاريخنا الأرضي ، وهاهنا تكمن المفارقة . هنا أيضاً صعوبات تعترض تفكيرنا العقلي ، وفهمنا الإنساني حين نحاول النظر إلى العناية الإلهية Providence وحين نحاول تفسير الفداء Redemption « أن هذان الأمران : العناية الإلهية والفداء ، يمكن أن نؤمن بهما وحسب لكننا لا يمكن أن نقبلها قبولاً عقلياً » [1]. ضف إلى ذلك أن هناك عدة تقابلات يجمع كل تقابل منها بين طرفين متضادتين ، مما يستحيل قبوله بواسطة العقل ، فالتبدي يقترن بالسر والسعادة ترتبط بالألم ، واليقين يتحد باللايقين وبسر الحياة الدينية تتوحد بعسرها كما تتوحد الحقيقة بالعبث[2].

نحن الآن في وضع نستطيع معه أن ندرك ما إذا كان كيركجارد قد نظر إلى المفارقة على أنها أمر يتصارع مع العقل بالمعنى الدقيق للكلمة أو أن الأمر خلاف ذلك . لقد رأى بوهلين Bohlin وتابعه في ذلك كثير من المفكرين والباحثين أن المفارقة عند كيركجارد تقف على طرفي نقيض مع الفكر والعقل والفهم ، لكن باحثاً دانمركياً هو N.H, Soe* يرى خطأ التفسير الذي ذهب إليه بوهلين وغيره بصدد المفارقة باعتبارها مضادة للفكر والفهم كما ذهب Soe إلى أن ما قرره بوهلين من أن المفارقة تتفق أحياناً وتتوحد مع الخبرة العلمية اللاعقلية التي لا تخضع ولا تفسر في ضوء التصورات العقلية ، ولا تقبل

1- Johnson H.A & Thulstrup N.: A Kierkegaard critiquen P. 216.

2- Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript.

* استاذ بجامعة كوبنهاجن .

قط إلا في دائرة الإيمان هو أمر خاطىء تماماً ، فليس ثمة نص كيركجاردي واحد يحتمل مثل هذا التفسير[1].

ويمضي Soe في بيان موقفه المعارض لموقف Bohlin مدعماً نفسه بقول لكيركجارد يقول فيه « أنه ليس من الصعوبة بالنسبة للإنسان أن يفهم أن المسيحية لا يمكن أن تفهم ، لكن وجه الصعوبة تتمثل في محاولتنا فهم ما تتطلبه المسيحية من نكران لذواتنا وهدم أنساقنا الفكرية »[2]. وهذا الأمر لا يتصل من قريب أو بعيد بالخبرة العملية اللاعقلية باعتبارها مضادة للعقل كما ذهب إلى ذلك بوهلين . إن كيركجارد يمثل في نظرSoe ذلك المفكر الأمين الذي يعترف صراحة بأن محتوى العقيدة لا يمكن أن يبرهن على صحته ، أو نقيم الدليل على ترابطه وتماسكه في بناء نسقي كما فعل ذلك هيجل على سبيل المثال . والواقع أننا لا يمكن أن نبني محتويات العقيدة على هيئة نسق فكري ، ولا يمكن أن نقيمها كالعلم الرياضي على هيئة نسق استنباطي Deductive Method تبدأ فيه بعدد من المقدمات والتعريفات التي تكون القضايا الأولية ثم نستنبط منها سائر القضايا الثانوية Secondary popositions وذلك في تسلسل محكم ، وانتقال فكري ، يسوده الترابط واللاتناقض إذ نحن لا نستطيع على سبيل المثال أن نستنبط فكرياً مسائل الخلاص والتجسد من مقدمة أو أكثر . ونحن لا نستطيع أيضاً أن نؤسس العقيدة على أساس من منهج استقرائي إذ نحن في ميدان العقيدة لا نستطيع أن نتوصل إلى القوانين . فالنظريات تبدأ من ملاحظات وتجارب وفروض * . ويكفي أن نتذكر هنا قول كيركجارد الذي أكده وكرره مراراً وهو أن المسيحية ليست نظرية ولا مذهباً . إننا هنا لا نواجه بخبرات عملية لا عقلية كما اعتقد بوهلين ... إننا نواجه هنا

1- Johnson H.A & Thulstrup N: A Kierkegaard critique P, 217.
2- Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript, P 514.

برسالة آتية من الخارج .. إعلان ما لا يمكن أن نعي ضرورته المنطقية ... فالله هو الذي يعي تلك الرسالة ويفهم ذلك الإعلان .. وما على الإنسان إلا الإيمان بهما وحسب [1] .

ولقد ذكر كيركجارد في إحدى يومياته « إن المفارقة المتعلقة بالحقيقة المسيحية ، هي الحقيقة من حيث هي متعلقة بالله » . ولا يعني هذا أن العقل يموت وينتهي حيث توجد مفارقة ، إذ يمكن للعقل في هذه الحالة أن يذكر أسباب وعلل عدم وجود أسباب وعلل لما هو عقلي .

ويذكر Soe في مقالته الرائعة التي وضعها باللغة الدانماركية ونقلتها إلى الانجليزية Margaret Crieve تحت عنوان « رأي كيركجارد في المفارقة » أن بوهلين اقتطف عبارة كيركجارد القائلة بأن العقيدة الحقة تتنفس تنفساً صحياً مباركاً في العبث وأنها من ثم تشبه الحب الأعمى لكي يخلص منها إلى أن العقيدة مجرد عاطفة هوجاء متدفقة ومنغمسة في المفارقة ، وفي ذلك ما يبعدها تماماً عن رزانة العقل وثبات الفكر ، ويرى Soe عدم صحة هذا الرأي الذي قاله بوهلين ويستند إلى عبارة قالها كيركجارد تذهب إلى أنه ليس ثمة تناقض ذاتي في تصور المسيح الذي هو الإله المتجسد في صورة عبد أو إنسان .

كما يستند كذلك إلى معنى ذكره كيركجارد في كتابه « نتف فلسفية » يقول فيه أن « العقل يمكن أن يفحص مسألة التجسد ، كما يمكنه فحص العلاقة الخاصة التي تقوم بين الفرد والإله » [2] هاهنا يمكن أن تعني المفارقة « سقوط العقل » أو « العاطفة المفارقة للعقل » [3]. ويضيف Soe إلى ذلك أيضاً نصاً كيركجارديا ، يرى أن المفارقة تصور

---

* لمزيد من التفاصيل حول المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي يمكن للقارىء الرجوع إلى كتاب المؤلف : المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعة ، دار الجامعات المصرية . الاسكندرية ١٩٧٧ وكذا كتابه « رؤية معاصرة في علم المناهج » دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ .

1- Johnson H.A & Thulstrup; N:A Kierkegaard critique P 218..
2- Kierkegaard, S.: Philosophical Fragments, P 55.
3- Ibid, 38.

concept وأنها لا يمكن أن تكون « لا شيء » أو « هراء » من حيث كونها علامة من العلامات التي تجعل العقل يقر بعجزه عن فهمها وتعلقها . يقول كيركجارد « أنه لأمر سطحي أن نفترض بأن المفارقة ليست تصوراً تضم تحتها كل أنواع العبث التي تفر من كل فكر ومنطق .... إن المفارقة والعبث لم يحولهما إلى لا شيء أو هراء إذ هما علامتان أو لغزان مركبان يضطر العقل لأن يقول بصددهما : لا يمكن أن أحل هذه العلامة ، أو هذا اللغز .. ولا يمكن لي أن أفهمها ، لكن هذا لا يعني أنهما مجرد هراء أو لا شيء » [١].

قرأ كيركجارد مؤلف لبينتز المعنون بـ Theodice في عام ٤٢ ــ ١٨٤٣ ووافق على هجوم ليبتتز على معاصرة بايل Bayle في نقطة هامة وهي أن بالإمكان التوفيق بين العقيدة والعقل ، أو يمكن إقامة توافق بين العقل والنقل ، وكان بايل يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون هناك توفيقاً أو توافقاً بين العقيدة والعقل . تأثر كيركجارد بموقف ليبنتز Loeb-niz وبمعالجته لهذا الموضوع في مقدمة الـ Theodicee استوقفته عبارة موجودة في ص ٥٢ من هذا المؤلف يقول فيها ليبنتز "to see" تستخدم لذلك الذي يعرفه الفرد من العلل و to believe تستخدم لذلك الذي يمكن أن يستنتج من المعلولات . والواقع أن ما عبر عنه كيركجارد بقوله أن المسيحية مفارقة وأن الفلسفة تأمل هو نفس ما عبر عنه ليبنتز حين ميز بين ما هو فوق العقل وما هو مضاد للعقل .... فالإيمان يعلو على العقل ويتجاوزه ، ولقد أعاد كيركجارد تأكيد ذلك في يوميات عام ١٨٥٠ حين ذكر أن « العقيدة شيء يعلو على حدود العقل ويتجاوزها » [٢].

إن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن كير كجارد كان متفقاً تماماً مع ليبتز ، وفي جميع

1- Kierkegaard, S.: Journal No 1033

* لمعرفة اكبر موقف ليبنتز فى هذه النقطة وغيرها يمكن القارىء أن يرجع لكتاب المؤلف فيلسوف الذرة الروحية ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠

2- Johnson H.A & Thulstrup N: Akierkegaard critique P220.

آرائه ... إذ أن الأول لا يمثل تياراً عقلياً مثله المفكر الثاني خير تمثيل ... لقد شعر كيركجارد فقط أن من واجبه أن يرى العقيدة وهي خالية من أي لبنات فكرية أو أنساق منطقية ، ومن هنا كان عليه أن يطلق على العقيدة بأنها مفارقة وأنها عبث بمعنى أنها تعلو على الفكر والمنطق وتتجاوزهما لا بمعنى أنها مجرد هراء أو لا شيء[١].

والواقع أن كيركجارد أعلن مراراً وتكراراً أن الله لم يرتب مسائل العقيدة ترتيباً عقلياً ، ولم ينسقها تنسيقاً منطقياً ، وذلك بغية كسب إيمان الناس القلبي أكثر من كسبه لفهمهم العقلي . وها هنا وجد كيركجارد كل رضاه في القول بأن المسيحية مفارقة وعبث . وذلك يبين أن على معتنق المسيحية أن يصل إلى الحالة القصوى من الشدة العاطفية والاتجاه نحو الذاتية . ويقول كيركجارد في حاشية غير علمية « أن المفارقة والعاطفة يلائمان بعضهما البعض تماماً .. والمسيحية هي المفارقة ، وتلك المفارقة تلائم الإنسان الذي يكون على حالة الوجود »[٢] وعلى هذا النحو يمكن أن نفسر ضرورة وجود المفارقة »[٣].

والحق أن ماهية الإنسان عند كيركجارد تتمثل في الذاتية ، والذات الحقة عنده ليست الذات العارفة وإنما الذات الأخلاقية ... وإذا لم يكن العقل في الذات العارفة على قناعة بالمفارقة ، غير قادر على استيعابها ، فإن المفارقة تناسب الإنسان ... الموجود ... الذات الإنسانية الأخلاقية كما تناسب اليد الجولف[٤].

والواقع - يقول Soe أن كيركجارد كان مقتنعاً أن المحتوى الفكري للمسيحية ليس لا شيء ، لكنه شيء يتفهم بوضوح خلال دائرة الإيمان لا دائرة العقل . ودائرة الإيمان هي

1- Kierkegaard, S: Journal No 1033.
2- Kierkegaard, S: Concluding unscientifuc postscript p 225.
3- Johnson, H.A & Thulstrup N.A: Kierkegaard critique P 221.
4- Kierkegaard, S.: Concluding uncientific postscript, P 281.

دائرة من نوع خاص يتحول فيها العبث والمفارقة إلى أمور مقبولة إيمانياً وقلبياً ، وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم المسيحية بأنها رسالة تأتي من الخارج ، تأتينا بالخلاص[1].

ويهمنا أن نوضح الآن أن الغرض من هذا العرض ليس مجرد تأييد موقف كيركجارد ، فالواقع أن كيركجارد كان مخطئاً من عدة نواح ، وشاركه خطأه هذا رجال اللاهوت الأرثوذكسي للمعاصرين له والتراث اللاهوتي الكلاسيكي كله . لقد اعتقد كيركجارد قبل أن يتحدث عن فكرة التجسد ، وبانفصال تام عنها ... أن من الممكن أن نعرف شيئاً عن طبيعية ووجود الله ... لقد تعلم ذلك من الأغريق ومن اللاهوتيين أي من رجال الفلسفة ورجال الدين ، ومن ثم إدراك مدى المفارقة في قولنا أن الله الأبدي يظهر في الزمان وبصورة تاريخية ، لكنه إذا علم أن حقيقة الأمر هي أننا لا نستطيع أن نعرف الله قط في المسيح المتجسد ، فإن رأيه ولابد سيختلف ، كما أنه كان ولابد أن يتراجع عن رأيه القائل بأن الله الإنسان في التاريخ مفارقة ، ضف إلى ذلك أنه كان سيقبل القول بأن العقيدة تتنفس تنفساً صحيحاً ومباركة من خلال أبدية المسيح المتجسد ، حينئذ وحينئذ فقط كان سيدرك أن التصور اليوناني للأبدية هو تصور زائف .

