الدار العربية للعلوم
Arab Scientific Publishers
المركز الثقافي العربي
بيروت - الدار البيضاء

إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة

عمر مهيبل

إشكالية التواصل

في الفلسفة الغربية المعاصرة

د. عمر مهيبل

This one
89FK-UEZ-3QS3

الدار العربية للعلوم
منشورات الاختلاف
المركز الثقافي العربي

الطبعة الأولى
2005م - 1426هـ

ISBN 9953-29-662-6

جميع الحقوق محفوظة للناشرين

الناشرون

منشورات الاختلاف
22 شارع الأخوة مسلم الجزائر العاصمة
هاتف: 719063 21 213
فاكس: 712791 21 213
e-mail: revueikhtilaf@hotmail.com

المركز الثقافي العربي
المغرب: 42 - الشارع الملكي (الأحباس)
ص.ب: 4006 - هاتف: 2303339 - فاكس: 2305726
البريد الالكتروني: markaz@wanadoo.net.ma
لبنان: بيروت - شارع جاندارك - بناية المقدسي
ص.ب: 5158 ـ 113 - هاتف: 352826 - فاكس: 343701

الدار العربية للعلوم
عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 860138 . 785107 . 785108 (1-961)
فاكس: 786230 (1-961) ص.ب: 5574 ـ 13 - بيروت - لبنان
البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

المحتويات

المقدمة 7

فصل تمهيدي: ضبط مفهوم التواصل 9

الفصل الأول: باشلار من التواصل إلى اللا تواصل (القطعية) 59

الفصل الثاني: مارتن هيدغر من الزمان إلى الكينونة أو في خيط التواصل الكينوني 121

الفصل الثالث: ميشال فوكو نحو أركيولوجيا لاتواصلية 213

الفصل الرابع: يورغن هابرماز نحو عقلانية تواصلية نقدية 295

المقدمة

أعتقد أن الباحث العربي مطاع صفدى يلخص بأسلوبه الغريب في كتابه "استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية" ما أنوي قوله في هذه المقدمة. يجئ المكتوب كيما يقيم حاجزا بين الريشة والحبر، أو بين القلم والورقة، انه عدو ما سوف يرسمه هذا القلم، ولو كان الرسم باهتا مجردا عن أي معنى، وما - لم - يكتب - بعد ليس سوى استطلاع المجهول، ولكن حتى ينبجس أو يتحرك إلى استطلاع لابد أو من تحسس المجهول بوجود ما لذلك الذي لم يوجد بعد، بما كانت تعبر عنه الفلسفة بمصطلح "الإمكان" (ص 5)، والحال أننا قد لا نتفق شكلا مع هذا الباحث، لكننا لا نستطيع في النهاية إلا الإقرار بالصورة التي يعبر عنها ومفادها أن المقدمة مغامرة حقيقية لأنها تعبر عما لم يكتب بعد، إذ ما الذي يضمن أن ما ننوي إنجازه هو ما سينجز بالفعل.

مهما تكن هذه الصعوبات سنحاول أن نقدم تصورا أوليا لما نزمع إنجازه في هذا البحث والمتعلق بإشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة انطلاقا من أن هذه الأخيرة إشكالية هامة لأنها ترمي فيما ترمي إلى إعادة بعث النقاش حول مسائل معرفية ومنهجية أعتقد أنها تآكلت ولم تعد ذات أهمية، مقدمة مقتضبة قمت فيها بطرح المحاور الأساسية للأطروحة التي أنوي إنجازها، لجأت إلى تقسيم البحث إلى فصول أربعة حاولت أن اتبع فيها ترتيبا كرونولوجيا محددا يبدأ من باشلار وينتهي بها برماز مرورا بهيدغر وفوكو.من جهة، وأن أبحث مفهوم التواصل من خلال ربطه بمقابله "اللاتواصل" فيما يشبه الدراسة الجدلية بغية توضيح أهمية هذا التواصل، مع فصل تمهيدي أول لتحديد أو ضبط إشكالية البحث بصفة إجمالية حتى لا يعتقد القارئ الكريم ان هذه الفصول لا رابط بينها.

ففي الفصل الأول سأسعى إلى تحليل مشروع باشلار النقدي وبالأخص مفوم القطيعة الابستمولوجية الذي يمثل خلاصة خطه المعرفي ككل، حيث يرى أنه ليس هناك تواصل بين المعارف والعلوم، بين الفكر ما قبل العلمي والفكر العلمي، لكن هيدغر كما سنبين في الفصل الثاني أعاد للتواصل مكانته من خلال تأكيده على أن

انطولوجيا الكائن وكينونته الحقيقية لا يمكنهما التحقق إلا بانسجامهما داخل ذلك الخيط السحري - الذي يربط أطرافها بعضها ببعض - الذي هو الزمان، أما فوكو فيحيلنا إلى أجواء اللاتواصل على طريقة البنيويين الذين ينفون أي تواصل بين المعارف والأزمان، لأن الأهم في نظرهم هو الشكل الأفقي للمعرفة، هو التزامن وليس التعاقب، ونختم هذا الجدل مع هابرماز الذي يعمل جاهدا على بلورة مشروع فلسفي - اجتماعي يجعل من مفهوم التواصل نقطة ارتكاز أساسية فيه.

ونختم بحثنا بمقاربة ختامية مفتوحة تعيد حوصلة ما طرح وما يعتقد أنها النتائج الأهم في البحث.

وحتى أتمكن من معالجة الموضوع معالجة أعتقد أنها ستكون الأقرب إلى تصوري الأولى، لجأت إلى توظيف المنهج النقدي بوصفه المنهج الذي يمنعنا من الوقوع في الدوغماتية والتبسيط في آن واحد.

ضبط مفهوم التواصل

لقد توجه اهتمامي الفلسفي منذ دراستي الجامعية الأولى في جامعة الجزائر نحو الفلسفة الغربية المعاصرة، وبالضبط إلى الفلسفة المغرية في تلك المرحلة، وهي الفلسفة البنيوية لأسباب أهمها:

1 – الغرابة اللفظية والمفهومية المتضمنة في الدراسات البنيوية.

2 – مناهضتها للفسلفات الإنسانوية التي كانت سائدة، وأهمها الفلسفة الوجودية.

3 – نظرتها الغربية إلى الإنسان والعقل، من حيث إن هذا الأخير بنمو نموا عضويا بمعزل عن كل ذاتية أو أي طبيعة كانت.

4 – مزاوجتها الرائعة بين علوم ومعارف مختلفة تبدو أحيانا متناقضة، إلا أنها شكلت في النهاية نسيجا معرفيا فسيفسائيا هو البنيوية(*).

5 – التداخل الكبير بين البعد الفلسفي النظري في هذه الفلسفة وبين البعد المنهجي الصارم(**).

هذه الأسباب وغيرها شكلت لديّ هاجسا معرفيا أساسيا كنت أحاول من خلاله استبيان طريق يمكنني من بلورة تصور وافٍ حول هذه الفلسفة، وهذا ما قمت به في رسالة الماجستير التي حضرتها في جامعة دمشق وهي بعنوان "البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر". ومن ثم بدأت البحث في مرحلة لاحقة عن توليف فكري جديد يمكنني من مجاوزة البنيوية دون إغفالها أو التخلي عنها، فقد وجدت من خلال رحلتي معها بأن مسألة الاتصال والانفصال أو المتصل/المنفصل مسألة

(*) على الرغم من انحسار الموجة البنيوية في فرنسا في مجال تجليها الأكبر، إلا أن هناك اهتماما عربيا متناميا، تأليفا وترجمة، ومشروع الينابيع الذي يشرف عليه الكاتب مطاع صفدي في بيروت خيرُ مثال على ذلك ، وهذا في الواقع أمر يدعو إلى الغرابة ويحيل إلى الفوارق "الكرونولوجية" بيننا وبين الغرب.

(**) تبقى الرسالة التي كتبها الدكتور فؤاد زكريا على صغر حجمها من أهم الكتابات العربية التي ناقشت مسألة العلاقة بين النظرية والمنهج في الفلسفة البنيوية، وهي بعنوان "الجذور الفلسفية للبنائية".

هامة جدا، إذ كأنها تنقلنا من نمط معرفي قديم بشبكة مفاهيمه ومصطلحاته إلى نمط معرفي جديد أيضا بشبكة مفاهيمه ومصطلحاته. من هنا بدأت تختمر في داخلي فكرة مهمة ذات بعدين أساسيين: بعد خاص، وبعد عام:

البعد الأول يتمثل في أن الاشكالية التي وددت إعدادها تبقى على علاقة وطيدة بجدل الأفكار والمفاهيم في المرحلة المعاصرة، وبخاصة من خلال الصدمة المنهجية والمعرفية التي أحدثتها البنيوية بتوظيفها للأنموذج اللساني الذي بلوره عالم اللسانيات السويسري الشهير فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure في كتابه الأساس "دروس في الألسنية العامة" حيث يعيد للمصطلح في شكله اللغوي كل أهميته ودلالته الانفرادية، ذلك أن أي لغة توصف تزامنيا - كما يرى دي سوسير - وهي نظام من العناصر المترابطة، أي عناصر معجمية وفنولوجية، وليس بوصفها مجموع الكيانات مكتفية بذاتها، وأن المصطلحات اللغوية يجب أن تعرف بالنسبة لبعضها وليس بشكل مطلق، وأن العلاقات في مجال اللغة علاقات تبادلية تقوم في البعدين الأساسيين للتركيب اللغوي التزامني: البعد الأفقي المنطبق على تتابع الملفوظ، والبعد ارأسي "الترابطي" المتمثل في أنظمة العناصر أو الفئات المتقابلة، وهذا في الواقع رفض للرأي القائل بأن اللغة بدالها ومدلولها ما هي إلا منظومة من القيم المجردة[1].

بمعنى آخر إن ما أنشده في هذا البعد الخاص هو أن أبقى على صلة مع التفسير البنيوي اللساني "للمصطلح" ومن ثم "اللغة"، لأن هذا التفسير في مستوى معين يمثل أرقى ما وصلت إليه المناهج المعرفية اللغوية المعاصرة، وهي توليد المعنى من كل كلمة تقريبا على حدة، بحيث تفضي هذه الطريقة في النهاية إلى القضاء على التسيّب المزدهر في مجال اللغة الميتافيزيقية بالخصوص، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن البعد اللغوي له أهمية في تحديد ماهية الإنسان، فهو يتشكل من حيث هو ذات كما يقول إميل بنفنست "Emile Benvéniste" في اللغة وباللغة (إذ هي وحدها التي تؤسس في حقيقة الأمر مفهوم "الأنا" ضمن واقعها الذي هو واقع الوجود. إن الذاتية التي نبحث فيها هنا هي قدرة المتكلم على أن

(1) فرديناند دي سوسير: "محاضرات في الألسنية العامة" - ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، منشورات دار نعمان للثقافة، جونية بيروت 1984، ص 137.

يطرح بنفسه باعتباره "ذاتا"، وهي تعرف لا بواسطة الشعور الذي يعيشه كل واحد بأنه هو نفسه، بل تعرف باعتبارها الواحدة النفسية التي تتعالى كلية التجارب المعيشة التي تجمعها هذه الوحدة النفسية وتضمن دوام الوعي)[2].

إن أهمية اللغة تكمن في أن الإنسان أودع فيها عالما خاصا به إلى جانب العالم الآخر كما يرى نيتشه وخاصة وأنه كان من الثائرين على نوع من اللغة لا قيمة لها سوى تعليم الغباء والتقوقع وهي لغة "المدرسية".

أما البعد العام فيتعلق بالجانب النظري الفلسفي من البحث، أي بتحليل مفهوم التواصل/ اللاتواصل (أو المتصل/ المنفصل)وتبيان إسقاطاته الفلسفية في الساحة الفكرية المعاصرة، ذلك أن هذا المصطلح يحسب إجمالا على التوجه المعرفي البنيوي انطلاقا من تأكيد البنيوية على مفهومين أساسيين يشكلان أساسا منهجيا ومعرفيا لها، وهما مفهوما التزامن والتعاقب، وانتصارها في النهاية للمفهوم الأول بتأثير من دي سوسير نفسه. فالبنيوية هي من أهم الفلسفات المعاصرة التي أسقطت من قاموسها مفاهيم سادت لقرون طويلة، وشكلت المادة الأساسية لفعل التفلسف مثل: الإنسان، التاريخ، التطور، الذات، حتى أن فوكو "M.Faucault" أعلن في نهاية كتابه "الكلمات والأشياء" أن الإنسان سائر نحو الزوال والاندثار، هذا إذا لم يكن قد مات فعلا. فقد استبدلت البنيوية بمفهوم الإنسان "التقليدي" نسقا منتظما من البنى الثابتة الموجودة سلفا والمكتفية بذاتها، حيث أسكتت صوت الإرادة فيه، وصارت المعبر الوحيد عنه عبر أوجه مختلفة منها السيكولوجي، ومنها الاقتصادي، ومنها الأيديولوجي، وبمعنى من المعاني إعلان موت الإنسان من خلال تشتيته بين المعارف وتجزئته حتى يفقد دلالته النهائية.

لكن هدفي لم يكن الانسلاخ ضمن هذا المفهوم، بل إظهار التجاذب المعرفي الذي كانت البنيوية طرفا فاعلا فيه، ومن ثم بلورة تصور جديد لأطروحة جديدة تبحث في هذا المفهوم بعد أن يصبح تواصلا. إذن كيف يتحدد هذا المفهوم؟ وما هي مستوياته اللغوية والفلسفية؟

بداية لابد من الإشارة إلى قلة الدراسات في هذا الموضوع في اللغة الأجنبية

---

(2) Emile benvéniste: Problèmes de linguistique générale, éditions Gallimard, Paris, 1974, p 259.

(الفرنسية تحديدا) وندرتها في اللغة العربية، على الأقل كما أتصوره -(*) وفيما أعرف، ذلك أن الموضوع موضوع تركيبي غير معطى مباشرة، بمعنى أن ما هو موجود ليس فلسفات متكاملة حول الموضوع، وإنما طريقة من اختلاق الباحث بغية "توظيف" معطيات فلسفية مبثوثة في ثنايا الفلسفات المختلفة إما بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة.

وعليه فإن النظرة المتأنية والموضوعية تقول: إننا لن نصل إلى نتائج حاسمة مضبوطة ضبطا موضوعيا، لأننا ببساطة نكون قد دخلنا مجالا تأويليا خاصا بنا، فما معنى القول بأن فلسفة هابرماز مثلا تدخل أو يمكن إدراجها ضمن سياق بحثنا في هذه الإشكالية، أليس هذا بمثابة حكم ذاتي مبني على افتراض تأويلي ذاتي؟ لكنه بالمقابل يسعى إلى أن يكون افتراضا مؤسسا بالاستناد إلى مادة فلسفية موجودة أولا، وقابلة للتأويل ثانيا. ثم أليست النظريات الفلسفية كلها هي مجرد افتراضات نظرية قد لا تتطابق تطابقا تكامليا مع تصوراتها الأولية كما هي في عقله الباطن؟ هذه الفكرة قد تجد لها سندا في هذا التحديد "الهوسرلي" للفلسفة، هو تحديد خاص جدا وطريف حيث يقول في تأملاته: (إن الفلسفة بمعنى الحكمة هي من بعض الوجوه شأن شخصي، لابد لها أن تتكون بما هي فلسفته هو، وأن تكون حكمته هو، وعلمه الذي مهما كان فيه من سعي إلى المطلق يحصله بنفسه فيكون عليه أن يبرره في بدئه، وفي كل مرحلة من مراحله استنادا إلى حدوسه المطلقة)[3].

ولكي أدرس إشكالية التواصل في جوانبها المختلفة اعتقادا منا أن ذلك سيكون منهجيا ومعرفيا دعما قويا لما نزعم القيام به، لجأنا إلى دراسة الموضوع - الإشكال بطريقة جدلية مرنة بين التواصل وبين نقيضه اللاتواصل، إذ يمكننا التوكيد أن أهمية الموضوع تتجلى بوضوح أكثر متى عرضت في إطار يمكّن من الاطلاع على نقيضها، مع الاعتراف الضمني بأهمية كل منهما ضمن سياقه النظري المنسجم مع منطلقاته. من هنا فإن جدل التواصل - اللاتواصل يصير في مفهومنا أداة للخصوبة المنهجية والعرفية، فكيف يتحدد هذا المفهوم لغويا؟

(*) لا أنسى هنا أن أشير إلى الدراسة التي أعدها الباحث المغربي محمد نور الدين أفاية عن مفهوم التواصل عند هابرماز وهي عبارة عن رسالة أعدت لنيل دبلوم الدراسات المعمقة .(D.E.A)

(3) Edmond Husserl: Les méditations cartisiennes, Editions Vrin, Paris, 1986, p 2.

التواصل يقابله المصطلح الأجنبي Continuité وهو يعني فيما يعني الاستمرارية، ويتضمن مفهوما آخر يتلامس معه، وهو مفهوم الاتصال Communication، وهذا ما سنبينه بشكل مفصل في الفصل الخاص بالفيلسوف هابرماز والواقع أن إشكالية التواصل، وبمقدار ما هي فقيرة مضمونا إلا مما يتصوره صاحبها فإنها موضع أشكلة من حيث الدلالة اللغوية، إذ أن هناك مفاهيم متعددة تتلامس معه ولا تنفصل عنه إلا بمقدار نسبته إليه، والشيء ذاته بالنسبة لمصطلح اللاتواصل Discontinuité والذي يعني الانقطاع والانفصال معا، ويتلامس هو أيضا مع مصطلحات ومفاهيم رديفة، وهذا أمر طبيعي وبخاصة في المرحلة المعاصرة حيث إن الفلسفات صارت تعتمد "المصطلح" كمفتاح أولاني لنظرياتها الفلسفية.

صحيح أن هذه المسألة مسألة فلسفية عامة، إذ ماذا سيبقى من البناءات الفلسفية برمتها متى تخلصت من لعبة المصطلحات والمفاهيم، لكن مع ذلك نجد أن الفلسفات المذهبية والنسقية هي أقل تأثرا بهذه اللعبة انطلاقا من أن هذه الفلسفات مثل الأرسطية، والكانطية أو الهيجيلية مثلا يلهيها البحث عن انسجام النسق نظريا، وتنظم مقولاته المغلقة عن الانهمام بالمصطلح بشكل انفرادي، في حين أن الفلسفة المعاصرة – وعلى الرغم من التباينات المنهجية والمعرفية القائمة بينها – إلا أن المصطلح – المفهوم الذي يشكل لدى الكثير منها، بل كلها تقريبا – إشكالا محوريا، إن لم نقل البناء الفلسفي ذاته من الوضعية المنطقية، وفلسفة التحليل اللغوي إلى البنيوية إلى التأويلية. وهذا الأمر يعني بمعني آخر أنه ليس لديّ مادة معطاة اسمها التواصل، ومن ثم اللاتواصل عند هذا الفيلسوف أو ذاك – ما عدا هابرماز الذي يشكل البحث في هذا المفهوم تتويجا لجهده الفلسفي الإجمالي كما سنرى ي الفصل الأخير، وإنما الأمر يتعلق بمنهجية تحليلنا لفلسفة هؤلاء الفلاسفة لغرض العرض فقط – كما قد يعتقد – ولكن لنضع مادة معينة انطلاقا من محاجة أولية بسيطة، وهي مدى استجابة كل فلسفة مدروسة لمفهوم التواصل واللاتواصل، هذا المستوى اللغوي من التحليل يعبر عنه هيدغرHeidegger انطولوجيا بصورة تعبيرية موازية حيث يقول: (ينبغي فهم ظاهرة التواصل في معنى واسع وانطلوجي، فالقول الذي يسمح مثلا بنشر "بلاغ" أو بإعلان صحيفة إخبارية ليس إلا حالة خاصة من حالات التواصل في معناه العام (...) فهو يحسن المشاركة

عليها عند التصور، إذ هو في حقيقة الأمر تسلسل على غاية من التعقيد، وإذا ما كنا نريد تجسيم الفكرة فلنقارن وعينا بماء غامر لنرى أن الأفكار الواعية تمام الوعي ليست منه إلا سطحه، أما كتلته فهي على العكس من ذلك، تلك الأفكار المتداخلة وتلك المشاعر الغائمة، وذلك الصدى المنبعث من حدسنا ومن تجربتنا بوجه عام، ويضاف كل ذلك إلى ما في إرادتنا من استعداد خاص، إذ أن تلك الإرادة من نواة كيان نفسها)[6]. فكتلة وعينا كما يضيف في حركة دائبة لا تنقطع، حركة تنقل إلى السطح قرارات الإرادة الواضعة والحازمة، والمعبرة عن حقيقة الإنسان الداخلية. والأهم من هذا كله أن إعداد المواضيع القادمة إلينا من الخارج وتنظيمها وترتيبها وتبويبها حتى توضع في أماكنها وتصبح أفكارا ومواضيع مدركة يتم في أغوار كياننا البعيدة، ومن ثم تطفو إلى السطح وتصبح معلومة.

صحيح أن سياق المقولة المقولة السابقة لشوبنهاور هو الإرادة بالتحديد، لكن ما تعبّر عنه هو المعاناة في إخراج الممكن النظري الكامن في أعماق الإنسان - منهجيا وفكريا - وتجسيده واقعيا أو فعليا انهمام أبدي لا يمكن لأي باحث أن يتخلص منه، نقول هذا بعيدا عن أي تبرير أو تقصير في بحثنا هذا من جهة، من جهة ثانية فإن وجه الإشكالية يبدأ أيضا من المستوى اللغوي، ذلك أن اللغة كما يقول إميل هي التعبير الرمزي بامتياز والأكثر نجاعة من كل أنظمة التواصل الأخرى، لكن هذا التواصل اللغوي لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يكون مكتفيا بذاته، وأن يشكل خطا معرفيا متكاملا، اللهم إلا إذا بقينا في المستوى اللساني في البحث، وهذا موضوع آخر لا يمكن بحثه إلا في إطار أكثر تخصصا، فإذا كانت اللغة بالنسبة للألسني غرضا خصوصيا، فإنها بالنسبة للباحث أداة لبلوغ تصوراته الأولية الموجودة في الذهن.

لقد رأينا منهجيا أن البداية كرونولوجيا ومعرفيا إنما تكون من الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار الذي يجسد في تحديدنا المنهجي الوجه الآخر لجدل التواصل وهو اللاتواصل، انطلاقا من أن فلسفته شكلت منعطفا حاسما ضمن المنظومة الفلسفية الفرنسية المعاصرة حتى لا نقول الفلسفة المعاصرة ككل، إذ

(6) Schopenhauer: Le Monde comme volonté et comme représentation, Traduit de l'Allemand par A. Burdeau, Editions P.U.F, Paris, 1954, p 823.

يتساءل بداية: هل يمكن للمعرفة الساذجة أو "الذاتية" أو ما قبل العلمية أن تتحسن وتتطور وتتحول حتى تصبح معرفة علمية أو موضوعية وفق ما يقتضيه تطور العلوم والمعارف؟ ويجيب باشلار. بأن هذا الأمر مستحيل، وأن المعرفة العلمية الحقة، المعرفة الموضوعية إنما تبدأ أساسا عندما يستطيع الفكر العلمي قطع صلته بهذه المعرفة الأولية الساذجة قطعا جذريا.

ألا تعني هذه الدعوة الصريحة القول بعدم وجود أي تواصل معرفيا كان أو منهجيا بين المعارف العلمية الموضوعية والمعارف قبل العلمية، وأن لكل منها بنيته المتناقضة مع بنية الآخر، ذلك أن المعرفة الساذجة أو العلمية تقوم على استخلاص النتائج انطلاقا من الإدراكات والتجارب الذاتية وما يجعلها نسبية تختلف من شخص لآخر. كما يبدو تعاقبها دونما رابطة منطقية حتى إذا ما ربطنا بين بعضها، ويبدو وكأن ذلك وقع لمحض اتفاق. إنها المعرفة الموجودة لدى العامة والتي تنظر إلى العالم وكأنه سلسلة من الحوادث المتلاحقة الآلية والعصبية على الفهم والتفسير، هذه المعرفة بهذا المستوى من النضج الفكري والعلمي لا يمكن لها أن تتحول إلى معرفة وأنضج فكريا وعلميا نتيجة الفروق الجوهرية الموجودة بين المعرفتين، وهذا بالضبط ما بينه باشلار. في ثلاثيته الشهيرة "فلسفة النفي" أو "فلسفة لا"، "تكوين الفكر العلمي" و"الفكر العلمي الجديد". إن المعرفة العلمية المعاصرة معرفة القطعية واللاتواصل مع المعرفة السابقة لها، تريد معرفة الظواهر أكثر من اهتمامها بالأشياء، فالشيء ليس سوي ظاهرة موقوفة تبحث عن التجسد في الأشكال المتكيفة تماما مع الشروط التي تتمثل الظواهر فيها ومن خلالها.

إن الانقلاب الابستمولوجي الذي دشنه باشلار. كان دليلا وعلامة حية على خصوبة المنهجية الجديدة التي اتبعها بغرض بلورة صورة جديدة لفكر جديد يقطع كل صلته بموروثه القديم بحيث يكون في الوقت ذاته تأسيسا لمبحث فكري جديد هو مبحث اللاتواصل (أو مبحث المنفصل). كما أن الفكر العلمي - كما سنوضح في الفصل المخصص لباشلار. - يتطور داخليا وفق ترتيب معين يتصوره ابتداء مما يسميه الواقعية الساذجة إلى التجريبية الوضعية، ومن هذه التجريبية إلى العقلانية "النيوتونية - الكانطية"، ومن العقلانية البسيطة إلى العقلانية المركبة، ومن

العقلانية المركبة إلى ما فوق العقلانية الدياليكتيكية[7].

