

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

والعلوم الاجتماعية

قسم الثقافة الشعبية

جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان -

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه

بعنوان:

العقل العامي والعقل العلمي وأسباب التحول من الصراع إلى التقارب

تخصص: أنثروبولوجيا

تحت إشراف:

أ.د. سعدي محمد

إعداد الطالب:

عياض أحمد



السنة الجامعية : 2006-2007

إهداء

- إلى مروح والدي الطاهر طيب الله ثراه
- إلى مملكة العطاء والحنان والدتي
- إلى جنان الود ومرياض العفة ، سندي في الوجود مروجتي
- إلى أحلى إشراقة في الأفق . شعاع امتدادي . أبنائي هبة
- الله ، عبد المجيب ، ألاء الله .

”إن مهندسا واحدا بعينه ظل لعدة آلاف من السنين يوجه السفينة، ولكن

المهندس هو العقل..... فالعقل هو الذي يدرك إدراكا حسيًا، وهو

الذي يتخيل ويتصور ويرغب ويريد..... وحين يكون

حاسا أو مدركا يجد موضوعه في إدراك

حسي، وهو حين يتخيل يجد

موضوعه في تصور ذهني،

وهو حين يريد يجد

موضوعه في هدف

أو غاية”

الفهرس العام

- المقدمة ص أ
- ا- الباب الأول ص 1
- 1- الفصل الأول: حول مفهوم العقل ص 2
- 2- الفصل الثاني: العقل العلمي ص 44
- 3- الفصل الثالث: العقل العامي ص 130
- ب- الباب الثاني ص 172
- 1- الفصل الأول: مظاهر الصراع والتقارب بين العقل العامي والعقل العلمي ص 173
- 2- الفصل الثاني: الدراسة الميدانية ص 196
- ج- الخاتمة ص 261
- د- الملاحق ص 267
- ه- فهرس الجداول ص 279
- و- الفهرس التفصيلي ص 282
- ز- قائمة المراجع والمصادر ص 285

المقدمة

مدخل عام:

العلم قبل أن يكون مشكاة تنير العقول والقلوب والبيوت، هو لفظة ضاقت بشرح مداليلها الكثير من المعاجم، وحفلت بذكر أثرها صفحات الكثير من المجلدات، عن طريق ذكر أعمال وآثار الكثير من العلماء والمفكرين، الذين يعنصرون همهم وينحتون من عزائمهم بغية الوصول إلى نظريات علمية تنير الفكر وتنظم المجتمع وتهندس الإنسانية.

فكثير أمثال هؤلاء وكثيرة انتاجاتهم وثمارهم، لكن كثيرة هي الأخرى النظريات والخطابات العلمية التي كان مصيرها الرفض، بل إن الكثير من النظريات العلمية اعتبرت إلحادا وزندقة وخروجا عن الملة وكادت أن تأتي على حياة صاحبها، إن لم يكن كذلك، والتاريخ المعرفي يذكر لنا ما فعلته الكنيسة والمجتمع الإقطاعي تجاه العلماء وأشاوسة المفكرين، أمثال (جاليلي وكوبرنيك) وغيرهم كثير، بل التاريخ نفسه يذكر لنا يوما أريد فيه أن تغيب شمس العلم، يوم أن أصدرت الكنيسة تسبيحا يقرأ عقب كل صلاة، يعلن فيه (جاليلي) وأتباعه، ويعتبر الرياضيات والفيزياء والفلك علوما شيطانية تقود إلى الكفر والإلحاد.

هي إذن، ممارسات أقل ما يقال عنها بنبرة التأسف، أنها إجحاف في حق العلم والعلماء، هؤلاء الذين يقول عنهم "برغسون": (إن العلماء الذين يتخيلون الفروض المثمرة والأبطال والقديسين الذين يحددون المفاهيم الأخلاقية، لا يبدعون في حالة جمود دم، وإنما في جو حماسي ديناميكي تتلاطم فيه الأفكار وتتضارب) فالعالم ما إن يهتدي إلى فرض علمي مثمر، إلا وقد بذل الكثير من جهده وسخر الكثير من كيانه لهذا الإبداع العلمي، لكن ممارسة الكنيسة ضد (جاليلي وكوبرنيك) ليست هي الوحيدة في التاريخ البشري بل سبقتها الكثير من الممارسات المجحفة ولحققتها ممارسات أكثر.

إذ دائما يجحف في حق العقل العلمي وبصاغ له بمكيال لم يكل به، وسبب ذلك وجود ثقافات وعادات وتقاليد مست حتى الجانب الفكري عند الإنسان، وكونت فكرا أو ذهنية هي ما نسميها بالعقل العامي، هذا الأخير الذي قد يتمثل في اتجاه ديني مثلما مثلته الكنيسة، أو قد يتمثل في تقاليد وعادات فكرية، أو قد يتمثل في مخيال أو

ذهنية اجتماعية، وهو في كنه ذلك وفي جميع تلوناته يغدو الخصم اللدود للعقل العلمي فينتج عن ذلك صراع.

كما أنه من جهة ثانية ومع الكثير من الذهنيات المعاصرة نجد على النقيض من ذلك الانغلاق الذي كان يمارسه العقل العامي أمام العقل العلمي، نجد تفتحا وانفتاحا لدرجة أن العقل العامي يذوب وينصهر أمام العقل العلمي، فتجد بذلك الخطابات العلمية أرضية نفوذية، وكأنه قد حدث تعانق وتقارب بين العقل العامي والعقل العلمي.

1- المفاهيم الإجرائية:

العقل:

هو مجموعة من القواعد الذهنية والمنهجية الموظفة في إنتاج المعرفة والتعامل مع الأشياء، وهو الذي يكون المنظومة الذهنية: المفاهيم وطرق التفكير وأدوات الفعل المعرفي.

العقل العلمي:

هو مجموعة من القواعد الذهنية والمنهجية الموظفة في إنتاج المعرفة العلمية والتعامل مع الأشياء الموجودة في حقل العلم مثل الحركة والامتداد والزمن والمكان، وهو قائم أصلا على التجريب والاستقراء والموضوعية.

العقل العامي:

هو مجموعة من القواعد الذهنية والمنهجية الموظفة في إنتاج المعرفة العامية والتعامل مع الأشياء، وهو موجود كطريقة تفكير عند العوام، وقائم على الارتياح والذاتية والغيبية.

التحول:

يجاوره في المعنى مصطلح (التغير) ومصطلح (الانتقال)، وهو يعني في البحث وجود شيء عيني أو ذهني له حالتين: حالة كان عليها (سابقة)، وحالة أصبح عليها (جديدة)، كما أن الحالة الجديدة تختلف في عناصرها أو بعض عناصرها عن الحالة القديمة السابقة، هذا دون الغوص فيما إذا كان الذي حدث على مستوى الحالتين تغيرا أم انتقالا، ولا دون الغوص كذلك فيما كيف نفهم هذا الذي حدث؟ هل بلغة القطيعة؟ أم بلغة الاستمرار؟

الصراع:

يجاوره في المعنى مصطلح (التضاد) ومصطلح (التقابل) ومصطلح (التناقض) ومصطلح (التنافر)، وهو يعني في البحث علاقة أو موقف يحدث بين شيئين عيينين أو ذهنيين، بموجبه يتأكد عدم التوائهما وعدم تطابقهما، وذلك لحملهما لتركيبات وتأليفات تختلف في الشيء الأول عما هي عليه في الشيء الثاني. هذا دون أن يكون (الصراع) أو (التنافر) يحملان معنى فيزيائي يعني أن المتنافران متشابهان، وأن المتجانبان مختلفان.

التقارب:

يجاوره في المعنى مصطلح (التطابق) ومصطلح (التعاقب)، وهو يعني في البحث علاقة بين شيئين عيينين أو ذهنيين بموجبه يتأكد إمكانية التوائهما وتطابقهما وذوبان أحدهما في الآخر، فهو عكس (الصراع).

2- أسباب اختيار الموضوع:

1- الأسباب الموضوعية:

ليس جرماً أن يحلم المرء، وليس جرماً كذلك أن يسعى إلى تحقيق أحلامه، ولعل أحلامنا كثيرة تتنوع بتنوع واختلاف تطلعاتنا وشخصياتنا وما يكبر في صدورنا، لكن الحلم الوردي الذي يشترك فيه جميعنا، هو أن ننشئ منبراً واسعاً للحضارة والإنسانية، حتى تغدو كل منهما قيماً وتقاليد نحتكم إليها في حلنا وترحالنا، ونرجع إليها في كل ما استجد من أمورنا وكل ما انبثق عن تواصلنا الاجتماعي.

فهذا الحلم مشروع، يستمد مشروعيته من كونه لو تحقق تزداد درجة تحضرنا وتتضح إنسانيتنا، لكن إذا كان الفكر الخرافي غير المعقول وغير المؤسس يذكي بعضاً من بهائميتنا ويقدم في حق إنسانيتنا ويصنع مشاهد كثيرة لتخلفنا، فإن الذي نقتات منه إنسانيتنا ونتخذة كمطية نحو التحضر والتقدم، هو فقط الفكر العلمي، الفكر المؤسس المعقول، فحينها فقط يرتسم الطريق الأمثل الواجب اجتيازها في تحقيق حلمنا الوردي.

وبالتالي فالسعي لتحقيق التطور الحضاري وتعزيز الإنسانية وإقصاء البهائمية، هو نفسه السعي لتفتيت الفكر الخرافي واجتثاث رواسبه، وهو في الوقت نفسه السعي إلى نشر العلم ونشر قيمه وتقاليده وغرسها في الممارسات اليومية.

ب- الأسباب الذاتية:

أمامنا مشهذان: المشهد الأول فصوله كثيرة، منها محاكم التفتيش، والتساويح والتعاويذ الواجب قراءتها عقب كل صلاة والقاضية بلعن الكثير من العلماء، واعتبار بعض العلوم كالفيزياء والبيولوجيا وعلم الفلك، علوماً شيطانية، ومحاكمة العلماء، واغتيال الأفكار العلمية، وبيع صكوك الغفران التي تتنافى والإنسانية، وغير ذلك مما يعد كصنيع أقدمت عليه الكنيسة في حق العلم والعلماء، كذلك من فصول هذا المشهد موت الكثير من الأفكار العلمية في مهدها وانسداد العقول والذهنيات أمامها.

أما المشهد الثاني فله فصل واحد يتكرر باستمرار في أيامنا الحالية، وهو ذلك الفصل الذي يصور الرجلين والثلاثة وما ينيف عنهم، يتجادلون في مسائل شتى، وتعلو نبرة التطرف والاعتزاز بالرأي في جدلهم، حتى إذا ما ذكر حلاً للقضية موضوع الجدل، وكان هذا الحل علمياً، انتهى الجدل واستسلمت كل العقول التي كانت تصنع العراك سابقاً، واتحدت حول مقولة "هذا ما أثبتته العلم والعلماء".

فإذا كان المشهد الأول بفصوله المتعددة، يصور لنا انسداد العقول والذهنيات أمام الأفكار العلمية، بل والسعي إلى اغتيالها ووأدها، فإن المشهد الثاني يصور لنا انفتاح وترحيب العقول والذهنيات بالأفكار العلمية ومعانقتها.

فثمة انتقال من الصراع والتجافي والتباعد، إلى التواد والتعانق والتقارب بين عقول العامة والعقل العلمي.

3- أهمية الموضوع:

دراسة التحول من الصراع إلى التقارب بين العقل العامي والعقل العلمي وأسباب ذلك، تقتضي تحديد مفهوم كل من العقل، والعقل العلمي، والعقل العامي أولاً، ثم محاولة الربط بين الظاهرة وأسبابها ثانياً، وذلك كله يقتضي طرح الموضوع من زوايا شتى، أهمها الطرح الفلسفي والثاني الابستمولوجي، والثالث السوسيولوجي، والرابع الأنثروبولوجي.