هـ ـ إمكانية اللاهوت والدفاع عنه في ضوء المفارقة والعبث :

الواقع أن التمييز بين العقيدة السقراطية ـ ولقد أعجب كيركجارد بسقراط إعجاباً كبيراً ـ وبين العقيدة المسيحية ليس إلا مجرد تمييز بسيط يتعلق بموضوع العقيدة وحسب . أن موضوع العقيدة المسيحية هو المفارقة ، والمفارقة هي بالطبع مقولة جديدة لم يعرفها العقل الأغريقي من قبل ، ولم يقبلها العقل الإنساني بوجه عام إذ كيف يمكن للإنسان أن يقبل شيئاً على أنه حقيقي في حين أنه لا يعرفه معرفة عقلية ؟ وكيف يمكن للفهم الإنساني أن يقبل حقائق الهية مطلقة تقف على طرفي تضاد مع براهين العقل

1- Johnson H.A & Thulstrup N: A kierkegaard critique P 221

وحجج المنطق ؟ لقد شرح كيركجارد هذا التصور عن المفارقة كإجابة عن تساؤل لسنج Lessing واعتبر شرحه هذا نموذجاً للإجابة المسيحية على هذا التساؤل .

لقد تساءل لسنج ـ وكيركجارد يذكر هذا التساؤل في كتابه Philosophical Fragmnts ـ عما إذا كانت النقطة التاريخية لرحيل أو صعود السيد المسيح ممكنة بالنسبة للوعي الأبدي ؟ وكيف لمثل هذه النقطة التاريخية أن يكون لها اهتمامات أخرى غير الاهتمام التاريخي وحسب ؟ وهل من الممكن أن نقيم سعادتنا الأبدية على معرفة زمانية أو تاريخية ؟ لقد جعل كيركجارد من مثل هذه التساؤلات موضوعاً لكتابة « نتف فلسفية » (١٨٤٤) ذلك الكتاب الذي أهتم فيهم للمرة الأولى بمشكلة الحقيقة المسيحية بطريقة فنية دقيقة . أما كتابة « حاشية غير علمية » الذي ألفه عام ١٨٤٦ ففيه دراسة وافية لهذا الموضوع بكل جوانبه وتفاصيله[١].

والواقع أن المسيحية وحدها من بين الأديان الأخرى هي التي عنيت بمثل هذه التساؤلات ، وقدمت الإجابات عليها : ففي المسيحية ظهر الأبدي في الزمان ، وأصبح الإله إنساناً في المسيح كما أن المسيح هو الذي يقود الإنسانية نحو الخلاص الأبدي ... إذا آمن به الإنسان ... أي يقوده نحو السعادة الأبدية . هذه هي الإجابة على تساؤلات لسنج التي انتهت بكيركجارد إلى أن يقرر أن فعل الإيمان يتمثل في « القفزة » اللاعقلية وهذه القفزة تتم بواسطة الاختيار المؤسس على الحرية[٢].

تلكم هي الحقيقة التي تؤلف المفارقة الأساسية للمسيحية : مقولتان تتحدان في تصور المفارقة أو لقاء غير متجانس بين مقولتين متضادتين ومن طبيعتين مختلفتين .

---

(١) تحدث كيركجارد عن المفارقة فى الخطيئة Sin على وجه خاص فى عملين آخرين هما Concept of Dread. عام ١٨٤٤ و Sickness unto Death عام ١٨٤٩ . وفى عام ١٨٥٠ تناول كيركجارد المفارقة من وجهة نظر لاهوتيه صرفه وذلك فى يوميات هذا العام .

2- Johnson H.A & Thulstrup N:A Kierkegaard critique,-Library of congress U.S.A 1962 P: 166.

ولنضرب على ذلك مثلاً من مفارقة الخطيئة الأصلية . فهذه الأخيرة مفارقة لأنها تجمع بين مقولتين متضادتين ومن طبيعتين مختلفتين الأولى هي مقولة الوراثة وهي مقولة طبيعية تعبر عن انتقال الصفات الجسمية من الآباء إلى الأبناء ، والثانية مقولة الذنب وهي مقولة روحية وأخلاقية . والسؤال الآن : كيف نرث الشعور بالذنب وهي صفة غير طبيعية لا تنتقل إلينا بالوراثة ؟ إن هذا الأمر غير مقبول من الناحيتين العقلية والعلمية على حد سواء ومع ذلك فعلينا أن نؤمن به .

ونفس الأمر ينطبق على المقارنة الأساسية تلك التي تنشب أظافرها في كل مفارقة أخرى إلا وهي مفارقة الإله الإنسان في التاديخ : تلك المفارقة المطلقة التي تشير إلى أن الله الأبدي يتغير حين يتجسد ويصير زمانياً وتاريخياً .. أنه يظهر على شكل إنسان .. أو حتى في صورة عبد ، بل إنه يتحمل كل صنوف العذاب والمعاناة من أجل الإنسان[1] . ترى أيوجد شيء يخرق قواعد العقل ويهدم منطقية الفكر ، مثل هذه المفارقة التي تجعل الأبدي زمانياً والثابت متغيراً .. يولد ويموت ، والإله يكفر عن خطايا الإنسان ؟ هاهنا يكون على المسيحي أن يوقف عقله ، وأن يهدم منطق تفكيره ، وأن يقف عاجزاً ، وهو حينما يفعل ذلك ، يدرك لأول مرة أن لعقله حدوداً ينبغي أن يتجاوزها ، وأنه هنا أمام دائرة أعلى من دائرته الخاصة ، تتجاوز نطاقه وتعلو فوق فهمه . ورغم ذلك كله يدعونا كيركجارد إلى أن مفارقة المسيحية تؤلف الحقيقة القصوى للإيمان ، كما أنها تؤلف موضوع فعل الإيمان الخاص .

والواقع أننا لم نقتنع بالتجاوز المطلق لموضوع الإيمان ، وقصور دائرة العقل عن فهم وتعقل هذا الموضوع ، فإن النتيجة هي أننا لا نبحث في طلب الإيمان ، وإنما نبحث في مجرد طلب براهين أو أدلة تؤدي إلى اقتناع العقل دون القلب والوجدان . إن الإنسان لا

1- Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript, P 528 Philosophical Fragments & Conculding unscientific postscript.

يؤمن قط إلا إذا اعتبر المفارقة موضوعاً خاصاً بالإيمان ، وتلك المفارقة تتعارض كما ذكرنا وتتناقض مع العقل بجميع قواه ، وهناك صيغة كثيرة ما رددها كيركجارد في « نتف فلسفية » و« حاشية غير علمية » تقول « لا يكون الإيمان حيث لا تكون المفارقة لكي تؤمن ؛ المسيحية »[1].

والواقع أن مفارقة المسيحية تتضمن لحظتين : لحظة التجسد The moment of the incarrnation والتي يصبح فيها الله إنساناً ، ولحظة تقليد أو محاكاة السيد المسيح The moment of imitation of Christ . اللحظة الأولى تعبر عن اجتماع الأبدية بالزمان ، واللحظة الثانية تعبر عن اجتماع عمل المخلوقات المقلدة للسيد المسيح بالخلاص الأبدي . والحق أن على كل مؤمن أن يضحي بنكران ذاته كي يستقبل بركة الله ويستفيدها . أن المسيح يطلب تابعين مقلدين له لكنه لايطلب رجال فكر .

ولقد كتب المفكر الإيطالي C. P. S Fabro * تحت عنوان « عبث العقل ومفارقة الإيمان » يقول أن اتجاه كيركجارد اللاعقلي جعل الكثيرين يهاجمونه ، وهؤلاء ليسوا فلاسفة عقليين وحسب بل يمثلون جمهرة كثيرة من المسيحيين واللاهوتيين أيضاً . ولقد كان النقاش حاداً بخصوص النقاط الثلاثة التالية :

١ ـ إمكانية الدفاع عن الدين المسيحي .

٢ ـ إمكانية اللاهوت .

٣ ـ إمكانية قيام علاقة بين الطبيعة والعناية أو العقل والإيمان[2].

---

* أستاذ الفلسفة بجامعة ماريا بروما كتب مقالا طيبا باللغة الايطالية عنوانه « الايمان والعقل فى جدلية كيركجارد ضمنه فقرته عن « عبث العقل ومفارقة الايمان » ترجم هذا المقال إلى الانجليزية J-B Mondin.

2- Johnson, H.A & Thulstrup N.: A Kierkegaard critique, P 174.

أولاً : حول إمكانية الدفاع عن الدين المسيحي

هناك عدة معان للدفاع عن الدين المسيحي وكيركجارد يرفض المعنى الذي يقرر بأن العقل والفكر الفلسفي يمكنهما الدفاع عن الدين المسيحي ، ذلك أن العقل لا يمكنه تعقل الحقائق الكشفية أو حقائق الوحي ، ومن ثم لا يمكنه أن يدافع عما لا يقبله ولا يستطيع فهمه أو تعقله ، بل إن كيركجارد يرى أن العقل البشري لا يستطيع إلا أن يحطم الإيمان ويهدم العقيدة .

إن الإيمان لا يرتكز على العقل أو الفهم وإنما على القدرة أو السلطة الإلهية . فحينما ننظر مثلاً في مفارقة السيد المسيح الذي هو مفارقة مطلقة ، ندرك أن الدفاع عن مثل تلك المفارقة لا يتم إلا بواسطة القدرة الإلهية القادرة على إحداث المعجزات ... أن ابن الله يصبح إنساناً أتى إلى العالم ، وسار فيه ، وصار إنساناً فردياً بكل ما تحمله الكلمة من معنى .. إنساناً فردياً يأكل ويشرب ... الخ ، ومع ذلك فلقد قام هذا الإنسان بمعجزات تخرق ناموس الطبيعية وقانون العالم بالنسبة إلى الإنسان .. لاحظ المعاصرون للسيد المسيح ذلك ، وأدركوا قدرته الفائقة ، وسطوته الكبيرة المتمثلة في خوارقه ومعجزاته ، ووعوا في نفس الوقت أن قدرة السيد المسيح تفوق جميع قدرات البشر .. إنها قدرة ذات طبيعة إلهية .. وإزاء ذلك كله كان لمعاصريه أن يؤمنوا به ، وبكلماته .. وبالمسيحية وكان هذا النوع من الجدل يسير على درب مترابط .. إعجاز في الفعل يعقبه إدراك بأن صاحب هذه الخوارق والمعجزات يتمتع بقدرة إلهية ، ويعقب ذلك الإيمان به وبكلماته وبالمسيحية . أن هذا النوع من الدفاع عن الدين نوع فريد ، يستند إلي قرار المعجزات والقدرة الإلهية لصاحبها ومن ثم الإيمان به وبالمسيحية .

إن دور العقل هنا دور إيجابي ، وهو يمثل على وجه الخصوص في الكشف عن تلك

القدرة وعن الشخص الذي يمتلك تلك القدرة ... وهي قدرة يحيلها الإيمان إلى عبارة يرددها صاحب القدرة تقول « آمن بي وبكلماتي »[1].

هناك إذن حل أو دفاع عن المسيحية عند كيركجارد وهو أن فعل الإيمان يرتبط بتلك القدرة التي تظهر في علامات خارجية على شكل معجزات ، لكنه تمشياً مع (الإنجيل) يميز بين شكلين أو وجهين لفعل الإيمان :

الأول : وهو الوجه المبدئي ، يتمثل في اعتقاد المسيحي وإيمانه بسبب المعجزات التي اعتقد فيهما كبينات واضحة تشير إلى قدرة إلهية .

الثاني : يتمثل في أولئك الذين يؤمنون بدون الحاجة إلى رؤية معجزات وهذا النوع الثاني من الإيمان يعتبر أكمل وأعظم من الأول .

عقب كيركجارد على آية من الإنجيل تقول « لا تؤمنون إن لم تروا آيات وعجائب »[2] بقوله : « إننا نجد هنا صحة عمل الإيمان في دائرته الخاصة غير المختلطة إطلاقاً بدائرة العقل أو العلم أو بأي دائرة أخرى » .

حيث يأتي الإيمان بالمعجزات أو الإيمان بسبب وجود تلك المعجزات أولاً ثم يلي ذلك وجود أناس يؤمنون بدون أن يروا تلك المعجزات . هاتان هما المقولتان الرئيسيتان للإيمان ... فأنت تؤمن أولاً بالله سوف يحدث أشياء تخرق قواعد العقل ، وتهدم بنيان الفكر ، وإذا اعتقدت في ذلك ، فإنه يسهل عليك أن تؤمن بالعقيدة حتى ولو لم تر هذه الخوارق أو المعجزات .