وهذا ليس معناه الانسلاخ في العلم النظري، ولكنه يعني إعادة تثمين هذا الجانب دون التقليل من أهمية العلم التطبيقي الذي لا يمكننا الحديث عنه معرفة علمية متكاملة بمعزل عنه، وذلك لسبب وظيفي بحت إذا ما تعذر الوصول إلى علائق أخرى.

ومن أنموذج اللاتواصل عند باشلار. سننتقل مباشرة إلى هيدغر. كممثل للتواصل، وواضح منذ البداية أن هيدغر. لم يبحث بطريقة مباشرة مفهوم التواصل، وهذا ما قد يجعل القارئ في موقع التساؤل - وله عذره في ذلك - عن السبب الذي تم على أساسه إدراج هيدغر. ضمن هذا المفهوم، هذا إذا لم نأخذ في الحسبان طبيعة التناقض الفلسفي الموجود بين فلسفة باشلار. وفلسفة هيدغر، وكذلك بين فلسفات النماذج الأخرى التي تطرقنا إليها. في الواقع لقد قمنا - من موقع الباحث المكتشف - ببحث مفهوم التواصل في فلسفة هيدغر. مستخدمين نوعا من التأويل المثمر في الوصول إلى النتائج التي وضعت تصوراتها في الذهن بشكل مبدئي بالاستناد إلى انطولوجيا هيدغر.، وذلك أن المنهجية التأويلية - وعكس ما يدعيه المنهج العلمي الصارم - تلجأ إلى بعث طريقة جديدة أساسها توزيع مساحة تواجد الحقيقة وجعلها أكثر مرونة وإنسانية، وأكثر انفتاحا على المعارف الأخرى، فالتأويل في تحديد هانز جورج غادامير H.G.Gadamer . مثلا يعطي أهمية كبرى وخاصة لبناء المفاهيم الفلسفية ونحتها بوصفها منطلقا أولانيا لبناء المعارف، إلا أنه مع ذلك يرفض المغالاة في هذا الجانب، بحيث تتحول هذه المسألة إلى لعبة في حد ذاتها، فعملية نحت المفاهيم عنده ليست عملية مجردة منسلخة عن العالم الواقع، بل إنها تنحدر وتأخذ كل مصداقيتها وشرعيتها من الممارسات المختلفة ومن الاحتكاك بالواقع والأشياء وتساؤلات هيدغر. الانطولوجيا الجذرية لا تخرج عن هذا الإطار[8].

---

(7) Gaston Bachelard: Le Rationalisme appliqué, Editions P.U.F, (4eme edition), Paris, 1972, p.p 5, 7.

(8) Hans Georg Gadamer: L'art de comprendre: Hermeneutique et tradition, traduit de l'Allemand par Mariana Simon, introduction de pierre Frichou, Editions Aubier - Montaigne, Paris, 1982, p 90.

إن "انطولوجيا التواصل" لدى هيدغر. في اعتقادنا تمارس الفهم، ومن ثم التأويل بالتوازي مع بحثها عن حقائق الأشياء ذاتها، إذ لا ينبغي لجهد الكائن - هنا (الدازاين)أن يذهب بعيدا عن تأملاته - بدأت تبحث عن إشكال الوجود وأحواله وصفاته - بل ينبغي لجهدنا أن يتركز حول ما يسميه هو "القراءة الفنومنولوجية" لوضع الكائن داخل الطينونة، وهي قراءة لا يمكن أن تكون حقيقة لأي شيء إلا لأنها تهدف إلى الوصول إلى ماهيات الأشياء، وعدم الاكتراث بالظواهر المنفردة المادية وغير الواضحة، ففي كتاب "الكينونة والزمان"، ولكي يجلي مسألة الكائن يلجأ إلى مساءلة الميتافيزيقا من خلال العمل على مجاوزتها وتعويمها داخل مجال ارحب هون الفكر، ومن ثم جعلها أكثر تواصلا معها فمجال الكينونة أرحب من أن تختزله الأنساق الميتافيزقية المغلقة، هنا يتبلور نمط تأويل تواصلي يغوص إلى أعماق الكائن لاستكشاف حقيقته التي تصبح بدورها أداة لي فهم وأساسا لي تأويل.

من هنا نجد أن تطبيق مفهوم التواصل على فلسفة هيدغر. ليس بديهيا، ولكنه ممكن من حيث إن كل فلسفة هيدغر. مرتبطة به مضمونا وليس شكلا، فتأكيد هيدغر. على أهمية العلاقة بين الكينونة والزمان يعني في تأويلنا - كما سنبين ذلك في فصل هيدغر. - وجود تواصل في إطار الزمان بين الكينونة والكائن - هنا (الدازاين)- ذلك أن الإنسان لا يوجد ولا يمكنه أن يوجد ككائن تاريخي محقق في التاريخ إلا لكونه كائنا زمانيا أو متزمنا، فليس الوجود البشري زمانيا لأنه يحتل موقعا ما داخل بنية التاريخ، بل على العكس من ذلك هو وجود تاريخي لأنه وجود زماني[9]، وجود يختزن الحقيقة بوصفها كشفا، وليس المقصود هنا ما يقدمه الكشف عن معارف جديدة بقدر ما يعنيه الكشف ذاته داخل معناه ذلك الكائن المأخوذ بمجهول كينونته، والباحث دائما عما يقربها منه أكثر فأكثر. هذا الدازاين هو المادة الأولية لفلسفة الكينونة وانطلاقا من مجموع الصفات التي لا تنجلي حقيقة الكائن إلا من خلالها وأهمها تواصله مع الآخر المشارك له في الكينونة وتواصله العالم الذي يوجد فيه بأشيائه المختلفة، وهو ما نسميه التواصل الخارجي، بالإضافة إلى التواصل الداخلي الذي يكون بينه وبين همه وقلقه وموته،

(9) عبد السلام بنعبد العالي: التراث والاختلاف، دار التنوير، بيروت، 1985، ص 49.

بل إن فلسفة هيدغر. بتركيبتها الأساسية توق إلى التواصل مع الجذر الفلسفي الغربي الأول، وهو الفلسفة اليونانية، خاصة وأنها الفلسفة الأولى التي شكلت نظرية الوجود محورها الإبداعي الأول، هذا إذا لم نفضل التواصل الداخلي بين أطراف فلسفة هيدغر. بين المبحث الميتافيزيقي الانطولوجي والتاريخي والسياسي، وهو ما أدى في بعض الأحيان إلى تكوين نظرة جزيئية مشتتة في بعض الدراسات المتعلقة به.

أما بالنسبة لفوكو، فإن الأمر أقل إشكالية، ليس بمعنى أنها عديمة الأهمية، ولكن بمعنى أن الإشكالية أكثر وضوحا ومباشرة، فهو لا يخفي أولية اللاتواصلي (المنفصل) وأوليته المعرفية بصفة إطلاقية، وهذا تبعا لتوجهه البنيوي العام الذي ينكره كغيره من البنيويين، ففلسفة فوكو. برمتها دعوة إلى تأسيس أركيولوجيا تقطع كل صلة لها بالتاريخ وبالإنسان وبالفلسفة أيضا، فوراء (كل تاريخ يختفي تاريخ أثري آخر، وكل خطاب متجانس متوازن يتكلم لغة تاريخية معقولة إنما ينبغي الحفر في أساسياتها غير المنطوقة، لأن التاريخ المكتوب ليس دليل نفسه دائما بقدر ما هو دليل غياب للتاريخ غير المكتوب)[10].

فالتاريخ عند فوكو. عبارة عن بنيات وحقب لا رابط ولا تواصل بينها لأن البنية، وحسب التحديد البنيوي الأولي، مكتفية بذاتها وبعناصرها المكونة لها، ولا تقبل عناصر دخيلة عنها، والإنسان مبثوث وسط هذه البنيات المتراصة دون حول له ولا قوة، ويكفي أن نتأمل فصل "نثر العالم" من كتاب "الكلمات والأشياء" لتكتمل عناصر الصورة النهائية لإنسان فوكو. المبعثر وسط الأنساق الطبيعية بأشيائها ومواقعها المغلقة التي لا تسمح لأية إرادة معها مهما كانت بالتجلي، والبعيدة كل البعد عن أي شعور ذاتي له.

لقد فهم الغرب "العقل"، ومن ثم الإنسان، كما لو كان نتاج هويته أو هو انعكاسها التاريخي على ذاتها - التاريخي بمعناه الخاص - فهو النظام في مقابل التسيب، وهو الخير في مقابل الشر، والعلم في مقابل الجهل، والجمال في مقابل القبح، وهو السيطرة ومن ثم القوة في مقابل الضعف، لذلك ما إن يوجد تاريخ عقل كما يرى فوكو. في "تاريخ الجنون" في العصر الكلاسي حتى يوجد مجانين

(10) مطاع صفدي: التاريخ المختلف، الفكر الغربي المعاصر، عدد 43، سنة 1987، ص 12..

ج - الإيمان بالعقل وبقدراته وطاقاته إيمانا لا نظير له، إنه ببساطة واسطته لإدراك الحقائق والمعارف التي تمكنه من تنظيم حياته وتشييد حضارته، إذ وبمقدار اكتشافه لأسرار الطبيعة وقوانينها الأساسية بمقدار ما يشعر بتخلصه من ضغط المجهول القادم من غياهب المستقبل.

فالحداثة (تتميز بتطوير طرق وأساليب جديدة في المعرفة قوامها الانتقال التدريجي من "المعرفة" التأملية إلى المعرفة التقنية)، انطلاقا من أن المعرفة التأملية معرفة كيفية مجردة تبحث في تطابق الفكر مع ذاته في حين (أن المعرفة التقنية فهي نمط من المعرفة قائم على إعمال العقل بمعناه الحسابي، أي معرفة عمادها الملاحظة والتجريب والصياغة الرياضية والتكميم. النموذج الأمثل لهذه المعرفة هو المعرفة هو العلم أو المعرفة العلمية التي أصبحت نموذج كل معرفة)[12]. وهذا مؤداه أن العقل الحداثي عقل أدواتي كما يرى هابرماز.، فالتقنية لا تاثير لها ما لم تبدأ هذه التأثيرات من العقل ذاته، والحداثة في المحصلة ما هي سوى تحقيق لنظرية الفعل التواصلي على أن نفهم التواصلية، ومن ثم التواصل، خارج المعطى الاصطلاحي المحض، التواصل التغلغل عبر الذاكرة وعبر التاريخ بما يفيد في بلوغ الآفاق الأبعد لدلالة التواصلية الحقيقية، ومع أن هابرماز. يعفينا بذكاء واضح من الاستغراق في شكلانية التعريفات الأفقية، إلا أن عرضه للمفاهيم المتعلقة بالتواصل ونسيجه النظري اسهم بشكل تدريجي في رسم الأفق الفلسفي والاجتماعي والسياسي للمرحلة المعاصرة، فقد أفضت آثار العقلانية إلى طرح المعاصرة موضع تساؤل، وإلى بعث الممارسات الطوباوية، والتقديس المعلن للاعقلانية.

من هنا فإن أهمية "نظرية الفعل التواصلي" عند هابرماز تكمن في اعتمادها مفهوما "فيبريا" مرنا للعقل[13]. والتواصل بمعنى آخر ليس إلا الاستراتيجية الخفية للمدارس الفلسفية في سعيها الدؤوب لبلوغ العقلانية، لأنها جهد النظرية التواصلية لتحقيق ذاتها، وما ذاتها هذه سوى المشروع الثقافي للحضارة الغربية الذي بدأ في

---

(12) محمد سبيلا: التحولات الفكرية الكبرى للحداثة: مساراتها الايسمولوجية ودلالتها المعرفية، مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، السنة الأول، العدد 2، أكتوبر 1987، ص 36.

(13) Jean Grandin: Rationalité et agir communicationnel chez Habermas, in, revue critique, N° 464 - 465, Jan - fev 1986, p 41.

التبلور منذ صدمة الحداثة الأولى، وما المذاهب الفلسفية المختلفة إنتاجاتها وإبداعاتها في مستوى النظرية حينا والممارسة أحيانا أخرى، سوى تلك المحاولات المنتظمة لتحقيق الشكل الأمثل للتواصل بينها، وقد عملت هذه الإنتاجات كما يرى هابرماز. على أن تجعل من ذاتها وسائط جديدة بين العقل والعالم بمكوناته المادية وغير المادية، وذلك بغية تحليله وفهمه، ومن تسهيل عملية التواصل والتفاهم بين البشر أنفسهم، إذ ما فائدة تسخير الطبيعة وتطويعها إذا لم يكن ذلك لخدمة ابشر وتأسيس سبل قوية للتعاون بينهم في جو تواصلي على جميع المستويات.

وقد حاولت الفلسفة الألمانية منذ الجيل الأول من تلاميذ هيغل. أن توجد الوسيط الذي يتم عبره التواصل بين العقل والعالم، بعد أن عملت بعناية على تفتيت الجهاز المفاهيمي الميتافيزيقي التقليدي، هذا الجهاز الذي تم تفتيته، وفقد تقريبا كل أهميته الإجرائية منذ بدايات الثورة العلمية الحديثة وما تبعها من تحولات اجتماعية ومعرفية هائلة ما تزال بعض إسقاطاتها ملاحظة بطريقة أو بأخرى داخل المجال المعرفي والاجتماعي المعاصر.

لقد كانت محاولة هابرماز. الفلسفية دعوة جدية لبناء نظرية تواصلية ثنائية التوجه: توجه خاص لضبط مواضيع بحثه وترتيبها وإيجاد ميكانيزمات التواصل بينها، وتوجه عام لربط العلاقة بين نظريته الفلسفية والمواضيع المعرفية المتقاطعة معها، وبخاصة السوسيولوجيا الثقافية التي عادة ما تغرق بين العوالم المتداخلة والمتواصلة التالية: العالم الموضوعي، العالم الذاتي، والعالم الاجتماعي، إذ وعلى الرغم من أن لكل واحد منها عالمها القائم بذاته، إلا أنه لا يأخذ كامل مصداقيته إلا في علاقته مع العوالم الأخرى.

إن الهدف من هذا التمهيد النظري هو تحديد الإطار الذي ستدور حوله إشكالية البحث مع توضيح الأساس الذي هو التواصل - ونقيضه اللاتواصل بالأهمية نفسها، لأن كل مفهوم منهما يحيل بداهة إلى المفهوم الآخر - في مستواه اللغوي والفلسفي حتى نكون في مأمن منهجيا من أي تناقض أو تداخل مفهومي، وحتى نضع مفهوم التواصل ضمن سيرورته التاريخية سنقوم في النقطة الموالية بضبط تاريخية المفهوم وتداعياته الفلسفية والمعرفية إجمالا.

حول إشكالية التواصل في تاريخ الفلسفة

قد يتساءل القارئ، وهو سؤال منطقي، ما جدوى دراسة مفهوم يبحث عن التواصل - وما يقابله من لا تواصل - في تاريخ الفلسفة ونحن نرى في نهاية القرن العشرين أن خيط الفلسفة السحري، أو حجر الفلاسفة Pierre Philosophale[*]، لم ينقطع حبل وصاله منذ أن بدأ فعل التفلسف في الظهور انطلاقا من الحضارات الشرقية القديمة حتى بلغ أوجه المنظم في الحضارة اليونانية، وهي مرحلة تمتد لقرون طويلة، بل إن هناك من يرى أن آليات التفكير الفلسفي ومنهجيته قد حددتا سلفا منذ الفلسفة اليونانية، فكل الفلسفات، وعلى الرغم من اختلافها الظاهري إنما تقود في النهاية إلى الأفلاطونية أو الأرسطية، ومن الصعب إيجاد طريق فلسفي ثالث بينهما. إن هذا الرأي على تطرفه، إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية العمل التأسيسي الذي قامت به الفلسفة اليونانية، فاليونان كما يقول هيدغر في محاضرة ما الفلسفة؟ لم يبتكروا شيئا محددا اسمه الفلسفة، وإنما ابتكروا الأداة المنهجية التي تمكننا من بلوغ الفلسفة، وهو السؤال "ما"؟ لأن سؤال الفلسفة بدايته الدهشة كما يقول أرسطو فيما بعد الطبيعة.

على أنني لا أسعى في هذه المقاربة إلى استعراض جنيالوجيا تاريخ الفلسفة فهذا ليس هدفي الأول من جهة، ولست في مقام علمي أو معرفي يسمح لي بذلك من جهة ثانية. فما أسعى إلى بلورته في هذا البحث هو أن أبين بطريقة تركيبية كيف شكل مفهوم التواصل - واللاتواصل - مبحثا فلسفيا مستقلا بذاته.

فبعض الفلاسفة يقرون بوجود تواصل معرفي منهجي بين الفلسفات المختلفة وبين أجزاء الفلسفة الواحدة، وبين الفلسفة ومحيطها الاجتماعي و التاريخي الذي أنتجت ووظفت في إطاره. وبعضهم الآخر ينفي وجود أي تواصل أو تلامس بين

(*) حجر الفلاسفة: حجر كيميائي خيالي، كان يعتقد أصحاب الكيمياء القديمة أنه قادر على تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب أو فضة، وكذلك يمكنه إطالة الحياة، ثم أصبح تعبيرا عن الحكمة الكامنة في أعماق الحياة.

الفلسفات المتعددة، ولا حتى بين أجزاء الفلسفة الواحدة، أو بينها وبين محيطها.

وقد اخترت المرحلة المعاصرة ساحة لتحليل هذه الإشكالية، واخترت مما في هذه الساحة عينات أربع لها دورها وأهميتها في تاريخ الفلسفة برمته: هيدغر وهابرماز ممثلين للرأي القائل بالتواصل وهذا ضمن الإطار أو السياق الفلسفي الخاص بكل منهما، وباشلار وفوكو ممثلين للرأي القائل باللاتواصل وهذا أيضا ضمن السياق الفلسفي الخاص بكل منهما، ومع ذلك سنحاول في هذا التمهيد أن نبادر إلى وضع بعض العلامات الأولية التي قد تفيدنا في كسب أدوات جديدة في صالح الأطروحة التي نود الدفاع عنها وهي أن التواصل، والدعوة إليه، إشكالية محورية في تاريخ الفلسفة، وهي لا تتجلى في المرحلة المعاصرة فقط، ولكن يمكن البحث عنها في مجال أرحب وهو تاريخ الفلسفة ككل. إن التأمل أو العودة المستمرة لاستلهام درس الفلسفة من تاريخها يضعنا دائما أمام لحظة ميلاد جديدة، ومغامرة جديدة غير مضمونة النتائج ليس لأننا لا نستطيع أن نضع قدمنا في النهر مرتين، أي في الماء نفسه، حسب تعبير هيراقليطس Héraclite تعبيرا منه عن التغير المستمر الذي يعد المحرك الأول للكون، وليس لأن مبحث الفلسفة مبحث واسع، وسؤالها سؤال معقد كما يعبر عن ذلك هيدغر بقوله (بهذا السؤال نمس موضوعا واسعا جدا، موضوعا مترامي الأطراف، ولأن الموضوع واسع فقد بقي بغير تحديد، ولأنه بغير تحديد ففي مقدورنا أن نتناوله من خلال أكثر وجهات النظر اختلافا، ومع ذلك فسوف نعثر دائما على شئ من الحق، ولكن بما أن الآراء الممكنة كلها - في تناول هذا الموضوع متشعب الأطراف - متداخل بعضها مع بعض فنحن على شفا الوقوع في خطر يفتقد معه حديثنا الإحكام اللازم)[14]. وليس استعلاء بدعوى أن مبحث الفلسفة مبحث لا يستطيع الخوض فيه إلا من أوتي علما غزيرا، إن لم نقل قدرة خفية مفارقة للبشر، أو ذما بدعوى أن مواضيع الفلسفة والميتافيزيقا قد تآكلت واهترأت، ولم يعد الإنسان في حاجة إلى طرح أسئلة قد تقلقه أكثر مما تفيده، ولكن هذه العودة هي لحظة ميلاد جديدة ومغامرة مجهولة لأن (على الذي يريد بحق أن يكون فيلسوفا أن يعمد في المقام الأول،

---

(14) مارتن هيدغر: ما الفلسفة؟ ترجمة محمود رجب، مراجعة وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، للطباعة والنشر، القاهرة، ص 51.

ولو مرة واحدة في حياته، إلى الإنثناء إلى ذاته، والى أن يحاول في ذاته قلب جميع العلوم المقبولة لحد الآن وأن يحاول إعادة بنائها، فالفلسفة بمعنى الحكمة هي من بعض الوجوه شأن شخصي لابد لها أن تتكون بما هي فلسفته هو، وأن تكون حكمته هو، وعلمه الذي مهما كان فيه في سعي إلى المطلق، يحصله بنفسه فيكون عليه أن يبرره في بدئه وفي كل مرحلة من مراحله، استنادا إلى حدوسه المطلقة، فما إن اتخذت قرار السعي إلى هذه الغاية، وهو القرار القادر وحده دون غيره، على البلوغ بي إلى الحياة والى التطور الفلسفي، حتى أكون بذلك قد نذرت للمعرفة فقرا، وإذ ذاك يظهر أنه ينبغي على أن أتساءل أولا عن سبيل العثور على منهج يمكنني من مسلك اتبعه فأبلغ به العلم الحقيقي)[15].

إذن الفلسفة قبل كل شئ معاناة داخلية يعبر فيها الإنسان عن حقيقته التي قد لا تظهر دائما للعيان لاعتبارات كثيرة، وهي أيضا كما يقول "ابيكتات"[*] Epictete في محاوراته، الوعي بنزاع يقذف البشر وجها لوجه، بعد أن أنهوا بشكل احتفالي صراعهم الأول مع الطبيعة حيث تمكنوا من قهرها في مواقع متعددة، أو على الأقل في المواطن الأكثر جوهرية بالنسبة لاستمرار الكائن، درس الفلسفة يحيلنا مباشرة إلى غربلة أرشيف الإرث المكتوب، فليس كل ما كتب مدعاة للقراءة، وليس كل ما قرئ وفهم أداة للتقدم والتواصل بين الذات والآخر من جهة وبين الذات والآخر والعالم من جهة ثانية، فالفلسفة الحقة هي لحظة عقل تختزن لحظة وجود، والإنسان قبل أن يلجأ إلى ممارسة التفلسف عليه أن يوجد أولا (فالفلسفة كما تبدو في هذا الطريق الذي نرتاده مع الفيلسوف أشبه بمحاورة، إن قيل إنها بدأت مع طاليس أوانكسمندر، إلا أنها في الحقيقة قديمة قدم الإنسان نفسه كما أنها مفتوحة على المستقبل كله، وفي هذه المحاورة الفريدة يصبح كل لاحق جوابا على السابق وحلا لنقائضه واستئنافا للتساؤل على الطريق نفسه)[16].

---

(15) E. HUSSERL: Les Méditations Cartésiennes, Editions vrin, Paris, 1966, p2.

(*) إبيكتات: Epictéte: ولد حوالي سنة 50 بعد الميلاد في فريجيا، واقتيد عبدا إلى روما، أعتقه نيرون بعد أن عمد إلى بتر ساقه بمنتهى القسوة والفظاعة.

(16) الدكتور محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، 1980 (المقدمة، ص7).

الفجائي، بل الغامض أحيانا لظهور هذه المفاهيم في تاريخ الفكر، فان ذلك لا يعني أنها لا تنتمي إلى نسق، أو أنه ليس لها دلالة أو معنى معين، ولا أدل على ذلك كما يرى "نيتشه" Nietzsche من الثقة والجدية التي ما فتئ الفلاسفة، بشتى مشاربهم، ينجزون برنامجا لفلسفات ممكنة، فهم يتبعون دائما المسار المعرفي نفسه وكأنهم في ذلك سجناء لدوار لامرئي[19]، إلا أن الاهتمام بأهمية اللغة وموقعها ضمن منظومة الإبداع الفلسفية على مر العصور، وهو على كل عامل داخلي، وكذلك تأكيدنا على أهمية مفهوم التواصل في ربط شتات الفلسفة بعضه بأطراف بعضه بانسجام تارة وبتناقض تارة أخرى، في تجاذب مرّة وفي تنافر مرّة أخرى، لا ينبغي أن ينسينا مسألة في غاية الأهمية وتمثل العامل الخارجي من هذه المسألة وهو ما يمكن أن نسميه بالوضع التاريخي للفبسفة، أو بمعنى آخر ما علاقة الفلسفة بتاريخها؟و هل هناك تلازم ضروري بين الفلسفة وبين التاريخ حتى نقول في النهاية أننا ندرس موضوعا معيّنا ينضوي ضمن مفهوم هو تاريخ الفلسفة؟

إنّ مقاربة المسألة تضعنا أمام مفارقة حقيقية حيث نجد (أن الفلسفات من جهة تتعاقب وتتناقض، ويحطم بعضها بعضها الآخر، فتكشف عن الحقيقة وهي متغيّرة، فإذا تاريخ الفلسفة ساعتها درس في الريبية، ومن جهة أخرى فإننا نطمح إلى حقيقة إن لم يكن اتفاق العقول عليها معيارها، فلا أقلّ من كونه دالاً عليها. فإذا كان كل تاريخ إنما يبلور ريبية دنيا، فإن كل ادعاء للحقيقة إنما هو بلورة لدوغماتية دنيا: و بذلك يوشك التاريخ ألا يكون إلا تاريخا للأخطاء، وتوشك الحقيقة إلا تكون إلا تعليقا للتاريخ. وليس ثمة فيلسوف واحد لم له نفسه في لحظة من لحظات الحماسة إمبريالية الحقيقة تلك إذ يدركها فتدك كل تاريخ: هكذا ضن ديكارت وهوسرل أنهما وضعا حدّا لضلالات التاريخ فصداه كما لو كان هو ما خلصتهما منه الحقيقة، لقد تهاوى تحت وطأة الشك المفسد)[20].