فنحن مدعوون إلى توظيف الطرح الفلسفي لضبط مفهوم العقل، وتوظيف الطرح الابستمولوجي لضبط مفهوم العقل العلمي، وتوظيف الطرح الأنثروبولوجي لتحديد مفهوم العقل العامي، وأخيراً توظيف الطرح السوسيولوجي في محاولة الربط

بين الظاهرة وأسبابها، وذلك باعتبار أن هذه الظاهرة لها صلة بعلم اجتماع المعرفة، ومن ثمة محاولة الربط بين المتغير المستقل والمتغير التابع.

فالموضوع بهذا الشكل يتعدد طرحه، لا شك يحظى بأهمية خاصة، وذلك بحكم أنه يتتبع قضية لها ارتباط بالحضارة والإنسانية والتفكير، فالحديث عن العقل وعن التفكير وعن العلم، هو بالضرورة الحديث عن الحضارة والتقدم والإنسانية. كما أن محاولة تحديد الأسباب التي حولت العلاقة بين العلم واللاعلم، بين العقل العلمي والعقل العامي، من علاقة صراع إلى علاقة تقارب وتعانق، فهي محاولة لا تأتي أهميتها إلا من خلال كونها تسعى إلى معرفة الشروط والظروف التي تعمل على تقوية المنظومة العلمية، وتفكيك المنظومة العامية الخرافية، هي محاولة تسعى إلى جعل العلم والعقل العلمي ليس أفكاراً ونظريات نتداولها في معاملنا ومعاهدنا، بل بموجبها يصبح العلم أسلوب حياة أسري، وطريقة في التفكير، وسلوك اجتماعي، هي إذن محاولة تجعل من شوارعنا وأزقتنا ومنتدياتنا معاهد ومدارس كبرى، لا نتذكر فيها نظريات العلم، بل نمارس ونتعاطى بشكل فعلي وسلوكي ما توصل إليه العلم.

4- تاريخية الموضوع وراهنيته:

مصطلحات "العقل"، "العقلانية"، "العقلنة"، "العقل العربي"، "العقل السياسي"، "العقل الحضاري"، وغيرها من المصطلحات بدأ استعمالها وتعاطيها - على الأقل بالمعنى المعمول به في البحث- مع فكر النهضة في الوطن العربي، وفكر النهضة هو (تيار من الفكر السياسي والاجتماعي، الذي أخذ يظهر عندما تنبه المثقفون في البلاد الناطقة بالضاد خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، إلى أفكار أوروبا الحديثة ومؤسساتها، وبدءوا في النصف الثاني منه يشعرون بقوتها، فقد كانوا يتساءلون بأي معنى يظنون عرباً ويظنون مسلمين إذا ما تأثروا بالغرب واقتبسوا منه.... وقد كان السؤال لماذا تخلف العرب والمسلمون وكيف ينهضون؟ في مركز اهتمام مفكري النهضة، الذين توزعوا على تيارين: تيار الإصلاح الديني من جهة، وتيار ليبرالي تلون بتلاوين عديدة، وغلب عليه إلى حد كبير الطابع العلماني من جهة ثانية، ولقد جمع بين هذين التيارين الرئيسيين، على الرغم من اختلافهما في المنطلقات والمرجعيات، قواسم مشتركة عديدة، كان في مقدمتها الاقتناع بأهمية العلم

وضرورة الاستناد إلى العقلانية)¹ . هذا وكنتيجة حتمية لما آلت إليه مساع فكر النهضة في الأوطان العربية، يظهر في العقدين الأخيرين من القرن العشرين ما سمي بفكر الأزمة، والذي عمد أصلا للإجابة عن سؤال مفاده: ما سبب تخلف العرب والمسلمين؟

فكانت ثمة الكثير من المحاولات الفكرية المشخصة للأزمة والمقترحة للحلول بشأنها، وهي بذلك سعت فقط إلى تحديد طبيعة الأزمة. هل هي سياسية؟ أم أنها اجتماعية؟ أم أنها فكرية ثقافية؟ ثم كيف نتصور الحل؟ هل الحل سياسي؟ أم اجتماعي؟ أم فكري ثقافي؟ وعلى هذا الأساس يمكن تصنيف فكر الأزمة إلى ثلاثة فروع رئيسية هي:

*- **التصور السياسي:** وهو الذي جعل الأزمة ذات طبيعة سياسية وأن الحل الواجب في حقها لا بد أن يكون سياسيا، معتقدا أن سبب الأزمة هو طبيعة الدولة العربية، وفي هذا الصدد نسجل كتابات كل من:

- "جورج طرابشي" خاصة عندما يعيد الأزمة إلى طبيعة الدولة العربية والتي هي في اعتقاده دولة قطرية.

- "برهان غليون" خاصة في كتابه (المحنة العربية. الدولة ضد الأمة).

- "عزيز العظمة" خاصة في كتابه (العلمانية من منظور متخلف).

*- **التصور الاجتماعي:** وهو الذي جعل من الأزمة ذات طبيعة اجتماعية، واعتقد أن الحل بالضرورة يكون اجتماعيا، وفي هذا الصدد نسجل كتابات كل من:

- "هشام شرابي" خاصة في كتابه (النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي).

- "جلال أمين" خاصة في كتابه (ماذا حدث للمصريين؟).

*- **التصور الفكري:** وهو الذي جعل من الأزمة ذات طبيعة فكرية ثقافية، وأن الحل بالضرورة يكون فكريا ثقافيا، وفي هذا الصدد نسجل كتابات كل من:

- "محمد جابر الأنصاري" خاصة في كتابه (الفكر العربي وصراع الأضداد).

¹ - ماهر الشريف. رهانات النهضة في الفكر العربي. ط1؛ دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2000. ص19

- "محمد عابد الجابري" خاصة في كتبه مثل: (نقد العقل العربي) و (نحن والتراث) وغيرها¹.

هذا بالإضافة إلى كتابات أخرى يمكن أن نصنفها ضمن ما سمي بفكر الأزمة، والتي منها:

- "عبد الله العروي" وكتبه خاصة منها (مفهوم العقل).

- "برهان غليون" وكتابه (اغتيال العقل).

- "هشام شرابي" وكتابه (مقدمات لدراسة المجتمع العربي).

كما أن ما يمكن إدراجه ضمن القائمة التاريخية للموضوع ولكيفية تعاطي مصطلح "العقل" في الفكر العربي، هو انعقاد ندوة علمية بعنوان (العقلانية والفكر العربي) والتي نظمت من طرف المجلس القومي للثقافة العربية وبتعاون مع المنظمة العربية للثقافة والعلوم، وذلك بتونس بين 12 و17 يوليو من سنة 1988 وقد عملت مجلة الوحدة في عددها 51 السنة الخامسة بتاريخ ديسمبر 1988 على نشر الكثير من مداخلات هذه الندوة، ومن بين المتدخلين وجدنا مايلي:

المفكر	عنوان المداخلة
أنطوان مقدسي	العقل وغير العقل
محمد جسيوس	جدلية العقلنة والعقلانية
مصطفى عمر التير	نمط التفكير العربي المعاصر: ملاحظات حول المواءمة بين الحدائث والتراث
حليم بركات	العقلانية والمخيلة في الثقافة العربية
محمد يسين عريبي	الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظور ابن سينا والغزالي
محمد عابد الجابري	العقلانية العربية السياسية: قراءة سياسية في أصول المعتزلة
هشام جعيط	العقل السياسي والديني في الوطن العربي
عبد الباسط عبد المعطي	أزمة عقلانية أم أزمة الطبقات المسيطرة؟
نديم البيطار	العقلانية القومية والعقل الحضاري الحديث
برهان غليون	العقلانية ونقد العقل. ملاحظات منهجية
مصطفى حجازي	نحو عقل عربي مستقل على ضوء تحليل البني الاجتماعية العربية

¹ - المرجع السابق. ص 252

الراهنة	
نحو نظرية للثقافة غير أوربية التمركز	سمير أمين
ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي	محمود أمين العالم
العقلانية في الممارسة السياسية	ناجي علوش

كما أن من بين الدراسات السابقة التي انطلقنا منها في عملنا، وذلك إيماننا منا أن العلم بالضرورة تراكمي، وأن المعرفة العلمية لا تنطلق من نقطة الصفر، وأن البحث العلمي لا بد أن ينطلق من النتائج التي توصلت إليها البحوث العلمية السابقة عنه، وذلك حتى لا يكون اجتراريا، مايلي:

أ- دراسة (س. ب. سنوي Snow.c.p) وهي بعنوان "الثقافتين والنظرة

الثانية The two cultures and second look "

حيث تخلص الدراسة إلى القول بوجود ثقافتين تسييران في خطوط متوازية لا تلتقي هما: ثقافة العلم وثقافة العوام، ويؤكد (Snow) في دراسته أن الثقافة العلمية وما تحتوي عليه من مصطلحات ورموز وما وصلت إليه من درجة عالية من التجريد تظل عصية على العوام الذي يدين بثقافة بعيدة كل البعد عن الثقافة العلمية.

وما وصلت إليه الدراسة كذلك أن الثقافة العلمية بحالتها هاته تصنع عالما خاصا بها لا يعرفه إلا العلماء (فالعالم نخبوي)، أما ثقافة العوام والتي منها تنبع ثقافة صناع القرار فإنها لا تفهم من هذه الثقافة العلمية شيئا. إذ يقول (سنوي): " انه من الخطر الكبير أن يوجد لدينا ثقافتين لا يمكنهما أن تلتقيان"¹

ب- دراسة الدكتورة (فوزية دياب) بعنوان " القيم والعادات الاجتماعية. مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية" وهي تتناول القيم والعادات الاجتماعية بالدراسة النظرية والتحليلية، فتوضح طبيعتهما وخصائصهما ووظائفهما وتفرعاتهما، ثم تعمد إلى الميدان أين تتعرض إلى بعض القيم والعادات الاجتماعية الخاصة بالريف المصري والمتعلقة بالأسرة، وتنتهي الباحثة إلى النتائج التالية:

- الارتباط الوثيق بين القيم من جهة والعادات الاجتماعية من جهة أخرى.

1-C.P.Snow. the tow cultures and second look. The amirican library. New york. 1963. p. 90.

- أن الروح الحقيقية للمجتمع ليس العادات الاجتماعية، وإنما القيم، وذلك على أساس أن الأولى تعتمر من الثانية.
- أن القيم والعادات الاجتماعية وليدة الثقافة، ولما كانت هذه الأخيرة تمتاز بالتفرد، كانت القيم والعادات الاجتماعية هي الأخرى خاصة بكل مجتمع.
- القيم والعادات الاجتماعية دلالتان من دلالات التوافق الاجتماعي.
- القيم والعادات الاجتماعية أدوات ضبط اجتماعي.

ومع كل هذا العمل النظري والثاني الميداني، تتحدث الباحثة عن هذه الأشكال التعبيرية الشعبية على أنها فكر جمهوري شعبي ليس له صلة بالفكر النخبوي العلمي، فلقد تعاملت الباحثة مع القيم والعادات الاجتماعية على أنه لا توجد فيها أي بصمات من بصمات الفكر العلمي، وما يشهد على ذلك هو تغافل الباحثة عن محاولة الوقوف على الجانب العلمي في القيم والعادات الاجتماعية، أو على الأقل محاولة الحديث عن العلاقة بين أشكال التعبير الشعبي والعلم.