وحين تنظر في المقولة الأولى (أي المقولة التي تتحدث عن الإيمان بسبب وقوع معجزات من قدرة إلهية) فإن دائرة المعرفة تختلط بدائرة الإيمان . ذلك لأن الأمر في هذه

1- Ibid: 176.

(٢) انجيل يوحنا : الاصحاح الرابع آية ٤٨ .

الحالة هو تمثل المعرفة بأعلى صورة من صور الإيمان ، وإذا نظرنا في المقولة الثانية (أي المقولة التي تتحدث عن الإيمان بغض النظر عن رؤية المعجزات) فإن المعرفة فيها لا تحتاج إلى سند من المعجزات ، إذ أن أعلى صورة من صور الإيمان هي أن تؤمن بدون رؤية علامات أو معجزات . إن هذا يعطينا مثالاً على الخلط بين كل شيء إذا لم نعتن بالنظر إلى الإيمان على أنه دائرة خاصة بنفسها [1].

ويتبين من المعنى السابق أن المعجزة لها دور في المعرفة المسيحية وفي الدفاع عنها ، ولكنها يجب أن تبقى كما هي .. أي من حيث هي خارقة من خوارق العالم والطبيعة التي تستعصى على الفكر والفهم .

ثانياً : إمكانية اللاهوت

على الرغم من أن العقل لا يستطيع أن يفسر العقيدة لأنها تتجاوزه وتعلو عليه ، فإننا لا يمكن أن نقصي تماماً عمل العقل من موضوع العقيدة من حيث هي كذلك . ويمكن أن يقتصر دور العقل على الإعداد والدعوة - بطريقة ما - إلى الإيمان أو الاعتقاد ، بالإضافة إلى أن العقل هو الذي يبين لنا أن موضوع العقيدة يتجاوزه ويعلو عليه ، أو حسب قول كيركجارد : أن العقل هو الذي يفهم أنه من المستحيل أن يفهم موضوع العقيدة ، إذ حسب تفكير كيركجارد لا يمكن لشيء أن يكون معروفاً معرفة عقلية ومعتقداً فيه إيمانياً في نفس الوقت . ولقد بين كيركجارد في « حاشية غير علمية » اللاتجانس المطلق بين العقل والإيمان وأنه من الممكن فقط للعقل أن يتعرف على سبب تجاوز دائرة الإيمان وعلوها عليه ، وذلك خلال معرفة معينة بالعلل[2] لكن كيركجارد حينما أعاد فحص ما ذكره في « حاشية غير علمية » وذلك حينما بلغ نضجه النهائي أعطى لهذا الموضوع دقة

1- Kierkegaard, S: Journals No 672.
2- Johnson H.A & Thulstrup N.: Kierkegaard critique P 177.

أكبر وثراءاً أعظم . ولقد وصل من إعادة فحصه هذا إلى الإعتراف بإمكانية قيام نوع من الفكر اللاهوتي تابع للعقيدة[1].

والواقع أن المسيحية ذات اتصال وثيق بالإنسان العيني الموجود بكل أعماق ذاته العاطفية والأخلاقية .. وليست ذاته العقلية أو المعرفية ... كما أنها تعقد الصلة القوية بين ذاتية الإنسان ... بالمعنى الذي ذكرناه لهذه الذات ... وبين ذات الله الحية .. ولذلك كانت حركة المسيحية الأولى حركة متنقلة من العقيدة عبر العقيدة نفسها ، لكن المسيحية وقد اصطبغت بصيغة الإحسان سمحت باستخدام العقل على ألا يتخطى حدوده ولا يتجاوزها ، ومن هنا يقتنع العقل بإدراك أن ثمة موضوع ليس بإمكانه أن يفهمه ، لأنه يتجاوز حدوده .. وهذا الموضوع هو الإيمان .

وهناك نقطتان هامتان في هذا الصدد نجدهما في مؤلف كيركجارد

Concluding unscientific postscript

(أ) أن المسيحية ليست علماً ، والعلم في نظر المسيحي أدنى مرتبة من العقيدة ولا يمكن أن ينشغل به المسيحي عن طلب الوجود والأبدية . أن المسيحي لا يعبأ أن يكون عظيماً في عالمنا هذا أو أن يتزوج .. الخ .

(ب) إذا كان هناك علم مسيحي فيجب أن يقام لا على أساس ضرورة فهم العقيدة ، ولكن على أساس فهم أن العقيدة لا يمكن أن تفهم .

ثالثاً : إمكان قيام علاقة بين العقل والإيمان

ذهب كيركجارد إلى أن العبث موضوع العقيدة وأن المسيحية ذاتها مفارقة[2] وأن قبول

1- Ibid: P. 178.
2- Macquarrie; j: Existentialism P 35.

المفارقة بواسطة الإيمان المسيحي لا يجعل ثمة سبيل لتفسيرها بواسطة العقل[1] . فالإيمان القائم على المفارقة يبدأ من حيث ينتهي الفكر[2] . وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن نقيم غلاقة بين الإيمان والفكر ؟ إن هذا الاعتراض تقدم به Peter Kierke-gaard (أخوه) كما تقدم به ماجنوس أريكسون الذي كتب مؤلفاً يدور حول هذا النقد تحت اسم مستعار هو ثيوفيلوس نيكولاوس Theophilus Nicolaus .

ولقد رد كيركجارد على هذا الاعتراض ذاكراً أنه لأمر حق أن الإيمان موضوعه المفارقة ويتنفس تنفساً صحيحاً ومباركاً في عبثية لا تخضع للعقل ، ولا ترتبط بالفكر ... ولكن ذلك لا يكون إلا بالنسبة إلى الناظر إليهما (المفارقة والعبث) من الخارج ، أي بالنسبة لأولئك الذين لا يؤمنون .. أما المسيحي المؤمن .. المسيحي المعتقد بالله فإنه لا يرى في الإيمان عبثاً ، ولا في العقيدة مفارقة . لماذا ؟ لأن المسيحي المؤمن يتخذ من الله سنداً ومعياراً ، ويعتبره مبدأ الحق والغبطة وينظر إليه باعتباره قادراً على أن تكون جميع الأشياء في متناوله ، وممكنة لديه . وهو من هذا المنعطف يدرك أن في مقدور الله واستطاعته أن يجعل المسيحي المؤمن - وفي ضوء إيمانه - يقبل العبث على أنه غير ذلك وينظر إلى المفارقة باعتبارها خالية من أي تناقض . فحينما اعتقد في هذا أو ذاك لا بفضل إله يكون كل شيء بالنسبة إليه ممكناً فلن يظهر لدى عبث ، ولن أشعر في قرارة نفسي بالمفارقة . وإذا كان العبث تعبيراً عن اليأس ، وهو غير ممكن عقلياً وإنسانياً ، فهو - مع ذلك - العلامة السلبية للإيمان أو العقيدة . لكن عبث العقيدة يختفي تماماً حينما يؤمن الإنسان .. فحينما يعتقد الإنسان فإن العبث لا يصبح عبثاً .. إن الإيمان يزيل هذا العبث ويمحوه .. إن العاطفة القوية .. عاطفة الإيمان هي التي تجعلنا قادرين على السيطرة على العبث[3].

1- Blackham J.K.:Six Existentialist thinkers, P 4.
2- Kierkegaard, S: Fear and Trembling P 78.
3- Johnson H.A & Thulstrup N.: A Kierkegaard critique, P 182.

إن العبث يمثل الجانب السلبي لدائرة الجانب السلبي لدائرة الإيمان ويجعلها دائرة مستقلة بذاتها في نفس الوقت . وهاهنا نجد أنفسنا أمام اللحظة الأولى في العلاقة بين العقل والإيمان . وهي لحظة سلبية محضة ، أما اللحظة الجدلية الثانية في العلاقة بينهما فهي تلك اللحظة التي يمكن أن نسميها باللحظة الإيجابية السلبية . فتجسد الله في المسيح يعني ارتباط الأبدية بالزمانية ، إذ في لحظة تاريخية معينة ، يصبح الله إنساناً وهذا الأمر يفر من كل منطق ، ويهرب من كل فكر .. لكنه مع ذلك ـ وهذه الناحية الإيجابية ـ يجعل العقل يدرك حدوده ويعرفها . وهذا يعني أن الجانب السلبي المتمثل في عدم قبول العقل للارتباط بين الأبدية والزمانية ، والاندماج بين ما هو لاهوتي وناسوتي ، يتضمن أيضاً جانباً جدلياً إيجابياً يتمثل في معرفة العقل لحدوده ، وقصور قواه في فهم دائرة أعلى منه ، وتتجاوزه ... ألا وهي دائرة الإيمان .

الخلاصـــــــــة

أنه لا يوجد علم كلام في المسيحية التي تقوم على المفارقة وعل أنه لا صلة إطلاقاً بين دائرة الفلسفة والمنطق وبين الدائرة الدينية . وإن قيل أننا يجب أن نستبدل مصطلح علم الكلام بمصطلح علم اللاهوت فإن هذا التغيير لن يبدل من الأمر قليلاً أو كثيراً ، ذلك أن مفهوم العلم ـ أياً ما كان ـ يرتبط بالمنهج وبقواعد وأسس تعتمد على التفكير الاستنباطي أو الاستقرائي وهذا ما يرفضه كيركجارد وغيره مما تناولوا بالدرس العقيدة المسيحية . والنتيجة أنه لا يوجد علم كلام أو حتى علم لاهوت في المسيحية . أن علم الكلام لا يوجد إلا في الإسلام ، وأن حديث ابن خلدون من أن علم الكلام هو العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية لا ينطبق إلا على الإسلام.

مدخل لفهم بعض الاسهامات
فى فلسفة العلوم فى مصر

دكتور
ماهر عبد القادر محمد
جامعة الاسكندرية

قدم هذا البحث إلى الندوة الفلسفية الثمانية « دور مصر فى الابداع الفلسفي » كلية الأداب ، جامعة القاهرة ، يونيو ١٩٩٠.

قد يتساءل أحدنا بأى معنى يمكن أن نتحدث عن ابداع فكرى فى مصر فى مجال دراسات فلسفة العلوم ؟ وهل هناك فلسفة علوم فى مصر حتى يكون هناك ابداع ؟ وما هو الجديد فى فلسفة العلوم عندنا إذا كان جوابنا على السؤال بالايجاب ؟

هذه التساؤلات وغيرها هى مما يدور فى ذهن القارىء . كما دارت من قبل فى ذهن المتحدث أيضا . ومن الواجب علينا أن نشير إلى أن مثل هذه التساؤلات ضرورية وحيوية أيضا . ضرورية لأنها تكشف القناع عن فكر موجود لدينا ، عليه أن يمارس دوره العلمى الآن على الساحة ، ويأخذ مكانته بين الأبحاث والدراسات العالمية . وحيوية لأنها قد تستشير فى الباحثين الجدد حمية البحث والخوض فى ميادين فلسفية ، وإن كانت صعبة ، إلا أنها خلابة ، وتحقق تقدما فكريا يتعين علينا أن نحرزه فى هذه الفترة من تاريخ أمتنا .

وربما استبان من خلال الدراسات التى قدمت فى هذه الندوة أن الخطاب الفلسفى والفكرى فى مصر متصل ومتواصل ، مما يدل على وجود الذات المبدعة الواعية بحقيقة تاريخها . وما هذا البحث إلا محاولة لاتصال الخطاب واستمراره .

ونحن إذا عدنا إلى سؤالنا الأول ، وجدنا أننا أمام ثلاثة أمور :

الأول : أن نتحدث عن الأفراد ومجهوداتم العلمية فى هذا المجال أو ذاك من مجالات فلسفة العلوم ، وهذا يقتضى منا الاقبال على استخدام المنهج التاريخى التحليلى بصفة أساسية .

الثانى : أن نتحدث عن بعض موضوعات فلسفة العلوم ، لنبرز أهم الاسهامات التى تمت فيها ، وهذا يتضمن أيضا الأشارة إلى الاسهامات الفردية ، كما يتضمن أعمالا للمنهج التحليلى النقدى المقارن ، وهو يفضل المنهج السابق ، لأنه يبرز مكانة الآراء الفلسفية المطروحة ، ويشير إلى مواضع الاتفاق والاختلاف ، ويكشف عن

مدى التقدم الذى احرزه الفكر « عندنا » فى مصر ، فى هذا الجانب . ويترتب على هذا المنظور أن نحدد سلفا لوحة بالموضوعات نتناولها الواحد تلو الآخر ، وهنا قد لانستطيع أن نأتى على جميع الموضوعات التى تناولها البحث الفلسفى فى هذا المجال ، مما لا يتسع له البحث اصلا .