من هنا فإن النظر إلى تاريخ الفلسفة ومباشرة البحث فيه بشكل بديهي ربما يسقطنا في التساهل، ويبعدنا عن الصرامة والانضباط وهما ميزتان قبليتان للباحث الحقيقي أو الأصيل، ذلك أن الفلسفة والتاريخ كمفهومين قائمين بذاتهما يبدوان

---

(19) Nietzsche: par de là le bien et le mal, trad et pref de Genevieve bianquis, éditions aubier - Montaigne, Paris, 1978; 20.

(20) Paul Ricoeur: Histoire et vérité, Editions du Seuil, Paris 1955, p.46.

للوهلة الأولى متناقضين متعارضين لا رابط بينهما، فالفلسفة و بمعناها الأبدي تسعى إلى الكشف عن الحقيقة، ومن ثم فالفلسفة تقتضي الثبات والوضوح، أي أن تشغل حيّزًا محددًا يمكن الاستئناس إليه، في مقابل ذلك نجد أن التاريخ كما هو محدد موضوعه الأساس التغيّر، وخيطه السحري الزمان فهو عبارة عن سلسة متتابعة من الحوادث والوقائع المرتبطة ببعضها أشد الارتباط. وبما أن الفلسفة عبارة عن أفكار لا تنضوي ضمن الحوادث والوقائع، ولا تقع في زمان، ولا ترتبط بمكان، فإنه لا يمكن أن يقوم لها تاريخ وبالتالي لا نستطيع الحديث عن تواصل وعن لا تواصل أو انقطاع في تاريخ الفلسفة لأنه لا تاريخ لها أصلاً.

وقد انقسم الفلاسفة والمفكرون والمؤرخون حول هذه المسألة الهامة إلى قسمين:

قسم ينفي وجود تاريخ للفلسفة، وقسم آخر ينفي وجود فلسفة بمعزل عن التاريخ، دليل القسم الأول على ذلك هو أن الفلسفة حقيقة ذاتية تنشأ وتنمو وتتطور بمعزل عن تأثيرات الزمان والمكان، ولا تخضع إلا لمنطقها الداخلي وأنصار هذا الرأي هم من فلاسفة الذاتية، أما دليل القسم الثاني فهو أنه ليست هناك حقيقة في ذاتها، بل إن المذاهب الفلسفية في غالبيتها متناقضة ومتعارضة فأيها صادق، وأيها نتبع هذا الرأي يمثله الشكاك خاصة. وبين القسمين ظهر قسم ثالث يكتفي بالوصف دون الحكم، وهؤلاء هم مؤرخو الفلسفة بالمعنى المدرسي للكلمة. على أن التحليل العميق والمرن لتاريخ الفلسفة يمكنه أن يخرجنا من النظرة الأحادية والحدية لتاريخ الفلسفة، ويوصلنا إلى وضع نقاط ارتكاز مشتركة بين هذا التفسير الأحادي وذاك، فكيف يمكننا تجسيد هذا التصور التوفيقي الذي نجد أنفسنا مضطرين للأخذ به لاعتقادنا بأنه الأقرب إلى واقع الحال تاريخيًا وفلسفيًا، ذاتيًا وموضوعيًا.

صحيح أنه لا يمكننا الحديث عن تاريخ للفلسفة بالمعنى التقليدي للكلمة لاعتبارات نعتقد أننا ذكرنا بعضها، لكن مع ذلك يمكننا الحديث عن تاريخ خاص بالفلسفة، ذلك أنه حتى لو سلّمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة تتغيّر إطلاقًا، فإن الكشف عن هذه الحقيقة في نظرنا لا يمكن أن يقوم به - بل لا يستطيع أن يقوم به - إنسان واحد ودفعة واحدة، بل إن هذا الجهد يتوزع على الإنسانية جمعاء،

فطريق الحقيقة شاق ومتشعب، ويمتد عبر تيّار الزمن لقرون طويلة، فهي تتكون شيئا فشيئا وهذا ما يشكل تاريخًا بمعنى من المعاني. بيد أن التسليم بوجود تاريخ للفلسفة يتبعه تحديد المواضيع المشكلة لهذه الفلسفة، وهذا يطرح مشكلة نشأة الفلسفة وحدودها وطبيعة مواضيعها وكيفية تطورها، ولعل العودة إلى مسار الفلسفة الطويل يقدم لنا بعض المعالم حول هذه المشاكل كلها.

لنسلم بعد كل هذا أن الفلسفة موجودة، وأن هناك تواصل بين الفلسفات، وأن هناك من جعل من مبحث التواصل هاجسه الفلسفي الأول، لكن ما رسخ في ذهننا من أن الفلسفة هي بالدرجة الأولى محبة الحكمة وأن هدفها هو البحث عن الحقيقة قد يزول، أو على الأقل قد يعاد النظر فيه، بعد أن نتأمل مليًا في مؤلّف صغير، غريب للفيلسوف الفرنسي "جيل دولوز" Gilles Deleuze بالاشتراك مع المحلل النفسي "فليكس غاتاري" Felix Guattari بعنوان "ما الفلسفة؟". هذا السؤال العنوان لا يبحث عن إجابة، فلن نجدها مهما تكن دقة ملاحظتنا، بل لن نجد الفلسفة التي تشبع بها خيالنا أصلاً. إذ سوف تتحول هذه الأخيرة من محبة الحكمة إلى عشق ومحبة، وسوف يتحول الفيلسوف المنعزل في صومعته بعيداً عن الناس يبحث في تطابق الفكر مع ذاته إلى رحالة مجاله الأرض بتضاريسها الحية، لذا لقب "جيل دولوز" بالفيلسوف الرحالة Le philosophe Nomade وسميت فلسفته "الجيو فلسفة" "Géophilosophie"، و"الجيو" هذه قد تعني الأرض وقد تعني الجيولوجيا، وقد تعني الجغرافيا، وقد تعنيها كلها، لكن الأكيد ضمن هذه المتغيرات هو أن مفهوم الفلسفة برمته صار أكثر رحابة، وأوسع مجالاً، وأكثر قلقًا حتى ليمكننا القول إن الفلسفة قد تصبح أي شيء إلا أن تكون فلسفة، ذلك أن الاطمئنان إلى يقين الأجوبة يحوّل الفلسفة إلى مجرد تعليم أو وصايا لذا فهي تسعى دائما إلى خلخلة المتفق عليه واستحداث مناطق غير آمنة لدى الكائن تتوالد فيها بذرة السؤال باستمرار.

يبدأ دولوز في مقاربة ماهية الفلسفة انطلاقًا من مساءلة المفهوم، وانطلاقا من فهمه الأولى للفلسفة الذي يرى أنها تقوم على خلق المفاهيم والتعامل معها، وانطلاقًا أيضا من أن (الفيلسوف هو صديق المفاهيم، بل هو مفهوم بالقوة. والفلسفة ليست مجرّد فن للتشكيل، أو الاختراع، أو صنع المفاهيم، فالمفاهيم

ليست بالضرورة أشكالاً أو اكتشافات أو موادًا.

الفلسفة في شكلها الصارم هي الفرع الذي يهتم بخلق المفاهيم)[21]، مع ملاحظة بسيطة وهو أن إعادة التساؤل حول مفهوم ما ينبغي أن يضع في الحسبان زمن السؤال وظرفه وأشخاصه لأن المفاهيم ليست بمعزل عن الأشخاص، من هنا تتبلور أهمية كتاب "ما هي الفلسفة؟".

فهي إذن خلق المفاهيم وتهيئة مجال يمكنه أن يكون أرضًا خصبة لنمو المفاهيم الجديدة من جهة، واختراع شخص مفهومي مهمته زرع المفاهيم في الأرض الجديدة من جهة أخرى، وتعليل ذلك أن المفهوم لا موضوع له وليس هو بموضوع، انه خلق يحتاج إلى أرض يزرع فيها والى شخص يمكنه التأثير من خلاله، وهو ليس بسيطا، وليس تشكيلا خطابيا يتسم بالتتابع والاتساق، بل هو شيء دائم التحرك وينتشر بعيدا عن أي مركز، انه ضد المركز وضد الكليات بمعناها التقليدي، ثم إنها تتمثل في طريقته الطريقة في البحث عن المفهوم، وفي تمييزه بين ما هو مفهوم وما هو ليس بمفهوم أو شبه مفهوم، فلكل نمط معرفي منظومته المفاهيمية، ولكل شكل من أشكال التفكير خاصيته، فالفيلسوف مثلا يفكر بالمفهوم، والعالم بالوظيفة، والفنان بالإحساس، والمفهوم في الأخير، ومادام مخلوقا، فانه يحمل سمات صانعه أو الفيلسوف الذي صاغه، وهذا يؤدى إلى نتيجة هامة شقها الأول يتمثل في أن كل فلسفة هي تجربة ذاتية، فريدة لا تتكرر مهما تقارب الشكل الظاهري بين الفلسفات والحقائق[22]. وشقها الثاني مفاده ألا معنى للحديث عن صواب المفهوم أو عدم صوابه، ولا معنى للقول بأنه حقيقي أو غير حقيقي، فكل مفهوم له حقيقته وطريقة وجوده وأهميته، والفيلسوف عند دولوز "رحالة" موطنه البيداء الواسعة الجديدة، فقد سئم الأماكن المظلمة والمفاهيم المنحوتة من أفلاطون إلى هيغل، الفيلسوف هو ذلك الذي لا يكف عن

---

(21) Gilles Deleuze et Félix Guattari: Qu'est - ce - que la philosophie, Editions de Minuit; Paris; 1991; p 9.

وقد استخدما مصطلح Geo philosophie في ص 94 من المؤلف نفسه.

(22) من يود التوسع في بحث مسألة " الحقيقة الفلسفية" يمكنه الرجوع إلى البحث قدمه الدكتور محمد بديع الكسم عن "نسبية الحقيقة الفلسفية وذاتيتها في: د. محمد بديع الكسم: الحقيقة الفلسفية، في كتاب الفلسفة العامة (2) ، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، جامعة دمشق (1980 - 1981)

الترحال الدائم نحو مناطق خصبة يمكن للمفاهيم أن تزدهر فيها، كما يبحث البدوي عن العشب والكلأ لحيواناته في المناطق الخصبة لذا، فقد وصف الباحث "ريمون بلور" Raymond Bellour "دولوز" بأنه فيلسوف رحالة وأن فلسفته هي فلسفة بداوة وارتحال[23]، بل إنها صارت عملا تأسيسيا لما يمكن تسميته "بدويات" أو "فن الترحال" Nomadologie، الفيلسوف "رحالة" مسكون بشعور الغربة عن ذاته ولغته وموطنه، وتتجاذبه رحلات ثلاث: رحلة في الماضي اليوناني موطن الفلسفة الأول كما يرى دولوز، ورحلة في الحاضر الغربي الحالي، الذي يمتلك زمام المبادرة الفلسفية، ورحلة غير محددة المعالم في المستقبل، رحلة لا تعرف اسمها ولا مكانها ولا شعبها لأن فعل التفلسف ليس حكرا على أحد وإنما هو ينجلي لمن له القدرة على الاختراق والمبادرة إن أشد ما يثير الدهشة في هذا المؤلف الغريب هو أن المرء يقف حائرا هل تقدم مبحث الفلسفة مع هذا المؤلف إلى درجة لم يعد معها يتلاءم مع فهمنا الحالي، أوعلى الأصح إن مستوى فهمنا الحالي لم يعد في إمكانه مسايرة ما يحدث، أم أن مبحث الفلسفة تراجع مئات السنين إلى الوراء متنازلا، برضاه عن مكاسب هامة وأشياء صارت بمثابة البديهيات لكل مشتغل بالفلسفة؟ على كل فان طرح التساؤل ليس القصد منه تقديم إجابة معينة بقدر ما هو تأكيد جديد على طرافة المواضيع التي طرحها "دولوز" وطريقة معالجتها، حيث يخلص إلى أن الفلسفة لا تدرس في المدارس أو الكليات، وأنها ليست مذاهب تتوالى وتتراكم انسجاما وتناقضا وإنما هي قبل هذا وذاك مناطق تكتشف شبرا شبرا، وتخصب حتى تصير جاهزة لاستقبال المفاهيم الجديدة التي تزرع فيها، من هنا فان النشاط الفلسفي عنده ذو طابع جيولوجي أكثر مما هو ذو طابع جنيالوجي، هدفه ليس البحث عن الأصول أو المبادئ والأسس الأولى وإنما رسم خارطة الفكر والتنقيب في جغرافيا العقل، هذا الرأي يقترب بشكل واضح من أركيولوجيا فوكو، ولا غرابة في ذلك فهما ينهلان من المناخ الثقافي نفسه الذي يرى أن الفلاسفة عشاق ومجانين أكثر منهم حكماء، هذا التمهيد المطول يعيدنا إلى بداية الطريق والتساؤل: هل تاريخ الفلسفة تاريخ متواصل؟ وإذا كان

(23) Raymond Bellour; Gilles Deleuze; un Philosophe nomade; in Magazine littéraire; n°257; Septembre 1987; P14

الـفصل الأول

باشلار

من التواصل إلى اللا تواصل
(القطعية)

على الباحث الابستمولوجي إذن أن يقف على مفترق الطرق بين الواقعية والعقلية، فهناك يستطيع أن يدرك الحركية الجديدة لهذه الفلسفات المتضادة، الحركة المزدوجة التي بها يبسط العلم الواقع ويعقد العقل. وإن ذاك تتضاءل المسافة التي تذهب من الواقع المفسر إلى الفكر المطبق.

باشلار
الفكر العلمي الجديد

منطلقات عامة

كيف تتحدد إشكالية التواصل في منظور باشلار(*)، أو لنقل اللاتواصل أو القطيعة بتعبيره هو، وما هي أسسها ومحدداتها وتجلياتها وانعكاساتها على فلسفته؟ لاشك أن باشلار لقي عناية بالغة في الأوساط الأكاديمية والجامعية الفرنسية، وأثيرت حوله إشكالات كثيرة حول موقعه من العلم ومن الفسلفة. ونحن هنا لا نود العودة إلى بحث فلسفة باشلار بشكل إجمالي، ولا إلى التأكيد على طابع الصرامة العلمية والانضباطية المطلقة التي تميز مشروعه. ولكن سنركز بشكل أساس على تحليل مفهوم القطعية الابستمولوجية عنده.

بداية أسجل هذه الملاحظة الأولية التي لا أجد نفسي مضطرا للبرهنة عليها في هذا المستوى من التحليل وهي أن باشلار متعدد المداخل موحد المخارج، بمعنى أن فلسفته فلسفة مفتوحة: فقد تبدأ قراءته انطلاقا من "الخيار العقلاني"، أو من "فلسفة الرفض" أو من "العقلانية التطبيقية"، أو من "الفكر العلمي الجديد"، أو من غيرها، بمعنى آخر إن القراءات المتعددة لفلسفة باشلار تفضي في النهاية إلى قراءة واحدة، أصيلة تضع باشلار في حجمه الحقيقي، تنزع عنه غشاء الزيف والمغالاة والاحتفالية، هذه القراءة تظهر أن قيمة فلسفة باشلار في رفضها لا غير، فقد كان قويا، بل مبدعا، في رفضه للأنساق الفلسفية المثالية والعقلانية ونقدها، لكنه توفى ولم يقدم لنا مشروعا فلسفيا محدد المعالم يحيل إلى مرجعية متفق عليها، وبقي متخندقا في موقعه يخدم معول الهدم والنقد في أجزاء الديكارتية والكانطية، نقده شمل حتى فلسفات العلم التقليدية مثل فلسفة اميل

(*) ولد باشلار في بلدة صغيرة بفرنسا تدعى" بار – سير – أوب "Bar - sur - Aube" سنة 1884 وتوفي في باريس سنة 1962 تابع دراسته الأولى في مسقط رأسه، ثم عين في مصالح البريد سنة 1903، حصل على ليسانس الفلسفة سنة 1920، وعلى " شهادة التبريز" " Agrégation سنة 1922، ثم على درجة الدكتوراه في الفلسفة سنة 1927 ليتنهي به المطاف مدرسا في السوربون أعرق المؤسسات الجامعية الفرنسية. لباشلار مؤلفات عديدة متنوعة: علمية، فلسفية، شعرية أهمها ثلاثيته الشهيرة: "الفكر العلمي الجديد" تكوين الفكر العلمي" "فلسفة الرفض" أو النفي بالإضافة إلى"العقلانية التطبيقية" "والمادية العقلانية".

ميرسون E. Mayerson لأنها تفتقر إلى الدقة العلمية الضرورية في نظره.

لقد كان باشلار فيلسوفا مساجلا من الطراز الرفيع، ومحاورا بارعا، إذ حاور أغلب الفلسفات المعاصرة له على أساس أن بداية التركيب إنما تبدأ من تحليل سابق يحدد موقعها من هذه النظرية أو تلك.

إن أول ما أثار انبهاره هو ذلك التطور العلمي الهائل المنجز في عصره والانعكاسات المترتبة عن ذلك في جميع مناحي الحياة المعاصرة، فعقد من زماننا يساوى قرونا بأكملها من الأزمنة الماضية والنظريات العلمية المعاصرة متفردة عن مثيلاتها السابقة ولها خصوصية واضحة، لذا فهو يميز بينها وبين سابقاتها، ويجعلها الحد الفاصل في التأريخ لمسيرة العلم. لكن إلى جانب هذا التطور المذهل للعلم ونظرياته نجد سكونا مخيفا في جانب الفلسفة، إذ لم تستطع مواكبة هذه الحركية العلمية الدؤوبة لأسباب عدة منها: قصور المناهج التي تتبعها وضعف تصوراتها النظرية من جراء التكرار المتواصل لمقولات جاهزة منحدرة من الإرث الفلسفي التقليدي، هذه القناعة ولدت في نفسية باشلار شعورا خاصا بطبيعة الأزمة القائمة بين العلم والفلسفة، وهى أزمة يلخصها ذلك الصراع الذي بدأت تتشكل معالمه في حقل المعرفة المعاصرة من جهة، وفى ذلك التفاوت في التسارع المسجل في حركية النمو والتطور لدى كل منهما (أي العلم والفلسفة). من هنا تشكل هاجس أساس عند باشلار يتلخص في محاولته ردم الهوة الزمنية – المعرفية التي تفصل الفلسفة المعاصرة عن العلم المساوق لها، ونفى كل تأويل فلسفي لتاريخ العلم خاصة وان المناخ الفلسفي في فرنسا حينذاك كانت تغمره الفلسفات الروحانية والمثالية وعلى رأسها فلسفة برغسون Bergson وإدوار لوروا E. Leroy وهاملان O. Hamelin وغيرهم.

الواقع أن بدايات تشبع باشلار بالروح العلمية، ومحاولة إخصاب الفلسفة بهذه الروح بدأت في التشكل منذ سنوات بحثه الأولى، وخاصة منذ رسالته لنيل درجة الدكتوراه وعنوانها: "محاولة في المعرفة التقريبية"، حيث كان يتابع بانبهار عمليات تثوير مفاهيم العلم الكلاسى من قبل علماء بارزين كان لهم أبلغ الأثر في الثورة العلمية والمعرفية المعاصرة على رأسهم هيزنبرغ Heisenberg ولوي دوبروغلى L. de Broglie وبوهر N. Bohr وغيرهم. لكن هذا الانبهار الظاهر

بالعلم ومكاسبه الملموسة كان يخفى داخل باشلار حنينا متأججا في أن تبلغ الفلسفة يوما المرتبة المتقدمة التي بلغها العلم المعاصر، وهذا لن يتأتى إلا إذا جعل مهمة الفلسفة الإنصات للأسئلة التي يطرحها العلم وليس بناء الأنساق المجردة والمغلقة التي تبحث في تطابق الفكر مع تصوراته المبدئية. بمعنى آخر، وبتعبيره هو، محاولة تثوير المفاهيم الكلاسية للفلسفة ومجاوزتها، ذلك أننا نستطيع أن نؤكد دونما انزعاج منهجي أن باشلار لا يستند في نقده للفلسفات المختلفة إلى أي مبدأ فلسفي جاهز سوى مبدأ النقد ذاته وما يتطلبه من أدوات منهجية صارمة ديدنها البحث عن الحقيقة في شكلها العلمي الدقيق.

بيد أن النفاذ إلى صلب المشروع الباشلاري في نظرنا يمر من خلال إعادة تشكيل صورة الإطار المعرفي الفلسفي منه والعلمي المعاصر واللاحق له، على أساس أن كثيرا من المسائل الإشكالية التى عبرت عنها ابستمولوجيا باشلار إنما تضرب بجذورها في هذا الفاصل الزمني السابق له وتغرف منه، وأن كثيرا من مسائله الإشكالية أيضا لا تأخذ كل أبعادها إلا انطلاقا مما ظهر بعدها من فلسفات خاصة ما تعلق منها بفلسفات العلم، فالعقلانية المعاصرة تمثل سلسلة متواصلة الحلقات ميزتها الأساسية تكمن في محاولتها قراءة العلم ومنجزاته قراءة بريئة وشفافة، قراءة ترفض النسقية والانغلاق لأن العلم في تصورها ينتج عقلانيته أو فلسفته الخاصة ويصقلها بتجاربه، وينفخ فيها من وضوحه ويقينه وبساطته.

من هنا فان أهمية مشروع باشلار إنما تنبع من شعوره الحاد بما يمكن أن نسميه "الأزمة" أزمة التفاوت والواقع بين التطور الملاحظ في مجال العلم المعاصر والستاتيكية التي ما تزال تميز الإنتاج الفلسفي بما فيها فلسفات العلم نفسها. هذا التفاوت ناتج من كون الفلسفة نظرت إلى العلم المعاصر انطلاقا من مقولات جاهزة، منغلقة على ذاتها مما جعلها تمارس فعلها في ميدان بعيد عن أصلها الفكري، وتسعى إلى بلوغ غايات هي غير مؤهلة لتصورها أصلا، ويزداد شعوره بالأزمة وعدم المطابقة حينما نأخذ في حسباننا المناخ الفلسفي لفرنسا نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والذي كان مناخا تهمين عليه - في الجامعة وخارجها - فلسفات روحانية ذات غايات وأهداف ومرام تتمثل في محاولة كبح المد الرافض الذي عرفته فرنسا منذ حرب السبعين مع ألمانيا إلى الحرب

يتخذ الطريق المعاكس لهذا المبدأ الابستمولوجي، بل وسيكون عليه أن يناهض تاريخية التجربة بلا - تاريخية ما هو عقلاني (...)، وما إن يعي الفكر العلمي هذه المهمة الأساسية في إعادة تنظيم المعرفة، حتى تبدو النزعة إلى أن نسجل به المعطيات التاريخية الأولية بلبلة حقيقية للوعي العقلاني إذن، وعي جديد تماما إنه وعي يحاكم معرفته ويريد أن يتعالى عن الخطيئة الأصلية للنزعة التجريبية)[1].

انطلاقا من المهام الجديدة المطروحة أمام التفكير الفلسفي يصور الفيلسوف جان فال J. Wahl في كتابه الهام "نحو المشخص Vers le concret" الحركية الفلسفية في المرحلة الراهنة ويخلص إلى أن الفلسفة صارت تسعى أكثر من أي وقت مضى إلى توسيع التجربة في ذاتها بعيدا عن النظريات المجردة والمذاهب المغلقة، فقد لوحظ قيام حركة ديالكتيكية منذ مطلع القرن العشرين، وذلك في اتجاه رد الاعتبار لما هو "محسوس" في مقابل "التصورات النظرية". كما صار من البارز للعيان الآن أن معظم جهود الفلاسفة ترمى إلى المصالحة مع الوجود المشخص أو العيني، ولقد كان هذا مؤشرا حقيقيا على ظهور تحولات نوعية في عالم الفلسفة. فقد انهار مفهوم النسق الفلسفي، وصارت مهمة الفيلسوف الأسمى الانفتاح على العالم الخارجي والتعايش معه ومتابعة الحركة العلمية الحثيثة التي تطبعه، وهذا ما دفع باشلار في اعتقادنا إلى مد جسور التواصل بين ما هو "داخلي" وما هو "خارجي"، أي بين ما نحياه في واقعنا المعيش وبين ما نفكر فيه، فتوصل بذلك إلى بلورة موقف خاص به: موقف عقلاني لا يتناقض مع التجربة، بل يفترض وجودها كضرورة أولية، ذلك أنه إذا كانت التجريبية لها قيمتها الأحادية في الخطوات الأولى من البحث، فإنها في مراحل لاحقة مطالبة بالاندراج في محيط عقلي ومادي في الوقت ذاته.

هذه العقلانية المنشودة عقلانية تهتم بالتفاصيل وتحاول بسط نفوذها بطريقة تدريجية. إن مجهود باشلار التأسيسي في مجال فلسفة العلوم، والذي عرضه في ثلاثية سابقة الذكر يضمر توجها فلسفيا عقلانيا إذ لا يمكننا أن نتفهم بسهولة أن المجهود الكبير الذي تبذله الإنسانية لتطويع الطبيعة والسيطرة عليها عن طريق العلم

---

(1) د. محمد قيدي: ما هي الابستمولوجيا؟ منشورات دار الحداثة. بيروت. الطبعة الأولى، 1983 ص 15.