ج- دراسة الدكتور (نور الدين طوالبي) بعنوان "الدين والطقوس والتغيرات"، وهي دراسة ميدانية تنطلق من إشكالية مفادها أنه في الوقت الذي نجد فيه سعياً حثيثاً في المدن ورغبة كبيرة في التغيير والتحول، نجد بمعية ذلك انتشار مذهل لعدد كبير من السلوكيات الدينية والطقسية. فكيف نفهم هذه المفارقة؟

ثم تضع هذه الدراسة فرضية تنطلق منها، وهي أن الممارسات الجديدة للطقوس ترتبط بصيرورة الاستخدام الجماعي للثقافة التقليدية لكي تصبح هذه الأخيرة مطابقة للثقافة الجديدة.

وتتخذ هذه الدراسة الجزائر كميدان بحث، وتنتهي إلى نتيجة مفادها أن للطقس وظيفة دفاعية ضد الثقافة الجديدة.

وما هو خفي بين سطور هذه الدراسة هو أن الباحث يتعامل مع هذه الأشكال التعبيرية الشعبية على أنها تكون عالماً خاصاً بها، ولا تلتقي مع الثقافة العلمية، وذلك بدليل أن الباحث طيلة بحثه لم يحاول الحديث عن العلاقة بين الثقافة العلمية وثقافة العوام.

د- دراسة الدكتور (عبد الله العمر) بعنوان "ظاهرة العلم الحديث" وهي دراسة تحليلية تاريخية للعلم، فلقد حاول الباحث أن يحل بشكل تاريخي كيف تطور

العلم، مع محاولة تحديد أسباب انتشاره وتطوره، فتنتهي الدراسة إلى القول بالأسباب التالية:

- تطور الرياضيات.
- ظهور قيم اجتماعية يستميلها الخطاب العلمي.
- تمكن العلم من ضبط مناهجه.
- دقة النتائج العلمية.
- تطور الاقتصاد وحاجته إلى العلم.
- تحول النظريات العلمية إلى تقنيات.

لكن هذه الدراسة رغم أخذها العلم كظاهرة، إلا أنها لم تجعلها ظاهرة اجتماعية، ولم تحاول ربطها بظواهر اجتماعية أخرى، وفي هذا تغيب للعمل السوسيولوجي الأنثروبولوجي، واعتماد العمل التاريخي فقط.

ه- دراسة الدكتور (سليمان رشيد سليمان) بعنوان "العلم والتكنولوجيا والتنمية البديلة"، وهي دراسة تنطلق من تساؤل مؤداه: رغم تقدم العلم وازدياد الاختراعات العلمية في شتى المجالات التي تسهم في تغيير نوعية الحياة من حولنا، إلا أنه يندم العلم في الدول النامية. فما هو السبب في ذلك؟ فتجيب عن ذلك الدراسة بأسباب اقتصادية كالتخلف الاقتصادي، وأسباب اجتماعية وإدارية كالمركزية وقلة الرواتب وظروف العمل الصعبة، والنظام التعليمي السائد.

5- أفاق الدراسة:

بيحثنا المتواضع نحاول أن نتجاوز الدراسات السابقة الجاعلة من العقل العلمي يحتل فضاء، والعقل العامي يحتل فضاء آخر، ولا تلاقي بين العلم وتفكير العوام، بين الثقافة العلمية والثقافة العامية، حتى بات يعتقد أنهما يسيران في خطوط متوازية لا تلتقي أبدا.

لكن في بحثنا ننطلق من اعتقاد تشكل لدينا عن طريق الاستطلاع والتشخيص مفاده أن هذه الدراسات السابقة وما توصلت إليه من أحكام، كانت لتصلح وتصدق فقط قبل الثورة العلمية أو بعدها بقليل، أما بعد الثورة العلمية واشتداد عود العلم الحديث وصلابته وتمكنه من استعمال لغة التقنيات، أصبح يقتحم معقل الخرافة

وتفكير العوام، وأصبح عقل العوام أرضا خصبة وطريقا معبدا أمام الأفكار العلمية، التي أصبحت أمامها من السهل التغلغل في هذه العقول، بل أصبحت عقول العامة تستعير من العلم قيمه وتقاليد وممارساته وروحه، وتوظفها في الممارسات اليومية للفرد العادي.

وعن اثر ذلك نحاول أن نتحرى الأسباب التي جعلت العقل العلمي يعانق العقل العلمي وينقرب منه بعدما كان في السابق يصرعه، وتحرينا للأسباب هو فقط بدافع معرفة الظاهرة والتحكم فيها، بغية مضاعفة التواد والتعانق بين العقل العلمي والعقل العلمي، ومن ثمة تفتيت الفكر الخرافي والقضاء عليه بشكل نهائي.

6- الإشكالية:

ما يبيت لدينا حاضرا من مداليل ومفاهيم عندما نتحدث عن الصراع الاجتماعي، هو مدلول الطبقة الاجتماعية، إلى درجة أن مصطلح "الصراع الاجتماعي" ظل لصيقا بمصطلح "الطبقة الاجتماعية" وهذا على الأقل ما نلتمسه على مستوى الكتابات الدراسية لـ "كارل ماركس" والشارحة له، لكن عندما نتساءل عن أدوات الصراع الاجتماعي، فهي كثيرة كثرة أسس التشكل الطبقي، فثمة الأساسي الاقتصادي والذي بموجبه تتشكل الطبقة البورجوازية وطبقة البلوريتاريا، كما يوجد الأساس اللغوي، فنجد إذاك طبقة أصحاب اللغة الأصلية وطبقة أصحاب اللغة البديلة المستعارة، وإلى الجوار من هذه الأسس يوجد الأساس الثقافي العلمي، والذي بموجبه نجد طبقة النخبة المثقفة، وطبقة غير النخبة، ويكون الصراع بينهما ثقافيا علميا وليس اقتصاديا ماديا.

كما أنه في تحديدنا لطبقة النخبة المثقفة لا يسعنا إلا القول أنهم الأوفر حظا من العلم والتعلم، بينما طبقة غير النخبة فهم الأقل حظا من العلم والتعلم، والصراع ناشئ بين الطبقتين انطلاقا من عنصر مهم تمتلكه طبقة النخبة وتفنقه طبقة غير النخبة ولها بديل عنه، ألا وهو عنصر العلم.

وحسبي هنا أن عنصر العلم الموجود عند النخبة، والعنصر البديل عن العلم أي اللاعلم الموجود عند غير النخبة، هو ما يشعل فتيل الصراع بين الطبقتين، صراعا يوحى بصراع ما يوجد في كلا الطبقتين، أي صراع العلم واللاعلم.

وانطلاقاً مما تقدمه المعاجم اللغوية والسوسولوجية، فإن الصراع في أعم مداليه يعني التباعد وعدم التآلف، لكن في الكثير من الأحيان وانطلاقاً من سلوكيات اجتماعية، ما نجد نوعاً من التآلف بين العلم واللاعلم، بين أفراد طبقة النخبة وطبقة غير النخبة، وهذا ما يوحي به صنيع الفرد العامي في طبقة غير النخبة، والذي نجده يبدي الكثير من الليونة والانصهار أمام الأفكار العلمية، وهذا ما يوحي بدوره بمحاولة الفرد العامي التقرب من العالم، محاولة اللاعلم التقرب من العلم، ولعل أهم ما أكد هذا المعطى لدينا على شكل إحساس وشعور، هو ما نجده عند طبقة غير النخبة من تعاضم لدرجة الإقبال على العلم، لكن هذه الدرجة تتناسب عكساً مع عامل السن، فالشباب من جيل الأبناء رغم قلة حظه من العلم والتعلم، إلا أنه يؤمن بما توصل إليه العلم ويعتقد أن كل ما لم يثبت العلم لا يعتد به، بينما الشيخ من جيل الآباء نجده يؤمن بأفكار أخرى غير تلك التي أثبتها العلم، بل ثقته بالعلم مهزوزة.

وحتى لا يبقى هذا مجرد شعور وإحساس عمدنا إلى الاستطلاع بواسطة استمارة ضمناها مسائل من شتى نواحي حياة الفرد البشري: الاجتماعية والبيولوجية، والنفسية، والفيزيائية، والتي عولجت علمياً وخرافياً، وكنا نطرحها على المستجوبين الذين اختلفت أعمارهم، ونرى إلى أي معالجة يتجهون: المعالجة العلمية أم المعالجة الخرافية، ومن أمثلة هذه المسائل: مسألة سقوط المطر، مسألة الاضطرابات النفسية، مسألة المسؤولية عن جنس المولود والعقم وغيرها، مسألة العين وما يتعلق بحدوة الحصان وغير ذلك من المسائل.

وما أكدته استطلاعنا هو أن جيل الأبناء الذين نقل أعمارهم عن (30) سنة أكثر ميلاً واقتناعاً بالتفسيرات العلمية، أما الشريحة الثانية وهم الذين أعمارهم ما بين (30) و(50) سنة فهم بين العلم والخرافة، أما الشريحة الثالثة وهم الذين تفوق أعمارهم (50) سنة فهم أكثر ميلاً للتفسيرات غير العلمية وأقل إيماناً بمقدرة العلم ودقة نتائجه.

وعند تشخيصنا وتحليلنا لما آمدنا به الاستطلاع من نتائج، تمكنا من النظر إلى طبقة غير النخبة على أنها ثلاثة شرائح أساسية: جيل الأبناء وجيل الآباء وشريحة وسطى، كما أن جيل الأبناء أكثر تآلفاً مع العلم، أما جيل الآباء فهم أكثر نفوراً من العلم، أما الشريحة الوسطى فهي تتوسط ذلك، فهل السن هو المتغير المسؤول عن

درجة التقارب بين العلم واللاعلم؟ بين العقل العامي والعقل العلمي؟ فهل عامل السن وتغير الجيل هو ما حول العلاقة بين العقل العامي والعقل العلمي من علاقة صراع إلى علاقة تقارب؟

7- الفرضية:

جيل الأبناء أكثر ميلا إلى العلم واقتناعا به، أما جيل الآباء فهم الأكثر نفورا من العلم، والطبقة الوسطى تتوسط ذلك، وهذا ما يمكن صياغته في شكل رياضي: أن درجة التقارب بين العقل العامي والعقل العلمي تتناسب عكسا مع عامل السن، أي كلما قل السن تعاظمت درجة التقارب، وكلما ارتفع السن قلت وضعفت درجة التقارب بين العقل العامي والعقل العلمي.

تحليل الفرضية: هذه الفرضية يمكن تفريعها إلى ما يلي:

- جيل الأبناء أكثر توظيفا للعلم كأسلوب حياة أسري مقارنة مع جيل الآباء.
- جيل الأبناء أكثر توظيفا للعلم كطريقة تفكير مقارنة مع جيل الآباء.
- جيل الأبناء أكثر توظيفا للعلم كنتائج معرفية مقارنة مع جيل الآباء.
- جيل الأبناء أكثر رفضا للخرافة مقارنة مع جيل الآباء.

8- المدخل المنهجي:

حاولنا فهم الظاهرة على أساس المدخل الوظيفي، الذي ينظر إلى المجتمع على أنه يؤلف نسقا، وأنه يستحيل منهجيا فهم أو دراسة عنصر أو ظاهرة اجتماعية بمعزل عن العناصر والظواهر الاجتماعية الأخرى المؤلفة للنسق الاجتماعي. أي أن التقارب بين العقل العامي والعقل العلمي مجرد عنصر أو ظاهرة اجتماعية من النسق الاجتماعي ككل، وهي كذلك لا يمكن فهمها وتحليلها إلا على ضوء وبمعية العناصر والظواهر الأخرى المؤلفة للنسق الاجتماعي.

9- المنهج:

تم توظيف المنهج التجريبي القائم على جعل المتغير المستقل متغيرا تجريبيا، يمكن التحكم فيه حتى نتأكد من مدى ارتباطه بالمتغير التابع.