الأمر الثالث : أن ينطلق حديثنا عن فلسفة العلوم ابتداء من صفات وخصائص تنطبق على مسارات البحث التى اتخذتها فلسفة العلوم فى مصر منذ أدخل هذا الموضوع فى المقررات الجامعية مع نهاية الأربعينات . وهذا المنظور الأخير يتضمن الاشارة إلى الاسهامات الفردية وإلى الموضوعات أيضا . ويترتب على هذا أننى أفضل الاحتكام إلى مثل هذا المنظور ، حتى يتسع البحث لطرح المزيد من الآراء حول هذا الموضوع أو ذاك .

ولكن قد يسأل المرء عن كيفية تحديد الصفات والخصائص التى بناءً عليها سوف نتحدث عن فلسفة العلوم ، وهو على حق فى هذا ، إذ إنه ينبغى الاتفاق سلفا على المعايير التى ستنطلق منها مسارات البحث ولهذا نسارع إلى القول بأننا سوف نحتكم إلى استخلاص هذه الخصائص من ثنايا التعريفات الموجودة لدينا .

لاشك أن فكرنا المصرى قد تأثر كثيرا فى معناه ومبناه بفكر « زكى نجيب محمود » الذى لعب دوراً تنويرياً هاما في المجتمع المصرى فى فترة هامة من فترات التاريخ المعاصر ، فقد اهتم هذا المفكر الرائد بفلسفة العلوم من خلال اهتمامه بفلسفة الفكر الوضعى ذاته ، فهو العلم الرئيسى للوضعية المنطقية فى مصر والعالم العربى ، وامتدت تأثيراته لتشمل قطاعات عريضة من المثقفين العرب آمنوا برسالته ودعوته الفكرية .

زودنا « زكى نجيب » بأكثر من تعريف لفلسفة العلوم نذكر من بينها :

١ - « أما المعنى الذي نقصد إليه بفلسفة العلم عندما نقول إنها حديث عن العلم ، فهو ذلك الذى نتناول به قضايا العلم بالتحليل المنطقى » [١] .

(١) زكى نجيب محمود ، المنطق الوضعى ، جـ ٢ ، ص ٤٠

٢ - « فالعبارات الشيئية فى الكتاب العلمى ، هى التى تعبر عن النظرية العلمية التى يريد العالم أن يتقدم بها ، وأما العبارات الشارحة للعبارات الشيئية ، فليست جزءاً من تلك النظرية العلمية ذاتها ، بل هى تنتمى إلى ميدان آخر غير ميدان العلم نفسه ، إذ تنتمى إلى ما نسميه بفلسفة العلوم » [١] .

٣ - « إن فلسفة العلم المعين هى تحليلات منطقية لمدركات ذلك العلم وقضاياه ، وفلسفة العلم علي اطلاقه هى التحليل الذى يستخرج الاطار المنطقى لبنية العلم كائنا ما كانت مادته » .

٤ - « وفلسفة العلم قوامها البحث فى قضايا العلم من حيث هى تعبيرات لغوية » [٢] .

استنتاج ١ : تعنى التعريفات القليلة التى اقتبسناها من رائد الوضعية فى مصر والعالم العربى أن فلسفة العلوم تقوم على تحليل العلم ، قيد الدراسة ، تحليلا منطقيا لتحديد بنيته ، وهذا التحليل فى حد ذاته حديث عن العلم ، وبهذا المعنى تصبح لغة فلسفة العلوم لغة شارحة .

أما « ثابت الفندى » وهو من أعلام مدرسة الاسكندرية المعاصرة ومن الخبراء القلائل فى موضوعات ودراسات فلسفة العلوم في عالمنا العربى ، فحين عاد من فرنسا اضطلع بمسئولية ادخال دراسات جديدة تتفق والروح العلمية السائدة فى العالم العربى ، فكان أن أدخل فى برامج التدريس بجامعة الاسكندرية موضوعين أساسيين هما المنطق الرياضى ، وفلسفة العلوم ، كان ذلك قبل نهاية عام ١٩٤٧ ، وهذا التاريخ يأتى بعد عشر سنوات تقريبا من انعقاد أول مؤتمر دولى لفلسفة العلوم (١٩٣٥) فى باريس . وظلت محاضرات « الفندى » تنتقل بين أيدى طلابه والأجيال التى تعلمت عليه لفترة طويلة من الزمان حتى عكف عليها مرة أخرى ، ونظر فيها ، فاضاف وعدّل ونقح وفق كل التطورات

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤١ .

(٢) زكى نجيب محمود ، موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص ٢٠٢ .

العلمية الحديثة وخرج علينا بكتاب « فلسفة الرياضة » وكتاب « أصول المنطق الرياضى » بعد ربع قرن تقريبا من عكوفه على تدريس هذه العلوم الدقيقة .

ويقدم لنا « الفندى » فى كتاباته أكثر من تعريف لفلسفة العلوم :

١- تتضمن فلسفة العلوم « الاشارة » إلى حركات نقدية هامه تميز الفكر المعاصر فى العلوم القائمة فعلا عند العلماء أنفسهم للأسس والمبادىء التى تقوم عليها علومهم ، وإعادة النظر فيها من جديد بالتحليل وبالضبط » [١] .

- تتضمن فلسفة العلوم التقاء جهود المناطق والرياضيين والفلاسفة حول نقد المعرفة العلمية « عن طريق تحليل البناء العلمى إلى عناصره وأسسه لتحديد طبيعة تلك الأسس وما يترتب عليها من قضايا ونظريات مشتقة على اساس المنطق

فلسفة العلوم هى « الدراسة التى لا تعنى فقط بالطرق المختلفة للاستدلال حين البحث عن الحقيقة العلمية ، وإنما تهدف كذلك إلى تحليل الأفكار الأساسية أى الثوابت في كل علم ، واستخراج المبادىء التى تقوم عليها العلوم ، مع النظر إلى كل ذلك فى إطار نظرة تقومية لقوانينها ونظرياتها ونتائجها » [٢] .

استنتاج ٢ : تشير التعريفات الثلاثة التى اقتبساها من كتابات « ثابت الفندى » إلى أن فلسفة العلوم تقوم على دراسة المناهج (وهذا ما يبدو من التعريف الأخير) ، وتحليل البناء العلمى إلى عناصره توطئه لنقد عناصر البناء العلمى : التحليل بهدف إلى الضبط المنطقى ، والنقد يتوخى تقويم القوانين والنظريات .

---

(١) محمد ثابت الفندى ، فلسفة الرياضة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٧ ، ص ١٠ ـ ١١

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤

(٣) محمد ثابت الفندى ، محاضرات فى مناهج البحث العلمى ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٨ ، ص ٢ ـ ٣

من النظر فى استنتاج١ واستنتاج٢ نجد أن فلسفة العلوم دراسة تقوم علي فحص مناهج العلماء ونقدها ، وتحليل عناصر البناء العلمى ككل ، مع نقد هذه العناصر لنبذ مالا ضرورة له .

أردت أن أشير فى هذه العجالة إلى هذين التعريفين ، وكان من الممكن الاشارة إلى تعريفات أخرى عديدة تزخر بها كتب أخرى ، لكن قد يكون من الواجب على المرء أن يشير إلى قضية هامة وهى أننا بصدد فكر قد تبلور على مدى نصف قرن من الزمان ، ومن السهل أن نرى المعطيات الثابتة فيه ، بحيث نستطيع أن نعتمد على عناصر نقيم عليها تحليلاتنا . ومع أن الأفكار الأخرى التى دفع بها بعض فلاسفة العلم عندنا تصلح منطلقات للحديث أيضا فى هذا المجال ، إلا أننا سوف نستخدمها فى المقارنة والتحليل ، فهى جدُ حيوية ودقيقة للغاية وتحتاج منا إلى وقفات أكثر .

أذكر نقطة أخرى هامة وهى أن التيارات الفكرية الأخرى التى انطلقت لمناقشة ومعالجة قضايا فلسفة العلوم فى مصر ، وإن جاز لنا القول وفى العالم العربى أيضا ، قد انطلقت ابتداء من الموقفين السابقين أصلا ، وأخذت عنهما ، وبمقدورنا أن نتبع ذلك فى الكتابات المختلفة ، لكن تجدر الاشارة أيضا إلى أن التيارات التى أخذت عن هذا أو ذاك الاتجاه لم تبق على عناصر الاتجاه كما هو ، وإنما عملت علي تطويره فى ضوء التطورات العلمية المعاصرة فى هذا الميدان .

وربما يمكننا أن نلمح أول نقطة هامة يتعين الاشارة إليها هنا وهى أن مفكرى مصر والعالم العربى أيضا . حتى الآن لم يقدموا على محاولة ، يترجمون فيها « للذات » ، ونحن دائما ، وفى غيبة الوعى منا نقوم بترجمة « للآخر » وفكره ، وتلك مسألة تنم عن ميزة وعيب فى نفس الوقت . أما الفائدة فتكمن فى أننا فى الترجمة « للآخر » نطلع على الفكر المعاصر دائما ونعيشه ، وهذا تقليد ورثناه منذ أن عاد الطهطاوى من أوربا يحمل

لنا بشائر علم جديد ومعرفة جديدة . أما العيب فى الترجمة « للآخر » أن « الذات » تنسحب من بؤرة الوعى ، وتصبح ذاتا هامشية ، قابلة للانفعال ، قليلة الفعل ، وما أظننا كنا في تاريخنا الفكر الفلسفى الطويل على امتداد القرون إلا فعالين إيجابيين ، باستثناء فترات قليلة شاذة من التاريخ قهرنا فيها على الانفعال لا الفعل ، وتلك فترات عارضة فى تاريخ الأمم والشعوب .

وهنا يظهر هذا البحث على إنه كان أول ترجمة « للذات » فى مقابل الآخر ، إلا أنه سوف يستشير فيكم التفكير ، فإن نجح فى استفزازكم على هذا النحو فسيبشر بابحاث أخرى مستقبلية في هذا الاتجاه .

- ١ -

النقـــــد

النقد عماد الابحاث الفلسفية ومحورها ، وهو يدل علي الوعى الفكرى أوضح دلالة ، ويشير إلى النشاط الواعى للانسان المفكر . ولايمكن أن يكون النقد أداة حقيقية للتقدم العلمى والفكرى إلا إذا كان موجها توجيها دقيقا يخضع لرؤية نظرية محددة من قبل الفيلسوف ، بمعنى أن يصبح جزءاً لا يتجزءاً من عملية الوعى الذاتى .

وقد فطن الفلاسفة فى مصر إلى أهمية دور النقد فى أبحاث فلسفة العلوم ، وربما كان هذا التنبيه بمثابة الامتداد الطبيعى لتراث فكرى طويل فى مصر .

وقد ركز « الفندى » على النقد بصورة قوية من خلال استعراضه لفلسفة الرياضة التى وعى موضوعاتها ، وعرف اتجاهاتها . وبهذه المناسبة تجد « الفندى » يذكر فى غير موضع أن « الاتجاه الجديد النقدى الفاحص للأسس والمبادىء أمد الرياضة القائمة فعلا

بأفكار جديدة لأسسها »[1] ، ولذا وجدناه يقدم لنا أمثلة متعددة لتصوره النقدى هذا من خلال التقاط مثال واحد يوضح لنا فيه كيف أعمل هذا المنظور النقدى في الهندسة .

أولا : النقد بمعنى الفحص وبيان الدلالة المعرفية للنظرية العلمية

أشار « الفندى » إلى ما أسماه « النقد الداخل »[2] ، وأن هذا المستوى من النقد ظهر فى الهندسة أصلا . وهو عبارة عن « حركة فكرية عند رياضي أوائل القرن الماضى جعلتهم ينصرفون عن التفكير في الاستزادة من الاكتشافات الرياضية . . . إلى الاتجاه المضاد . تماما وهو التفكير فى فحص أى نقد نظرياتهم الرياضية القائمة والمقبولة عندهم إلى ذلك الوقت بقصد التثبت منها ومن سلامة براهينها »[3] هذه الحركة بطبيعة الحال فطنت إلى أن العلم الحقيقى في أساسه لا يهدف إلي تراكم المعلومات بدون اعمال الفكر والنظر فيها . لابد من وقفة لفحص البناء ، ومعرفة الأصول من الداخل ، ومثل هذا الاتجاه يشير إلى النقد الباطنى الذاتى . ولكن مادلالة هذا الاتجاه ؟ أو بمعنى آخر كيف استطاع « الفندى » أن يلتقط من تاريخ الرياضة دلالة بارزة تشير إلى أصالة هذا العلم وعراقته ؟ .