لا هدف له في النهاية إلا ما يتعلق بالحياة العملية أو عالم المحسوسات، ذلك أن قوانين العلم، ومهما بلغت من تعقد ودقة، هي ببساطة من ابتكار العقل الإنساني الفعال، وكل حقيقة علمية تجد لها موقعا في تجاويف البنية العقلية للإنسان، إذ المهم عنده هو أن يبين أن نشاط العقل هو العنصر الحاسم في أي عمل علمي وليس التجربة كما قد يعتقد. صحيح أن العالم لا يخلق الواقعة العلمية من العدم، لكن الصحيح أيضا هو أن التجربة لا يمكن أن تصاغ بدون عقل. وعلى أية حال فان الأمر لا يتعلق بإنكار الدور الحيوي الذي تسهم به التجربة في النشاط العلمي، وإنما يتعلق بضرورة مراعاة الناحية العقلانية في التجربة العلمية وان كانت في الواقع نزعة "عقلانية متعالية" أو "فوق عقلانية" حسب ما يرى باشلار.

على أن ما يبدو من تواضع للبعد الفلسفي في إنتاج باشلار المطبوع بسمة علمية واضحة لا يقلل بحال من أهميته في عالم الفلسفة، خاصة إذ كان هو نفسه يرى أن الفلسفة ستظل دائما على اتصال بالعلم، فالعلم بدون تأطير فلسفي نظري يحيد عن طريقه، في حين أن الفلسفة بدون العلم تفقد واسطة اتصالها بالحياة الواقعية لتحلق من جديد في سماء المثل المجردة والبعيدة عن اهتمامات الإنسان الحياتية.

وباشلار ليس هو الوحيد المدافع عن شرعية الفعل الفلسفي وضرورته في عصر التحولات العلمية الكبرى، فهناك الفيلسوف "برانشفيك" L. Brunschwicg "(*) الذي يشاطره هذا التوجه وان كان ذلك من وجهة مغايرة فالفلسفة في نظره ضرورية من حيث ارتباطها بالميتافيزيقا، ومن حيث أن الإنسان سيظل دوما متعطشا لمعرفة ما وراء الطبيعة، ولمعرفة المجهول أيضا طالما أن الفلسفة تمثل التطلع الأبدي للعقل الإنساني نحو المعرفة، وهذا هو بالضبط ما يجعل الفلاسفة يتشبثون دائما بالمسائل الأخلاقية التي ما تزال في منأى عن العلم،

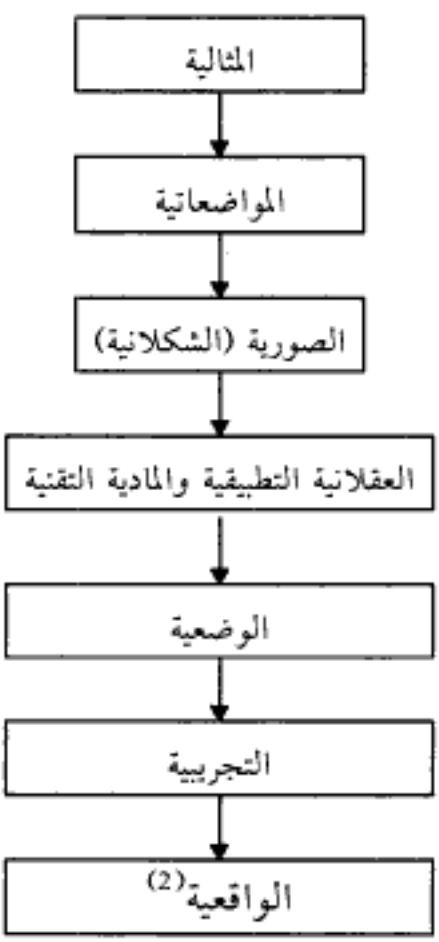
(*) ليون برانشفيك (1869 - 1944) يمثل ما يسمى بالمثالية النقدية الجديدة في فرنسا إلى جانب أندري لالاند A. LALANDE صاحب المعجم الفلسفي الشهير، هذه المثالية تقوم على أساس من دراسة العلم والعلم الرياضي خاصة، وهذا ما جعل بعض النقاد يستخلصون من مثاليته نزعة عقلانية متفتحة عملت على ظهور الكثير من فلسفات العلم وعلى رأسها فلسفة باشلار من أهم مؤلفاته (جهة الحكم La Modalité du Jugement) (مراحل الفلسفة الرياضية Les étapes de la philosophie Mathématique) التجربة الإنسانية والسببية الفيزيائية l'expérience humaine et la causalité physique) (المثالية المعاصرة l'idéalisme contemporain) مارس برانشفيك تأثيرا كبيرا في الأوساط الجامعية الفرنسية من خلال تدريسه في السوربون وإشرافه على المجلة الشهيرة" الميتافيزيقا والأخلاق".

وان كانوا بتشبثهم هذا يزرعون في الفكر العلمي حركية دائبة وتأهبا قد لا يحصل عليه ابتداء من منطلقاته الذاتية وحدها أما باشلار فيدافع عن شرعية الفلسفة من زاوية ارتباطها بالعلم، فالفلسفة تقوى العلم بتنميته عن طريق رياضة عقلية عامة، وفى الوقت ذاته يسند إليها دائما حل المشاكل النظرية الكبرى التي لا يمكن للعلم أن يقدم حلولا نهائية بشأنها. وإذا كان ينظر بعين الحذر إلى تلك الفلسفة التي تود وضع العلم ضمن حدود معينة، فانه لا يقر أيضا بذلك العلم الذي يسعى إلى محاربة الحقائق الفلسفية التي تقع خارج مجال اهتمامه. والعلم الحق في نظر باشلار هو ذلك المتوجه باستمرار إلى استكشاف العوالم المبهمة وكأنه في سباق مع تيار الزمن، من هنا فان الفصل بين الفلسفة والعلم لا يمكن إلا أن تكون نتيجة ضارة ومعرقلة لتقدم المعارف الإنسانية بصفة عامة، فالفلسفة وهى تحاور العلم تطلعه على أن هناك مسائل إشكالية كثيرة ما تزال مصدر عذاب للإنسانية وأنه لن يستطيع حلها بمفرده، بل انه ربما لن يستطيع حلها إطلاقا لأنها تقع خارج نطاق اختصاصه وانشغاله.

إن التأمل في صيرورة التطور التاريخي للفلسفة يظهر لنا أن هذه الأخيرة انتقلت من التأمل النظري إلى التفلسف حول نتائج العلم ومباحثة الجديدة، ففي القرن التاسع عشر مرت الفلسفة بتطور سريع كان مواكبا إلى حد ما لوتيرة التطورات التي عرفها العلم في المرحلة ذاتها، إلا أن أكبر التطورات حدثت في غالبيتها منذ نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. فمكانيكا "نيوتن" Newton، وهى السلك الناقل للتقدم العلمي في تلك المرحلة لم تعد سوى فيزياء، وظهر إلى جانب هندسة المسطحات الأوقليدية هندسة المقعرات عند "لوباتشفكى " "Lobatchevski وهندسة التجوف عند "ريمان" "Reimann"، وأضحت أسماء "اينشتاين" " Einstein" ولوى دوبروغلى "وماكس بلانك" M.Plank و"هيزنبرغ" طرفا أساسيا في التركيبة العلمية المعرفية لتلك المرحلة وللمرحلة اللاحقة أيضا، فالفرضيات والنظريات التي صاغها هؤلاء العلماء المبدعين تتموقع تاريخيا في الثلث الأول من هذا القرن، البداية كانت مع نسبية اينشتاين في سنة 1905 ثم نظرية الشك والتردد عند هيزنبرغ. فنظرية الآلية التموجية عند لويدوبروغلى ففيزياء الجسيمات الدقيقة أو نظرية الكوانتم عند ماكس بلانك، ومن ثم فمن البديهي أن يختلف المشهد الفلسفي لهذا القرن عن مشهد القرن

التاسع عشر اختلافا واضحا، وان كان هناك تكامل وتضافر بين نتائج التطور العلمي والمعرفي في كلا القرنين، وهي النتائج نفسها التي استند باشلار لاحقا لكي يؤسس دعوته إلى موقف فلسفي جديد، فقد عاصر جزء كبيرا من هذه الثورة، وعاين عن قرب الأثر الذي أحدثته في البناء العلمي والفلسفي على حد سواء.

وإذا كانت فلسفة باشلار قد تمثلت علم عصرها واستجابت لتحولاته المستمرة، فإنها بالمقابل عملت على محاورة الفلسفات المعاصرة لها ومجاوزتها إن أمكن، ومن أهم الفلسفات التي أقام باشلار حوارا مباشرا معها، وكان ينظر إليها بأهمية بالغة، ا لفلسفة الوضعية، بحيث نجد أن فلسفته تتخذ لها موقفا وسطا بين الفلسفة الوضعية بتفرعاتها والفلسفة الصورية والمثالية بتفرعاتها أيضا، فتكون الصورة إجمالا كالتالي:



(2) GASTON BACHELARD/ Le rationalisme appliqué, Editions, P.U.F, Quatrième Edition, Paris، 1972 ، P5.

إن التمعن في هذه اللوحة الترتيبية يظهر لنا قرب باشلار من الفلسفة الوضعية بوجه خاص، وهذا لاعتقاده الضمني أن الفلسفة الوضعية ليست فلسفة ميتافيزيقية كما هوا لحال بالنسبة للفلسفة الواقعية والعقلية على حد سواء. على أن وجه التقارب بين باشلار والوضعية لا يرجع إلى لاميتافيزيقية الوضعية فحسب وإنما يرجع إلى طبيعة الأطروحات التي تشكل عصب الوضعية أيضا، والوضعية كما بلورها مؤسسها أوغست كونت A. Comte تنظر إلى جميع الظواهر، ومنها الاجتماعية، على أنها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة لا تتغير، وعليه فان مهمتنا الأولى ليس التأمل النظري في "العلل الأولى" كما فعلت الفلسفات السابقة وإنما النظر إلى الظواهر بدقة لتحليلها وربطها بعضها ببعض عن طريق علاقات التشابه والتعاقب الطبيعية. وتتمثل ركائز منهجية كونت في الدراسة والبحث في الملاحظة والتجربة التي تقوم على منطق المقارنة بين الظواهر والمجتمعات، وكذا التحليل التاريخي المنطلق من دراسة الأفكار وتحليلها كمدخل أساسي لفهم التطور الاجتماعي. هذه المنهجية الجديدة أفضت إلى التوصل إلى ما أسماه قانون الحالات الثلاث التي تمثل الحد المنهجي الأدنى لتفسير مراحل تطور الفكر الإنساني من المرحلة الدينية إلى المرحلة الفلسفية (الميتافيزيقية) إلى المرحلة العلمية (الوضعية)، هذا بعد أن يقسم الدراسات الاجتماعية إلى وزمرتين أساسيتين: إحداهما تختص بدراسة ما يسميه "الديناميك" الاجتماعي، والثانية تهتم "بالستاتيك" الاجتماعي[3].

ولنعد الآن إلى سؤالنا الأول: ما هي الأسباب التي جعلت باشلار أكثر قربا من الفلسفة الوضعية، وماذا قدمت له هذه الأخيرة؟ يرى باشلار، أنه وبالنظر إلى طبيعة التحديدات النظرية للابستمولوجيا وما يمكن أن يسند إليها من مهام، فان مجهود كونت الفلسفي يمكن أن يكون أقرب إلى هذا المبحث الجديد منه إلى الإطار الفلسفي التقليدي، ذلك أن العقل الإنساني الباحث عن المعرفة، والتواق إلى بلوغها في أجلى صورها لا يمكنه إدراكها في شكلها الأوضح الذي تعبر عنه المرحلة الوضعية إلا بعد المرور بالمراحل الأخرى سالفة الذكر، حيث يكون

---

(3) من يود التوسع في دراسة الفلسفة الوضعية يمكنه الرجوع إلى مؤلف كونت الأهم:
- Auguste Comte: Cours de Philosophie Positive; Editions Herman, Paris 1975

وكانت الفلسفة الرسمية للدولة خلال القرن التاسع عشر[7]. هذه الفلسفة تستند بالأساس إلى ما يسميه برغسون المعرفة الحدسية وهى المعرفة التي تتناقض تماما مع المعرفة الوضعية أو العلمية فالمعرفة الحدسية غير قابلة للتجسيد الموضوعي، ولذلك فباشلار يعدها خارج العلم وخارج الفلسفة أيضا، لأن الفلسفة الحقة هي تلك التي تجعل من التأمل في نتائج العلم موضوعها الأساس.

هذه الفلسفات وغيرها هي فلسفات أزمة كما يقرر باشلار، لذا كان لزاما عليه السعي حثيثا لتجاوز فلسفات الأزمة لبلوغ فلسفة تمتلك حرية المبادرة والفعل، فلسفة يكون لها هدف واضح وواقعي في الوقت ذاته: واضح باستناده إلى رؤى فلسفية متينة، وواقعي بلجوئه إلى دراسة ما يميز واقعنا المعاصر وهو العلم وتطوراته الرهيبة، وكان طبيعيا أن يبلور، وهو العالم المسكون بأسئلة الفلسفة اللامتناهية، والفيلسوف التواق إلى جعل التأمل في العلم وتطوراته موضوع الفلسفة الأهم – استراتيجيا فلسفية تضعه في صلب الإشكاليات المطروحة، وكان من نتائج تلك الاستراتيجيا أن انتدب نفسه للعمل على إبراز القيم الجديدة التي حملتها تلك الثورة العلمية، بل إن مهمته تبقى مهمة جزئية ما لم تنضو في إطار مهمة أشمل تكون من اختصاص ميدان بأكمله هو فلسفة العلوم. وقد لا نكون مغالين إذا ما ذكرنا في هذه المنطلقات العامة أن باشلار استطاع من خلال إنتاجه الغزير والمتنوع العلمي منه والفلسفي، أن يؤسس نظرية جديدة ضمن ما صار يسمى لاحقا بالابستمولوجيا، وذلك من خلال مزاوجته بين المعرفة الفيزيائية والرياضية وحتى التجريبية أحيانا، كما استطاع أن يبين أن الثورة سابقة الذكر أحدثت فجوة كبيرة في تاريخ المعرفة العلمية كما أدت إلى ظهور قطيعة ابستمولوجية أسهمت بشكل فعال في تسارع التطورات العالمية في جميع المجالات، في الوقت الذي توصل فيه إلى نتيجة فلسفية مفادها أن الفلسفة الوحيدة القادرة على تحليل التركيب المعقد للفكر العلمي المعاصر هي الفلسفة المفتوحة أو "فلسفة النفي" أو "الرفض" كما يحلو له أن يطلق عليها[8]، إن ما نود القيام به هنا ليس عرض مشروع باشلار العلمي

(7) Lucien Séve: La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours, Editions Sociales; Paris; 1962; P. 29

(8) Gaston Bachelard: la philosophie du non: Essai d'une philosophie du nouvel Esprit scientifique, Editions P.U.F Paris; 1973 PP 13.14

والفلسفي، والشاعري أيضا، فهذه مهمة لا نستطيع الإحاطة بها، ولا تدخل في صميم الغاية المنهجية التي ننشدها هنا، إذ سنؤكد بالخصوص على مفهومي العائق والقطيعة بوصفهما دليلا معرفيا ومنهجيا مباشرا لما نزمع بحثه وهو إظهار أن اللاتواصل بين المعارف والعلوم هو الخيط الرفيع الموجه والرابط بين أجزاء مشروع باشلار الفلسفي والعلمي، وهذا بعد تحديد بعض المعالم الأساسية لهذا المشروع.

❶ باشلار

مرحلة التأسيس النظري

يعد باشلار في نظر مؤرخي الفلسفة الفرنسية المعاصرة الامتداد الطبيعي لفكر برنشفيك وفلسفته مع الحرص على تجديده ومجاوزته، ذلك أن العلم في تحوله الدائم واستحداثاته المتوالية إنما يضعنا اليوم إزاء حالات منفصلة غير متماثلة وغير نمطية، وإزاء حشد من التعقيدات في مجال "اللامتناهي في الصغر"، وهذا ما لم يتطرق إليه برانشفيك في مشروعه كما يرى باشلار مع اعترافه بمرونة فكره وعمقه. ومع أن باشلار كتب في الفلسفة وفى العلم إلا أنه بإمكاننا القول أنه وصل إلى الفلسفة من خلال هاجسه الأول وهو تأمل العلم ومتابعة تطوراته المتسارعة وذلك بغرض الوصول إلى ما يمكن أن نسميه "عقلانية علمية أو تطبيقية"، هذه العقلانية الباشلارية الخاصة تعترف في الواقع بتضمن عنصري "الخيال" و"العقل" في الموقف العلمي، لكن وبما أن هدفها الأول هدف علمي خالص فإنها تنحى الخيال جانبا وتستبقي العقل فقط. وقد بدأ وعى باشلار بأهمية المهام التي تنتظره في التشكل منذ سنه المبكرة، ولكنها تجسدت فلسفيا في ثلاثيته الهامة: "الفكر العلمي الجديد"، "تكوين الفكر العلمي"، "فلسفة النفي" (أو الرفض أو فلسفة "اللا"، كما يحلو للبعض ترجمتها) بالإضافة إلى كتاب "العقلانية التطبيقية"، ولعل أولى المهام التي نذر نفسه لخدمتها هو إعطاء تحديد جديد لفلسفة العلوم يمكنه من إدماج تصوراته الخاصة دونما صعوبة، وكذلك محاولة تحديد الإطار الابستمولوجي الذي تنتظم فيه القيم المعرفية الجديدة التي أفرزتها الثورة العلمية المعاصرة على اعتبار أن التقدم العلمي في معناه الأوسع هو إنتاج للقيم وليس تراكما ماديا فقط.

بداية نقول إن باشلار يرفض النزعة العقلانية البحته كما أوردنا في المنطلقات العامة، وهى تلك النزعة التي تقول بوجود مبادئ أولية سابقة للتجربة، كما يرفض في الوقت ذاته النزعة العلمية البحتة التي تربط ربطا آليا بين العلم والواقع وتمتحنه على أساس من التجربة فقط، وبين رفضه لهذه وتلك يسعى باشلار إلى تأسيس

فلسفته المميزة المتمثلة في "العقلانية العلمية" أو "التطبيقية" أو "الرياضية"، وهى النعوت التي تؤدى إلى الدلالة ذاتها عنده. هذه الفلسفة تقوم على الحوار بين العقل والتجربة، وفى الوقت نفسه ترفض الانطلاق من مبادئ قبلية، كما ترفض ربط الفكر العلمي بمعطيات الحس والواقع وحدها، فقد صار من غير الممكن التعامل مع المواضيع العلمية من خلال وجهة نظر الفيزياء الكلاسية، لأن الواقع العلمي الجديد كما فهمه وبلوره عبارة عن "بنية"، أي عبارة عن تنظيم عقلاني إنشائي، في حين أن الموقف الفلسفي الملائم للمرحلة الحالية من تطور العلوم الفيزيائية هو موقف "العقلانية التطبيقية" التي ترى أن الموضوع العلمي الحقيقي هو ذلك الموضوع الذي يتم بناؤه شيئا فشيئا وليس الموضوع المعطى، على عكس الفلسفة التقليدية التي تجعل الهدف من تفكيرها في العلم احتواء النتائج العلمية لصالح الأنساق الفلسفية واستغلال هذه النتائج لأهداف تبريرية تخرج عن إطار الممارسة، العلمية[9].

كما أن "العقلانية التطبيقية" ترى أن المجهود العلمي في شكله العام ينطلق من النظرية إلى التطبيق، ففي الفيزياء المعاصرة تبدو القطيعة بين المعرفتين العلمية والعامة واضحة للعيان، إذ أن موضوع المعرفة العامة هو الموضوع المعطى، أي الموضوع المتوفر بشكل تلقائي، أما موضوع المعرفة العلمية فهو الموضوع الذي يتم بناؤه بتضافر مجهودات عدة: علمية، عقلية وتقنية في وقت واحد، بمعنى آخر، إن موضوع البحث في الفيزياء الحديثة - لأن معبر الفيزياء هنا ضروري بالنسبة لفيلسوف العلوم - ليس هو موضوع الإدراك المباشر الذي تمدنا به المعرفة التلقائية، وإنما هو على العكس من ذلك الموضوع الذي يعمل عالم الفيزياء على بنائه وصقله باستخدام تقنيات متعددة، ثم عقلنته في مرحلة مكملة، فباشلار يصف الفكرة العقلانية بكونها مشروعا للعمل بالقوة يسعى إلى التطبيق، وهكذا، و في سبيل تجاوز الموقف الإختباري القائل بقلب العلاقة بين النظرية والتجريب بإعطاء الأولوية للنظرية التي ينطلق منها العمل العلمي في العلوم الفيزيائية. و لكن تجاوز النزعة الإختبارية لا يتم بمجرد القول بعلاقة النظرية بالتجريب بصورة مقلوبة، فإن

(9) Louis Althusser: Philosophie et Philosophie Spontanée des Savants, Editions François Maspero; Paris; 1974, 4éme Cours.

باشلار بدلا من أن يفهم علاقة النظرية بالتجريب فهما جدليا لا يعمل سوى على استبدال أولوية أخرى، بدلا من الانطلاق من أولوية التجريب يتم هنا الانطلاق من أولوية النظرية[10]، أي من أولوية العقلي، وهنا مكمن الأهمية في مشروعه وربما المفارقة أيضا. على أن العقلانية عند باشلار ليست واحدة، بل إن هناك "عقلانيات" متعددة بحيث إن لكل عالم عقلانيته الخاصة، وفى هذا المعنى يقول باشلار: (بما أننا نريد أن نميز العقلانية من حيث قدرتها على الانطباق والامتداد، يصير من الضروري أن نمتحن الميادين الخاصة للتجربة العلمية، وأن تبحث أي شرط يمكنه أن يكسب تلك الميادين لا استقلالها فحسب، وإنما أن يكسبها أيضا قدرتها على أن تقيم جدلا خاصا بها، أي على أن تؤسس قيمة لنقد مبادئها القديمة للهيمنة على التجارب)[11]. والواقع أننا قد لا نجانب الحقيقة إذا ما عدنا لمقولتنا الأولى، والتي يتفق حولها الكثير من شراح باشلار والمحللين لفلسفته، إن منبع العقلانية عنده مرده إلى تأمله في نتائج العلم المعاصر وما وقع فيه من ثورة حقيقية قلبت مفاهيم المعرفة المعاصرة قلبا جذريا وخاصة في مجال الفيزياء، فقد أظهرت البحوث فيما يسمى فيزياء الجسيمات ما يحدث لفردية الجسيم من تلاشى وانعدام، وقد أشار "ماكس بلانك" M.Plank و"مارسيل بول" M. Bull إلى الأهمية الفلسفية والعلمية لما يحدث لفردية الجسيم، إذ يرى بول في مقدمة كتابه "الفكرة العامة للميكانيكا التموجية وتفسيراتها الأولى" l'idée générale de la mécanique ondulatoire et ses premières explications أنه مثلما قضت نسبية اينشتاين على المفهوم القديم للقوة، ينبغي التخلي كذلك عن مفهوم الموضوع والشيء، على الأقل متى تعلق الأمر بدراسة العالم الذري. إن الفردية مفهوم يلازمه التعقيد، والجسيم المعزول أبسط كثيرا من أن يتصف بالفردية، وهذا الموقف، الذي يقفه العلم المعاصر إزاء مفهوم الشيء ينسجم ليس مع الميكانيكا التموجية فحسب، بل مع نظرية المجال الموحد أيضا. وبعيدا عن تفاصيل هذه الثورة التي وقعت في مجال الفيزياء، والتي ليست هي هدفنا النهائي من جهة، وتتطلب

---

(10) محمد وقيدي: العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1983، ص 141.

(11) Gaston Bachelard: L'engagement rationaliste, editions P.U.F, Paris, 1972,p 122.

ب - إنه ينظر إلى الممارسة العلمية نظرة تبسيطية فهي في نضره مجرد منهجية يسعى باشلار إلى إثبات عقمها، أي أن وضعية الفكر العلمي هنا غير مستقرة، فهي تارة تبدو كأنها تتجاوز الممارسة العلمية الحقيقية، وتارة تبدو كأنها أدنى من ذلك[14]. ولكي نقارب بشكل واضح تحديدات باشلار للمهام الجديدة التي تنتظر فلسفة العلوم بعد تلك الثورة العلمية التي أوضحنا بعضا من معالمها الهامة في هذا المبحث، يبدو أنه من الضروري أن نبين آمرين في غاية الأهمية: أو لهما نظرة باشلار إلى الابستمولوجيا وبأي معنى تكون هذه الأخيرة تفكيرا فلسفيا في العلم، وثانيهما خصائص التفكير العلمي المعاصر كما حددها انطلاقا من قراءته المتمعنة لمسار العلم ونتائجه، وحتى نتمكن من تحديد مفهومه للابستمولوجيا يستحسن في البداية أن نتطرق باختصار إلى مفهوم الابستمولوجيا بشكل مقتضب ذلك أن هذا المصطلح، ولكثرة استخدامه دون ضوابط منهجية أو معرفية، حرف عن أهدافه الأولية التي وجد من أجلها أصلا.