وفي هذا البحث اعتمدنا على طريقة التجريب على مجموعتين متكافئتين: إحداهما المجموعة التجريبية، والتي أضفنا إليها المتغير التجريبي، والمجموعة الثانية هي مجموعة الضابطة وهي الخالية من المتغير التجريبي.

المتغير التجريبي: حادثة السن.

المتغير التابع: التقدم في السن.

المجموعة التجريبية: جيل الأبناء.

المجموعة الضابطة: جيل الآباء.

10- عوائق البحث وصعوباته:

البحث العلمي بالضرورة مغامرة محفوفة بالكثير من المخاطر والعوائق والصعوبات، لكن أكلة هذه المغامرة الشاقة لن تتضح إلا بعد التغلب على الصعوبات والعوائق، أو على الأقل محاولة تكيف الباحث بشئى الوسائل معها، وبحثنا المتواضع هو الآخر لم يخلو من العوائق التي من شأنها أن تهدر جهد الباحث أو تضاعفه، والتي من بينها مايلي:

1- تعدد طرح الموضوع، إذ له شق فلسفي وثاني ابستمولوجي وثالث انثروبولوجي ورابع سوسيوولوجي، وهذا ما جعلنا نطرق أبواب تخصصات معرفية عديدة، ومع هذا التعدد المعرفي قد تخوننا الأداة المعرفية والمنهجية.

2- تنوع وغزارة التراث النظري للموضوع، الأمر الذي جعل عملية دراسة هذا التراث النظري والاطلاع عليه وتبويبه وتصنيفه حتى يغدو خادما لأهداف البحث واشكاليته، عملية عسيرة وأقرب من أن تكون مستحيلة أمام هذه الغزارة والتنوع.

3- صعوبة تحد مجتمع البحث وتشكيل العينة، إذ ظاهرة التقارب بين عقل العامة والعقل العلمي بعد تصارعهما لفترة زمنية طويلة، هي حقيقة ظاهرة اجتماعية معرفية، لكنها ليست حكرا على مجتمع واحد، بل موجودة في كل المجتمعات البشرية وبدرجات متفاوتة، وهذا عينه ما عاقنا في عملنا الميداني، من تحديد مجتمع البحث وتشكيل عينة تتأهلها الدراسة، وعلى إثر ذلك عمدنا إلى العينة العرضية.

11- تقديم البحث:

بحثنا يتكون من مقدمة تاريخية ومنهجية للموضوع، وبابين وخاتمة، أما الباب الأول ففيه سعينا إلى الوقوف بشكل أكثر تعمقا على مفاهيم البحث، فكان هذا الباب يتكون من ثلاثة فصول:

الفصل الأول بعنوان (حول مفهوم العقل)، وفيه حاولنا أن نقف على مفهوم العقل.

الفصل الثاني بعنوان (العقل العامي)، وفيه حاولنا أن نقف على خصوصية وتركيب العقل العلمي المنتج للمعرفة العلمية.

الفصل الثالث بعنوان (العقل العلمي)، وفيه حاولنا أن نقف على خصوصية وتركيب العقل العامي المنتج للمعرفة العامية.

أما الباب الثاني فيتكون من فصلين:

الفصل الأول هو دراسة تاريخية حول مظاهر الصراع بين العقل العامي والعقل العلمي، ودراسة استطلاعية حول تقارب العقل العامي مع العقل العلمي.

والفصل الثاني خصص بكامله ووفق دراسة ميدانية للوقوف عن الأسباب المؤدية للتحول من الصراع إلى التقارب بين العقل العامي والعقل العلمي.

كما شمل البحث خاتمة ملاحق وفهرس للجداول وفهرسا عاما في أوله وفهرسا تفصيليا في آخره وقائمة للمصادر والمراجع.

الباب الأول

- الفصل الأول: حول مفهوم العقل.

- الفصل الثاني: العقل العلمي.

- الفصل الثالث: العقل العامي.

الفصل الأول: حول مفهوم العقل

- المفهوم اللغوي للعقل.
- تناول الفيلسفي للعقل:
 - أ- العقل كموضوع فلسفي.
 - ب- العقل كاتجاه فلسفي.
- 1- في الفلسفة الإغريقية.
- 2- في الفلسفة الإسلامية.
- 3- في الفلسفة الغربية.
- المفاهيم المقابلة للعقل.
- المفهوم الإجرائي للعقل.

1- المفهوم اللغوي للعقل:

العقل يشتق من فعل (عقل)، وهو بمعنى حبس وأسر وأمسك، إذ يقال "عقل البعير عقلا وعقله واعتقله: ثنى وظيفه الى ذراعه وشدهما جميعا في وسط الذراع، وكذلك الناقة، وذلك الحبل هو العقل"¹.

وعلى هذا الأساس يكون المعقول هو الأسير والمحبوس، والعقول هو ما يحبس ويمسك، ولذا يقال عن الدواء الذي يسبب الإمساك عقولا، فالعقل يطلق على كل ما يحبس ويمسك، إذ يقال "عقل الدواء بطنه يعقله ويعقله عقلا: أمسكه، وقيل: أمسكه بعد استطلاقه، واسم الدواء: العقول.....ويقال: أعطيني عقولا: فيعطيه ما يمسك بطنه"²

ولما كان العقل هو ما يحبس ويمسك، وكانت دية القتل تمسك وتحبس عن الإسراف في القتل، فقد جعلت العرب الدية عقلا، "فالعقل: الدية، وعقل القتل يعقله عقلا: وداه وعقل منه: أي أدى جناية ذلك، إذا لزمته دية فأعطاهما عنه"³.

والترادف بين فعلي (عقل) و(أمسك) أو (حبس) يستمر حتى مع استعمالات أخرى، إذ يقال "اعتقل رمحه: جعله بين ركابه وساقه..... واعتقل شاته: وضع رجلها بين ساقه وفخذه فحلبها"⁴ و "العقال داء في رجل الدابة إذا مشى ظلع ساعة ثم انبسط"⁵ و"العقل ضرب من المشط. يقال: عقلت المرأة شعرها عقلا"⁶ و "العقل: الملجأ. والعقل: الحصن وجمعه عقول"⁷.

وحمل (العقل) على أنه يعني الحبس والإمساك، حاصل كذلك عندما نقول عن الإنسان أنه حيوان عاقل، أي يحبس غرائزه وشهوته وحمقه بهائمته، "فالعقل: الحجر والنهي، ضد الحمق، والجمع عقول..... رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذة من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه

¹ - ابن المنظور. لسان العرب. دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1990. ص459.

² - نفس المرجع. ص459.

³ - نفس المرجع. ص460.

⁴ - نفس المرجع. ص462.

⁵ - نفس المرجع. ص463.

⁶ - نفس المرجع. ص464.

⁷ - نفس المرجع. ص465.

ويردها عن هواها، أخذ من قولهم: قد اعتقل لسانه، إذا حبس ومنع الكلام، والمعقول: ما تعقله بقلبك..... والعقل: التثبت في الأمور. والعقل: القلب، والقلب العقل، وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه¹. أما في المعجم الوسيط فقد جاء تعريف العقل على أنه "ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها، ومنه الإنسان حيوان عاقل، وهو ما يكون به التفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات، وهو ما به يتميز الحسن من القبيح، والخير من الشر، والحق من الباطل"².

أما في التنزيل الحكيم، فإن دلالة (عقل) تشير إلى قدرات واستعدادات متعددة كالسمع والبصر والإيمان والتذكر، فكلمة (عقل) تشير في القرآن إلى فاعلية غير مجزأة تستخدم نشاط الأذن والعين والعاطفة والذكرى والتعرف والاستبطان³ ودليل ذلك أنه قد ورد استعمال مرادف العقل في القرآن الكريم في مواطن كثيرة وبصيغ مختلفة، منها قوله تعالى: "إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون"⁴ فقد استعمل نشاط التفكير للدلالة على الفاعلية غير المجزأة التي هي العقل، أما في موطن آخر فقد استعمل نشاط الأذن للإشارة إلى هذه الفاعلية، وفي هذا يقول الله تعالى: "إن في ذلك لآية لقوم يسمعون"⁵ أما في موضع ثالث فقد استعمل الخطاب القرآني مصطلح الإيمان للإشارة إلى هذه الفاعلية فيقول الله تعالى: "إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون"⁶ كما استعمل النص القرآني مصطلح التذكر للتعبير على هذه الفاعلية غير المجزأة المسماة عقلا، إذ يقول الله تعالى: "إن في ذلك لآية لقوم يذكرون"⁷ ثم في موطن آخر يستعمل فعل عقل للإشارة إلى هذه الفاعلية، إذ يقول الله تعالى: "إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون"⁸.

1 - المرجع السابق. ص458.

2 - إبراهيم أنيس. المعجم الوسيط. ج.2. ط2؛ مطابع دار المعارف، مصر. ص617.

3 - محمد أركون. الفكر العربي. ط3؛ ترجمة عادل العوا. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982. ص99.

4 - سورة النحل الآية 11.

5 - سورة النحل الآية 65.

6 - سورة الأنعام الآية 99.

7 - سورة النحل الآية 13.

8 - سورة النحل الآية 67.

ومعنى هذا أن العقل بالمفهوم القرآني هو فاعلية أو نشاط مركب يضم السمع والبصر والفكر والتذكر والإيمان.

وعموما فإن العقل هو أهم ميزة يتميز بها الإنسان، إلا أن (أبو نصر الفارابي) يعتقد أنه ثمة ثلاثة استعمالات أساسية لمصطلح (العقل) إذ يقول: "اسم العقل يقال على أنحاء كثيرة: الشيء الذي يقول به الجمهور في الإنسان أنه عاقل، العقل الذي يردده المسلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل، والعقل الذي يذكره الأستاذ أرسطو في كتابه البرهان"¹ ثم يضيف (الفارابي) شارحا الاستعمالات الثلاث فيقول: "فهؤلاء - الجمهور - يعنون بالعقل من كان فاضلا وجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر"² فالعقل في اعتقاد (الفارابي) عند عامة الأفراد له معنى عملي وخالقي، إذ العاقل هو من يستطيع أن يميز بين الخير والشر، بين الحق والباطل، "وأما العقل الذي يردده المسلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل، فإنما يعنون به المشهور في بادئ رأي الجميع، فإن بادئ الرأي المشترك عند الجميع، أو الأكثر يسمونه العقل"³ أي أن العقل في هذه الحالة هو المنفق عليه أو المعقول، أما الاستعمال الثالث فهو الاستعمال الفلسفي.

إلا أن دلالة (العقل) في العربية تختلف عن مثيلاتها في اللغات الأخرى، ففي اللغة العربية دلالة (العقل) تأخذ طابعا أخلاقيا، إذ "الدلالة العربية تبرز قوة الطابع العملي الأخلاقي للعقل بوصفه قوة زاجرة مضادة للأهواء والغرائز الإنسانية والحمق والحيوانية"⁴.

أما في اللغة اللاتينية فدلالة (عقل Ratio) لها معنى آخر إذ "تدل كلمة Ratio اللاتينية وهي ترجمة لكلمة لوغوس على الحساب والتفكير"⁵ وعلى هذا الأساس تكون دلالة (عقل) في اللاتينية طابعا علميا فكريا وليس عمليا أخلاقيا.

1 - أبو نصر الفارابي. رسالة في العقل. ط3؛ دار المشرق، بيروت، ص03.

2 - نفس المرجع. ص 04.

3 - نفس المرجع. ص 07.

4 - جماعة من المؤلفين. الفكر الفلسفي والإسلام. ط3؛ مكتبة دار المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، 1983.

ص32.

5 - المرجع السابق. ص33.