يقدم لنا تاريخ العلم الرياضى الهندسى مثالا واضحا علي إعمال النقد الداخلى ، وهو المسلمة الخامسة عند اقليدس ، وهى المعروفة بمسلمة المتوازيين التى نظر إليها علماء الرياضة على أنها ليست واضحة وبديهية كغيرها من مسلمات النسق الاقليدى . وقد فكر فيها بعض الرياضيين كان اشهرهم ساكيرى (١٧٣٣) الذى كان برهانه ايذانا بنشأة هندسات غير اقليدية . ماذا تقول مسلمة التوازى ؟ يقول اقليدس فى كتاب « الأصول »

---

(١) الفندى ، فلسفة الرياضة ، ٩٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٤
(٣) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

محددا هذه المسلمة : إن كل خطين مستقيمين يقطعان خطا مستقيما على نقطتين خارجين فى جهة واحدة على أقل من زاويتين قائمتين ، فإنهما يلتقيان فى تلك الجهة . هذا هو نص المسلمة الخامسة ، والذى أوقع علماء الرياضيات فى حيرة من أمرهم .

لقد تصور ساكبرى « أن عدم استطاعة اثبات بطلان تلك المسلمة يتضمن فى ذاته صحتها »[1] ، وهذا ما جعله يفترض ثلاثة فروض تكون فيها الزاويتان قائمتين أو حادتين أو منفرجتين ، ولكنه بتطبيق المنطق وجد أن الغرض بأنهما حادتان أو منفرجتان لايمكن الاخذ بهما لتناقضهما مع المسلمات الاقليدية الأخرى . وبذا استبقى الفرض الأول ، وهذا يعنى أن أراد أن يحل الاشكال عن طريق برهان الخلف ، وهو ما اعتبره « الفندى » برهانا سلبيا لأنه « لا يبرهن القضية ذاتها دائما فقط استحالة نقيضها ، أو بالاحرى استحالة بطلانها »[2] . ومن جهة أخرى وجد « الفندى » ان لهذا البرهان قيمة كبرى لأنه أدى إلى نشوء الهندسات اللاإقليدية : هندسة لوباتشفسكى وهندسة ريمان فى مقابل هندسة اقليدس . وقد ترتب على ظهور هندسة لوباتشفسكى وهندسة ريمان بعض النتائج الهامة الخاصة بالأسس الهندسية منها :

أ ـ أن هندسة لوباتشفسكى أصبحت تقبل عددا لا ينتهى من المستقيمات المتوازية التى تمر كلها بنقطة واحدة خارج مستقيم ما .

ب ـ أن هذه الهندسات اختلفت نظرياتها عن نظريات اقليدس .

ج ـ أصبح المكان الذى تستند إليه هندسة لوباتشفسكى انحناء السطح فيه سلبى محض .

د ـ كما أصبح المكان فى ضوء هندسة ريمان ايجابياً .

---

(١) المرجع السابق ، ٥٤

(٢) المرجع السابق ، ٥٥

هـ - أصبحت المستقيمات الاقليدية منحيات ريمانية ، وأصبح القوس الريمانى أقرب بعد بين نقطتين فى العالم الواقعى ، والسطح الاقليدى هو سطح كرة فى هندسة ريمان ، وأصبح مجموع زوايا المثلث تزيد علي قائمتين ، وأصبح للمكان الريمانى أربعة أبعاد . وما إلى ذلك من الخواص الأخرى التى تختلف فيها تلك الهندسات .

ينبغى أن نشير هنا إلى أن النقد قد أعمل بغرض الفحص الذاتى الداخلى لطبيعة الفكر الرياضى ذاته ، وقد اشارت تحليلات « الفندى » فى هذا المجال إلى أمثلة متقدمة لاستخدام تلك الخاصية . ولكن هذا المستوى من النقد عند « الفندى » يعتبر توطئة للانتقال إلى مستوى آخر من النقد وهو التفنيد ، وتلك خاصية ورثها « الفندى » ، وهو المنطقى الحاذق ، عن اسلافه من المفكرين المسلمين الذى اعملوا النظر والفكر في كل ما يعرض عليهم . هذا سلفه الحسن بن الهيثم يطلعنا على إعمال رائع للفكر النقدى فى مقدمة مقالته « الشكوك على بطليموس » اقتبس منها قوله : « فطالب الحق ليس هو الناظر فى كتب المتقدمين المسترسل مع طبعه فى حسن الظن بهم . بل طالب الحق هو المتهم لظنه منهم ، المتوقف فيما يفهمه عنهم ، المتبع الحجة والبرهان ، لاقول القائل الذى هو انسان ، المخصوص فى جبلته بضروب الخلل والنقصان . والواجب على الناظر فى كتب العلوم ، إذا كان غرضه معرفة الحقائق ، أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه ، ويجيل فكره فى متنه وحواشيه ، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه ، ويتهم أيضا نفسه عند خصامه فلا يتحامل عليه ولا يتسامح فيه » .

ويتصل الخطاب الفكرى النقدى بين رجال العلم على مر العصور ، ويطبق « الفندى » ذات المفاهيم على دراسته لتاريخ الهندسة وتطور نظرياتها العلمية ، فينتقل من البحث فى الهندسات اللا اقليدية والاقليدية أيضا من حيث هى جميعا هندسات قياسية إلى مستوى آخر من الهندسة هو الهندسات غير القياسية ، مثل الهندسة الاسقاطية من حيث

هى هندسة كيفية ، أو هندسة الوضع التى استبعدت فكرة الكم نهائيا . نظر « الفندى » فى كل هذه الاشكال من الهندسات فاحصا ناقدا لا من أجل النقد فى حد ذاته ، وإنما من أجل الكشف عن الدلالة المعرفية لما تنطوى عليه هذه النظريات من أهمية ، وهو ما تنبه إليه الفندى ، واعتبره هدفا بارزا من أهداف النقد بالمعنى الذى يذهب إليه ، وهذا ما جعله يتوصل إلى النتائج الأتية :

١ ـ أن الهندسة بدت أمام الرياضيين علما بالخواص الهندسية المجردة ، لاعلما بخواص لموجودات حقيقية ، والفارق كبير بين الممكنات الفكرية وبين الوجود والواقعى .

٢ ـ أصبح الرياضيون أمام هندسات عديدة كل واحدة منها متسقة القضايا وليست واحدة منها أحق من غيرها فى الادعاء بأنها تعبر عن خواص المكان الحقيقى .

٣ ـ ومن ثم تقلصت فكرة الحقيقة فى الهندسة ، عن ميدان المطابق بين قضايا الهندسة والعالم الواقعى ، وادى تقلصها هذا إلى أن انحصرت فى فكرة عدم التناقض بين قضايا هندسة واحدة بذاتها .

٤ ـ وهذا التصور الجديد للحقيقة الرياضية عدة « الفندى » طعنه نجلاء لنظرية كانط فى الحدس المكانى (نظرية كانط تعتبر هندسة اقليدس هى الهندسة الوحيدة الضرورية لأنه تعبر عن خواص المكان وتتطابق معه) .

وعند هذه النقطة نجد « الفندى » ينتقل إلى مستوى آخر من النقد يمكن من خلاله أن يضع مسألة الحقيقة فى إطار نظرية كانط موضع التساؤل . وهذا المستوى الجديد الذى أراد الفندى أن يتابعه هو مستوى التفنيد .

ثانيا : النقد يعنى التفنيد

تقوم الفضيلة الفلسفية على النقد ، هكذا تعلمنا ، وهكذا تحدث أمام فلسفة العلم في

العصر كارل بوبر الذى أرسى قواعد هذا العلم وأسسه ، إن بوبر اعتبر النقد والتفنيد من أدق الخصائص التى ينبغى أن نتسلح بها ، وفى رأيه أن الفضيلة ليست فى الحرص على تجنب الاخطاء ، ولكن فى عنف الاقلاع عنها وإزالتها . وما أشبه اليوم بالبارحة ، لقد فطن « الفندى » إلى درس بوبر ، ودعته خبرته المنطقية والرياضية إلى تفنيد نظرية كانط فى معنى الحقيقة الرياضية [١] ، فلم يعد المكان واحدا ، بل هناك من الامكنة ما أبعاده (٣ ن) ، كما أن الهندسة الاقليدية ليست الا واحدة من عدد لا ينتهى من الممكنات الهندسية ، والحقيقة الهندسية تعنى اتساق مجموعة القضايا غير المتناقضة التى تستنبط من عدد من المسلمات ، كما تختلف المسلمات من هندسة إلى أخرى « ونحن لا نعلم أى مجموعة من المسلمات حقيقية بهذا المعنى وكل ما نستطيع أن ننسبه إلى كل مجموعة منها من معانى الحقيقة هى أنها مجموعة قادرة على تحمل عبء البرهان على عدد من القضايا المعينة دون تناقض بينها » [٢] .

ثالثا : النقد بيان الشروط وفحصها

ظل « الفندى » محافظا على تتبع تطور الهندسات فى القرن الماضى من خلال تطور الرياضيات ذاتها ، وأفضى به هذا التتبع إلى الالتزام بمنهج واحد ثابت ينظر إلى الرياضة من خلال الفلسفة ، وإليهما من خلال التاريخ الذى يفهمه على إنه « نقدى تحليلى فى آن واحد ، بمعنى أننا نتوقف أمام كل مسألة تظهر فى التاريخ المشترك بين هذين العلمين ، لنتفهم مغزاها ودورها الذى تؤديه فوق مسرح فلسفة الرياضة بحيث يبدو في حقيقة الأمر أن البحث ليس تاريخيا وحسب ، وإنما هو نقد وتحليل للمواقف الفكرية الأساسية مع تقويم للدور الذى يؤديه كل موقف منها » [٣] . ومن خلال هذا المنظور قام

---

(١) المرجع السابق ، ٦٤ ـ ٦٦ .
(٢) المرجع السابق ، ٦٦ .
(٣) المرجع السابق ، ١٧ .

« الفندى » باستقصاء مسلمات كل هندسة على حده وحصر النظريات الناجمة عنها ، وعددها ، ومحاولات تخفيضها إلى أدنى حد ممكن مما ترتب عليه تأسيس الهندسة على الأكسيوماتيك الذى أدى فى نهاية الأمر إلى تجريد المسلمات عن كل المعانى الهندسية الدالة على اشكال واحالتها الى تصورات من المنطق وحده ، بحيث أصبح محتما على المنطق الصورى ذاته أن يتطور إلى علم رياضى ، وهذامالم يفهمه بعض المنطقيين المحدثين [1] . والسؤال الذى توجّ به « الفندى » البحث فى الهندسة هو : ما هى الشروط المنطقية التى إذا لم تراع تناقضت المسلمات ؟ هذا السؤال ذاته هو شروط تأسيس الأكسيوماتيك التى لخصت فى ثلاثة : استقلال كل مسلمة عن الأخرى ، وعدم تناقض المسلمات ، وشروط الاشباع .

لقد كشفت تحليلات الفندى في هذا الجانب عن تناول دقيق لهذه الشروط بصورة تاريخية تحليلية نقدية . ولكنه وجه الحديث إلى رائد الأكسيوماتيك في هذا العصر ، دافيد هلبرت . ماذا يقول المذهب الأكسيوماتيكي في هذه الشروط ، وما هو نقد « الفندى » لم يراه هلبرت ؟

يعني الاكسيوماتيك تأسيس نظريته الرياضية على طائفة من المسلمات مجتمعة مما ، ولذا فإن عدم تناقض هذه المسلمات فيما بينها هو المسألة المنطقية الأولي في تأسيس النسق الاكسيوماتيكي . وهلبرت يعرف عدم التناقض بأنه إستحالة إستنباط قضية ما تناقض تلك المسلمات ، أي تكون نفياً كلياً أو جزئيا لإحدي المسلمات .

إعتـــراض :

لانستطيع أن نجزم في المستقبل بإستحالة العثور على قضية مستنبطة من النظرية الرياضية تكون متناقضة معها .

---

(١) المرجع السابق ، ٧٣ .

لذا فكر هلبرت في تفسير المسلمات بالإعداد للتحقق من عدم تنافضها .

إعتـــراض الفنـدي :

إن الاعداد نفسها جزء من أهم أجزاء الرياضيات التي يراد تأسيسها كلها على أسس اكسيوماتيكية فكيف تتخذ معياراً أو محكاً لليقين بعدم تناقض المسلمات في أي فرع من فروع الرياضية ؟ أليست الاعداد ذاتها في حاجة إلى مسلمات ؟

إن هذا التساؤل حول هذه النقطة جعل « الفندى » يقرر « أنه لايوجد إلي الآن أي طريق مباشر للبرهان بيقين علي عدم تناقض المسلمات » [1] .

وفكرة الإستقلال التي نسبها هلبرت للنسق الاكسيوماتيكي نشأت منذ بدأ علماء الرياضة والهندسة يفكرون في المسلمة الخامسة لاقليدس ، وانتهى أصحاب الهندسات اللا اقليدية إلي استقلال هذه المسلمة عن غيرها من مسلمات النسق الهندسي . أدرك ريمان هذا ، ومنه عرف هلبرت معني إستقلال المسلمة . ويري « الفندى » أن خاصية الإستقلال إذا ما وضعناها تحت مجهر التحليل لكشفت لنا عن خصائص ثلاث هي : النسبية حيث لا يمكن أن يكون هناك إستقلال مطلق لما يؤدي إليه مثل هذا الإستقلال من إمتناع الإشتراك في المعني مع بقية مسلمات النسق ، الإقتصادية فمن الإقتصاد في الفكر أن لا تكرر مسلمة شيئاً مما تقوله مسلمة أخري ، الجمالية التي ترتب علي النسبية والإستقلال .