كلمة ابستمولوجيا Epistemologie تتكون من كلمتين يونانيتين Episteme ومعناها علم Logos وتعني فيما تعني: علم، نقد، نظرية، فهي إذن "علم العلم" أو "الدراسة النقدية للعلوم" ولا يختلف المعنى الاصطلاحي في جوهره عن الدلالة اللغوية، فالابستمولوجيا هي نظرية في المعرفة كانت تتمحور بالأساس حول الأسئلة التقليدية المعروفة: ما هي حدود المعرفة؟ هل المعرفة ممكنة أم أنها ليست كذلك؟ ما هي وسائل حصولنا على المعرفة: هل الحواس أم العقل، أم الحواس والعقل معا، أم الحدس؟ ثم ما هي طبيعة المعرفة أيضا؟: هل هي الحواس أم العقل، أم الحواس والعقل معا، أم هو الحدس؟ ثم ما هي طبيعة المعرفة أيضا: هل هي ذات طبيعة مثالية أم أنها معرفة واقعية أم نقدية؟ هذه نظريا أهم الأسئلة التقليدية التي كانت تتمحور حولها الابستمولوجيا التقليدية، في حين أن الابستمولوجيا الجديدة هي "نظرية المعرفة العلمية" تمييزا لها عن نظرية المعرفة التقليدية، فالأولى من اختصاص العلماء ومن إنتاج الفلاسفة المتتبعين للنشاط العلمي أما الثانية فهي من إنتاج الفيلسوف ذاته كل حسب مذهبه ونسقه الفلسفي وبينما تقوم "نظرية المعرفة العلمية" على الوسائل العلمية الحديثة مثل

---

(14) OLIVIER ROY: ibid. p14

القياس والإحصاء والتجارب والآلات العلمية المتطورة نجد أن نظرية المعرفة بمعناها التقليدي تعتمد على وسائل تقليدية تحيل إلى الذاتية، من هنا جاء تعريف "لالاند" للابستمولوجيا في معجمه الفلسفي: (إن الابستمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادئ العلوم ولفروضها ونتائجها بغرض تحديد أصلها المنطقي وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية)[15]، وإذا كان "لالاند" والفرنسيين إجمالا يميزون بين الابستمولوجيا وفلسفة العلوم، وبينها وبين نظرية المعرفة، فإن الألمان يميزون هم أيضا بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة، وان كانوا يقصدون بالابستمولوجيا فلسفة العلوم بشكل عام[16].

وبعيدا عن هذه الاختلافات الدائرة حول تحديد معنى الابستمولوجيا يمكننا القول أن جميعها تسعى إلى بيان شروط المعرفة البشرية وقيمها وحدودها وموضوعيتها من وجهة نظر العلم المعاصر. على أن الصعوبة التي يلاقيها الباحثون في تحديد معنى الابستمولوجيا تحديدا دقيقا إنما ترجع في الغالب إلى ارتباط هذه الأخيرة وتداخلها مع مباحث عدة تشكل معها عائلة معرفية واحدة فالابستمولوجيا ترتبط مع نظرية المعرفة ومع الميثودولوجيا أو مناهج العلوم، ومع فلسفة العلوم وكذلك مع المنطق فهي ترتبط بنظرية المعرفة بمعناها التقليدي من حيث أنها تدرس إمكانية المعرفة وحدودها وطبيعتها منظورا إليها من زاوية التطور العلمي المستمر، بمعنى آخر إن الابستمولوجيا نظرية علمية في المعرفة تمتلك قدرة التلون بلون المرحلة في صيرورة تطورها المتواصلة، أما ارتباطها مع الميثودولوجيا فيبدو أقل تكافؤا، فإذا كانت الميثودولوجيا تقتصر على دراسة المناهج العلمية فقط فإن الابستمولوجيا تطمح إلى بلورة نظرية عامة في المعرفة والمعرفة العلمية بوجه خاص، في حين أنها ترتبط بالمنطق من حيث أنها تدرس شروط المعرفة الصحيحة شانها في ذلك شأن المنطق، لكن إذا كان المنطق يهتم بتطابق الفكرة مع ذاته صوريا، أو أنه يهتم بصورة المعرفة فإن الابستمولوجيا لا تبقى عند هذه الصورة وإن كانت لا ترفضها، بل تتعداها إلى مضمون المعرفة أو مادتها، وعلى أية حال فإن النظر إلى الابستمولوجيا في تحديداتها الأوسع ضمن آفاق العلم المعاصر

---

(15) André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la langue philosophique، Editions P.U.F Paris 14ème édition) 1983 ، voir Epistémologie) P.293

(16) Ararieux- Reymont: introduction à l'épistémologie، Editions، Payot، paris1972 ، P 8

يجعل هذه التخصصات جميعا في تكامل مع الابستمولوجيا، أو في حوار معها على أقل تقدير، لذا يمكننا القول: (إن الإنسان يبني معرفته بهذا العالم من خلال نشاطه العلمي والذهني، والبناء الذي يقيمه الإنسان بوساطة هذا النشاط هو ما نسميه العلم أو المعرفة: أما فحص عملية البناء نفسها (تتبع مراحلها، نقد أساسها، وبيان مدى ترابط أجزائها، محاولة الكشف عن ثوابتها، صياغتها صياغة تعميمية، محاولة استباق نتائجها...الخ) فذلك ما يشكل موضوع الابستمولوجيا[17]. إن القيام بالوظيفة النقدية التي تمثل المهمة الأولى للابستمولوجيا يضعنا في نظر باشلار أمام الحقيقة التالية وهي ضرورة توفر فصيل خاص من الابستمولوجيين يحسنون إرهاف الحس للمرحلة العلمية الراهنة، ويتحلى به العلماء من روح نقدية وصراحة منهجية، وهذا ما يؤكده "بياجي "J-Piaget بصورة أخرى حين يرى أنه لا يمكن أن يكون الابستمولوجي فيلسوفا تأمليا، ولا أن يقوم بمهام الابستمولوجي من لا يمتلك معارف علمية متخصصة، ذلك أن مهمة الابستمولوجيا عنده تتلخص في البحث عن تطور المفاهيم العلمية، بحيث تتحول إلى نقطة صلة بين علم النفس التكويني والابستمولوجيا العامة، التي تود تطعيمها وإغناءها من خلال تثمين المنهج التطوري، وهذا التثمين يؤدي ببياجي في الأخير إلى اعتبار الابستمولوجيا علما وليس فلسفة، في الوقت الذي نجد فيه أن مهمة الابستمولوجيا عند باشلار هي متابعة الأثر الذي تتركه المعارف العلمية المختلفة على بنية الفكر، وهذا التحديد يتضمن مفهوما جديدا للفكر يختلف عن المفهوم الخاص بالفلسفات، الكلاسية الكبرى التي كانت تنظر إلى الفكر بوصفه مقولات ثابتة لا أكثر، كما أن مهمة الابستمولوجي عنده هي عبارة عن التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية. تحليل نفسي يكون موضوعه الأساس لا شعور الباحث في مجال العلم بينما يتمحور هدفه حول اكتشاف جملة العوائق التي تعيق السير الحسن لعملية المعرفة، والتي يسميها باشلار العوائق الابستمولوجية[18].

وواضح من تحديدات باشلار لمفهوم الابستمولوجيا ومن طبيعة المهام التي

---

(17) د. محمد عابد الجابري: تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، الجزء الأول، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، ص 42.

(18) د. محمد وقيدي. ما هي الابستمولوجيا، ص 13.

اسندها إليها أن (العقلانية المعاصرة كاتجاه ابستمولوجي قامت من أجل البحث عن فلسفة العلوم الحقيقية، والتي هي بالضرورة مخالفة لفلسفة العلماء، غير أنها في محاولتها تحديد تلك الفلسفة، فعلت ذلك من أفق مغرق في النظرية والنفيية (يسمى باشلار احدى كتبه: فلسفة النفي)، إنها الفلسفة التي تقول لا للفلسفات ولأنماط التفكير الفلسفية والعامية المعتادة. ففلسفة العلم ليست مادية شيئية، كما أنها ليست عقلانية ميتافيزيقية، إنها هذا وذاك وليست لا هذا ولا ذاك. فهي مادية عقلانية، وعقلانية تطبيقية حسب باشلار)[19].

هذا الرأي على قساوته يمثل جزء من التخوفات التي تحيط بتصور باشلار للعقل وللعقلانية ولفلسفة العلوم وللابستمولوجيا بكلمة واحدة، ذلك أن العلم المعاصر ليس بعيدا كل هذا البعد، كما نعتقد، عن طرح الأسئلة المحرجة حول علاقة الذات بالموضوع أو حول موضوعية العالم الخارجي، أو حول قيمة ما يمدنا به العقل إلى غير ذلك من المسائل التي شغلت بال الفلاسفة طويلا، والتطور العلمي المعاصر يزيد "المسائل" ثراء ويجعلها أكثر خصوبة، بل إن بعض هذه المسائل قد أثيرت ضمن ميدان العلم ذاته: ميدان الميكروفيزياء. فقد لاحظ العلماء المختصون في الفيزياء الذرية أنه لا يمكننا الوصول إلى نتائج يقينية مما يفتح باب الاحتمالية على مصراعيه، احتمالية يختلط فيها الذاتي بالموضوعي إلى حد كبير[20].

إن الابستمولوجيا المعاصرة مجسدة في باشلار تستند إلى معطيات الثورة العلمية المعاصرة، كما ذكرت، في مجال العلوم الرياضية والفيزيائية بصفة خاصة لكي تؤكد أن آثار هذه الثورة لم تمس مبادئ تلك العلوم، بل لحقت أيضا بنية الفكر الإنساني ذاته، ولعل أهم ما تحيلنا إليه هذه الثورة العلمية في نظر باشلار هو أن الفكر الإنساني يقيم علاقة جدلية مع التطور العلمي. فهو يتأثر بنتائج هذا التطور بمقدار ما ينتجها، وهذا في الواقع ما لم تتفطن له الفلسفات المثالية التقليدية التي نظرت إلى مبادئ الفكر الإنساني في مرحلة معينة فقط من تاريخ العلم، وأضفت

---

(19) سالم يفوت: فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص 7

(20) د. محمد عابد الجابرى: تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، ص 16

على هذه المبادئ صفة الإطلاقية معتقدة أن ما يتلاءم مع مرحلة معينة قد ينطبق على الأخرى بداهة، ومن ثم اعتقدت بالمحصلة أن المبادئ التي حصلتها هي نفسها بنية الفكر الإنساني في كليتها. بيد أنه ينبغي أن نبين أن النتيجة الفلسفية الأهم التي وصلت إليها ابستمولوجيا باشلار ليس التأكيد على سلبية الفكر الإنساني أمام التطورات العلمية الهائلة، وإنما تتمثل في عدم الخضوع لهيمنة الفلسفات العقلانية المثالية التي تؤكد على أن الفكر الإنساني بنية ثابتة، وأنه يواجه الواقع وهو يملك بصورة قبلية المقولات التي تؤهله للتفكير في هذا الواقع. من هنا فان السؤال الذي تحيلنا إليه فلسفة باشلار هو، هل نحن في حاجة إلى مقولات فلسفية جاهزة حتى نتمكن من فهم التطورات الحاصلة في مجال العلم وحصر النتائج المترتبة عنها؟ وهل يلزمنا لبلوغ هذا الفهم أن نتبنى موقفا فلسفيا عاما كنقطة انطلاق أولا نية لما نزمع القيام به؟ ودون الذهاب بعيدا في استقصاءات قد تبعدنا عن حقيقة السؤال الباشلاري نقول إن باشلار يجيب عن هذا السؤال بالنفي، وهذا ما يظهر جليا في كتابيه الهامين "الفكر العلمي الجديد" و"فلسفة النفي" أو "الرفض" حيث يقول: (من المفيد فيما نعتقد أن ننظر للمعرفة الفلسفية العلمية في ذاتها، وأن نصدر الحكم عليها دون فكرة مسبقة، بل وخارج الإلزامات الضيقة للغة الفلسفية التقليدية)[21].

هذه الفقرة المقتضبة تقدم لنا الإضاءة المنهجية الكافية لطرق هذا الموضوع الهام، ليس لباشلار وحده وإنما لكل باحث في مجال العلم وفلسفة العلوم، هذه الإضاءة تحقق الشرط، الأول لفهم تطور الفكر العلمي، فهم ينبغي أن يضع في حسبانه أن التطور العلمي يتم وفق صيرورته الذاتية، ويستخرج قيمه منه. وإذا ما وددنا أن نستخرج النتائج الابستمولوجية للنظريات العلمية المعاصرة بصورة موضوعية، فانه لن يفيدنا الاعتماد على البحث في النسق الفلسفي بقدر ما يفيدنا الاعتماد على موقف فلسفي جاهز، ذلك أن النسق يتميز بالانغلاق والثبات، في حين أن الموقف الفلسفي وليد اللحظة يتميز بالمرونة والانفتاح. وفى مستوى أكثر تقدما من التحليل، وبصورة أكثر تفصيلا يقوم باستقصاء دقيق للنتائج السلبية المباشرة لاستخدام النسق الفلسفي كدعامة لفهم التطور العلمي، وفى هذا المعنى

(21) Gaston Bachelard: La Philosophie du non, P.2.

من مهامها الرئيسية، وعندما تسقط هذه المهام ماذا يبقى لها من مهام إذن؟[23].

على أن باشلار ينطلق في مشروعه الإبستمولوجي من التعيينات السلبية فحسب، بل إنه يسعى إلى تقديم تصور بديل يكفل للابستمولوجيا ضمان تحقيق المهام التي يسندها إليها وأهمها ثلاثة:

أ - إبراز القيم الابستمولوجية والعمل على نشرها ضمن المعرفة المعاصرة.

ب - البحث عن تأثيرات المعارف العلمية في البني العقلية المختلفة.

ج - القيام بتحليل نفسي للمعرفة الموضوعية.

أ - إبراز القيم الابستمولوجية للعلم

تعد هذه المهمة من أهم المهام التي نذرت ابستمولوجيا باشلار نفسها لتحقيقها، وفي هذا المعنى يقول: (إن واجب فلسفة العلوم هو أن تبرز قيم العلم، وأن تعيد في كل مرحلة من مراحل تطور العلم دراسة الموضوع التقليدي المتمحور حول "قيم العلم". ويعود إليها أيضا مهمة دراسة الاهتمامات أو الانشغالات الثقافية دراسة نفسية، كما تعود إليها أخيرا مهمة تحديد عناصر توجه مهني حقيقي للثقافة العلمية)[24]. خاصة وأن هذا المطلب الخاص بإجراء قطيعة حقيقية بين ثقافة تقليدية لم تستوعب تطورات العلم وطرافته، وبين ثقافة معاصرة جديدة تجعل من التأمل في العلم والمعرفة العلمية هاجسها الأول ليس مطلبا غريبا لديه. لكن ما الذي يعنيه باشلار هنا يا ترى؟ يتضمن النص عناصر أساسية أولها ذلك العنصر الذي يرى أنه ينبغي ألا ننظر للقيم الابستمولوجية "المنفردة" على أنها قيم عامة للعلم، بل على أنها مجموعة من القيم المتجددة تبعا لتطور الفكر العلمي، ذلك أنه ولكي يتسنى لنا أن نحدد تخوم العلم، بمهمته وموضوعاته ومنهجه، يتوجب علينا كما يرى باشلار أن نقف عند المرحلة الراهنة لتطوره بوصفها تتويجا لمجمل تاريخه، ومن ثم كان الأنموذج المثالي للعلم الذي اختاره ميدانا لاستخلاص معظم الأمثلة هو الفيزياء النظرية لأنها أعلى مراحل تطور العلم منهجا ونظرية على حد سواء. وحتى لا نقع في التناقض بإصدار أحكام عامة انطلاقا من معارف جزئية أو

---

(23) Dominique le court: Bachelard le jour et la nuit، Editions Grasset، Paris،1974 ، P.P68-71

(24) Gaston Bachelard: L'activité Rationaliste de la physique contemporaine، Editions، P.U.F Paris1951 ، P 10

نسبية كأن نتحدث مثلا عن قيمة العلم في مرحلة زمنية معينة من مسار تطوره الطويل ونعتقد بعدها أننا قد عرفنا هذه القيمة معرفة كلية ومطلقة مغفلين في ذلك التطورات اللاحقة، والتي لا يمكننا أن نكون حكما موضوعيا حول قيمة هذا العلم أو ذاك إلا من خلالها، فمن الفيزياء عند "نيوتن" Newton الذي اكتشف قانون "الجاذبية العام" إلى تلك المناقشات العلمية الحادة في أوائل هذا القرن حول ما يسمى أزمة الفيزياء الحديثة ينبغي أن نضع البعد الزماني لما وقع من تطور في مجال هذا العلم في إطاره الصحيح. فتغير الصورة التي قدمتها الفيزياء الكلاسية عن العالم وعن بنية المادة قد أدى إلى قول بعض الباحثين بأن مفهوم المادة الفيزيائي القديم لم يعد قادرا على التكيف مع الاكتشافات الجديدة في ميدان فيزياء عالم الصغائر (الميكروفيزياء). لكن هذا لا يعني أن مفهوم المادة الفلسفي الذي يعني الواقع الموضوعي الخارجي المستقل عن الوعي قد أصبح يتعارض تعارضا كليا مع تقدم معارفنا الفيزيائية.

ومن أكبر الانقلابات في مجال الفيزياء اكتشاف النظرية النسبية ونظرية الميكانيك الكوانتي(*) حيث أدى ذلك إلى تغير أسس الفيزياء النظرية. لقد تحطمت صورة العالم العلمية، النيوتونية، التي بقيت سائدة حتى نهاية القرن التاسع عشر، فالزمان والمكان مطلقان مستقلان، والحركة ميكانيكية، والحوادث والحركات متصلة بدون قفزات، والسببية خطية والأثير وسيط ميكانيكي شامل يحمل حبيبات النور، وتكونت تصورات جديدة عن بنية الأجسام والمواضيع الفيزيائية وحركتها، وعن الاطراد القانوني والسببية والحتمية في الظواهر الفيزيائية وكذلك عن خصائص الزمان والمكان الفيزيائية. وعلى إثر هذا الانقلاب طرح الفلاسفة والفيزيائيون معا أسئلة ملحة وهامة: ما هو مدلول التقدم في عملية المعرفة الفيزيائية؟هل الإنسان قادر على معرفة الطبيعة معرفة موضوعية أم أن معرفته معرفة نسبية تتغير باستمرار؟ ثم ماذا تعني عبارة "معرفة موضوعية" ذاتها؟ هل يتم بلوغ المعرفة عن طريق المشاهدة السلبية للطبيعة أم أن نشاط الإنسان هو المحدد الأول لهذه المعرفة؟ هذه المسائل في الواقع ليست مسائل فيزيائية محضة لكنها نجمت فقط من طبيعة

(*) تكون الطاقة المشعة حسب النظرية الكوانتية غير متصلة، بل متقطعة إلى حبيبات صغيرة جدا، وإلى دقائق أو جزئيات تسمى الكوانتات.

الانقلاب الذي حدث في مجال الفيزياء، كما نشأت نتيجة هذا الانقلاب مسائل معرفية - منهجية، فأنشطاين قد تساءل عن إمكانية إيجاد تركيب جديد يوحد النظرية النسبية والنظرية الكوانتية.

(لقد لعبت نظرية النسبية دورا هاما جدا في الفيزياء الحديثة، فبفضل هذه النظرية تم الاعتراف لأول مرة بضرورة إجراء تغيير في المبادئ الأساسية في مجال الفيزياء. ولهذا السبب تغدو مناقشة المسائل التي أثارتها هذه النظرية وحلتها جزئيا، عنصرا جوهريا في دراستنا للامتداد الفلسفي للفيزياء الحديثة. وبخلاف ما جرى بنظرية الكم يمكن أن نقول، بمعنى ما، إن تطور نظرية النسبية كان سريعا، إذ لم يمض سوى وقت قليل جدا بين اكتشاف الصعوبات وإيجاد حلها، فعندما كرر "مورلي Morlay" و"ميلر" Miller عام 1904 تجارب مايكلسن " "Michelson حصل الفيزيائيون للمرة الأولى على برهان واضح أن من المستحيل كشف الحركة الانسحابية للكرة الأرضية بوساطة تجارب ضوئية، أما نشرة اينشتاين الحاسمة فقد ظهرت قبل انقضاء عامين على ذلك)[25]، فكيف يمكننا إذن أن نصل إلى نتائج مطلقة انطلاقا من مفاهيم نسبية؟ كيف يمكننا أن نجعل مرحلة من المراحل في تاريخ العلم مع كل هذه التطورات تعبر عما يجري في المراحل الأخرى تعبيرا دقيقا وموضوعيا؟.

العنصر الآخر الذي يشكل أهمية مماثلة لباشلار يتمثل في أن القيمة الابستمولوجية قيمة للعلم فقط. فما معنى هذا؟ معناه أنه على الفيلسوف أن يكتفي بإنجاز ما يدخل في صلب تخصصه واهتماماته، وأن يجعل العمل العلمي، بمنأى عن إسقاطاته الفلسفية، ذلك أن العلم هو في حد ذاته قيمة معينة، وهو الذي يستمد قيمه منه، في حين أن المهمة الأصلية للفيلسوف تتلخص في إبراز هذه القيم وإظهار أثرها على تطور المعارف العلمية بالخصوص، ولتوضيح أهمية ما يسميه "القيمة الابستمولوجية" وتأثيرها في تاريخ العلم يرى باشلار أنه ينبغي أن ننظر إلى فلسفة العلوم بوصفها تحديدا للقيم الابستمولوجية وترتيبا لها، بحيث تتحول أية مناقشة نظرية حول قيمة النظر دون الأخذ في الحسبان النتائج العلمية

---

(25) فيرنر هايزنبرغ فيزياء وفلسفة ثورة في الفيزياء الحديثة، ترجمة د، أهم السمان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1984، ص 97

إلى جدال عقيم لا يخدم العلم والمعرفة العلمية. وبمعنى آخر إن الفيلسوف الأصيل الذي يقوم بتأدية المهام المنوطة به بذكاء وفطنة هو ذلك الذي لا يقف من مسيرة العلم موقف الحكم حيث يجعلها تتقاطع مع مسيرته الخاصة، بل عليه أن يسلك نفس مسار مسيرة العلم، وأن يعبر عن قيمها باعتبارها إحدى تجليات العقل الإنساني، ومن خلال تجددها المتواصل لا تتجدد مواضيعها فحسب، بل تتجدد بنية فكرنا ذاتها. إن معرفة الجدة المتضمنة في القيمة الابستمولوجية تفرض علينا النظر فيما هو جديد في مجال العلم، فلكي ندرك القيمة الابستولوجية للهندسات اللاأوقليدية علينا أن نتأمل التصور الجديد الشامل الذي تقدمه لنا لمفهوم الخط، وعلينا أن نعيد التأمل أيضا في مفهوم المكان والشيء نفسه بالنسبة لنظرية النسبية ونظرية الكوانتا، وعليه يصير مفهوم السرعة ومفهوم الزمان في نظرية النسبية قيمتين ابستمولوجيتين، فالقيمة الابستمولوجية هي مظهر الجدة المعرفي الذي تتميز به أية نظرية علمية تسعى إلى التأسيس، لكن وبما أن النظريات العلمية لا تساوي من ناحية الجدة، وبما أن التطورات العلمية لا حدود معرفية لها، فإن أي حديث عن قيمة العلم سيكون عاجزا عن إبراز القيم الابستمولوجية. من هنا فإن موقف الرفض، أي رفض تدخل الفلسفة في توجيه نتائج العلم سيصير هو نفسه فلسفة باشبار الأساسية.

وحين يشعر فيلسوف العلم بضغط المتناقضات المحيطة به يلجأ كما يقول باشلار إلى الاكتفاء بدور المؤرخ، فهو بقدر ما يحب العلم في نتائجه الملموسة، يحب أيضا البحث عن الأصول والرجوع إلى البدايات النظرية، فإذا كانت مهمة فيلسوف العلم هي أن يبرز القيم الابستمولوجية فإن إنجاز هذه المهمة على الوجه الأكمل لا يتأتى له إلا إذا كان قادرا على إدراك مظاهر الجدة في النظريات العلمية المختلفة، وكذلك إدراك ما الذي يجعل السيادة لهذه النظرية بدل تلك، وعندما نتأمل مظاهر الجدة التي تميز العلم المعاصر نجد أنها تتمثل في الدور المتنافي للآلة في المرحلة المعاصرة بحيث صارت تؤثر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في تشكيل وعينا، وفي بلورة نظرتنا إلى العالم والمجتمع، وكذا في الدور الكبير الذي صار يلعبه الكتاب في ترسيخ المعرفة العلمية ونشرها في الحياة الثقافية العامة حتى تصبح جزءاً أساسيا منها، وأخيرا تتمثل فيما يسميه باشلار الخاصية التكاملية أو

المجتمعية للعلم المعاصر، فقد ولى عهد البطولات الفردية، أين يمكن للعالم أوالباحث أن يعرف كل شئ، وأن يفعل كل شيء بمفرده، فالمعرفة المعاصرة، والحياة المعاصرة برمتها هي من التعقيد والتداخل بما يجعلها تتجاوز الجهود الفردية لأي كان مهما تكن قدراته[26]،ولهذا إذا ما رغبت فلسفة العلوم أن توصف بالطوباوية عليها أن تأخذ في حسبانها مظاهر الجدة من خلال هذه الخصائص الثلاثة وهي خصائص يتداخل فيها الذاتي مع المجتمعي مع التاريخي حتى ولو حاولت بعث تصورات جديدة حول هذه المسألة.

ب – البحث عن أثر المعارف العلمية في البنى العقلية

ويبدو هذا الأمر واضحا منذ البداية، فهذه المهمة تحمل أهمية خاصة بالنسبة لباشلار لأن هدفه كما ذكرنا، ليس تحطيم العقل بالمعنى الشامل، ولكن إعادة هيكلته منهجيا، وذلك بتغيير مساره التقليدي الذي ينطلق من العقل إلى العلم، من نتائج العلم إلى العقل أو إلى الموقف الفلسفي، وهذا ما يعبر عنه باشلار في التمهيد الخاص بكتاب "فلسفة النفي" وهو بعنوان: "الفكر الفلسفي والروح العلمية"، حيث يقول: (كيف لا نرى إذن انه ينبغي على أية فلسفة تود أن تكون مطابقة للفكر العلمي في تطوره الدائم مطابقة حقيقية أن يكون لديها تصور واضح عن أثر المعارف العلمية على البنية العقلية. وهكذا، ومنذ بداية تأملاتنا حول دور محتمل لفلسفة العلوم، اصطدمنا بمشكلة يبدو لنا أنها طرحت طرحا خاطئا من قبل العلماء والفلاسفة معا، هذا المشكل هو مشكل البنية وتطور الفكر، فالعلم يعتقد أنه يمكنه الانطلاق من فكر بلا بنية وبلا معارف، في حين أن الفيلسوف غالبا ما يطرح فكرا مكونا (مؤسسا) ومزودا بكل المقولات الضرورية لفهم الواقع[27].