والطابع العلمي الفكري نفسه تصبغ به كلمة Logos اليونانية، إذ "تجد لفظ Logos الإغريقي يدل من بين ما يدل عليه على الكلام والنظام والذكاء وملكية الاستدلال والحكم والعلة والمبدأ والأساس والنسبية أو العلاقة الرياضية"¹.

ونفس الطابع العلمي والفكري كذلك تصبغ به كلمة Raison الفرنسية، إذ "من الكلمة اللاتينية اشتقت كلمة Raison الفرنسية، ولذلك تحتفظ في دلالتها الأصلية بمعنى الحساب وتدل اصطلاحاً على التفكير الذي يبيح للإنسان المعرفة والحكم والعمل طبقاً لهما... والعلة والمبدأ والأساس والنسبية الرياضية بين عددين أو كميين رياضيين"².

وبعد العودة إلى المعاجم والقواميس واستنطاقها بغية الحصول على تعريف للعقل، يمكننا بعد ذلك أن نترك كل ذلك جانبا، وننظر إلى الإنسان وتاريخه وصنيعه حتى نعرف أنه هو العقل والعقل هو الإنسان، إذ "بالعقل كان الإنسان سيد المخلوقات، به يذلل الصعب ويروض الوحش، يحيي الفقر ويبدد الظلام وينشر النور، به أخضع الأشياء لسلطانه، وعنت الموجودات لقضائه، به سيطر على الحياة والموت والصحة والمرض، به اقتحم معقل الذرة واخترق أطباق الأرض وعلا أجواز السماء، وهو في طريقه إلى الشمس والنجوم، به دانت الأشياء وتصاغرت وانصاعت الكائنات وتخادلت، به قضى الإنسان على طول النوى، وبه على العرش استوى"³ فعلا بالعقل تحققت الإنسانية وتحطمت الحيوانية ونشأت الحضارة وغابت البدائية، و "مدلول كلمة عقل من البديهيات التي إذا حاول المرء إيضاحها زادها غموضاً"⁴.

1 - نفس المرجع. ص 33.

2 - نفس المرجع. ص 33.

3 - محمد عبد الرحمان مرحبا. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. ط3؛ ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983. ص 22.

4 - عبد الله العروي. مفهوم العقل. ط2؛ المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997. ص 18.

2- التناول الفلسفي للعقل:

محاولة تحديد مفهوم العقل من خلال المعاجم والموسوعات والأشعار، محاولة بئسة عقيمة، يكاد يكون صاحبها كمن ينحت من صخر، وعلى العكس من ذلك أن هو اتخذ سبيلا فلسفيا لمحاولته، فلا ريب أنه سيغرف من بحر، لا لشيء سوى أن (العقل) كمصطلح وان غاصت بشرحه المعاجم والقواميس، وكثر تررده على ألسنة الأفراد، فانه في حقيقته مصطلح فلسفي بالدرجة الأولى، ولا يمكن تحديد مفهومه إلا على ضوء المذاهب والتيارات الفلسفية قديمها وحديثها، وليس هذا فحسب، بل أن مصطلح (عقل) وتحكيما لتاريخ الفلسفة، نجده موضوعا لجدل ومناقشات فلسفية كثيرة، ولعل إشكالية العقل والمادة في الفلسفة الإغريقية، وإشكالية العقل والنقل في الفلسفة الإسلامية، وإشكالية العقل والتجربة في الفلسفة الغربية، أسطع أمثلة من خلالها يتأكد أن (العقل) موضوع فلسفي، وأن التناول الحقيقي له ينبغي أن يكون من زاوية فلسفية لا غير.

وإذا أضحى الأمر كما بات، يبيت من الضروري البحث عن المفهوم الفلسفي للعقل لا غير، لكن هل تجد معي أن طرق باب الفلسفة وما تغص به من تذهب وتشيع ومناقشات، سيجعل من مفهوم العقل عملية سهلة مستطاعة؟ قد يكون البحث عن مفهوم العقل من زاوية فلسفية أمر في غاية الصحة والتمنطق، لكن ليس بالأمر السهل الهين، فبمجرد ما نفتح سجل تاريخ الفلسفة تصدمنا الكثير من الإشكاليات الفلسفية: ما حقيقة العقل؟ كيف يمكن أن نتناول العقل؟ هل هو موضوع فلسفي؟ أم أداة معرفة؟ أم اتجاه فلسفي؟ وغيرها من الإشكاليات الفلسفية التي لا تكاد تنتهي، وذلك بحكم أن عملية التفلسف عملية غير منتهية، وبحكم كذلك أن البحث في حقيقة الأشياء العينية والذهنية تقتضي تعقلا، ومن كل ذلك تصبح عملية تعريف العقل تعني مطالبة العقل بتعقل ذاته.

هذا والتراث الفلسفي وخاصة منه فلسفة المعرفة، لا يزيد عن كونه تعقل العقل لذاته، "فما هو العقل؟ والجواب عليه مطلب ضروري للتفكير في العقل فلسفيا، وطرح السؤال حول العقل على هذا النحو، هو من شأن الفلسفة، بل انه

السؤال الأساسي في الفلسفة، مادامت الفلسفة تقدم نفسها بوصفها نتاجا للعقل وتأسيسا للعقل في آن واحد¹.

وعلى هذا الأساس يكون الباحث عن حقيقة العقل ومفهومه لا يجد غنى عن العودة الى التراث الفلسفي بجميع مذاهبه وتياراته، ومعها قد لا يخطأ من يقول بالترادف والتطابق بين العقل والفلسفة.

1- العقل كموضوع فلسفي:

لا يمكننا سوى حمل التراث الفلسفي، إما على أنه تساؤل عن العقل، أو انه نتاج عقلي، وكلا الحملين يتجاوران ولا يختلفان، فالأول يدعو العقل الى تعقل ذاته، والثاني يدعو العقل الى تعقل ما يخرج عن ذاته، وعلى اثر ذلك يكون التراث الفلسفي مجرد عملية تعقل لموضعين أساسيين: أحدهما ذات العقل المتعقل، وثانيهما ما يخرج عن ذات العقل المتعقل.

فإذا كنا في الموضوع الثاني نلتمس نوعا من السهولة، وهي تلك التي يصنعها التمايز بين أداة التعقل وموضوع التعقل، وذلك بحكم أنه في هذه الحالة يوجد طرفين لعملية التعقل: العقل كأداة للتعقل من جهة، وما يخرج عن ذات العقل أي الإنتاج العقلي موضوع التعقل من جهة ثانية، فانه مع الموضوع الأول تغيب هذه السهولة بغياب التمايز بين أداة التعقل وموضوع التعقل، ففي هذه الحالة يكون العقل هو الأداة والموضوع في آن واحد إبان عملية تعقل العقل لذاته.

وما يلحق ذكره بما سبق هو أن اتخاذ العقل كموضوع فلسفي يعني عملية تعقل تنحدر عن العقل وتعود إليه، وكأن بالعقل فيها يسائل نفسه عن حقيقته وعن كينونته وعن طبيعته.

والمساءلة الفلسفية للعقل لذاته عن حقيقته قديمة قدم التفكير الفلسفي ذاته، وقد سارت مع جميع المراحل التي اجتازها التفكير الفلسفي، وتلونت بما عرفه من تيارات ومذاهب، هذه الأخير - المذاهب الفلسفية - التي رغم اختلافها فيما يخص مسألة اتخاذ العقل كموضوع فلسفي، إلا أنها تتحد أمام نقطتين هما:

¹ - جماعة من المؤلفين. الفكر الإسلامي والفلسفة. مرجع سابق. ص 32.

1- أن أبسط وأعم وأدق تعريف للعقل، هو أنه قوة واستخدام موجود عند الإنسان وبه يتميز عن غيره من المخلوقات، لدرجة وجود تطابق بين العقل والإنسان من جهة، وبين العقلانية والإنسانية من جهة ثانية، ولعله في هذا المقام لا يغيب عنا التعريف الفلسفي للإنسان على أنه حيوان عاقل، ويغدو هذا التعريف من أدق التعاريف من الناحية المنطقية، إذ تم بالجنس القريب (حيوان) وبالفصل النوعي (عاقل)، كما أنه كذلك من الناحية المنطقية تعريف جامع يشمل جميع أفراد المعرف، وما منع يمنع دخول أفراد غير المعرف، وهذا مرد الترادف بين العقلانية والإنسانية، "فالعقلانية كلمة مطاطة تتفاوت معانيها بين الناس، لكن إحدى السمات المميزة للبشر هي أنهم يمتلكون ملكات عقلية بغض النظر عما نعبه بتلك الكلمة"¹.

2- الحقيقة الثانية التي تنتهي إليها المناقشات الفلسفية هي أننا ونحن نتناول العقل كموضوع، فإنه لا مناص من تناوله كأداة، ولعله حالئذ لما دعي العقل إلى تعقل ذاته عجز عن ذلك، فعوض ذلك بالنظر إلى أثر هذه الذات، ويعتبر ذلك منطقياً باعتبار أن الأثر يدل على المؤثر والمعلول يدل على العلة.

فالفلسفة وهي تبحث عن حقيقة العقل لم تجد سبيلاً لذلك سوى عن طريق النظر إليه كأداة للمعرفة والتمييز، فهذا (ابن رشد) يقول: "العقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبه"² وهذا (الحارث بن المحاسبي) يقول عن العقل أنه "غريزة والمعرفة عنه تكون"³ أي أنه استعداد يمكن من المعرفة ولا يمكن تصورها دونها، وفي نفس المعنى يذهب (الكندي) إلى القول في تعريف العقل أنه "جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها"⁴ وهو كذلك ما يذهب إليه (الإمام الشافعي) عندما يقول عنه "أنه آلة التمييز"⁵ أي التمييز بين الصحيح والخطأ من الحقائق

¹ - إيان كريب. النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. ترجمة محمد حسين غلوم. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت. سلسلة عالم المعرفة، العدد 244، أبريل 1999. ص 299.

² - ابن رشد. تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف، مصر. ص 526.

³ - ناجي حسين جودة. المعرفة الصوفية. دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة. ط1؛ دار الجيل، بيروت. 1992. ص 32.

⁴ - الكندي. رسائل الكندي. تحقيق عبد الرحمان بدوي. ط2؛ دار الأندلس، بيروت، 1980. ص 185.

⁵ ناجي حسين جودة. المرجع سابق. ص 33.

والأحكام، وهذه المعاني هي نفسها ما يذهب إليه (لاند) عندما يعتبر العقل "علة الحقيقة في الفكر وعلة الوجود في الأشياء"¹.

وعلى أساس هذه المعاني المشتركة التي تؤكد أن أهم ما يمكننا معرفته عن العقل هو أنه أداة للمعرفة والتفكير والإدراك، وعلى أساس هذا ذهب فلاسفة كثيرة أهمها فلسفة (أرسطو) الذي رصد أهم العمليات الذهنية التي يقوم بها العقل كأداة للمعرفة بدءاً بتشكيل التصورات والقيام بعمليات التجريد والتعميم، إلى تشكيل القضايا والأحكام، ثم إلى الاستدلال، ثم لم يفوت (أرسطو) ومن جاء بعده البحث في أهم الأسس والمبادئ التي تنضم الفعل المعرفي وتحتكم إليها عملية التفكير الصحيح، أي مبادئ العقل، وهذا كله عني بالبحث فيه مبحث فلسفي قائم بذاته وهو المنطق.