أما مسألة الإشباع ، فإن النسق تصل مسلماته إلي درجة الإشباع إذا تعذر لقضية ولنقيضها معاً أن ينتجا في آن واحد عن المسلمات .

هنا إذن تداخل وتواصل بين هذه الشروط الثلاثة ولم يقل علماء الرياضيات كلمة الفصل فيها بعد ، بل لازالت الأبحاث العلمية تدور حول مناقشتها .

(١) المرجع السابق ، ٧٨

أردت من خلال هذا التتبع أن أكشف كيف استطاع « الفندى » أن يستخدم النقد بأكثر من معني ، وذلك من خلال التقاط مثال واحد من الأمثلة العديدة التي قدمها لنا في فلسفة الرياضة ، وهو الهندسة وتطورها .

رابعا : النقد وعى ذاتى

يكشف النقد أيضا عن حركة وعى الذات بالموضوع ، بل وانفتاح الذات على الموضوع فى جرأة ، مما يعنى أن الذات حين تنقد تعى ، وهى فى وعيها على اتصال بالموضوع . نشير في هذه الفقرة إلي دراسة علمية رائدة عن الاحتمال قدمها محمود أمين العالم فى عام ١٩٥٣ .

و« العالم » طراز رفيع من الباحثين ، أقبل فى صدر شبابه ، وفى فترة مبكرة من فترات التطور العلمى فى مصر والعالم العربى ، على دراسة موضوع هام من موضوعات فلسفة العلوم ذات الطابع المتعدد المنظور ، ألا وهو موضوع الاحتمال الذى ناقش أبعاده المتعددة فى رسالته التى تقدم بها للحصول علي الماجستير عام ١٩٥٣ .

وينبغى الاعتراف ابتداءً بجملة حقائق أولها ، أن موضوع الاحتمال ودراساته ، فى حد ذاته ، من الموضوعات الحديثة جدا فى مجال البحث العلمى على الساحة الفكرية العالمية ، خاصة إذا كان الحديث يتعلق بصلة هذا الموضوع بمشكلات الفلسفة أو الفيزياء . أما إذا كان الأمر يتعلق بالرياضيات فإن الفكرة ترجع إلي عصر لابلاس وباسكال وغيرهما . والأمر الثانى ، أن تطور النظريات التى تعرضت لدراسة الاحتمال حتى نهاية النصف الأول من هذا القرن كان سريعا جدا ، وقد أستطاع « العالم » بكل دقة وموضوعية ـ لا تخلو من الانحياز الايدلولجى ، أن يرصد فى صبر وأناه هذه النظريات ، ويتبين صلاتها المتعددة بغيرها من الافكار ، خاصة فى مجال الفيزياء ، وينقد محتواها ، ويكشف عن فقدانها للطابع الموضوعى العلمى . ومع أن هذا الرصد من

جانب « العالم » جاء مبكراً فى وقت شهد منعطفات علمية خطيرة في عالمنا العربى ، إلا أنه جاء صحيحاً ومواكبا للمنظور العلمى فى أغلبه . والأمر الثالث ، أن دراسة « العالم » أثرت ووجهت أكثر الدراسات التى أجريت فيما بعد عن هذا الموضوع ، ورغم أن المواقف المعروضة الآن فى هذا الجانب من الفكر قد أخذت صورا علمية أكثر جزئية وأكثر دقة ، إلا أن هذا لا يغير من طبيعة علمية دراسة « العالم » .

والأكثر أهمية من هذا ، المنظور الذى من خلاله تناول « العالم » دراسته . ما هو هذا المنظور ؟ وما هى الرؤية المنهجية التى جعلت « العالم » يقبل على دراسة موضوع الاحتمال الذى فضل أن ينطوى تحت تصور ، أو مقولة . المصادفة ؟

كان من الطبيعى أن يتخذ « العالم » موقفا منهجياً دقيقاً ازاء معالجة هذا الموضوع « المتعدد المنظور » كما سبق أن أشرت ، خاصة وأنه يعترف بانحيازه . ونظرة واحدة فاحصة لما دونه « العالم » فى هذا المجال ، تؤكد أن « العالم » عرف بوضوح تام دور النقد المقترن بالتحليل . فقد شرح فى مقدمته كيف تنازعته رغبة أكيدة فى أن يتناول العلم الحديث بالبحث ناقدا اياه « نقداً صورياً تحليليا » [1] .

ومع اعتراف « العالم » منذ البداية بأهمية فكرة التحليل التى تنازعته فى بداية الطريق ، إلا أنه سرعان ما تبينّ أن دور الفلسفة لايمكن أن يقتصر على « التوضيح والتحليل » [2] . ومن ثم فإنه لم يقبل « حكم الوضعيين على الميتافيزيقا » ، ولكنه فى نفس الوقت يقرر أنه لم يرفض « المنهج الصورى التحليلى رفضا علميا سليما ، بل رفضا نفسيا فيه انفعال وحرص على البناء الميتافيزيائى » [3] . هذا الموقف يعكس بوضوح تام وعى الذات المباشر بالموضوع ، ويشير أيضا إلى أن الذات أرادات ان تنتزع لنفسها

(١) محمود امين العالم ، فلسفة المصادفة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠ ، ص ٤٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١١ .
(٣) المرجع السابق ، ١١ .

موضعا بين ذوات الآخرين ، مما يشير ضمنا إلى أن الفلسفة وظيفة تغييرية ، وإلى أن النقد فى حد ذاته أمضى سلاح يمكن أعماله فى النصوص .

ويبدو أن « العالم » أراد أن يبعث برسالة إلي المثقف الواعى الذى يعمل عقله النقدى فى معطيات الفكر العلمى ، وهذا ما يتضح من حرصه فيما كتب على رسم انطباع معين في ذهن القارىء لموضوعه ، فهو قسمَّ بحثه إلى قسمين : الأول ، استعرض فيه النظريات الفلسفية المختلفة الخاصة بالمصادفة ، ضاربا بسهام الفكر الواعى فى قطاع مستعرض فى التاريخ ، بحيث أتى هذا القسم بمثابة استعراض تاريخى ـ والتاريخ عند « العالم » له أهمية ـ وهو في استعراضه هذا لم يكن « مؤرخا محايدا للنظريات الفلسفية » ، وإنما كان « مؤرخا ناقدا على أساس معتقدى في المصادفة الموضوعية » [1] . وقد كشف هذا الموقف من جانب « العالم » عن أن النقد العلمى يمارس دوراً متزايدا في تنظيم الأمور الفكرية في واقعنا . وأما القسم الثانى فقد بحث فيه دلالة المصادفة في الرياضة والفيزياء بحثا تحليليا .

ركز بحث « العالم » فى جانب نظرية حساب الاحتمالات على دراسة ثلاثة مداخل رئيسية اعتبرها بمثابة الأساس الذي يمكن الانطلاق منه لمعرفة المواقف الفكرية فى الاحتمالات : أما الأول فهو المدخل أو الدلالة التقليدية التى تنظر إلى الاحتمال كنسبة بين عدد الحالات الملائمة لحادث من الأحداث وعدد الحالات الممكنة إمكانا متساويا لهذا الحادث . ويمثل هذا الموقف برنوى ولابلاس حيث لو حللنا موقفيهما « لوجدناهما تعبيرا عن نسبة معينة إلي معرفة معينة وهذا ما يجعلهما قريبين من المعنى المنطقى للاحتمال » [2] . وربما كان السبب فى هذا الاقتراب من المعنى المنطقى هو مبدأ السبب

(١) المرجع السابق ، ١٣ ، ١٤
(٢) المرجع السابق ، ٢٤٤

غير الكافى الذى يقرر أننا نذهب إلى القول بالتساوى حين لا نعرف السبب أو العلة التى من أجلها نرجح حادثة على أخرى حيث « فى هذه الحالة لابد لنا من افتراض أن مجموع الحوادث التى لدينا ممكنة بالتساوى . وهذا يعنى أن لابلاس يربط مبدأ السبب غير الكافى بحالة جهلنا بوقوع الحوادث » [١] . ولكن هذا المبدأ شهد نقدا شديدا من جانب المناطقة . وقد أشار « العالم » بعد تحليل دقيق وتتبع ناقد أن نظرية لابلاس « سواء في المصادفة أو الاحتمال انعكاس للحتمية الميكانيكية فى الطبيعة ، وهذه الحتمية الميكانيكية تستبعد البناء الاحتمالى للواقع ، ولهذا لم يكن الاحتمال عند لابلاس انعكاساً لبناء الواقع وإنما كان وجهة نظر ذاتية » [٢] .

وأما المدخل الثانى فهو المدخل المنطقى الذى يتبناه أمثال كينز وجيفرز ودونالد وكارناب . وينظر انصار هذا المدخل للاحتمال على أنه علاقة منطقية بين قضايا . وهذا المدخل هو ما اطلقنا عليه التفسير القبلى للاحتمال [٣] . ويمثل كارناب قمة هذا النمط من التفسير حيث يرى أن الاحتمال يرد « إلى دلالتين : الاحتمال ١ والاحتمال ٢ هو درجة توكيد فرض (ض) بالنسبة إلى بينة (ب) . والاحتمال وهو التكرار النسبى على مدى العملية لصفة معينة في حوادث أو أشياء بالاشارة إلي صفة أخرى » [٤] . لكن تصور كارناب لقى اعتراضات شديدة من جانب المناطقة والفلاسفة على السواء ، فهو تصور يستند إلى مبدأ البنية الكلية ، وهذا المبدأ يستند إلى دعامة برجماتية وأبعد ما يكون عن مبادىء الاخلاق ، هذا بالاضافة إلي أنه « إذا ما عالجنا الاحتمال من خلال المنظور المنطقى فحسب ، كعلاقة منطقية ، فإن قضايا الاحتمال التى سنتوصل إليها فى هذه

---

(١) ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم : المنطق الاستقرائى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ١٤٤

(٢) ماهر عبد القادر محمد ، مناهج ومشكلات العلوم ، دار المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٨٣ ، ٢٤٦ .

(٣) العالم ، المرجع السابق ، ٢٤٤ .

(٤) ماهر عبد القادر ، المنطق الاستقرائى ، ١٤٧ ـ ١٥٦

الحالة ستكون قضايا تحليلية » ، ومن ثم لن يصبح للخبرة علاقة بالاحتمال [١] .

وحين بحث « العالم » المدخل الثالث الذى يجعل التفسير التكرارى أساساً للاحتمال ، ناقش جملة نظريات منها نظرية فون ميزس ، وريشنباخ ، وكولموجروف ، ونظرية المجال التى ذهب إليها وليام نيل ، ثم موقف علماء الاحصاء [٢] . وفى هذا الصدد وجدنا « العالم » يحلل نظرية فون ميزس ، على سبيل المثال ، فى ثلاثة تصورات رئيسية هى : التكرار الحدى ـ الاختيار العشوائى ـ المجموعات ، ثم وجدناه ينتقد هذه التصورات ، وينتقل منها إلى تصور ريشنباخ الذى أقام النظرية على المنطق بدلا من فكرة الاختيار العشوائى عند ميزس ، وانتهى من هذا الاستعراض التحليلى النقدى إلى طرح تساؤلات جديدة حول نظرية ريشنباخ قائلا : ألا يعالج ريشنباخ وغيره من أصحاب هذه النظرية عملياتهم معالجة رياضية ، أو ليست الرياضة فى أساسها تحليلية منطقية ؟ أليس يعني هذا أن النظرية التكرارية كذلك تستند على أساس تحليلى منطقى من هذه الناحية ؟ [٣] لقد أقام « العالم » نقده لكل هذه النظريات بناء على اعمال جيد للتحليل والتفنيد بمعنى تناول الحجة كمتصل يكشف عن أبعاد مختلفة ، وهو فى هذا احتفظ لنفسه بمنظور وحدة الذات التى تنقد فى وعى ، وتعى حين تنقد .

خامساً : النقد اقتراح للبدائل

ولا تقف حدود النقد عند هذه المستويات وإنما هى بالضرورة تتسع لتشمل مضامين أخرى لابد وأن تتضمنها فلسفة العلوم ، فإذا أريد لفلسفة العلوم فى بلادنا أن تتطور وتزدهر كان علينا أن نعكف على دراسة التصورات العلمية الحديثة فى مجال فلسفة العلوم لنكون علي صلة بها ، ولنعرف مغزاها ، ونقف علي بنيتها الأساسية ، وتلك مسألة

لامفر منها ، إذ لابد أن تواكب « الذات » مايدور حولها ، وتفكر وتتأمل وتنقد وترفض وتقترح البدائل .