هذه المهمة تنبني في جوهرها على أطروحة فلسفية مفادها أن البنية العقلية بنية مرنة، بنية تتسم بالتطور بفعل تأثيرات المعارف والعلوم عليها، ذلك أن القيم الابستمولوجية، وهذه الأطروحة في ذاتها قيمة ابستمولوجية من جهة أنها قيم نفسية أيضا لا تؤثر في تطور المعرفة العلمية فحسب، بل يمتد تأثيرها إلى البنية

---

(26) Gaston Bachlard: L'activité rationaliste de la physique contemporaine, p.p 1 - 7.

(27) Gaston Bachelard: la philosophie du non, p p 9. 10

لا تعني الاختيار بين العقلانية والتجريبية لأن كليهما ليس في إمكانه منفردا مسايرة ركب الاكتشافات العلمية الجديدة ومن ثم فهمها وتحليلها فيما بعد، ولكنها تعني مجاوزتهما معا، إذ ليس يلزم للحكم على الفكر العلمي الانطلاق من أي موقف فلسفي مسبق ماعدا النظر في نتائج العلم ذاتها، وحين ننظر في هذه النتائج سنجد أن الصراع النظري التقليدي بين الموقفين العقلاني والتجريبي سيفقد مبرراته لأن لنتائج العلم واكتشافاته لها من المرونة ما يجعلها تنفتح على المواقف الفلسفية المتباينة[29]، انتقائية فلسفة باشلار هي انتقائية تتعلق بالوسائل عكس الانتقائية التقليدية التي تتعلق بالغايات، ولكي يميز بينهما يقول: (إذا ما كانت انتقائية في الغايات تعمل على خلط كل الأنساق دون مسوغ، فإنه يبدو أن الانتقائية في الوسائل تكون مقبولة بالنسبة لفلسفة العلوم التي تريد أن تواجه كل مهام الفكر العلمي، والتي تريد أن تأخذ في حسبانها كل الأشكال المختلفة للنظرية، وأن تقيس أبعاد تطبيقاتها، كما تريد قبل كل شيء توضيح الطرق المتنوعة جدا للاكتشاف مهما تكن خطورتها. إننا سنطلب من الفلاسفة هنا الكف عن الطموح الذي يهدف إلى وجهة نظر وحيدة وثابتة للحكم على كل ما يتعلق بعلم واسع وتغير كالفيزياء، وعليه، ولكي نميز فلسفة العلوم، نصل إلى تعددية فلسفية هي وحدها الكفيلة بتشكيل العناصر المتنوعة للتجربة وللنظرية، والبعيدة كل البعد عن أن تكون في مستوى واحد من النضج الفلسفي، كما أننا سننظر إلى فلسفة العلوم بوصفها فلسفة مشتتة وموزعة في حين يبدو لنا الفكر العلمي، وعلى النقيض من ذلك، وكأنه منهج تشتيت منظم، أو منهج تحليل ذكي لمواضيع التفلسف المجتمعة بشكل ملفت في الأنساق الفلسفية، أما العلماء فسنطالبهم، ولو لبرهة، بحق تحويل العلم عن عمله الإيجابي، عن إرادته في الوصول إلى الموضوعية من أجل الكشف عما ترسب من بواق ذاتية في أكثر المناهج صرامة)[30]. هذا الموقف الباشلاري الجديد يقضى بمعنى من المعاني على الأحادية الفلسفية التقليدية من حيث إن كل فلسفة هي "إما...أو" على حد تعبير كيركجارد في كتابه الذي يحمل العنوان ذاته كل فلسفة هي أما عقلانية أو تجريبية ولا مناص لأحد من ممارسة فعل

(29) Gaston Bachelard: la philosophie du non, p p 12. 13

(30) Gaston Bachelard: ibid, p p 12. 13

الفلسفة إلا ضمن أحد الموقفين، وقيمة باشلار تنحصر في أنه ابتكر طريقا ثالثا مغايرا يبعد مفهوم الانتقائية عن الغاية ليدخله عالم الوسيلة وشتان بين العالمين، هذا بالإضافة إلى أن موقفه الفلسفي أكثر انفتاحا على العلم وعلى العقل أيضا، إذ لا ضرر في نظره في أن يقحم الفلاسفة والعلماء تنازلات تكون في خدمة المعرفة العلمية والمعرفة إجمالا، فلكي لا يتناقض الموقف الفلسفي التقليدي مع ما تنوي فلسفة العلوم عند باشلار بلوغه، ولكي نمنح الخطاب الابستمولوجي الجديد ما يصبو إليه من فعالية، وفائدة ووضوح، يطلب من الفلاسفة أن يتنازلوا عن غاياتهم النظرية، الإيقانية المرسومة مسبقا، فنأخذ من أنساقهم ما نرى أنه يساعدنا في تحليل أو فهم اكتشاف علمي ما، أو فهم مرحلة من مراحل العلم دون الالتزام أو التقيد بالغاية التي يسعى إليها نسقه الفلسفي، ذلك أن قوة نسق فلسفي ما بالنسبة لفيلسوف، كما تصوره باشلار، قد تتركز على غير ما هو منتظر منها، في وظيفة خاصة لمفهوم من مفاهيمه المتعددة، فلماذا نحرم الفكر الفلسفي من الآفاق التي قد يفتحها هذا المفهوم، ثم إن تاريخ الفلسفة ذاته يحيلنا إلى أمثلة مثمرة متعددة يمكننا أن نستعير فيها من فلسفة ما أداتها الابستمولوجية دون أن نرتبط بالغايات التي تسعى إلى بلوغها تلك الفلسفة، وخير مثال على ذلك تطبيق ماركس لمفهوم الجدل الذي استعاره من هيغل، وهو نقيضه الفلسفي المباشر، بعد أن أفرغه من سياقه الفلسفي الأصلي وكذلك الشأن بالنسبة "لألتوسير" Althusser الذي استعار من باشلار مفهوم "القطيعة الابستمولوجية" لاستخدامه كأداة معرفية طريفة وفعالة لإعادة قراءة ماركس قراءة جديدة تفصل فصلا تاما بين الخطاب العلمي لهذا الأخير وبين خطابه الأيديولوجي، وعليه يقيم قطيعة ابستمولوجية بين ماركس الشاب وماركس البالغ ماركس الأيديولوجي وماركس العلمي(*).

هذه القطيعة وظفت عند ألتوسير خارج سياقها الفلسفي الذي رسمه لها باشلار في البداية، والأمر نفسه تقريبا نجده ماركيوز الذي قام بتوظيف مفهوم "الايروس" توظيفا يختلف أيضا عن سياقه عند فرويد. فقد كانت وسيلة ماركيوز لرسم معالم المجتمع الذي أراده أن يحل محل المجتمع القائم، هي أن يعيد تفسير أفكار فرويد

(*) انظر الفصل الخاص بألتوسير من كتابنا:

- البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثانية، 1993.

على نحو يتيح تعويض ما يفتقر إليه الفكر الماركسي، فحاول التوفيق بين آراء ماركس الشاب، وبين تعاليم فرويد، مع مزجهما بعناصر من نيتشه، بمعنى آخر ينبغي أن نحرر "الايروس" من سلطان "مبدأ الواقع"، ويرى ماركيوز أن فكرة فرويد التي تقول إن الحضارة مبنية على الإخضاع المستمر للغرائز الإنسانية مقبولة على العموم، لكن الإشكال الذي يطرح هنا هو كيف نصل إلى ثقافة غير قمعية انطلاقا من مفاهيم فرويد ذاتها؟ إن تاريخ الإنسان حسب ماركيوز هو تاريخ قمعه لأن الثقافة لا تمارس قمعا وقسرا على وجوده الاجتماعي فحسب، بل تمارسه على وجوده البيولوجي أيضا، كما أنها لا تحدد بعض أجزاء الكائن فقط، بل تحدد أيضا بنيته الغريزية ذاتها، مع ذلك فإن قسراكهذا يمثل الشرط الأولي للتقدم والغريب حسب ماركيوز هو أن المجتمع الصناعي المتقدم، وهو مجال بحثه المفضل يملك كل الإمكانات التي بإمكانها توفر أسباب السعادة لكل الناس، غير أن العكس هو الذي حدث في أغلب الأحيان، فمازال المجتمع المسمى بالمتقدم أو الصناعي يمارس على الناس استغلالا أكثر وحشية وضراوة، هو استغلال لا يمس القدرات العقلية لوحدها لكنه يتعداها إلى القدرات الجنسية أيضا، لذا فإن الخيال كما يقول ماركيوز هو طريقنا المعرفي إلى نظام من الجمال والحرية خال من القمع، تستعيد به الغرائز الجنسية عراقتها، ويتحقق لها الارتواء الجنسي الكامل حيث يتحرر "الايروس" من سلطان مبدأ الواقع.

وعلى أية حال فإن الأمثلة حول الانتقائية في تاريخ الفلسفة كثيرة ومتعددة، تمثل فيها انتقائية باشلار صورة متفتحة لاستخدام الوسائل الابستمولوجية للوصول إلى المعرفة العلمية بأكبر قدر من التماسك العقلاني، وهذا ما يوصلنا إلى الصفة الثانية التي تميز فلسفة باشلار وهي صفة العقلانية، لكن هل هذا يعني العودة إلى المطلق الهيجلي؟ طبعا لا، فعقلانية باشلار تختلف عن باقي العقلانيات بإرادتها في أن تنطبق، فما معنى التطبيق إذن، هل يعني التجربة أم شيئا آخر؟ يقول باشلار: (التطبيق بالنسبة للعقلانية العلمية ليس فشلا ولا تسوية، إنها تسعى إلى أن تنطبق، فإذا ما طبقت بطريقة سيئة فإنها تعمل على تغيير ما بها دون أن تفكر من أجل ذلك مبادئها بل أن تجعلها أكثر طواعية للتبدل، وأخيرا فإن فلسفة العلم الفيزيائي قد تكون الفلسفة الوحيدة التي تنطبق بتعيين تجاوز لمبادئها، وباختصار

إنها الفلسفة المفتوحة الوحيدة، ذلك أن كل الفلسفات الأخرى إلى مبادئها وكأنها مقدسة، وإلى حقائقها وكأنها شاملة ومكتملة، الفلسفات الأخرى تستمد عظمتها من انغلاقها)[31].

إن الميزة الفارقة بين العقلانية الكلاسية والعقلانية العلمية عند باشلار هي أنها عقلانية تطبيقية الفكرة فيها لا تكتسب أهميتها من كونها فكرة قبلية أو نقدية، ولكن من كونها تحمل برنامج عمل محدد قابل للانطباق، فإذا كان الموقف العقلاني التقليدي يقوم في نظر باشلار على العودة الدائمة إلى مبادئ وحدة ثابتة، فإن الموت العقلاني التطبيقي يتميز بالمرونة والانفتاح وعدم الوقوف عند مبادئ ثابتة وكلية، لذا نجد أن باشلار يصف العقلانية التقليدية بأنها فلسفة اليوم الواحد التي تعمل على تأكيد ذاتها من يوم لآخر، فلسفة تستحوذ عليها مبادئ العقل الثابتة ويحركها الترديد الميكانيكي لصور فارغة لا معنى لها. في حين أن العقلانية التطبيقية في نظره هي عقلانية العلم المعاصر الذي يتطور بسرعة مذهلة أسفرت عن مراجعته للكثير من مفاهيمه، عقلانية تسعى في بحثها عن المعارف إلى الاستزادة من تطبيقاتها التي تجعلها في صيرورة دائمة، ذلك أن أهم ما في العقلانية حسب باشلار هو قدرتها على إعادة تنظيم المعارف وبنائها بناء يأخذ في حسبانه حقائق المرحلة الراهنة للعلم[32]، ويرفض السقوط في التجريبية البسيطة التي تنظر إلى الفكرة (النظرية)على أنها تلخيص للتجربة ذاتها نسخة من الواقع، فالوقائع بصفة إجمالية لا تكتسب علميتها من مجرد كينونتها، بل إنها تصير كذلك عندما تصير معقلنة، أي عندما نتمكن من تملك فكرة عنها قابلة للتطبيق، هذا في الوقت الذي يؤكد فيه على ضرورة أن تتسم هذه العقلانية بالتفتح والمرونة من جهة، والجدلية من جهة ثانية، جدل لا يستلهم من المنطق الذي يبحث في تطابق الفكر مع ذاته، ولكنه جدل يعني إخضاع المبادئ لصيرورة التطور العلمي، فالعلم هو مقياس التطور والدعامة الأساسية لليقين، كما أن الجدلية تعني - بالإضافة إلى ما سبق - أن الموقف العقلاني الحقيقي والأصيل هو ذلك الموقف الذي يرسم لنفسه، إشكالية معينة ينطلق منها لنسج تحليلاته التي ينبغي أن تفضي في النهاية إلى نتائج

(31) Gaston Bachelard: la philosophie du non, p p 12.
(32) Gaston Bachelard: L'engagement rationaliste, p 121.

تدعم الموقف النقدي المرن[33].

أما الميزة الأخيرة للعقلانية التطبيقية عند باشلار فهي أنها عبارة عن عقلانيات متعددة Rationalisme régional يتعلق كل منها بميدان علمي معين، فهناك العقلانية الخاصة بالفيزياء، وتلك المتعلقة بالرياضيات، إذ لا يمكن للعقلانية الواحدة التعبير عن مستويات متعددة للمعرفة العلمية وإلا سقطت ضمن الانتقادات الموجهة للعقلانية التقليدية وأهمها السعي إلى الانسجام النظري الأفقي بمعزل عن خصوصية كل ميدان من ميادين المعرفة على حده، ثم إن المنهج العلمي ذاته يرفض هذا التعميم فهو لا يستطيع الوصول إلى اليقين إلا عند اتباعه لخطوات جزئية يتحقق منها شيئا فشيئاً، وباشلار أيضا حسب علمنا، همه الوحيد هو الوصول إلى الوضوح والدقة العلمية دون إغفال لأسئلة العقل.

وإذا كانت العقلانية الباشلارية في مرحلة أولى "عقلانية تطبيقية" فهي أيضا وحسب تعبيره "عقلانية مادية"، أو "مادية عقلانية". وهنا نتساءل مرة أخرى: ما الفرق بين موقف باشلار وموقف الفلسفات المادية التقليدية؟ لمقاربة المسألة نسوق هذا النص المعتبّر في البداية: (سيكون علينا أن نلح طويلا على عدم فعالية "المادية العامة" أو "الغليظة" Massif المتوقفة عن الحركة، كما سيكون علينا أيضا الإشارة إلى أن النقص في قوة التجارب هو علامة مادية مباشرة، مادية ترضيها بسرعة تجاربها الأولى، هذه المادية العامة (الغليظة) الساذجة، البالية هي التي تكون هدفا للانتقادات السهلة للفلسفة المثالية، وعليه فالفلاسفة المعترضون هنا يعترضون على شبح قديم، وعندما نقارن هذه المادية بالمعرفة المتشبعة بمظاهر اليقظة المتنوعة للمادية العلمية (مظاهر ميكانيكية، فيزيائية، كيمائية، كهربائية)يمكننا القول إن المادية الفلسفية التقليدية مادية بلا مادة، مادية مجازية أو فلسفة لفظت استعاراتها الواحدة تلو الأخرى بفضل تقدم العلم)[34].

انطلاقا من التحديدات السابقة يمكن القول بأن باشلار بقي على العموم وفيا لطريقته التي تنطلق من السلب إلى الإيجاب، بمعنى آخر إن سلبيات المادية التقليدية هي منطلقة إلى بلورة تصوره الجديد للمادية العقلانية أولى هذه السلبيات

---

(33) Gaston Bachelard: ibid, p.p 51 - 53.

(34) Gaston Bachelard: Le matérialisme rationnel, éditions P.U.F, 3ème édition, paris, 1972, p 3.

بعد تحليلنا لمرحلة التأسيس النظري لمشروع باشلار الابستمولوجي سنشرع في تحليل مفهومين أساسيين ضمن فلسفة باشلار من جهة، ويجسدان مفهوم اللاتواصل كما نود إثباته من خلال فلسفة هذا الأخير من جهة ثانية، هذان المفهومان هما: مفهوم العائق الابستمولوجي ومفهوم القطيعة الابستمولوجي.

❷ باشلار

مفهوم العائق الابستمولوجي

ما هي علاقة الابستمولوجيا بالتحليل النفسي؟ وكيف يمكن لهذه الأخيرة أن تستفيد في نظر باشلار من كشوفات التحليل النفسي من اجل بلوغ أهدافها من تحليل المعرفة الموضوعية؟ ما هو العائق الابستمولوجي، ومتى تعترض العمل العلمي مثل هذه العوائق الابستمولوجية؟ إن إحدى المهام الأساسية التي يتصورها باشلار للابستمولوجيا هي القيام بتحليل نفسي للمعرفة الموضوعية، ولتحقيق هذا الهدف يخصص باشلار واحدا من أهم كتبه لبحث هذه المسألة وهو كتاب "تكوين الفكر العلمي: مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية"، في البداية يلاحظ أن التحليل النفسي يستند إلى فرضية رئيسية ألا وهي "اللاشعور" وعليه يعمد باشلار إلى تعريف الابستمولوجيا من هذه الناحية بكونها التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية أي العلمية، (فباشلار يأخذ هذه الفرضية (اللاشعور) وينقل مجال تطبيقها من الحياة النفسية للشخصية الإنسانية إلى مجال العمل العلمي، فللعمل العلمي في نظر باشلار جانب مهم لا يكون موضوع وعي مثلما أن للحياة النفسية جانبها اللاشعوري. والكبت في مجال المعرفة العلمية مثلما هو في مجال الحياة النفسية لا يعني إقصاء تاما للمكبوتات وإحالتها إلى عناصر ساكنة منعدمة الت-أثير فيهدف التحليل النفسي للمعرفة العلمية إلى الكشف عن المكبوتات العقلية ليبحث عن مدى أثرها على العمل العلمي، وكما أن التحليل النفسي يفترض أن اللاشعور ليس غريبا عن ميكانيزم الحياة النفسية، بل هو منبثق عنه، فيجعل من الحياة النفسية بذلك هي المصدر كما يمثل مظاهر أزمتها ونكوصها، فإن باشلار يفترض أن العمل العلمي هو الذي يخلق لذاته وبذاته ما يمثل مظاهر تعطله، أو توقفه أو نكوصه. إن المكبوتات العقلية هي ما يدعوه باشلار العوائق الابستمولوجية، وليست هذه المكبوتات شيئا يرد على العمل العلمي من خارجه، بل هي منبثقة عنه)[37].

---

(37) د.محمد وقيدي: ما هي الابستمولوجيا؟ ص 190.

إذن ينطلق باشلار من اعتقاد أولي مفاده أن المعرفة العلمية عملية تتم ضمن شروط نفسية تترك بصماتها عليها بشكل أو بآخر، هذه التأثيرات تتجلى في صيغة عوائق تعترض طريق المعرفة العلمية، وفي هذا المعني يقول باشلار في الفصل الأول من كتاب "تكوين الفكر العلمي" وهو بعنوان "مفهوم العائق الابستمولوجي: (عندما نبحث في الشروط النفسية لتقدم العلم. سرعان ما نصل إلى الاعتقاد بأنه ينبغي وضع مشكلة المعرفة العلمية في صيغة عوائق، ولا يتعلق الأمر هنا بعوائق خارجية كتعقد الظواهر وزوالها، ولا بالطعن في ضعف الحواس والفكر الإنسانيين، ففي فعل المعرفة ذاته تبرز الاضطرابات كنوع من الضرورة الوظيفية، وبذلك نستبين أسباب الجمود والركود، بل والنكوص، وهناك سنكشف عن علل السكون التي سندعوها عوائق ابستمولوجية)[38]، وإذا ما نظرنا بعين فاحصة إلى هذه التحديدات الأولية حول طبيعة العمل العلمي وما يمكن مسيرة هذا العمل، نصل إلى تفهم موقف باشلار الذي يخلص إلى أن العوائق الابستمولوجية هي صيغة للتعبير عن مشكلة المعرفة العلمية، وهي في مستوى معين هو مستوى التراجع وعدم الفعالية والنكوص، على أساس أن أهم ما يميز المعرفة العلمية هو سعيها الدؤوب لإدراك الجديد وعدم اللجوء إلى ما هو جاهز فقط. لكن هل معنى هذا أن العوائق الابستمولوجية عوامل خارجية تطرأ فجأة على عملية المعرفة؟ يجيب باشلار دونما تردد: إن العوائق الابستمولوجية ليست صيغا تأتي من الخارج، وليست نتيجة لا للشروط الخارجية لعملية المعرفة ولا للحواس والفكر كأداتين ذاتيتين لبلوغ المعرفة عند الإنسان، بل إنها منبثقة من صميم المعرفة العلمية، وتبرز في الشروط النفسية للمعرفة تبعا لضرورة وظيفية وذلك بمجرد قيام العلاقة بين الذات والموضوع، فالمعرفة العلمية باختصار هي التي تنتج عوائقها الابستمولوجية بذاتها. بتعبير آ خر إن هذه المعرفة هي التي تتحكم في مسار تطورها رغم منعرجاته الخطيرة، حتى لا نقول إنها هي التي تلجأ إلى افتراض هذه المنعرجات وهذه العوائق، حتى تحدد باستمرار طرائق بحثها ومناهجها من جهة، وحتى تحافظ على حيويتها وفعاليتها عليأساس أنها المعرفة المميزة لهذا القرن وربما القرن القادم أيضا من جهة ثانية.

---

(38) Gaston Bachelard: La formation de l'esprit scientifique, p 13.

إن التحليل النفسي إذ يكشف عما هو لا شعوري، ويجعله موضع فهم تمهيدا لمجاوزة أثره، فإنه لا يمكنه بصورة نهائية وقاطعة منع تشكل رغبات أو ميول، أو دوافع لا شعورية جديدة، وعملية الكبت التي تنقل الرغبة من الشعور إلى اللاشعور ليست عملية اختيارية، بل ضرورة وظيفية للحياة النفسية حسب ما تطلعنا على ذلك معطيات التحليل النفسي، إذ بفضلها تتمكن الأنا من التوفيق بين رغبات الإنسان الداخلية والواقع بحيث لا يظهر منها إلا ما يتلاءم مع هذا الواقع ويعمل على كبت ما دون ذلك. وقياسا على ما تقدم نجد أن التحليل النفسي للمعرفة العلمية حسب ما وظفه باشلار يكشف عما يسميه المكبوتات العقلية للعمل العلمي، أي أنه يكشف عن العوائق الابستمولوجية، وبالتالي فإنه يؤدي بالمعرفة العلمية إلى بلورة وعي يجعلها تدرك عوائقها وعومل تعطلها[39].

وإذا كان باشلار يرى أنه ليست هناك "قطيعة ابستمولوجية" واحدة حاسمة ونهائية، وهذا ما سنراه في المحور المقبل، فإنه يرى وبالتوازي مع ذلك أنه لا يمكننا الحديث عن مفهوم واحد للعائق أو للعوائق الابستمولوجية يكون شاملا ونهائيا، ذلك أن لكل فترة زمنية من تاريخ المعرفة العلمية عوائقها وعقباتها الابستمولوجية النابعة من بنيتها الداخلية. بمعنى آخر إن كل مرحلة علمية لها عوائقها، فمرحلة الهندسة الأوقليدية مثلا كان لها عوائقها، ومرحلة الهندسات اللاأوقليدية لها عوائقها أيضا، ومرحلة الفيزياء النيوتونية لها عوائقها الخاصة بها، ومرحلة فيزياء اينشتاين أو النسبية لها عوائقها أيضا، والشأن ذاته عند كل تطور من مرحلة إلى مرحلة علمية أخرى، ولاستجلاء الصورة بشكل أوضح نرى أنه من المفيد أن نميز مع باشلار مراحل تكوين الفكر العلمي حيث يلخصها في مراحل ثلاث:

أ - **المرحلة الأولى** وتمثل الحالة ما قبل العلمية، وتشمل الأزمنة الكلاسية القديمة وعصر النهضة ومعظم فترات القرنين السادس والسابع عشر، وحتى أواسط القرن الثامن عشر.

ب - **المرحلة الثانية** وتمثل الحالة العلمية والتي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر وتشمل القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

---

(39) د.محمد وقيدي: ما هي الابستمولوجيا، ص 191.

ج - **المرحلة الثالثة والأخيرة** وتمثل مرحلة الفكر العلمي الجديد، تبدأ في تقدير باشلار من عام 1905، حين هزت النسبية أركان العلم الكلاسي،فقد شهد النصف الأول من القرن العشرين تطورا مذهلا في مجال العلوم المختلفة مثل الميكانيكا الكوانتية، والميكانيكا التموجية عند لوي دوبري وفيزياء هيزمبرغ[40].

هذا التقسيم الكرونولوجي لمراحل تكون الفكر العلمي يقابله عند باشلار تقسيم يحدد السمات الأساسية الخاصة بكل مرحلة، وهكذا.