ولعل أهم ما يؤكد ضرورة تناول العقل كأداة للمعرفة عند البحث في حقيقته هو محاولة (الفارابي) في تحديد حقيقة العقل وأنواعه ومراتبه، والتي لم تجد بدا من تناول العقل كأداة للمعرفة، إذ أنه "قد جعل العقل أربع درجات: عقل بالقوة، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال"² فبدأية يجعل من العقل ذاتاً أو نفساً أو قوة، لأنه في اعتقاده هذه الذات ليست لها ماهية منفردة عن مكوناتها ومعداتها التي هي المعقولات، ومعنى ذلك أن مفهوم العقل مرتبط بدوره ووظيفته في تعقل الأمور والأشياء وتكوين المعقولات عن طريق تشكيل صور ذهنية عن الموجودات الذهنية والعينية، إذ يقول (الفارابي): "وهذه الذات - العقل - ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات، حتى يكون لها ماهية منحازة للصورة التي فيها ماهية منحازة، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور، كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبة أو ممدودة، فتعوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها، فحينئذ تكون الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة، تعينها من غير أن تكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة"³.

¹ - جماعة من المؤلفين. الفكر الفلسفي والإسلام. مرجع سابق. ص 33.

² - محمد عبد الرحمان مرحبا. مرجع سابق. ص 438.

³ - أبو نصر الفارابي. مرجع سابق. ص 14.

ثم بعد ذلك يرى (الفارابي) أن العقل مراتب وأنواع مبررا ذلك بما ذهب إليه (أرسطو) في جعله للعقل أربعة مراتب، وفي هذا يقول (الفارابي): "وأما العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، عقل بالفعل، وعقل مستفاد والعقل الفعال"¹.

1- العقل بالقوة:

في تعريفه للعقل بالقوة يبدو (الفارابي) سواء بشروحاته الخاصة أو بما نقله عن (أرسطو) عاجزا عن تعريف العقل تعريفا تحليليا يحدد أهم تأليفات العقل وتركيباته كذات وموضوع، وإنما يعمد إلى تعريف العقل تعريفاً آلياً بذكر وظيفته واتخاذها كأداة، فالعقل بالقوة عنده هو "قوة من قوى النفس..... وهي مستعدة لأن تنزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها، وتلك الصور هي المعقولات.... والصور تنقش فيه كما ينقش الرسم في الشمع"².

أي أن العقل بالقوة هو القوة أو الاستعداد الذي يكون ويشكل المعقولات، فيقول (الفارابي): "فالعقل الذي هو بالقوة هو نفس ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما، ذاته معدة أو مستعدة لأن تنزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها، وتلك الصور المنتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا بأن تصير صوراً لهذه الذات، وتلك الصور المنتزعة عن المواد الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات، واشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت صوراً لها"³ فالعقل بالقوة هو الاستعداد الذهني أو الملكة العقلية الممكنة من تشكيل التصورات وبناء المعقولات.

2- العقل بالفعل:

كذلك نجد (الفارابي) في تعريفه للعقل بالفعل يعمد إلى التعريف الوظيفي له، والذي من خلاله يكفي بذكر وظيفة ودور العقل بالفعل، والذي هو في اعتقاده

¹ - محمد عبد الرحمان مرحبا. مرجع سابق. ص 438.

² - نفس المرجع. ص 438.

³ - أبو نصر الفارابي. مرجع سابق. ص 13.

مجرد استعداد وعقل بالقوة إن حصلت فيه المعقولات أصبح عقلا بالفعل، وكذلك المعقولات التي هي ماهيات الموجودات وصورها بعد أن يشكلها العقل عن طريق قيامه بعملية التجريد والتعميم تصبح معقولات بالفعل بعدما كانت معقولات بالقوة، وفي هذا يقول الفارابي: "فعلى هذا المثال -مثال الشمع- ينبغي أن تتفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها أرسطو في كتاب النفس عقلا بالقوة، فهي مادامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة، فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل، فهذا معنى العقل بالفعل، فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولا بالفعل، وقد كانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولا بالقوة"¹.

3- العقل المستفاد:

في تعريفه للعقل المستفاد يبدو (الفارابي) أكثر عجزا عن إعطاء تعريف تحليلي له يحدد مكونات العقل المستفاد وحقيقته كذات، وإنما يعمد إلى تعريفه وظيفيا، فيجعل منه قوة موضوعها العقل بالفعل، أي هو الاستعداد-العقل بالقوة- منضاف إليه ما شكله من معقولات-العقل بالفعل- إذ يقول (الفارابي): "ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل، والعقل الذي بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد"².

4- العقل الفعال:

في تعريفه للعقل الفعال يغدو (الفارابي) أكثر جرأة وصراحة في الأخذ بالتعريف عن طريق الدور والوظيفة، إذ يجعل من العقل الفعال قوة تحول العقل بالقوة من كونه كذلك مجرد استعداد إلى عقل بالفعل حاصل على المعقولات ويحول المعقولات من كونها معقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل، إذ يقول (الفارابي): "والعقل الفعال الذي ذكره أرسطو في المقالة الثانية من كتاب النفس، هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلا، وهو بنوع ما هو عقل بالفعل

1 - المرجع السابق. ص 15.

2 - نفس المرجع. ص 22.

قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل¹.

ولتوضيح ذلك أكثر يقول (الفارابي): ونسبته -العقل الفعال- الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة مادامت في ظلمة.... فإذا حصل الضوء في البصر صار بصرا بالفعل..... كما أن الشمس هي التي تجعل العين بصرا بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيه من ضياء، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل².

وصفوة القول هو أن محاولة أخذ العقل كموضوع فلسفي هي محاولة غالبا ما تحيد الى أخذه كأداة للمعرفة، وتعريفه من خلال وظيفته ودوره المتمثل في تشكيل المعقولات.

ب- العقل كاتجاه فلسفي:

استقراء لتاريخ الفكر الفلسفي ومرورا بالعقبات الأساسية في تاريخ هذا الفكر: الفلسفة اليونانية، الفلسفة الإسلامية، الفلسفة الحديثة، الفلسفة المعاصرة، يكون العقل هو فتيل تيار فلسفي، وعادة ما يقابله تيار مناقض يبني على لبنة هي على النقيض من العقل، فقد يكون العقل نقيض المادة، وعلى أساس ذلك نشأ التناقض بين التيار المثالي والتيار المادي في الفلسفة اليونانية، وقد يكون العقل نقيض النقل والنص مثل ما هو عليه عند المسلمين وما يعرف بإشكالية العقل والنقل في الفكر الإسلامي، وقد يكون العقل نقيض التجربة والإحساس، وعلى أساس ذلك نشأ التناقض بين الاتجاه العقلاني والاتجاه التجريبي الحسي مثل ما هو عليه في الفلسفة الغربية. ومن هنا تدعو الضرورة الى الوقوف على العقل في الفلسفة اليونانية أولا، ثم في الفلسفة الإسلامية، وأخيرا في الفلسفة الغربية:

1- العقل في الفلسفة اليونانية:

قد نرتكب حماقة إن ادعينا انه بمقدورنا استحضار كل التراث الفلسفي اليوناني، وذلك لأنه أكبر من أن نستطيع حصره، وذلك رغم وجود محاولات عديدة راحت تؤرخ لهذا الفكر وتقسمه الى مراحل ومدارس وتيارات، لكن هذه

1 - نفس المرجع. ص 25.

2 - المرجع السابق. ص 27.

الحقيقي هو المثل المرتسمة في العقل ولا وجود لغيرها بالمعنى الصحيح للوجود.¹

وتتمة ذلك، هو أن العقل هو الأداة الأساسية في عملية المعرفة، وأن عالم المعقولات هو الموضوع الحقيقي لها، إذ يقسم (أفلاطون) المعرفة الى مرحلتين: معرفة عقلية، ومعرفة ظنية، وموضوع المعرفة العقلية هو عالم المثل والمبادئ الرياضية، أما موضوع المعرفة الظنية فهو الأشياء الجزئية والظلال والخيالات، كما أن المعرفة العقلية أداتها العقل والفهم، أما المعرفة الظنية فأداتها الظن والوهم، ومجال المعرفة العقلية هو العالم المعقول، أما مجال المعرفة الظنية فهو العالم الحسي.

فالمعرفة تبعا للمذهب المثالي الأفلاطوني ليست وليدة الحواس والتجربة، وإنما يشكلها العقل، "فالمعرفة لا تستمد من الحواس التي تعطينا عالم الظاهر أو عالم التغيير، وإنما يكوّنها العقل وحده الذي يصل بنا الى عالم المثل"².

فالإحساس أو ما تنقله الحواس من معطيات التجربة غير كافي لقيام الفعل المعرفي، وإنما "العقل هو الذي يجمع الاحساسات ويضمها الى بعضها البعض، ويعارض بعضها البعض، ويدرك العلاقات القائمة بينها، ويصدر عليها أحكاما مغايرة للحس، فالجمع والمعارضة وإدراك العلاقات وإصدار الأحكام ليست من أفعال الحس، وإنما جزئ لا يتجزأ من مفهوم العقل"³ فالإحساس وان كان يعطينا صورة حسية عن المحسوسات، فهو في نظر (أفلاطون) غير قادر على تشكيل معرفة حقيقية، واتي هي في اعتقاده العلم الكلي، و"العقل وسيلة إدراك العلم الكلي الذي يأتي بعد الاستدلال والظن والحس"⁴.

وانطلاقا مما سبق، يكون (أفلاطون) في مثاليته قد أعطى أهمية للعقل في تحصيل المعرفة، كما جعل من عالم المعقولات الموضوع الحقيقي للمعرفة الحقيقية، ولعل هذا المذهب وهذه الادعاءات هي عينها ما نجده في مدارس أخري

¹ - محمد جواد. فلسفات إسلامية. ط6؛ دار مكتبة الهلال، بيروت، 1993. ص338.

² - إمام عبد الفتاح إمام. مدخل الى الفلسفة. دار المعارف للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990. ص291.

³ - محمد عبد الرحمان مرحبا. مرجع سابق. ص124.

⁴ - نفس المرجع. ص125.



يونانية، كمدرسة (الايلىن) أين "ذهب الايلىون الى التفرقة بين عالمين هما: عالم الظاهر وعالم الحقيقة، ورأوا أن الحركة والتغير والصيرورة وكذلك التعدد والكثرة تكون عالم الظاهر أي عالم الوهم، أما الوحدة والسكون فهما الصفتان الأساسيتان لعالم الحقيقة، وعالم الظاهر أو عالم الوهم هو ذلك العالم المؤلف لدينا الذي نعرفه عن طريق أذاننا وأعيننا وأيدينا... الخ، أما عالم الحقيقة أو الوجود الحقيقي فهو يعرف عن طريق العقل وحده، ولا يمكن للحواس أن تعرفه"¹.

وخلصه الرأي هو أن المذهب المثالي سواء عند (أفلاطون) أو عند غيره في الفكر الفلسفي اليوناني، إنما يقوم على فكرة وجود عالمين وأن الأداة الحقيقية لتشكيل معرفة حقيقية هي العقل، أما الحواس فهي عاجزة عن ذلك، وعموماً فإن "المثالية تبدأ عندما نشكك في معرفة الحواس ونثق في معرفة العقل وحده، لأننا في هذه الحالة سوف نقسم العالم الى عالمين: عالم الظاهر وعالم الحقيقة، بحيث تعطينا الحواس عالم الظاهر، في حين يقدم لنا العقل وحده عالم الحقيقة"².