لقد قادنى هذا التصور إلي مناقشة أكثر الانساق تقدما ومعاصرة فى فلسفة العلوم ، حيث عالجت النظرية العلمية من خلال أكثر من منظور : أحد المنظورات درس علاقة النظرية العلمية بالخبرة مباشرة عند رواد الوضعية في القرن الماضى مرورا بحلقة فيينا والوضعية المنطقية في بداية هذا القرن وموقف كارل بوبر من هذه العلاقة ، واختلافات التصورات بناءً على اختلاف النظر للعلاقة (النظرية / الخبرة) . وانتهى هذا المنظور إلى تقرير قضية هامة كشفت عنها أفكار كارل بوبر وتتمثل فى أن النقد العقلى يفضى إلى نمو المعرفة ، وأن غياب النقد يدمر العلم . وقد ترتب على هذه النظرة أن ظهرت رؤى جديدة[١] .

منظور ثان يشير إلى أن النظرية العلمية فى تطورها المعاصر تبنت المدخل السيكولوجى للكشف عن طابع الاعتقادات العلمية وصلتها بما نعرف ، وهو ما عبر عنه « هانسون » حين ميزً بين المشاهدة المحايدة والمشاهدة من خلال الذات ، وأدار هذا التمييز بعمق من خلال أمثلة علمية مستمدة من علم الفلك ، كشفت فى نهاية الأمر عن ضرورة النظر للملاحظة العلمية على أنها « نظرية محملة » باعتقادات تجعل العالم ينطلق فى دراسته للعالم من منطلق محدد لتحقيق فكرة معينة لديه ، تعد منطلقا لنظريته العلمية[٢] .

وإلى مثل هذا المنظور ينتمى « توماس كون » الذى نظر للعلم على أنه يعمل من خلال نموذج معين . فالعلماء فى فترات العلم السوى يعملون وفق نموذج ثابت يكشف عن خصائص تختلف عن فترة أخرى يسودها علم سوى آخر . وفترات الثورات العلمية

لايسودها نموذج معين ، وانما هى فترة تحول جذرى فى تاريخ العلم والنظرية العلمية أيضا .

ومنظور ثالث يشترك فيه فيرابند وارنست نيجل وغيرهما ، يقرر أن النظريات العلمية تعد بمثابة طرق فى النظر إلي العالم ، وتبنى هذه النظريات يؤثر على اعتقاداتنا العامة وتوقعاتنا ، ويؤثر أيضا على خبراتنا وتصورنا للواقع الخارجى ، هذا من جانب ، كما أن نظرياتنا قابلة للاختبار ، وأن هذه النظريات ترفض بمجرد ما يتضح أن الاختبار لايتضمن النتيجة التى تتنبأ بها .

لقد عرضت هذه النظريات بصورة موسعة [١] وكان الضرورى أن نبرز النقاط الجوهرية في كل منها لمناقشتها ، فكان أن تم نقدها في موضعين : (١) التبرير المنهجى للنظريات العلمية البديلة . (٢) موقف المعنى الجذرى المتغير .

أما الموضع الأول فقد تناول بالنقد هذه الآراء من خلال النسق العلمى وابستمولوجيا العلم ، وبينّ أن هذه الآراء لا تسلم من النقد فى أربعة نقاط أساسية هى : النقطة لأولى ، أن آراء فلاسفة العلم المعاصرين تحول بين العلماء ومراجعة اعتقاداتهم وفقا للنسق العلمى ، وبذا يصبح من المستحيل أن نتوصل لانجاز علمى حقيقى . النقطة الثانية ، أن هذه الآراء تمنع النظرية العلمية بعد الثورة العلمية من أن تشكل بديلا هاما للنظرية العلمية قبل الثورة العلمية . النقطة الثالثة ، أن وجهات نظرهم مليئة بالمشكلات المتعلقة بكيفية تداخل النظرية مع البيئة العادية لتنتج العالم . النقطة الرابعة ، انه إذا كانت وجهات نظرهم صحيحة اذن فلن يمكن اختبار أى نظرية أو تكذيبها عن طريق الملاحظات ، وتقارير الملاحظة لن تفضى إلى الرفض العقلى للنظرية العلمية المتضمنة ، كما أنها لن تفضى إلى القبول العقلى للنظرية العلمية الجديدة أو النظرية العلمية الثورية . وفى كل هذه النقاط الأربع عرضنا للنقد وللبديل فى نفس الوقت

ثم انتقلت إلى اثبات اعتراضات منهجية على موقف المعنى الجذرى المتغير الذى ينادى به هذا الفريق من العلماء ، من خلال تحديد منطلقات هذا الموقف ومناقشتها وفحصها نقديا من منظور منطقى ، بحيث وضعناها فى حجج تكشف عن تصور لبدائل اقترحت من خلال النقد [١] .

تكشف لنا المناقشات التى دارت فى هذا القسم أن الاتجاه النقدى فى فلسفة العلوم نظر إلى النقد على أنه فحص وبيان الدلالة المعرفية للنظرية العلمية . وأن النقد يعنى التفنيد وبيان الشروط وفحصها ، وهذا التفنيد إنما يكون من خلال وعى ذاتى يتجه الى اقتراح البدائل .

- ٢ -

التحليـــل

التحليل خاصية هامة من خصائص فلسفة العلوم ، تكشف عن بعد جديد من أبعاد هذا العلم ، وتضعه فى سياقه من الفكر المعاصر . ولا ينكرن أحد أن مهمة التحليل فى فلسفة العلوم ارتبطت بفكر الوضعية المنطقية منذ بداية هذا القرن ، وقد تابع هذه الخاصية فلاسفة مرموقون لهم مكانتهم البارزة فى حياتنا الفكرية والفلسفية .

والحق أن الفاحص لمنهج التحليل ، والدارس لفلسفة العلوم فى مصر على وجه الخصوص ، لابد أن يقف عند علم هام من اعلام الفكر الفلسفى فى عالمنا العربى وهو « زكى نجيب محمود » صاحب المدرسة المنتشره فى أرجاء الوطن العربى ، ورائد الفكر ، وعلامة التنوير الهامة أيضا فى مصر فى النصف الثانى من هذا القرن . أعمل الاستاذ فكره ، وترك لقلمه العنان يسطر ويكتب لتستنير العقول .

وأهم خصائص المنهج عند « زكى نجيب » فكرة التحليل التى تتغلغل فى البنيان الداخلى للبناء العلمى ككل لتحليل قضايا العلم وبيان عناصرها وتكوينها . وهذه الخاصية تعتبر بمثابة الأساس الثابت فى فكر هذا الاستاذ الشامخ ، وقد التزم بها منذ أن أصدر « خرافة الميتافيزيقا » (١٩٥٣) والذى عدل عنوانه فى طبعة تالية وجعله « موقف من الميتافيزيقا » (١٩٨٣) ، ليكشف لمن وجه سهام النقد انه لايرفض الميتافيزيقا تماما ، وإنما يقبل الحديث عن المتيافيزيقا كتحليل ، لأنه « لو أخذنا بوجهة النظر التى تجعل المتيافيزيقا تحليلا منطقيا لقضايا العلوم ، انتهينا إلى فكرة رائعة بالنسبة إلى الفلسفة وطبيعة عملها ، إذ يتضح لنا فى جلاء أن الفلسفة ليست مطالبة بأن يكون لها قضايا خاصة بها ، ولا هى مستطيعة ذلك إذا ارادته لنفسها ، لأن العلوم المختلفة ـ كل فى ميدانه ـ هى وحدها المؤهلة بمناهجها للوصول إلى حقائق الكون والانسان ، وحسب الفلسفة ـ اذن ـ أن تسير وراء العلوم تتسقط أقوالها لتصب عليها ضوء التحليل المنطقى ، فتكشف ما قد يكون فيها من خلل يستدعى من العلماء اعادة النظر » [١] ، ينطوى هذا الموقف على أكثر من دلالة :

أولا : يقبل الميتافيزيقا كتحليل ، وهو فى هذا يرتبط بالموقف العام لفلاسفة التحليل ويشاركهم المهمة التحيلية للفلسفة .

ثانيا : برفض الميتافزيقيا التأملية وهو ما جعله يقول « خرافة الميتافيزيقا » .

ثالثا : أن التحليل المنشود هنا هو التحليل المنطقى ، ولهذا النوع من التحليل سمات وخصائص مميزة استطاع هذا الرائد أن يلتقطها ببراعة فى أكثر من موضع . وهنا لنا وقفة .

١ ـ التحليل ايضاح :

لما كانت فلسفة العلوم تعنى التحليل المنطقى لقضايا العلوم ، كما تعنى تناول العبارات العلمية بالتحليل والتعليق [١] ، فإنها بهذا المعنى تقوم بمهمة الايضاح المنطقى لبنية المعرفة العلمية . وخاصية الايضاح نبه إليها فتجنشتين فى « رسالته » ، وقد تنبه إليها الفلاسفة بصورة أساسية ، وأصبحت شغلهم الشاغل من بعده . وهذا الايضاح ينظر إليه « زكى نجيب » بأكثر من معنى حيث ينصب على بيان « الهيكل المنطقى الذى يحمل مادة تلك القضايا ، ليظهر ما بين الأجزاء من علاقات ، فيبرز الكامن ويتعرى الخبىء » [٢] ، أى يشير بصفة رئيسية إلى علاقات التضمن بين قضايا العلوم وبعضها ، ومن جانب آخر تدور فكرة الايضاح أيضا حول بحث قضايا العلم من حيث هى تعبيرات لغوية [٣] هل لها دلالة أم لا ؟ وما إلى ذلك من التساؤلات حول نظرية المعنى . والاستاذ يشترك فى هذا الفهم مع « آير » أحد أئمة الوضعية المنطقية فى هذا العصر .

قدم « زكى نجيب » أمثلة متعددة على مهمة الايضاح ، من خلال بحثه لمنطق العلوم انتقالا إلى تحديد المعانى وتناول الكلمات ومدلولاتها ، وبحث وحدات التحليل الأساسية ، والتمييز بين مستويات اليقين ، ثم فكرة التحقيق التى تجعل القضايا الامبريقية موضوعها الرئيسى .

والأمر الذى تجدر الاشارة إليه أن التحليل لايفضى بنا إلى تركيبات عقلية ، ولا يوصلنا إلي معطى جديد ، وانما سوف تصل من خلاله إلى البسائط ، وتلك سمة رئيسية بارزة يفهمها دعاة التحليل .

٢ - التحليل يعنى التقسيم

اشارت تحليلات الاستاذ إلى هذا المعنى ، فهو فى تناوله للقضايا العلمية التى انصب عليها الحديث ، قسم القضية إلي تصوراتها الرئيسية حيث تناول كل تصور على حدة يبحث فى دلالته ومعناه ، ثم انتقل إلى الربط بين التصورات المقسمة . وفى ثنايا هذا الاتجاه وجدناه يعرض لنوع من التقسيم السلبى الذى أراد من خلاله أن يبين عدم خضوع القضايا الميتافيزيقية ، بالمعنى التأملى طبعا ، لجدارة البحث على مستوى المعنى والدلالة [١] .

٣ - التحليل بمعنى التمييز

وتشير خصائص التحليل أيضا فيما تشير إلى أن تناول الاستاذ لفكرة التحليل إنما أمعن النظر فى كل المعانى التى يدل عليها اللفظ ، واحصاء الاستخدامات الممكنة للألفاظ ومحاولة التقاط الخاصة المشتركة فيها جميعا . كما يتضح أيضا أن استبعاد التصورات التى تبعد فى معناها عن المستوى الذى يعمل من خلاله التحليل ، فإن هذا يعنى أننا قد ميزناه عما سواه [٢] .

لقد أراد « زكى نجيب » أن يحرر العقول من قبول الآراء والقضايا دون تحليلها وفحصها ، وهذا الدور بطبيعة الحال ركيزة تنويرية أساسية فى اضفاء الصفة العلمية على العقل الذى يمكن أن يرفع الانسان إلى درجات التقدم العليا ، ويدفع الأمة إلى مصاف الأمم التى تغلب العقل والعلم على الهوى .