أ - **المرحلة الأولى** عنده هي الحالة الملموسة، وهي الحالة التي ينشغل فيها العقل بالصور الأولى للظاهرة، ويستند إلى كتابات فلسفية تمجد الطبيعة وتؤمن بوحدة العالم، ويتنوعه الثري في آن واحد.

ب - **المرحلة الثانية** هي الحالة الملموسة المجردة، أين نجد أن العقل يعمل على إضافة الأشكال الهندسية إلى التجربة الفيزيائية في الوقت الذي يستند فيه إلى فلسفة بسيطة وواضحة. على أن العقل في هذه المرحلة يوجد في تناقض واضح فهو ينظر إلى المعرفة المجردة نظرة يقينية بمقدار ما يتمثل هذا التجريد ماثلا بوضوح في حدس محسوس.

ج - **أما المرحلة الثالثة** فهي الحالة المجردة حيث يلجأ العقل إلى معالجة المعلومات المستقاة من الواقع، ولكن المنفصلة عن التجربة المباشرة بشكل إرادي، بمعنى آخر إننا نجد أن العقل والتجربة في هذه المرحلة متلازمان يتمم كل منهما الآخر بشكل يجعل المعرفة أكثر وضوحا[41]، وبغرض تقريب هذه المسألة، أي مسألة العائق الابستمولوجي، من ذهن القارئ لجأ باشلار في كتاب "تكوين الفكر العلمي" إلى تقديم زمرة من العوائق الابستمولوجية تلخص ما يمكن أن يعترض المعرفة العلمية من عوائق، وأول صورة للعائق الابستمولوجي هي ما يسميه باشلار "التجربة الأولى"، وفي هذا المعنى يقول:

(**إن العائق الأول** عند تكوين فكر علمي ما هو عائق التجربة الأولى، التجربة التي بوجودها قبل النقد وفوقه تعد بالضرورة عنصرا مكملا للفكر العلمي، وبأن النقد لم يتم بشكل واضح فإن التجربة الأولى لا يمكنها بأي حال

(40) Gaston Bachelard: La formation de l'esprit scientifique, p 7.
(41) Gaston Bachelard: ibid, p 8.

بالمرة، إلا أن الأمور لا تسير كلها في هذا الاتجاه ولا وفق هذه الرغبة، فكما هو الشأن مع العائق الابستمولوجي الأول والمتمثل في التجربة الأولى، فإن هذا العائق أيضا يفقد دوره الفعال والدينامي في عملية المعرفة حتى سقط في التسرع والتبسيط وركن إلى السهولة في استخلاص النتائج الجزئية وتعميمها على كل المناحي المعرفية. من هنا نجد باشلار يميز بين حالتين للتعميم:

حالة يكون فيها التعميم في شكل استجابة لضرورة علمية محضة، ورغبة في تفسير الظواهر بغرض الكشف عن القوانين المتحكمة فيها والمحركة لها، وهذا النوع من التعميم في نظر لا يشكل عائقا في سبيل حصولنا على المعرفة العلمية، بل انه هو نوع ضروري وفعل لبلوغ هذه المعرفة.

أما **الحالة الثانية** من التعميم بحسبه فهي تلك الحالة التي يصبح فيها التعميم ليس استجابة لضرورة علمية، بل استجابة لمتعة عقلية نظرية هدفها بلوغ الانسجام النظري ولو على حساب البحث الموضوعي عن حقيقة الظواهر، وفي هذا المعني يقول باشلار: (هناك بالفعل متعة عقلية خطيرة في وقوع تعميم متسرع وسهل، وعلى التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية أن يمتحن بدقة كل إغراءات السهولة بهذا الشرط سنتمكن من بلوغ نظرية للتجرد العلمي تكون سليمة ودينامية بالمعنى الحقيقي)[46]. وللتدليل على هذا النوع السلبي من التعميم - إن صح التعبير - يقدم لنا باشلار مثالا واقعيا يستند إليه أساتذة الفلسفة في محاولتهم تبيان كيف يؤدي استقراء الوقائع الجزئية في مستوى الملاحظة إلى استخلاص القواينن العلمية العامة، فمن تأملهم سقوط جسم ما، أو أجسام ما، وهي في النهاية وقائع فردية يستخلصون بسرعة أن كل الأجسام تسقط على أساس أن ما ينطبق على الجزء ينطبق بشكل بديهي على الكل، ومع أن هذه القوانين قد تفيد بشكل ما في بلورة التفكير العلمي، إلا أنها تفتقر للدقة الكافية، فعندما يقول الفيلسوف: إن كل الأجسام تسقط، يقول الفيزيائي بكثير من الدقة والوضوح: كل الأجسام تسقط في الفراغ بالسرعة نفسها، وهذا يعني فيما يعني أن التطور العلمي في حاجة إلى مفهوم التعميم بوصفة خطوة منهجية ضرورية لبلوغ القوانين، لكن العلم في حاجة إلى التعميم الفعال المرن، الدينامي، وليس في حاجة إلى التعميم السهل الذي

---

(46) Gaston Bachelard: ibid, p 55.

ينطلق من تجارب أولى، فمثل هذا التعميم يعيق فهم الوقائع من حيث إنه لا ينظر إلى الظواهر في تشابكها وتداخلها وتعقدها أيضا، العلم في حاجة إلى مفاهيم عامة، ولكن حاجته هذه مرتبطة بقدرتها على التشكل والتعميم العلمي الدقيق، الدينامي يأخذ مصداقيته من كونه يعطى مرفوقا بشروط تحققه بحيث يمعن النظر في شروط الظاهرة المختلفة وربطها بعضها ببعض[47].

هذا، وهناك صورة أخرى مرتبطة يكون فيها التعميم عائقا ابستمولوجيا، وذلك عندما يتحول إلى تعميمات تقودنا إلى مماثلات زائفة تهمل الدقائق والفروق بين الظواهر وتزدري التفاصيل بدعوى أن إهمالها لا ينقص من القيمة الموضوعية للقوانين العامة، وللتدليل على هذه الصورة من التعميم يعود باشلار مرة أخرى إلى استقراء إنتاج القرن الثامن عشر الذي يمثل عنده المرحلة ما قبل العلمية، ويقدم لنا مثالا مهما حول هذه المماثلات التي تغفل الفروق بين الظواهر، فقد ماثل علماء القرن الثامن عشر بين ظاهرتي التخثر والتخمر، فحينما حاول هؤلاء دراسة ظواهر التخثر انطلاقا من ظاهرة التخمر وقعوا في التعميمات الزائفة لأنهم اعتقدوا ألا فروق أو خصوصيات بين المفهومين.

العائق الابستولوجي الثالث يسميه باشلار **العائق اللفظي**، وهو عائق غريب إلى حد ما، ينتج عن امتداد غير موضوعي لمفهوم أو للفظة يجعلهما يعبران عن ظواهر غير تلك التي وجدا لأجلها أصلا، وكمثال على ذلك لفظ الإسفنجة، فكيف تتحول هذه الأخيرة إلى عائق ابستمولوجي في طريق المعرفة العلمية؟ يقول باشلار: (هنا سنتناول كلمة "الإسفنجة" البسيطة وسنرى أنها تسمح بالتعبير عن الظواهر الأكثر تنوعا، ذلك أنه عندما نعبر عن هذه الظواهر نعتقد أننا قمنا بتفسيرها، وعندما نعترف بها نعتقد أننا نعرفها، بيد أن العقل في إطار الظواهر المشار إليها بكلمة إسفنجة ليس ضحية خداع قوة جوهرية فوظيفة الإسفنجة هي من البداهة الواضحة والمتميزة بحيث لا نشعر أننا في حاجة إلى تفسيرها، وعندما نفسر الظواهر من خلال الإسفنجة فاننا لا نشعر بأننا نغرق في جوهرانية مبهمة، كما أنه لا يتولد لدينا الانطباع بأننا نصنع "النظريات"، لأن هذه الوظيفة اختيارية برمتها)[48]، ويرى باشلار أن الذي أعطى أهمية لكلمة "الإسفنجة"، -

---

(47) Gaston Bachelard: ibid, p.p 56 - 57.

(48) Gaston Bachelard: ibid, p 73.

على بساطته - هو خاصيتها في التسرب، هذه الخاصية يتم استغلالها وتمديدها لتعبر عن ظواهر أخرى كالهواء: فهو يبدو شبيها بالأجسام القابلة للتسرب، هذا التداخل الظاهري بين الوظائف، والذي قد يؤدي إلى استخدام اللفظة للتعبير عن ظواهر غير تلك يفترض أن تعبر عنه في الأصل يفتح باب الامتداد للاستخدامات اللاموضوعية، غير الأصيلة لهذه اللفظة، ويتجلى هذا المظهر أي الامتداد اللاموضوعي من خلال حديث العلماء عن وظيفة الوظيفة Spongnosité عوض الحديث عن الإسفنجة، على أن باشلار ومراعاة للدقة، وبما أن وظيفة الإسفنجة هي التشرب، فإن هذا التعبير قد يشمل كل الظواهر التي تتلقى تيارا كهربائيا على سبيل المثال، فالحديد الذي يتلقى التيار الكهربائي وينقله تقع مماثلته بالإسفنجة[49]، إلا أن باشلار - ومراعاة للدقة أيضا - وحتى لا يقع ضحية التعميم الذي يعمل على نقده هنا لا ينظر لأي امتداد للفظة ما على أنه يشكل عائقا ابستمولوجيا لفظيا بالبداهة، فهناك مفاهيم وألفاظ مرنة وتتمتع بقدرة كبيرة على ملامسة مجالات معرفية متعددة دون أن تفقد حيويتها ومرونتها وأصالتها، وإنما هو يرفض الامتداد المفتعل الذي قد يفقد المفهوم أو اللفظة دلالتها الأصلية لذا فالعلم في شكله الواسع يقترب من الموضوعية بمقدار ما يبتعد عن المماثلات الزائفة والتعميات السطحية.

إلى جانب هذه الزمرة الأولى من العوائق الابستمولوجية التي تعمل على إعاقة الفكر العلمي عن بلوغ الموضوعية، وهي غايته النهائية، نجد لدى باشلار زمرة جديدة من العوائق يلخصها في عائقين اثنين: أول هذين العائقين يسميه العائق الجوهري، وهو يعرفه كالتالي: (العائق الجوهري كما العوائق الابستمولوجية متعدد الأشكال، فهو مكون من اجتماع الحدوس الأكثر تشتتا، بل والأكثر تعارضا، وبميل شبه طبيعي نجد أن الفكر ما قبل العلمي كان يمركز حول موضوع معين كل المعارف التي يكون له فيها دوره دونما اهتمام بترتيب الأدوار التجريبية، إنه يوحد مباشرة في الجوهر الخصائص المتنوعة، الخصائص السطحية منها والعميقة، الظاهرة منها والخفية)[50].

هذا العائق شكل عرقلة حقيقية لمسيرة المعرفة العلمية، وذلك بعمله على

---

(49) Gaston Bachelard: ibid, p.p 75 - 76

(50) Gaston Bachelard: ibid, p.97.

تشجيع البحث عن جواهر الظواهر بدل البحث عن أسبابها الحقيقية، ففي معرض بحثهم عن الجوهر الذي يفسر جفاف الهواء لجأ علماء القرن الثامن عشر إلى التمييز بين الأبخرة المائية التي تجعل الهواء رطبا وبين الأبخرة الكبريتية التي تجعله رطبا، ويتميز مفهوم الجوهر حسب ما يلاحظ باشلار بمظاهر عدة للإغراء، كأن يوحي للباحث في موضوع ما بأنه في إمكانه إسناد عدد من الصفات لهذا الموضوع دونما حرج مادمنا في حل من اللجوء إلى أية تجربة للتحقق من هذه الصفة أو تلك، ذلك أن الفكر ما قبل العلمي كان يلجأ إلى مفهوم الجوهر لإضفاء عدد من الصفات المتقابلة على الشيء الواحد، في حين أن الفكر العلمي - ومع قبوله بمبدأ تعدد الصفات بالنسبة للشيء الواحد - إلا أنه يعمل جاهدا على جمع شتات هذه الصفات وترتيبها وتنظيمها، بحيث تؤدي دلالاتها الأصلية، أما العائق الثاني ضمن هذه الزمرة فيسميه باشلار "العائق الإحيائي" Animiste، وتتلخص دلالة هذا العائق في كونه يلخص امتداد المعارف البيولوجية والفيزيولوجية إلى غير ميدانها الأصلي، كأن تمتد إلى تفسير الظواهر الفيزيائية والكيمائية، ولتحديد الإشكالية المستمدة بسبب هذا العائق، وهذا ما يعبر عنه باشلار بقوله: (هكذا، وبغض النظر عن العراقيل شبه العادية التي تلاقيها الموضوعية في العلوم المادية المحضة، يضاف حدس معيم ينظر إلى الحياة بوصفه معطى واضحا وعاما، هذا الحدس سيكون فيما بعد الدعامة التي يستند إليها علم عام ما، علم واثق من وحدة موضوعه، هذا العلم يقوم باستدعاء البيولوجيا الناشئة لنجدة موضوعي كانا قد حصلا من قبل على نتائج إيجابية وهما الكيمياء والفيزياء)[51].

وواضح أن التعمق في تحليل هذا العائق يظهر لنا أن اهتمام باشلار ليس معناه توجيه النقد إلى مشروعية المعرفة البيولوجية وأهميتها في تاريخ المعرفة ككل، ذلك أن المعارف التي تنتجها العلوم البيولوجية وفقا بشروط موضوعية معينة تظل معارف موضوعية في حدود الميدان الذي انتدبت نفسها لدراسته، إذ لا يعقل أن نحكم عليها انطلاقا من ميادين أكثر تقدما وأكثر دقة منها، وإلا لكان حكمنا ذاته غير موضوعي وتأخذ القوانين الصادرة عن تغيراتها مصداقيتها العلمية وقيمتها المعرفية متى بقيت في ميدانها دون امتدادات لاموضوعية ولا مشروعة لميادين

(51) Gaston Bachelard: ibid, p 149.

معرفية أخرى لتغيير ظواهر أخرى. من هنا فإن المعرفة أو المعارف البيولوجية لا تشكل عائقا ابستمولوجيا بشكل بديهي، لكنها تصير كذلك متى تركت ميزاتها وامتدت إلى ميادين أخرى غير مؤهلة لاستكشافها وتفسيرها كميداني الفيزياء والكيمياء، وكمثال على ذلك أيضا يقدم لنا باشلار مثالا شهيرا يتمثل في حديث علماء القرن الثامن عشر عما يسمونه المملكات الثلاث للطبيعة: وهي المملكة النباتية، والمملكة الحيوانية، والمملكة المعدنية[52]، فقد تميز هذا الحديث بكثير من الخلط فيما يتعلق بالعلاقات القائمة بين هذه المملكات فيما بينهما، وفي موقع كل منها بالنسبة للأخرى، فهي تارة مترابطة فيما بينها بشكل آلي، وتارة أخرى لا نجد رابطا بينها، هذا الأمر نتج منه قصور في فهم الظواهر المتعلقة بها ومن ثم تفسيرها تفسيرا موضوعيا وحقيقيا، وهكذا فإن نقل مفاهيم متعلقة بالمعرفة البيولوجية، واستخدامها في فهم ظواهر فيزيائية كالظواهر المعناطيسية أدى إلى إعاقة الفهم الموضوعي لهذه الظواهر وتعطيل اكتشاف القوانين الخاصة بها، ذلك أنه وتبعا لسيطرة سحر مبدأ الحياة، عدت الكهرباء مبدأ أساسيا للحياة في الكون بأكمله، فأدى انسياق الفكر وراء هذا السحر إلى تعذر بلوغ معرفة موضوعية علمية بالظواهر الكهربائية.

لقد أوضحنا فيما سبق أهم العوائق الابستمولوجية كما تصورها باشلار تبعا لتأثيرها في طريقة حصولنا على المعرفة العلمية الدقيقة، لذلك نجده يتحدث في ختام تحليله للعوائق الابستمولوجية عما يسميه الموضوعية العلمية والتحليل النفسي، خاصة وأن العنوان المكمل لكتاب "تكوين الفكر العلمي" هو "مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية"، ولأن تحليله لهذه العوائق ما كان ليتم لولا تطبيقه لهذا التحليل، إذ وكما أن المحلل النفساني لا يقف عند الظواهر الشعورية للحياة النفسية، بل يتعداها إلى استجلاء الظواهر اللاشعورية بوصفها تمثل المجال الأوسع والأخصب في حياة الإنسان. إنّ أساسيات هذه الحياة إنما تتقرر انطلاقا من هذه المنطقة الحساسة، الدينامية، فإن باشلار يرى بالمقابل أن العوائق الابستمولوجية ليست مجرد تجليات بسيطة وهامشية تخفي جوانب معينة من المجهود العلمي، بل إن لها دينامية سلبية تعمل بفعالية على إعاقة الفكر من

(52) Gaston Bachelard: ibid, p 150. 151. 152.

الأيديولوجيا المترسخة اجتماعيا والتي تقول بعكس ذلك من جهة ثانية[54]، ومن هنا كانت لحقائقهم قيمة علمية من حيث الوقائع التي تعبر عنها وترجع إليها وقوة الأيديولوجيا من حيث إنها تناهض عقائدها قيمتها ضمن الأيدلوجيا القائمة، هذا بالإضافة إلى أن باشلار يرى أن العلوم الإنسانية إجمالا تمثل مجالا خصبا لأنواع التفسيرات الأيديولوجية المستندة إلى التعميم الذي يشكل كما أسلفنا، عائقا من أهم العوائق الابستمولوجية أمام المعرفة العلمية.

(54) Robert Blanché: La méthode expérimentale et la philosophie de physique éditions A Colin, Paris, 1969, p 85.

❸ باشلار

مفهوم القطيعة الابستمولوجية

يعد مفهوم القطيعة الابستمولجية "Rupture Epistémologique" من المحاور الأساسية في البناء المنهجي الباشلاري فهو يربط أطراف فلسفته بعضها ببعض، ويطرح مشكلة في غاية الأهمية تدور حول الصلة بين الابستمولوجيا وتاريخ العلم، وهل هذه الصلة "متصلة أو منفصلة"، ومن ثم هل المعرفة أو المعارف في تطور متصل أو في تطور متقطع - إن صح التعبير -؟ وحتى لو نظرنا إلى المشكلة نظرة مغايرة فإننا نلاحظ أن قضية القطيعة أو اللااستمرارية أو اللاتواصل في المعرفة مسألة حيوية فرضت نفسها ضمن المنظومة الفلسفية المعاصرة، خاصة بعد أن استخدمت البنيوية بصياغة فوكو أساسا هذا المصطلح على نطاق واسع بحيث صار قاسما مشتركا بين مجالات معرفية متنوعة: الأدب، الأنثروبولوجيا، التحليل النفسي، الدراسات الماركسية، ويتلخص مفهوم القطيعة في أن تطور المعرفة العلمية ليس انتقالا ميكانيكيا من مستوى إلى مستوى آخر، ولا يستند دوما إلى المفاهيم نفسها التي تحملها التطورات العلمية في عصر من العصور، أو في فترة من فترات تطور العلم، بل انه تطور يستند على إعادة بناء المفاهيم والتطورات والنظريات العلمية وإعادة تعريفها وإعطائها مضمونا جديدا[55].

وليس المقصود بالقطيعة الابستمولوجية ظهور مفاهيم ونظريات وإشكاليات جديدة فحسب، وإنما المقصود أكثر من ذلك هو أنه لا يمكن أن نجد أي ترابط أو تواصل بين القديم والجديد، أي بين ما هو بسيط وماهو مركب أو بين ما هو علمي وما هو غير علمي، إنهما عالمان مختلفان من الأفكار، كل منهما غريب عن الأخر، ولما كانت القطيعة الابستمولوجية بهذا المعني خاصية نوعية لتطور العلوم، أي لما كان ما قبل القطيعة يختلف عما بعدها اختلافا جذريا، فإن تاريخ العلوم، والمعرفة ككل يصبح حينئذ عبارة عن سلسلة من "الحقائق" والأخطاء

---

(55) محمد وقيدي: العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، ص 37.

المتعاقبة[56]، أو كما كان يحلو لباشلار أن يردده من أن تاريخ العلم هو "أخطاء العلم". بمعنى آخر إن تاريخ العلم هو تاريخ ما يعارضه العلم، إن التأمل في كرونولوجيا التطور العلمي الحديث تبين لنا أن غاليلي هو أول من قطع الصلة بالفكر العلمي القديم وتخلى عن مفاهيمه وأسسه وأساليبه، بادئا طريقة جديدة في البحث العلمي تقوم على نظرة ثورية للطبيعة، هذه الطريقة جعلته من رواد المنهج التجريبي، وكذا استخدام الرياضيات في مجال الفيزياء[57]، ذلك أن غاليلى أدرك منذ البداية أهمية توظيف العنصر الرياضي في البحوث العلمية المختلفة، لذا فإنه سعى إلى صياغة القانون الطبيعي صياغة رياضية بغرض الوصول إلى أقصى درجة ممكنة من الدقة، وعندما ترسخ هذا البعد في أعماقه إدرك من جديد أنه بصدد إرساء أسس علم جديد لم يسبقه إليه أحد، وهو علم الفيزياء بوجه عام وعلم الحركة بوجه خاص، على أن الجديد الذي أتى به غاليلى بالإضافة إلى ما سبق ذكره - والذي شكّل أساس العلم الحديث هو طريقته في التفكير ومنهجه في البحث، فقد اهتم بالكشف على العلاقات التي تربط بين الظواهر. الشيء الذي كان مهملا من قبل، وتخلى عن الطريقة التقليدية التي تبحث عن "المبادئ" و"الأسباب الميتافيزيقية"، وبذلك أحدث قطيعة ابستمولوجية معرفية بين الفكر العلمي الجديد والفكر القديم، قطيعة لم يعد من الممكن بعدها العودة إلى أساليب التفكير القديمة والتصورات الأرسطية التي كانت المبدأ الأول للعلم والمعرفة[58]، فإن تأملنا مثلا قانون غاليلي الذي يقول: إن الأجسام الساقطة في الفراغ، حيْث تنعدم تماما كل مقاومة، تسقط كلها بسرعة واحدة مهما اختلف وزنها وطبيعتها[*]. هذا القانون توصل إليه غاليلى عندما لاحظ أن الأجسام الساقطة من الأوزان

---

(56) محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، ص 37.

(57) A.Koyré: Etude d'histoire de la pensée scientifique, éditions Gallimard, Paris, p 61.

(58) محمد عابد الجابري: المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، الجزء الثاني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، ص 22.

(*) لمن يريد التوسع في دراسة تطور العلم بشكل عام يمكنه الرجوع إلى:

- جورج سارتون: تاريخ العلم، 4 أجزاء، ترجمة مجموعة من الأساتذة، دار المعارف القاهرة، 1961.
- ج.د.برنال، العلم في التاريخ، 4 أجزاء، ترجمة مجموعة من الأساتذة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1982.

المختلفة يقل الفرق بين سرعة سقوطها عندما يكون الوسط (الهواء، الماء) أقل مقاومة، وذلك إلى درجة أن سرعة هذه الأجسام الساقطة، وعلى الرغم من اختلاف أوزانها اختلافا كبيرا، تكاد واحدة عند ما تكون مقاومة الوسط شبه منعدمة.

وواضح هنا أن تعليل غاليلي لسقوط الأجسام - كما وضحناه هنا - لا علاقة له إطلاقا بتفسيرات الفلاسفة اليونان - مثلا - فأفلاطون، وأرسطو إلى حد ما، كانا يقولان إن سقوط الأجسام على الأرض يرجع إلى قوة خفية كامنة في الأجسام نفسها، أو ربما من طبائع الأجسام وخصائصها، وهكذا نجد أن ظاهرة فيزيائية واحدة، وهي ظاهرة سقوط الأجسام قد فسرت تفسيرين متناقضين: تفسير ميتافيزيقي يبحث في العلل الأولى، وتفسير علمي تجريبي رياضي، وضمن هذا السياق التجديدي الذي يقطع كل صلة له بالأنموذج المعرفي السائد، يمكننا أن نصنف جهود توريشيلي Torricelli، الذي اكتشف في عام (1642) العلاقة بين الضغط الجوي وارتفاع السوائل، فقد أجرى تجربته باستعمال مضخة ماء فلاحظ أن ارتفاع الماء بالمضخة ليس سببه خوف الماء من الفراغ - كما كان يعتقد أرسطو وعلماء القرون الوسطى بتأثير منه، بل إن سببه الحقيقي هو ارتفاع الضغط الذي يمارسه الهواء على سطح الماء، وكرر تورشيلي التجربة بغرض التأكيد، ووصل إلى النتائج نفسها، هذه النتائج تمثل ثورة حقيقية ضمن معطيات تلك المرحلة، فقد كان أرسطو، ومعه القدماء كما ذكرت، يقولون باستحالة وجود فراغ مطلق، لأنه لو وجد مثل هذا الفراغ لوصل المتحرك إلى بغيته دون زمان، وبذلك يبذل الزمان وتبطل الحركة، أما ديكارت فقد أرجع العالم كله إلى عنصرين اثنين: الفكر والامتداد، ولذلك عارض هو أيضا فكر وجود فراغ مطلق، لأنها تتعارض تماما مع أساس فلسفته، وشكك في القيمة العلمية لتجرّبة تورشيلي خوفا من انهيار النسق العلمي القديم برمته[59].

إن هدف باشلار الأبعد من خلال استخدامه لهذا المفهوم هو أن يبين أن هنالك في تاريخ العلوم قفزات نوعية ينتقل العلم بفضلها إلى عوالم جديدة، إلى نظريات جديدة لا يمكن أبدا النظر إليها على أنها مجرد استمرار ميكانيكي للفكر العلمي السابق، وبقدر ما تحقق هذه القفزات النوعية من مظاهر الجدة والتثمير

(59) محمد عابد الجابري، المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي، ص 32.