ب- المذهب المادي:

على النقيض من (أفلاطون) نجد تلميذه (أرسطو) لا يعترف بوجود عالم آخر غير العالم الحسي المادي الذي نصل إليه بحواسنا، وعلى أساس ذلك جعل من الإحساس الأداة الأساسية والشرط الضروري لقيام الفعل المعرفي، إذ يقول: "الإحساس ليس المعرفة، لكن من يفقد القدرة على الإحساس يفقد القدرة على التعلم" وليس هذا معناه أن (أرسطو) نفى وجود العقل أو دوره في تشكيل المعرفة، وإنما اعتبره "صفحة بيضاء والموجودات الخارجية هي نقطة الانطلاق في التفكير"³ أي أن المعرفة لا تنزوي في عالم المعقولات كما اعتقد (أفلاطون) وتلغي عالم المحسوسات، وإنما "مبدأ المعرفة وأصلها عند أرسطو إنما هو الإحساس المباشر بشيء حاضر في الحال يوصف بأنه جزء، أي أن المعرفة عنده تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة، فهذه التجربة هي مصدر المعرفة"⁴.

1 - إمام عبد الفتاح إمام. مرجع سابق. ص 290.

2 - نفس المرجع. ص 289.

3 - محمد جواد. مرجع سابق. ص 338.

4 - محمد عبد الرحمن مرحبا. مرجع سابق. ص 161.

ويمكن على أساس ما سبق ذكره، القول أن (أرسطو) أعطى هو الآخر أهمية للعقل لك ليس بنفس الدرجة الموجودة عند (أفلاطون) وعند سائر المثاليين، وإنما تكمن وظيفة العقل عند (أرسطو) في كون أن المعلومات والمعطيات التي تقدمها الحواس والتجربة الحسية، هي معلومات ومعطيات مفككة لا صلة بينها، يتدخل العقل لتنظيمها والربط بينها والاستنتاج منها وذلك بإتباع قواعد معينة، وهذه القواعد هي التي يعرفنا بها علم المنطق عند (أرسطو).

ولذا فالفرق بين (الإلاطون) و(أرسطو) كالفارق بين رجلين: أحدهما يلغي الإحساس ولا يبقى سوى على العقل كأداة للفعل المعرفي وهو (أفلاطون)، والثاني يعطي مكانة للإحساس كأداة للفعل المعرفي بالجوار من الأداة الأخرى أي العقل وهو (أرسطو).

كما أننا إذا رجعنا (بأفلاطون) وقوله بالعقل إلى المذهب الإيلي، فإننا نعود (بأرسطو) وقوله بالإحساس والتجربة الحسية كبداية ضرورية للفعل المعرفي، إلى المذهب السفسطائي الذي اعتقد أن وسيلة المعرفة هي الإحساس وأن المعرفة بالضرورة هي الإدراك الحسي¹.

واستنتاجا مما سبق، تكون الفلسفة اليونانية تتحد تقريبا في مذهبين أساسيين هما المذهب المثالي والمذهب المادي، والفارق بينهما هو أن أحدهما وهو المذهب المثالي يجعل العقل في المرتبة الأولى والحس في المرتبة الثانية، والثاني يعكس هذا التركيب وهو المذهب المادي الذي يجعل الحس في المرتبة الأولى والعقل في المرتبة الثانية، ولا مجال للقول أن أحدهما قد ألغى الحس أو العقل، فلا المثاليون قد ألغوا الحس، ولا الماديون قد ألغوا العقل، وإنما الفرق بينهما في ترتيب هذه الأدوات المعرفية.

2- العقل في الفلسفة الإسلامية:

"دراسة الفلسفة الإسلامية هي دراسة المعارك بين العقول والأقطاب"² إذ المناخ الفكري عند المسلمين كان صنيع فرق متناقضة ومتعارضة، وعن طريق هذا التعارض تولدت الفلسفة الإسلامية، فهؤلاء الشيعة ضد الخوارج، وهؤلاء

¹ - إمام عبد الفتاح إمام. مرجع سابق. ص 254.

² - محمد جواد. مرجع سابق. ص 254.

المعتزلة ضد الأشاعرة، وهذا (الغزالي) ضد (ابن رشد)، وغير ذلك من الثنائيات المتقابلة، والتي كانت بتقابلها وتجادلها تصنع الفكر الإسلامي.

لكن إذا كان هذا الصراع بين الفرق الإسلامية هو ما أنتج الفكر الإسلامي، فإنه من جهة أخرى كان أهم ما يوقد فتيل هذا الصراع، هو مشكلة العقل والنقل، والتي تعتبر بحق القضية المحورية في الفلسفة الإسلامية، إذ أن "مشكلة العقل والشرع كانت إحدى أبرز المسائل التي عالجها مفكرو الإسلام"¹ حتى أن الفكر الإسلامي غالباً ما نجده يبني على ثنائيات من المفاهيم المتقابلة والتي تعنصر كلها من ثنائية العقل والنقل، "فلقد اصطدم الفكر العربي في سعيه وراء صياغة المعنى.... اصطدم بصعاب أعربت عنها إعراباً مناسباً إلى حد كبير أو صغير أزواج من المفاهيم المتقابلة من طراز: العقل/ الشريعة، العقل/ الوحي، المعرفة العقلية/ المعرفة النقلية، المنطق الصوري/ المنطق النحوي ومنطق المعاني، المعنى الباطن/ المعنى الظاهر، الأسس/ التطبيقات، مسعى البحث الشخصي/ النسخ، الروحي/ الزمني، التجديد/ التكرار"².

وبمسح تاريخي للفلسفة الإسلامية، نجد ثلاثة تيارات فاعلة وأساسية: "الأول هو تيار المتكلمين وهم في رأي البعض فلاسفة الإسلام الحقيقيين وقد اعتزوا بالعقل وخصوصاً المعتزلة، حتى لقد شككت فرق متطرفة منهم في بعض آيات القرآن، والتيار الثاني هو تيار أهل السنة الذين التزموا بالوحي وبيّنوا عجز العقل عن فهم كثير من حقائق الإيمان، أما التيار الثالث فهم فلاسفة الإسلام الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين، كما هي الحال عند الكندي وابن رشد وغيرهما"³.

ومنه فالفلسفة الإسلامية هي باختصار فلسفة تناولت مشكلة العقل والنقل، فلقد طرح السؤال عند المتكلمين والفلاسفة والفقهاء، لمن الأهمية في فهم قضايا الدين والإيمان والوجود والحياة؟ للعقل أم للنقل والنصوص الشرعية؟ وإذا حدث التعارض بين الحكم العقلي والحكم النصي، بأيهما نأخذ، وأيهما يبطل؟ فهذه الإشكاليات كلها تتحدر من الإشكالية الأم، وهي إشكالية العقل والنقل، وفي هذا قد

¹ - ناجي حسين جودة. مرجع سابق. ص 20.

² - محمد أركون. مرجع سابق. ص 29.

³ - امام عبد الفتاح امام. مرجع سابق. ص 116.

عبر المتكلمون عن هذه الإشكالية أحسن تعبير، إذ غالباً ما كانت تبدأ رسائلهم ومقالاتهم بعبارة مأثورة لديهم وهي: "أسباب النظر عندنا ثلاثة: النظر -العقل- والعيان -الإحساس- والخبر الصادق -النقل-"¹ أي أن طرق المعرفة ثلاثة وهي العقل والاستدلال، والحس والتجربة الحسية، والخبر الصادق والنقل.

ولعل أهم دليل يؤكد أن مشكلة العقل والنقل قد اكتسحت سواداً كبيراً في الفلسفة الإسلامية، هو وجود كتابات متخصصة في هذه المشكلة -العقل والنقل- منها: "كتاب التمهيد للبقلائي، رسالة الحارث بن أسد المحاسبي في العقل، رسالة الكندي في العقل، ورسالة الفارابي في العقل"².

ولما كانت مشكلة العقل هي ما أنتج الصراع بين الفرق الإسلامية والفلسفية والكلامية، وكان هذا الصراع هو ما أنتج الفكر الفلسفي الإسلامي، فإن مظاهر الصراع حول مسألة العقل، تجعله في مفهومه العام مناقض للنقل والنص، كما أن أشد مظاهر الصراع حول هذه المسألة نلتبسها من خلال مشهدين أساسيين هما: مشهد بين المعتزلة والأشاعرة، ومشهد بين (أبو حامد الغزالي) و(ابن رشد):

1- المشهد الأول: بين المعتزلة والأشاعرة:

بداية لنا أن نؤكد أن خلفية الصراع القائم بين المعتزلة والأشاعرة، إنما هي كون أن المعتزلة أهل الرأي والعقل والاستدلال، أما الأشاعرة فهم أهل النقل والسنة والنص.

* - المعتزلة:

لما طرحت مسألة العقل والنقل في الفكر الإسلامي بشكلها المعروف، لمن المرتبة الأولى للعقل أم للنقل؟ كان المعتزلة من أهم الفرق الكلامية الإسلامية التي اقتحمت هذا الصراع الفكري والذي ربما يأخذ أبعاد عقائدية، إذ لا يكاد الباحث في الفكر الإسلامي ألا يقف وقفة مطولة مع المعتزلة كتيار فكري يحتل مكانة هامة في الفكر الإسلامي.

فلقد عرف المعتزلة بأنهم أصحاب الرأي والعقل، "فالحركة المعروفة باسم المعتزلة، زعماءها في البصرة أولاً ثم في بغداد يتميزون باهتمامهم بالنزعة

1 - ناجي حسين جودة. مرجع سابق. ص 19.

2 - إبراهيم مذكور. في الفلسفة الإسلامية. ج 1. ط 2؛ دار المعارف، القاهرة، مصر، 1968. ص 20.

العقلية¹ كما أن من أهم ما دعت إليه المعتزلة هو عدم الاكتفاء بظاهر النص، بل لا بد من استعمال العقل والغوص في باطنه، كما أنه إذا تعارض النص مع العقل فلا بد من إبطال ظاهر النص والاعتماد على الفهم العقلي، لدرجة أن بعضا من المعتزلة ذهب إلى حد إبطال بعض الآيات القرآنية، وهذا ما اعتبره بعض المفكرين والدارسين لتراث المعتزلة نوعا من الشطحات الفكرية، "قرأوا أن الآيات التي حملت على خصوم النبي مثل (تبت يد أبي لهب)، لا يعقل أن تكون من القرآن، لأنها لا تتماشى مع قوله تعالى: (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ)"².

وهذه الشطحات الفكرية مارسها فرق أخرى قريبة من المعتزلة في اصطناع العقل والاعتماد عليه دون غيره من النص في فهم الخطاب القرآني وقضايا الإيمان، "فاصطناع العقل طرح بفرق المتكلمين حتى أدى ببعضها إلى الشُّظْظ، من ذلك أن بعض الخوارج وهم يشبهون المعتزلة العقليين في بعض المسائل قد رفضوا أن تكون السنن المأثورة مرجعا للأحكام، بل غالت إحدى فرق الخوارج غلوا أدى بها إلى الطعن في بعض سور القرآن، فالميمونية أنكرت سورة يوسف... لأنها قصة عشق"³.

إلا أن هذا الشُّظْظ والغلو عند بعض المعتزلين ومن شابههم من فرق كلامية كبعض فرق الخوارج، لا يحجب موقف الاعتدال سواء عند المعتزلة أو عند ما تبقى من فرق كلامية أخرى، إذ الاهتمام بالعقل عند المعتزلة يقف في حدود فهم النص الشرعي فهما عقليا وتأويله حتى يتماشى والفهم العقلي، وذلك دون إنكار أو إلغاء النص الشرعي، فهم يعتبرون "العقل شرع من الداخل، والشرع عقل من الخارج، العقل يهتدي بالشرع، والشرع يعرف بالعقل"⁴.

* - الأشاعرة:

على النقيض من المعتزلة تأتي فرقة الأشاعرة بتقديم النص الشرعي عن الفهم العقلي، وبضرورة لي أعناق الحكم العقلي حتى يتماشى مع النص الشرعي،

1 - محمد أركون. مرجع سابق. ص 73.