منظور يجمع بين النقد والتحليل

وقد أراد « محمود فهمي زيدان » أن يجمع فى تصوره بين ما اعتبره « زكى نجيب »

فى تعريفه ، وما قرره « ثابت الفندى » في منظوره ، ومع أن زيدان يشارك الوضعية المنطقية الكثير من آرائها ، إلا أنه فى هذا الجانب وضع فى اعتباره النقد الذى وجه للوضعية من جانب « كارل بوبر » على وجه الخصوص ، ولذا كانت له فى هذا الجانب بعض النظرات المخالفة لتراث الوضعية المحافظ . وربما أفصح عن هذا ابان تطوره العلمى المبكر حين دون كتاب « الاستقراء والمنهج العلمى » الذى ذهب فى مقدمته إلي تقرير قضية علمية مهمة تقول أن « المنهج العلمى فى أى عصر من العصور عرضة للنقد أو الهجوم والتعديل أو التبديل » [١] ، وهذا الرأى جعله يتبنى موقفا متطوراً فى فهمه لفلسفة العلوم ، ففى كتابه « نظرية المعرفة » يذهب إلى أن فلسفة العلوم هى « مناقشة نقدية لمناهج البحث فى العلوم التجريبية والانسانية ، بالاضافة إلى استنباط مواقف عن مشكلات الفلسفة التقليدية من وراء اكتشافاتنا العلمية » [٢] . وفى نفس المؤلف أيضا وبعد صفحات قليلة يقدم لنا تعريفا جديدا يقول فيه « أما عن مبحث فلسفة العلوم وتداخل موضوعاتها مع بعض موضوعات نظرية المعرفة فإن ذلك يتضح إذا عرفنا أن فلسفة العلوم تتناول تحليلا ونقدا لمناهج البحث فى العلوم المختلفة ـ صورية كانت أو تجريبية ـ كما تتناول إمكان الوصول إلى نتائج فلسفية من النظريات العلمية » [٣] . ومن ثم فإن الجانب الذى غاب عن التعريف فى صورته الأولى وهو « العلوم الصورية » ظهر فى هذا الفهم الأخير .

لكن « زيدان » بعد ربع قرن من تدوين « الاستقراء والمنهج العلمى » ـ الذى اعتبره مؤلفا تاريخيا ينبغى تطويره ـ أصدر كتابه « مناهج البحث فى العلوم الطبيعية المعاصرة » ، وفى بدايته يقول عن فلسفة العلوم « والمجال الأول الذى يتناوله فلاسفة العلم البحث فى المناهج التى يستخدمها هؤلاء العلماء : كيف يصوغ العلماء قوانينهم

ونظرياتهم ؟ وما خصائص هذه القوانين والنظريات ؟ يتناول المناطقة والفلاسفة هذه التساؤلات من جهة منطقية بحتة ليصوغوا منهج البحث العلمى من واقع صياغات العلماء لما يصلون إليه ، وليناقشوا العلماء مناقشة نقدية فى تلك الصياغات وطريقتهم فى الوصول إليها ، وأن يشيروا إلى تغير المناهج أو تطويرها من عصر لآخر ، ويدلوا على فجوات منطقية ـ إن وجدت ـ عند العلماء فيما يقدمون من استنباط أو استشهاد بوقائع أو ملاحظات أو تجارب . . . »[1] ، « أما المجال الثانى الذى يتناوله فلاسفة العلم فهو التساؤل عما إذا كان من الممكن إقامة نظرية فلسفية فى ضوء النتائج العلمية أو الاكتشافات العلمية ، أو مناقشة العلماء حين يصوغون أنفسهم نظريات فلسفية مختلفة »[2] .

والواقع أن المفهوم الأخير الذى قدمه « محمود زيدان » يلقى غموضا أكثر على تعريف فلسفة العلوم ، وموجز مجاله الأول هو المناقشة النقدية لمناهج البحث العلمى ، أما فحوى المجال الثانى فتتمثل فى تأسيس فلسفة على نتائج العلم ، تماما كما كان يفعل رسلّ فى بداية هذا القرن حين أسس « فلسفة الذرية المنطقية » . لكن المدقق يجد أن تصور مناهج البحث العلمى يندرج تحت التصور الأعم فلسفة العلوم . كما أن تأسيس فلسفة على نتائج العلم يقود إلي أن ينظر إلي ميتافيزيقا العلم على أنها فلسفة العلوم ، فهل هى كذلك ؟.

- ٣ -

المنهـــج

أما الدراسات التى تتناول المناهج العلمية فمتعددة ، وقد زخرت المكتبة العربية

بمجموعة من المؤلفات التى تحمل هذا العنوان ، وهى على أجماعها تتراوح بين عرض التقليدى أو الحديث أو تجمع بينهما معا .

ومن بين الدراسات الهامة التي وظفت مفهوما ينظر للمنهج نظرة غير محايدة تماما ، تلك الدراسة التى قام بها « صلاح قنصوه » انطلاقا من مفهومه المؤسساتى لفلسفة العلم التى « تجعل من العلم فاعلية انسانية ، ومؤسسة ثقافية أو اجتماعية لها نوعيتها الخاصة من حيث الهدف والأسلوب » [١] . هذا المفهوم جعل « قنصوه » يقنن بعض الشروط الهامة لمن يمارس فلسفة العلم من أهمها « أن يكون المشتغل بها واعيا بالتزامه بمنظور فلسفى يختاره ويؤثر على غيره ومتسقا فى بحثه مع مذهبه أو وجهة نظره ، فلا مكان للحيدة الفلسفية ازاء ما يطرح من قضايا أو مواقف » [٢] ، وأن يكون « مدركا بأن العلم هو موضوع بحثه الفلسفى » . من خلال هذا التصور ناقش « قنصوه » بعض الموضوعات المتعلقة بفلسفة العلم ، وأبرز ما تناوله فكرة « الفلسفة العلمية » التى رفض أصل تسميتها ، واسقط المشروعية عن المصطلح [٣] على اعتبار أنها فلسفة تضع العلم تحت وصاية الفلسفة . ولكن الغريب حقا أنه ينقد الفلسفة العلمية كما فهمها انصار المذهب الوضعى والتحليليون .

وجهت عناية « قنصوه » إلى المنهج العلمى فناقشه من منظور يكاد يكون فى مسمياته مختلفا عما درجت عليه الكتابات المتعددة فى مجال المنهج .

بدأ « قنصوه » التمييز بين مجموعة مفاهيم رئيسية ، فكان أن ناقش أولا الوظائف المنهجية التى حصرها فى أربعة موضوعات هي : (١) الوصف الذى وجد انه ينطوى على عدة عمليات منها التصنيف والتسلسل والارتباط [٤] ، (٢) والتفسير الذى يعد أكثر وظائف

المنهج العلمى أهمية ، لأنه يكشف عن الدلالات الأعمق لتناول المعطى من خلال العقل [١] . (٣) التنبؤ الذى هو جماع الوصف والتفسير ، فوظيفة المعرفة العلمية تكمن فى امكان التنبؤ . (٤) التحكم الذى يعنى معالجة الظروف المحددة للظاهرة لكى تحقق تفسيرا معينا للتنبؤ بمسارها .

ومن هذه المجموعة من المفاهيم ينتقل إلى مناقشة مصادرات المنهج ، حيث يناقش فكرة الحتمية التى اعتبرها المفهوم الذى تندرج تحته مفهومات النظام والاطراد أو مشكلة الاستقراء والعلية ، وقد عرض للأفكار الداخلة في اطار هذه المفهومات بصورة نقدية جمعت بين القديم والحديث فى التاريخ ، وفى هذا الاطار عرض لفكرة الحقيقة ومكانتها فى اطار المنهج ، ثم فكرة الموضوعية التى وجد أنها تنطوى على دلالات متعددة فى العلم منها الدلالة الاكسيولوجية ، والدلالة السيكولوجية ، والدلالة الثقافية ، والدلالة الابستمولوجية ، ووجد أن مجال الاختيار أمام العلماء فى مناقشة فكرة الموضوعية لازال مفتوحا [٢] .

وعلى مستوى آخر من مستويات اعمال الفكر المنهجى تناول « قنصوه » الأبنية المنهجية وفى اطارها كان تركيزه علي فكرة الواقعة العلمية التى اعتبرها بمثابة « تركيب يدخل فيه الابداع الانسانى القائم على الخيال . وهو تركيب يتسم بأنه اعادة بناء بمقتضى توجيه انتقائى لمكونات الواقع المعطى الذى لا دخل معه للاختراع فيه » [٣] .

والتصور الثاني فى الأبنية المنهجية هو المفهومات التى تقوم بمهمة تكثيف الوقائع والفروض العلمية وبلورتها لتتلاقى عندما خيوطها المتباعدة ، فهى ابداعات العلم الجزئية [٤] .

وعلى مستو آخر تأتى مناقشة الفروض العلمية التى يظهر فيها أبرز صور الابداع فى العلم ، فيها تتحقق شروط الابداع . لكن متى أمكن التحقق من الفرض صار قانونا بدونه لا تكون ثمة معرفة . وهنا يشير « قنصوه » إلى المذاهب المختلفة في القوانين على رأي هوايتهد . وينتهى إلى أن القانون يرسم توقعنا للمستقبل بطريقة منهجية تشبه الاختزال [١] .

أما النظرية العلمية فهي تتويج نهائى للمنهج العلمى لأنها « تحشد الوقائع والمفهومات والفروض والقوانين فى سياق ملتئم واحد » [٢] . ويحرص « قنصوه » على الاشارة إلى أن النظرية العلمية تنطوى على نوع من التقدير والتقويم فهى تقدر المعارف السابقة ، وتكشف ثغراتها ، وتوجّه البحث نحو « ما ينبغى » أن يكتشف .

وتحظى أدوات المنهج العلمى : الملاحظة والتجربة باهتمام « قنصوه » فى اطار المنهج وأبنيته ، فيميز بين مستوياتهما ، ويؤكد أن التفرقة بينهما غير جوهرية [٣] ويعنى احتكام المنهج إلى الملاحظة والتجربة عزوفا عن السلطات الأخرى . والاعتراف بالملاحظة والتجربة مصدرا وحيدا للسلطة [٤] .

ويتوج المنهج لغته وتصوراته بالرياضيات التى هى لغة العصر ، وحين التحمت الرياضيات بالواقع والخبرة نتج لدينا المنهج الفرضى الاستنباطى الذى أصبح تتويجا للأسلوب العلمى الحديث في البحث .

هكذا أراد « قنصوه » أن يختط لنفسه ولقارئه تصورا جديدا من منظور مخالف تماما لما هو مألوف فى المعالجات الدارجة ، ويحتفظ لنفسه بحق المعالجة فى غير حياد . وما احوجنا إلى هذا .

سلبيـات البحـث :

لكل بحث سلبياته ، تلك قاعدة أساسية نضعها في الأعتبار ، كما أن البحث العلمي علي أي مستو من مستوياته يخضع للنقد من جانب الآخرين ، فالنقد ، وأيضا نقد النقد يضفي علي البحث طابع الجدية ويدفعه إلي تطوير جوانبه وتلافي سلبياته .

وينبغي هنا أن نشير إلي أن سلبيات هذا البحث يمكن حصرها فيما يلي من النقاط :

١ - أن الباحث لم يتتبع في بحثه بصورة تاريخية تطور الأبحاث العلمية في فلسفة العلوم في مصر ، فكان ينبغي الإشارة إلي إسهامات بعض الرواد الأوائل الذين أثروا الدراسات ، خاصة في جانب المنهج ، مثل المرحوم الأستاذ الدكتور محمود قاسم الذي كتب عن المنطق ومناهج البحث ، وقد تتلمذت عليه . ولكن نظراً لأنني تناولت إسهاماته في ورقة سوف تقدم إلى المؤتمر الفلسفي العربي الثالث في الشهر القادم ، فقد إعتبرت هذا كافياً علي المستوي العربي .

٢ - كما أن الباحث يعترف أنه لم يستطع الحصول على كتاب هام في فلسفة العلوم للمرحوم الدكتور عزمي إسلام الذي لاينكر إسهامه في هذا المجال ، وقد أضنتني المحاولات في سبيل العثور عليه .

٣ - لم يتسع البحث لتناول موقف الدكتور مهران من فلسفة العلوم ، خاصة وأنني عثرت علي كتابه بالإشتراك مع الدكتور حسن عبد الحميد قبل يومين ، ومن العسير إلقاء الضوء بصورة سريعة علي مثل هذا المؤلف .

هذه إذن محاولة أولية لقراءة الذات ، واستجلاء أبعاد الفكر المصري . لا ندعي أنها تحيط بكل التيارات والإتجاهات ، وإنما هي تبرز بعض معالم الطريق نحو وجود الذات المبدعة ، « النحن » التي يجب أن تجد مكانها بين « الآخرين » في هذا العالم الذي يسير

بخطي سريعة نحو التقدم والإزدهار ، ولازلنا نختلف « نحن » حول من يتحدث ، ولمن يوجه الحديث .

إن الصفوة المستنيرة في هذا البلد أيا كان موقعها ، مطالبة اليوم بأن تؤدي دورها التنويري في بث أشعة التنوير إلي العقول ، حتي يمكن لعقل الأمة الجمعي أن يقف في مواجهة عقول جمعية أخري توجه إلينا سهام الغزو الثقافي . إن مصرنا تنادينا دائماً لنقدم العطاء الفكري والعلمي ، لنختلف ونتفق ، ولندفع أيضاً بقوة عجلة التنمية الثقافية والفكرية ، ولنحقق خاصية الإتصال الفكري التي تستشري بين العقول لتشكل عقل الأمة الجمعي . فهل نستطيع أذن أن نصل الخطاب الفلسفي ؟