والقلب الجذري في مجال الفكر العلمي، فإنها تقطع أشواطا إلى الأمام في سبيل تحقيق القطيعة المرجوة بين هذا الفكر العلمي وبين المعرفة العامة، على اعتبار أن هذه الأخيرة تشكل أحد أهم العوائق الابستمولوجية أمام المعرفة العلمية، وحتى يوفر أسباب النجاح عند تطبيقه لمفهوم القطيعة رأى باشلار أنه من الضروري تحديد موقفه المبدئي من العلم ذاته، فقد بدا للبعض أن تطور العلم بهذا التحديد الجديد يمثل تهديدا خطيرا للمبادئ العلمية الراسخة، التي كان ينظر، ولسنين طويلة، على أنها المبادئ الأساسية والوحيدة للعلم، ولذلك ينبغي أن نوضح أن العلم في تطوره لا يهدم المبادئ الأساسية التي ثبت هدفها تجريبيا، كل ما في الأمر حسب باشلار هو أن العلم ينظر إلى تلك المبادئ على أنها ضرورية كما أنه لا غنى عنها للمبادئ العلمية الجديدة، أما العلم الذي ينطبق عليه هذا التهديم فهو العلم غير المؤسس تجريبيا - كما هو حال العلم الأرسطي والديكارتي - وأي علم يستند إلى التفسيرات التي استند إليها علمهما، كما أنه وبغرض إيضاح المفهوم بشكل منهجي منظم، فقد ميز باشلار بين مستويين من القطيعة الابستمولوجية: قطيعة بين علوم الفكر العلمي الجديد وبين علوم الفكر العلمي القديم، ومن هنا نجد أن باشلار يرفض أي شكل من أشكال التواصل أو الاستمرارية بين المعرفتين أو بين العلمين، فلو أخذنا الفيزياء والكيمياء المعاصرتين كمثال على ذلك لوجدنا أنهما تختلفان تماما عن الفيزياء والكيمياء قبل فتوحات اينشتاين الثورية، إذ لم تعودا تعتمدان على التجربة المباشرة، كما كان الشأن في كيمياء القرن التاسع عشر وفيزيائها، إن الكيمياء والفيزياء المعاصرتين عرفت دخول البعد الرياضي، فلم يعد الأمر مجرد إجراء الملاحظات والتجارب على الواقع المباشر، بل صار هناك جانب نظري رياضي تجريدي (أي عقلاني)وأساس عقلاني واحد يشترك فيه العالمان معا، ومن ثم تعمقت الهوة بين هذه العلوم، وهذا إن دل على شيء فإنما يدّل على مدى الطفرة التي عرفتها العلوم عموما في العصر الراهن وعلى مدى أهمية القطيعة الابستمولوحية التي فصلت المنهج العلمي الكلاسي عن المنهج العلمي الجديد، فلم يعد لمنهج أرسطو أو ديكارت فائدة تذكر في بناء العلم المعاصر وتطوره، وحتى منهج بيكون F. Bacon وجون سيتوارت مل J. S. Mill اتهما بالعقم ووجهت لهما انتقادات قاسية كتلك التي يتعرض لها المنهج الأرسطي

للحركة والفراغ، بحيث أصبحت مهمة صياغة قوانين جديدة لتفسير الحركة تقع على عاتق نيوتن، فقد رأى أن التفسير في الحركة ناتج عن القوة، وأن الحركة التي تربط بين الأجسام سواء أكانت بين التفاحة وبين الأرض، أم بين الكواكب والشمس، إنما تنتج عن قوى الجاذبية التي تربط بينها، نعم، لقد كانت فكرة الجاذبية معروفة من قبل، فقد توصل أحد العلماء قبل نيوتن واسمه "هوك" Hock إلى القول بأن قوى الجذب تتناقض بشكل يتناسب مع مربع المسافة، ومن المحتمل أن يكون نيوتن قد سمع بهذه الفكرة أو توصل إليها بنفسه، ولكن المهم ليس الفكرة في حد ذاتها، بل المهم إدخالها في نسق عام أو جعلها أساسا لنسق جديد ويمكننا أن نلخص المبادئ التي انبنت عليها ميكانيك نيوتن:

أ - مالم يخضع لتأثير قوة خارجية فإن الجسم يبقى ساكنا أو يستمر في حركته على خط مستقيم وبسرعة ثابتة.

ب - عندما تتغير حركة جسم ما، فإن ذلك التغيير ينبغي أن يكون متناسبا تناسبا طرديا مع القوة الخارجية المؤثرة فيه، وتناسبا عكسيا مع كتلة الجسم.

ج - كل فعل يقابله رد فعل مساوٍ له ويسير في عكس اتجاهه[63].

هذه الطفرة العميقة بين علم الفلك قبل نيوتن وعلم الفلك بعد نيوتن تظهر بجلاء أهمية القطيعة الابستمولوجية التي تفصل بين المرحلتين العلميتين، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن لكل مرحلة علمية، وعلى الرغم مما يبدو بينها من تواصل، لها بنيتها الخاصة وسماتها وخصائصها المميزة التي تعمل بالضرورة على مجاوزة المراحل الأخرى ودحض معارفها إن أمكنت، ذلك أن مفهوم القطيعة كما بلوره باشلار ما هو إلا تفسير لنشأة الثورات العلمية التي تحدث داخل العلم، والتي تعني فيما تعني نقض ادعاءات دعاة "التواصلية" أو "الاستمرارية" بين المعارف، فما هي يا ترى الأسس التي استند إليها هؤلاء الدعاة في عدم تمييزهم بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية؟

1 - على عكس ما بينا في بعض أجزاء التحليل الماضية يستند معارضو القطيعة أو دعاة التواصلية في عدم تمييزهم بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية إلى ما مؤداه أن المعرفة العلمية معرفية تاريخية، وأن تاريخ العلم جزء من التاريخ،

---

(63) د.محمد عابد الجابري: المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي، ص 45، 46، 47.

وبالتالي فهي حلقة واحدة في سلسلة متواصلة من الحلقات تشكل التاريخ العام بكل تجلياته وخصائصه.

2 - يربط دعاة التواصلية بين الفترات العلمية المختلفة على أساس أن ما يتجلى اليوم من نتائج ملموسة إنما نجد له مقدمات ودعائم في فترات سابقة، وفي الحضارات المختلفة.

3 - المظهر الثالث من مظاهر القول بالتواصلية هو ما يسميه باشلار الممارسة التربوية أو البيداغوجية، بحيث يعمل أصحاب هذه النزعة على ترسيخها في أذهان الناشئة عن طريق التعليم بمعنى أنهم ينقلون مجال المواجهة من المجال العلمي إلى مجال التربية والتعليم وهذا في حد ذاته أمر خطير.

4 - محاولة دعاة التواصلية استنباط اللغة العلمية انطلاقا من اللغة العامة، مع ما بين اللغتين من فوارق جوهرية.

5 - يعتقد دعاة التواصلية (الاستمرارية) أن هناك تقاربا بين طبيعة المواضيع العامة ومواضيع المعرفة العلمية، فهي كلها تصب في إطار الفكر الإنساني بما أن صاحب المبادرة دائما هو لإنسان، وعليه فما ينطبق على المعارف الأخرى ينطبق على المعرفة العلمية بداهة.

وواضح أن هذه الادعاءات أو التفسيرات لا تصمد في نظر باشلار أمام مظاهر الثورية المختلفة التي أحدثت قطيعة ابستمولوجية عميقة بين النسق المعرفي التقليدي العام، والنسق المعرفي الحديث والمعاصر، وتثبت بالمقابل ألا مجال للبحث عن أي نوع من أنواع التواصل بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية، هذا فيما يتعلق بالنوع الأول من القطيعة الابستمولوجية والمتمحورة حول مشكل القطيعة، بما أنها تعالج بنمطين معرفيين متباينين، أما النوع الثاني من القطيعة فهي قطيعة داخلية تقع ضمن صيرورة الفكر العلمي ذاته، أي أن هناك نظريات جديدة تحقق طفرات نوعية في مسار الفكر العلمي لا يمكن فهمها على أنها استمرار أو تطوير للعلم السابق عليها، ومن أهم النظريات العلمية التي تنطبق عليه هذه الثورية: الهندسات اللااوقليدية في مجال العلوم الرياضية، الميكانيكية النسبية وميكانيكا الكوانتا في العلوم الفيزيائية، بالإضافة إلى نظريات أخرى أقل ثورية.

إذن هل الانتقال من مجال الهندسة الأوقليدية إلى مجال الهندسات

اللاأوقليدية يمثل قطيعة ابستمولوجية بالمعني الحقيقي للكلمة؟ يرى باشلار أن مفهوم القطيعة الابستمولوجية بمعناه الأوسع لا يعني رفض النظريات العلمية الجديدة لكل النظريات القديمة، أو الانفصال الكلي عن الفكر العلمي في شموليته، بل يعني احتواء الفكر العلمي الجديد للفكر العلمي السابق عليه، بحيث يظهر هذا الاحتواء وكأنه قطيعة ابستمولوجية في حد ذاته، فالهندسات اللاأوقليدية، وبعيدا عن الاختلافات فيما بينها، جاءت لتعلن عن قيام علم جديد أكثر شمولا وأكثر مرونة، علم لا يمكن أن يفهم انطلاقا من هندسة المسطحات الأوقليدية، ذلك أن الهندسات اللاأوقليدية تستند إلى مبادئ جديدة تتجاوز مفهوم المسطح بوصفه الأساس الأوحد لكل هندسة ممكنة في مرحلة من مراحل تطور علم الهندسة، لكن إذا كان يتعذر فهم الهندسة الأوقليدية انطلاقا من الهندسات اللاأوقليدية فإن العكس ممكن بالنظر إلى النسق الهندسي الأوقليدي من حيث هو "منضو ضمن أنساق جديدة أشمل"[64].

هذا الموقف يمكننا أن نسقطه على علاقة النظرية النسبية لأينشتاين في علاقتها بميكانيكا نيوتن من جهة، وميكانيكا الكوانتا من جهة ثانية، فالقطيعة الابستمولوجية تعني الانطلاق من العلم الجديد لأنه أشمل، وأكثر تطورا للعلم القديم بمعنى من المعاني، ذلك أن القوانين الناتجة مثلا عن ميكانيك نيوتن، وميكانيك الكوانتا ليست خاطئة على عكس ما يعتقد، لكنها لا تستمد قيمتها ومدلولها إلا من نسقها الذي وجدت فيه، لذا يتحتم وضع قوانين جديدة، مرنة، لها القدرة على تفسير الوقائع والظواهر بطريقة دقيقة وشاملة، فإذا كانت الفيزياء الكلاسية تعتمد على مبدأ "النمذجة" لبلوغ القوانين فإن الفيزياء المعاصرة نقلت مجال بحثها إلى مجال الجسيمات الصغيرة، وعليه من التعذر دراسة هذا المجال عن طريق الفيزياء الكلاسية لأن النماذج التي تعتمد عليها هذه الأخيرة نماذج تفيد في دراسة الظواهر الكبرى ولا تفيد في دراسة الظواهر المتعلقة بالجسيمات، هذا فيما يتعلق بالمظهر الأول من القطيعة والذي يتلخص في مفهوم المجاوزة أو "الاحتواء".

أما المظهر الثاني للقطيعة فيمكننا تلخيصه في مفهوم "المراجعة"، أي

(64) بول موي: المنطق وفلسفة العلوم، ص. ص 142 - 151.

مراجعة مفاهيم العلم السابق من قبل العلم الحديث، ولتبيان ذلك لنعد إلى التطور الذي حصل في علم الهندسة حيث نجد أن الهندسات اللاأوقليدية لم تعتمد على مصادرات جديدة لمجاوزة الفلسفة الأوقليدية، بل حرصت على القيام بمراجعة شاملة لمفهوم المكان وكذا لمفهوم الخط، فالمكان لم يعد المكان المسطح فقط بأبعاده الثلاثة، كما هو الشأن في الهندسة الأوقليدية، وإنما صار المكان المحدود به أو الفراغ، والخط صار خطوطا إذ ليس من الضروري أن يكون مستقيما فقط[65]. هذا في مجال الهندسة أما في مجال الفيزياء، فإن نظرية النسبية ونظرية الكوانتا أدخلتا تغييرات جذرية في البنية المفاهيمية للفيزياء الكلاسية، فالنسبية قامت بمراجعة مفهوم أساس وهو الزمان فنقله من مجال المطلقية إلى مجال النسبية، ذلك أن النظر إلى الزمان كواقع مطلق صار لا يلائم طبيعة التطورات الحاصلة في المعرفة العلمية المعاصرة بالإضافة إلى أنه صار من الصعب الاستناد إلى التصورات المجردة لإثبات مشروعية نظرية أو فكرة ما وسط التنامي المتزايد لاستخدام التجربة بوصفها السبيل الأمثل لدراسة الوقائع، ومن ثم الوصول إلى القوانين[66]، وإذا كانت نظرية النسبية قد ركزت على الزمان، فإن نظرية الكوانتا اتجهت بالأساس نحو معالجة مشكلة الضوء، حيث خلصت إلى أن الظواهر الضوئية من طبيعة مزدوجة عكس ما كانت تقول به النظرية الجسيمية والنظرية التموجية، كما اتجهت أيضا إلى معالجة مشكلة المادة - كما يرى باشلار - وذلك من خلال عملها على مجاوزة الفيزياء الكلاسية في فصلها بين الخصائص الهندسية للمادة وبين خصائصها الزمنية والنظر إلى المادة بخصائصها الهندسية والزمنية نظرة "تكاملية" ترفض الفصل بين بنية المادة وبين سلوكها الزمني، نظرة تعطي أهمية خاصة بمفهوم الحركة بوصفها عاملا مؤثرا في تشكيل بنية المادة، خاصة وأن مفهوم الحركة يحيل إلى مفهوم آخر وهو الطاقة، فالحركة تولد الطاقة، والطاقة تدخل في علاقة بنيوية مع المادة، فالمادة ليس لها طاقة فحسب، بل هي الطاقة ببساطة، وفي هذا المعنى يقول باشلار: (إذا ما تتبعنا مشكل التبادلات بين المادة

---

(65) لمزيد من الدقة حول نقد النسق الهندسي الأوقليدي يمكن الرجوع إلى:
Robert Blanché: L'axiomatique, ed P.U.F, 4ème édition, Paris, 1967 (chapitre premier).

(66) Gaston Bachelard: Le nouvel esprit scientifique, p.p 43 - 45.

والطاقة بمحاولة النزول إلى ميادين الميكروفيزياء حيث يتكون الفكر العلمي الجديد، فإننا نلاحظ أن قدرة حدودنا على التحليل مضللة وأن الأفكار الأكثر بساطة، كأفكار الصدمة، اورد الفعل، أو الانعكاس المادي أو الضوئي في حاجة إلى مراجعة، وهذا إلى الحد الذي يمكن معه القول إن الأفكار البسيطة في حاجة إلى أن تكون معقدة حتى تتمكن من تفسير الظواهر الصغيرة والجزئية[67]، وعندما نقول الميكروفيزياء فإن ذلك يعني الحديث عن مسألة الحتمية ومدى صمودها في هذا المجال العلمي الدقيق والحساس، والذي يفتح مجال اللاحتمية على مصراعيه.

بعد الاحتواء والمراجعة يأتي المظهر الثالث للقطيعة الابستمولوجية كما تصورها باشلار ويتمثل في الانتقال من فكر علمي أقل تفتحا ومرونة، وهذا أيضا يظهر من خلال التأمل دائما في الأنساق الهندسية المختلفة: الأوقليدية واللاأوقليدية، والوقوف عند الطفرة الواقعة بين نسقيهما، لكن الوصول إلى تمثل هذه، الطفرة تمثلا حقيقيا يفترض النظر إلى هذين النسقين بوصفهما فكرين مجردين، ونظامين مختلفين من العقلانية، وبمنهجين مختلفين للبحث، ذلك أن الفكر العلمي في مجال الهندسة كان له نسق عقلي واحد قبل ظهور الهندسات اللاأوقليدية، لكنه صار نسقا ثلاثيا بعد قيامها، وعليه فإن الوصول إلى معرفة علمية جديدة ومتطورة يتطلب إحداث قطيعة أو "قطائع" بين النسق العلمي الكلاسي والنسق العلمي الحديث لأن كليهما يحيل إلى بنية مفاهيمية وتصورات خاصة به.

إن مفهوم "القطيعة الابستمولوجية" ما هو في النهاية إلا تعبير عن اللاتواصلية في العلوم "وتفسير" لنشأة الثورات العلمية التي تحدث داخل العلم. هذا المفهوم أغرى "ألتوسير " Althusser فاستخدمه في ميدان مغاير تماما لميدانه الأول مع باشلار، وهو محال التفسير البنيوي للماركسية، وفي هذا المعنى يقول أحد دارسي باشلار: (لقد أخذ هذا السؤال (أي السؤال عن القطيعة)منذ باشلار أهمية محورية ضمن الفلسفة الفرنسية المعاصرة وخاصة في المؤلفات المتعلقة بنظرية العلوم وتاريخها، إن فكرة وجود "قطيعة" في تاريخ العلوم وتاريخ الفكر، وكون المعرفة

---

(67) Gaston Bachelard: ibid, p 140.

بذاتها بسيطة، طبيعية وسهلة، ذلك لأننا نعرف حدودها ونعلم مواضيعها، فنحن نشاهد معظم الأشياء ونعتبرها: كالضوء، الحرارة، البرودة، الجاذبية، الزمن...الخ، إن كل لمحة بعد هي مشاهدة للطبيعة، وكل عملية تقوم بها حواسنا وأيدينا هي تجربة، وكل الناس تقريبا هم فيزيائيون انطلاقا من توفر العقل الذكي القادر على الاستدلال الطبيعي، وذلك على عكس الهندسة التي تتميز بالغموض في مواضيعها وطرقها ووسائلها)[69]، والخلاصة إن الفكر قبل العلمي، أو فكر ما قبل القطيعة كان يعارض استخدام الرياضيات في مجال الفيزياء، في حين نجد أن الفكر العلمي المعاصر يولي اهتماما متزايدا بالفيزياء الرياضية.

وبعيدا عن الجدل الدائر بين الفيزيائيين والرياضيين وعلماء الفلك حول انفتاح بعضهم على بعض، فإن باشلار يرى إن الفكر التجريبي لا يستطيع أن يعرف معرفة واضحة ودقيقة كل التطورات العلمية الأخيرة لأنها لا تقع تحت التجربة المباشرة، إذ لابد أن يتوفر إلى جانب التجربة، عقل رياضي مجرد يكون في إمكانه فهم هذه الظواهر العلمية بانقلاباتها الثورية التي أحدثتها في البناء العلمي المعاصر، من هنا دعوته المستمرة إلى تضافر البعد التجريبي والبعد العقلاني في الفكر العلمي، ذلك أنه لابد من الوضوح العقلاني لفهم تشابك الظواهر غير النمطية واللامحددة. إن ثنائية الكون والعقل عندما نتفحصها في مستوى الوجدان الشخصي أو المعرفة الشخصية تبدو وكأنها ثنائية ظاهرة سيئة الإعداد، وإحساس غير مصحح وعندما نتفحص الثنائية الأساسية ذاتها على مستوى مجهود المعرفة العلمية تبدو وكأنها ثنائية بين النسق والنظرية، وهي ثنائية تبادل لاثنائية تعارض، ثم إن المعرفة الموضوعية، وبصفة إجمالية، غير مكتملة إطلاقا، ففيها مجال واسع للخطأ أو على الأقل بعض الخطأ، وبما أن الظواهر الجدية تأتي في أغلب الأحيان، إن لم نقل دائما، لتقديم مواضيع جدلية بغرض الإسهام في الحوار الدائر بين العقل والأشياء، فإن الفكر العلمي إذا كان حيويا سيهتز برمته من جراء مد وجزر التجريبية والعقلانية، لكن مع ذلك فإن باشلار يرى أن هذا التعاقب بين التجريبية والعقلانية ضرورة دينامية لتطور الفكر العلمي، وأن التقوقع داخل الواقعية أو

(69) Jean Daujat: Physique moderne et philosophie traditionnelle, éditions Tecqui, Paris, 1983, p 7.

الاسمية يشكل أخطر العقبات الابستمولوجية أمام تطور الفكر العلمي.

بعد هذا الاستطراد الخاص بالموضوعية العلمية قبل وبعد القطيعة، لنعد في آخر هذا المبحث إلى مناقشة علاقة باشلار بالمادية، وهل يوجد هناك علاقة فعلية بين باشلار والماركسية؟ في الواقع لا أملك إجابة جاهزة يقينية حول هذه المسألة، فقط أستطيع القول: إن ألتوسير استعار مفهوم باشلار حول "القطيعة الابستمولوجية" واستخدمه أداة منهجية لبلورة فهم جديد وطريف لفكر ماركس، من هنا حاول بعض الماركسيين بل وغير الماركسيين أيضا من النقاد المعاصرين ربط باشلار بالفلسفة الماركسية مستندين في ذلك إلى بعض إشارات باشلار في مواطن متفرقة من كتبه وبالأخص في كتاب "المادية العقلانية" إلى ضرورة بناء موقف مادي جديد أو بضرورة بناء فلسفة مادية جدلية تاريخية، حيث يقول: (للكيمياء كباقي العلوم المبنية على دعائم قوية، أساس مادي تاريخي خاص بها، بل وأكثر من ذلك يمكن القول إن تطورها المرتبط بالضرورات الاقتصادية يرسم خاصة خطا متميزا للمادية الجدلية[70]. الواقع إن الموقف المادي الجديد الذي يسعى إليه باشلار بغرض مجاوزة الفلسفة التقليدية يبني انطلاقا من نقده للفلسفات التجريبية والواقعية، وكذا من نقده "للمادية الساذجة"، وخلال هذه الانتقادات المتعددة، وقد أشرنا إلى بعضها لا يبين باشلار عن موقف مادي جدلي متطور، بل يعمل على إقناعنا بأنه يقوم بذلك وفقا لمقتضيات التطور العلمي ليس إلا ومنه يصل في النهاية إلى ما يطلق عليه "المادية العقلانية" أو "العقلانية التطبيقية"، وهي عقلانية تنتقد كل الفلسفات التي تقول بوجود موضوعي لموضوعات معرفتنا، فإذا ما حاولنا تحليل الصلة بين فلسفة باشلار والفلسفة المادية التاريخية نجد أنها تقريبا كانت منعدمة إلا من استعارة ألتوسير لمفهوم القطيعة، لكن في الوقت الذي استخدم فيه باشلار هذا المفهوم استخداما عاما يشمل تاريخ العلم ككل، نجد أن ألتوسير نقل مفهوم القطيعة إلى مجال أضيق هو مجال الفلسفة الماركسية وهذا الأمر يمثل ظاهرة محيرة، (فقد أصبح باشلار مشكلة بالنسبة للفلسفة الماركسية، وبالنسبة للفلاسفة المعاصرين عامة. هذه ظاهرة حديثة تمت تهيئتها منذ زمن طويل، لكنها بدأت في الظهور في الفكر الفرنسي بفضل الاستعارة التي قام بها

(70) Gaston Bachelard: Le matérialisme rationnel, p 6.

الدار العربية للعلوم
Arab Scientific Publishers

المركز الثقافي العربي
بيروت - الدار البيضاء

إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة

يسعى هذا البحث لدراسة مفهوم «التواصل» وما يقابله «اللاتواصل» في تاريخ الفلسفة وقد اختار المؤلف المرحلة المعاصرة لتحليل هذه الإشكالية، فاختار أربعة فلاسفة لهم دورهم وأهميتهم في تاريخ الفلسفة: هيدغر وهابرماز كممثلين للرأي القائل بالتواصل، ضمن الإطار أو السياق الفلسفي الخاص بكل منهما. وباشلار وفوكو ممثلين للرأي القائل باللاتواصل.

كما يركّز البحث على مسألة اللغة ودورها في بلورة النظريات الفلسفيّة وإقامة جسور التواصل، فاللغة بالنسبة للفلسفة والفكر وتطور الحضارة هي التعبير عما لم يتجسّد، وتمثلها المفاهيم التي تُنشىء عبر اللغة عالماً وتاريخاً لها.

هل للفلسفة تاريخ متواصل؟ وإذا كان كذلك فما معنى التواصل في الفلسفة. وهل الأفكار الفلسفية أفكار متواصلة أم أنها غير متواصلة ولا رابط بينها؟.

هذا ما يسعى هذا الكتاب لتقديم إضاءات حوله من خلال النماذج الفلسفية التي يقرأها.

منشورات الاختلاف
22 شارع الأخوة مسلم، الجزائر العاصمة
هاتف: 719063 (21-231) - فاكس: 712791 (21-231)
البريد الإلكتروني: revueikhtilaf@hotmail.com

المركز الثقافي العربي
Le Centre Cultural Arabe
بيروت: الحمراء، شارع جان دارك، ص. ب. 5158-113
الدار البيضاء: 42 الشارع الملكي (الأحباس) ص. ب. 4006 (سيدنا)

الدار العربية للعلوم
Arab Scientific Publishers
www.asp.com.lb
ص. ب. 13-5574 شوران 2050-1102 بيروت - لبنان
هاتف: 785107/8 (1-961+) فاكس: 786230 (1-961+)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

جميع كتبنا متوفرة على شبكة الإنترنت
في
نيل و فرات.كوم
www.neelwafurat.com

ISBN 9953-29-662-6
9799953296622