2 - توفيق الطويل. أسس الفلسفة. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت. ص 289.

3 - نفس المرجع. ص 289.

4 - محمد جواد. مرجع سابق. ص 448.

إذ النظر العقلي المستقل عن النص الشرعي لا يؤخذ ولا يعتد به، فمذهب الأشاعرة "يعتمد على الوحي أكثر من اعتماده على العقل، بل صرح الأشعري بأن النظر العقلي المستقل عن الوحي لا يجوز أن يؤخذ طريقاً إلى العلم بالشؤون الإلهية، وهو أن رأي العقل في وسعه أن يدرك الله إلا أن هذا العقل عنده ليس إلا أداة إدراك، أما الطريق الوحيد لمعرفة الله هو الوحي، ومن هنا قيل أن الأشعري لم يكن مجدداً مبتكراً بقدر ما كان جامعاً للأراء موفقاً بينها... بل أن العقل عند الأشاعرة لا يوجب شيئاً من المعارف ولا يقتضي تحسيناً ولا تقييحاً"¹.

وقد عرف الأشاعرة بأصحاب النقل وأهل السنة، وإلى الجوار منهم يوجد الحنبليون الذين يعتبرون بحق أشد، أصحاب نقل وأهل سنة، وأكثر عداوة للنزعة العقلية المعتزلية، إذ "تتميز المدرسة الحنبلية عن سائر مدارس أهل السنة... قد قادوا الكفاح ضد كل محاولة لاستخدام التأمل الفكري في مسعى معرفة السرّ اللاهي"².

ب- المشهد الثاني: بين الغزالي وابن رشد:

* - ابن رشد:

مشكلة العقل والنقل في المشهد الثاني بين (أبو الوليد محمد بن محمد بن رشد) و (حجة الإسلام أبو حامد الغزالي) اتخذت صيغة وطرحاً آخر، فهي في هذا المشهد بين الفلسفة والدين، وهذه الثنائية امتداد لثنائية العقل والنص، وذلك باعتبار أن الفلسفة تقوم على العقل، بينما يقوم الدين على النص.

فلقد راح الكثير من فلاسفة الإسلام إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة مجال استخدام العقل وبين الفلسفة مجال استخدام النقل، وإن كان الرائد في هذه المحاولات، محاولة (ابن رشد) إلا أنه قد سبقه ولحقه في ذلك الكثير من فلاسفة الإسلام، فلقد " أثرت قبل ابن رشد مسألة الفلسفة والدين - بزمن طويل، وعولجت بصور شتى، بالإشارة والتلميح تارة، وبالتفصيل والتدليل تارة، فأراء الفارابي وابن سينا مثلاً لم تكن إلا ضروباً من التقريب بين الإسلام وبين الفلسفة

¹ - توفيق الطويل. مرجع سابق. ص 395.

² - محمد أركون. مرجع سابق. ص 106.

الارسططالية، لكنه تقريب تغلب عليه الإشارة والتلميح، وكذلك إخوان الصفا، وأما ابن طفيل فيغلب على أقواله بعض التفصيل والتصريح¹.

إن محاولة التوفيق بين الفلسفة والشريعة إنما تنسب الى (ابن رشد)، لأنه في فلسفته خصص كتابا للتوفيق بينهما وهو بعنوان: "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"² والذي من خلاله يطرح إشكالية العقل والنقل، إشكالية الفلسفة والدين، فينطلق من تساؤل له هو "فان الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به إما على جهة الندب؟ وإما على جهة الوجوب؟"³ وفي هذا التساؤل اختصار غير مغل إلا إشكالية العقل والنقل وإشكالية الفلسفة والدين، التي احتلت مكانا كبيرا في الفكر الإسلامي، ثم من أهم ما يتوصل إليه (ابن رشد) في كتابه وفي إجابته عن تساؤله هو أنه لا يوجد تعارض بين الفلسفة والشريعة، بل النظر الفلسفي مطلب شرعي، إذ يقول: "إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فان الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه"⁴.

ويعتبر كتاب (فصل المقال) جراءة كبيرة مارسها (ابن رشد) في ذلك العصر، الذي لم يكن قد بلغ من الناحية السياسية من النضج والحرية العقلية ما يمكن من طرح مثل هذه الأسئلة والقيام بهذه المحاولة، فبحق يعتبر (ابن رشد) بمحاولته هذه "إمام هذا الباب، ففي البيئة التي كانت تحيط به، وهي بيئة مليئة بالتعصب على الفلسفة والفلاسفة، وعلى كل نظر عقلي متحرر يخرج من مألوف القوم، كانت محاولة التوفيق بين دين المسلمين وفلسفة الأغارقة مسألة حياة أو

1 - محمد عبد الرحمان مرحبا. مرجع سابق. ص 740.

2 - ابن رشد. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. تقديم أبو عمران الشيخ، الشركة

الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982.

3 - نفس المرجع. ص 23.

4 - نفس المرجع. ص 24.

موت بالنسبة الى مصير الفلسفة وكل من يتصدى للدفاع عنها والذود عن حياضها، لذلك لا نعرف أحدا من الفلاسفة السابقين عن ابن رشد من بذل في هذا السبيل ما بذله هو من جهته"¹.

وبمحاولته التوفيق بين الفلسفة والشريعة اعتبر (ابن رشد) فيما بعد زعيما للتيار العقلاني المتحرر من الفكر العقائدي، فقد كان له "تأثيرا بالغا على اتجاه التفكير العقلاني المتحرر في أوروبا، وغدت فلسفته رمزا للعقلانية المتحررة من كل جمود عقائدي، وأداة نضال بيد التيارات الليبرالية الهادفة الى التحرر من هيمنة الفكر الكنيسي اللاهوتي"².

* - أبو حامد الغزالي:

يعتبر كتاب "تهافت الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي وكتاب "تهافت التهافت" لأبي الوليد بن رشد وما صاحبهما من سجل فكري، مشهدا فكريا تاريخيا قلما نشهده في حقبة تاريخية أخرى، ففي كتابه "تهافت الفلاسفة" نجد (الغزالي) قد حمل على الفلسفة وعلى الفلاسفة وكفرهم في عدة مسائل.

إلا أنه أبدا لا يمكن اعتبار (الغزالي) ممن دعوا الى إلغاء العقل، وإنما اعتبر العقل بدون الشرع غير كاف وقاصر، فلقد "بين الغزالي في (الاقتصاد في الاعتقاد) موقفه في هذه المشكلة قائلا أن الحشوية جمدوا على التقليد وإتباع الظاهر، والمعتزلة الذهنيين غلوا في تطرف العقل، حتى صادموا به قواطع الشرع، كليهما مخطئ، فالحشوية قد مالوا الى التفريط، والمعتزلة قد مالوا الى الإفراط، والذي ينكر النظر لا يستتب له الرشاد، لأن البرهان العقلي هو الذي تعرف به صدق الشارع، أما الذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع فلن يهتدي الى الصواب، لأن العقل يعتريه العي والحصر"³.

أما من يقول بموقف عدائي للغزالي اتجاه العقل، فإنما ذلك يعود الى حالة نفسية كان قد مر بها في مرحلة من مراحل حياته، هو نفسه يعبر عنها قائلا: "فأعضل هذا الداء، ودام قريبا من شهرين، أنا فيها على مذهب السفسطة بحكم

¹ محمد عبد الرحمان مرحبا. مرجع سابق. ص 740.

² - فيصل عباس. مرجع سابق. ص 134.

³ - محمد عبد الرحمان مرحبا. مرجع سابق. ص 641.

الحال لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين¹.

لكن هذا فقط فيما يخص الضروريات العقلية، أما فيما يخص الإحساس والمعرفة الحسية، فقد شك فيها (الغزالي) ولم يثق فيها إطلاقاً، إذ يقول: "هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ وانتهى بي طول التشكيك الى أن لم تسمح لي نفسي بتسليم الأمان بالمحسوسات.... من أين الثقة بالمحسوسات؟ وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف، وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار، هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها الحس بأحكامه، ويكذب به حاكم العقل، فلقد بطلت الثقة بالمحسوسات"².

*** - واستنتاجاً مما سبق، سواء مع المعتزلة أو الأشاعرة أو بين (ابن رشد) و(الغزالي)، وغيرهم من الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء، فإن حيزاً كبيراً في الفلسفة والفكر الإسلامي إنما تشغله مسألة العقل والنقل.

ومن هنا نضع إشارة كبيرة تدل على أنه إن كان في الفلسفة اليونانية العقل يناقض المادة، فإنه في الفلسفة الإسلامية العقل يناقض النقل والنص، كما أن كل الكتابات والآراء التي سالت حول مسألة العقل والنقل، سواء في المشهد الأول بين المعتزلة والأشاعرة، أو في المشهد الثاني بين (ابن رشد) و(الغزالي) ومحاولة تحديد ما بين الفلسفة والشريعة من اتصال أو انفصال، مع كل ذلك نلتمس فقط إشكالية التقليد والتجديد، مشكلة المحافظة والحدثة، على أن يكون أصحاب العقل وأهل الفلسفة مجددين ومحدثين، بينما يكون أصحاب النقل وأهل الشريعة محافظين ومقلدين، وهذه الإشكاليات لازالت تطرح في الفكر العربي المعاصر تحت غطاء الأصالة والحدثة.

1 - المرجع السابق. ص 272.

2 - امام عبد الفتاح امام. مرجع سابق. ص 272.

3- العقل في الفلسفة الغربية:

فيما يخص مسألة العقل لم تكن للفلسفة الغربية وهي استمرار للفلسفة اليونانية، طرحا خاصا، بل أعادت طرح نفس الأسئلة التي كانت قد طرحتها الفلسفة الإغريقية، والتي تتحد حول سؤال محوري، وهو التقابل بين العقل والمادة، إذ ثمة تفرقة حديث في تاريخ الفكر الغربي واحتلت أهمية قصوى، وهي تلك التي وقعت بين العقل والمادة، وقد قامت المدارس الفلسفية الحديثة بتفسير هذا الفرق بطرق مختلفة، فكان العقل عند الفلاسفة الماديين ظاهرة مصاحبة للمادة، أما المثاليون فيرون أن المادة هي محصلة للعقلنة وإنتاج الفكرة¹.

ومعنى هذا أن المدارس والتيارات الفلسفية الغربية، إنما تختلف عن بعضها البعض فقط في كيفية تفسير الفرق بين العقل والمادة، وان شئت العلاقة بين العقل والمادة، فهل العقل يمكن تفسيره ماديا؟ ومن ثمة تفسير جميع العمليات العقلية التي بموجبها تتم عملية المعرفة على أنها مجرد اهتزاز في ذرات المخ؟ أم تفسير المادة- الكون والطبيعة- يقتضي تفسيراً عقليا، واعتبار الطبيعة مجرد تموضع للفكرة؟ على هذا الأساس " رأى جماعة من الفلاسفة أن في الكون ظواهر عقلية، وظواهر مادية، ثم رأوا أن حقيقة كل منهما تتباين وحقيقة الأخرى، لأن من شأن العقل أن يدرك ويفكر،، والمادة لا تعقل ولا تفكر، وقد تولد من هذا التباين مشكلة فكرية، وهي مادام العقل والمادة متباينين فكيف يستطيع العقل أن يعرف المادة؟ وهل من الممكن أن يدرك الضد لظده؟ وقد حل المثاليون هذا الإشكال بأن حوّلوا الكون بكامله الى عقل واعتبروا وجود الطبيعة وجودا عقليا لا ماديا، وعكس الماديون الأمر فأرجعوا العقل الى مادة وقالوا أن المعرفة نفسها ليست إلا اهتزازا في ذرات المخ والجهاز العصبي².

¹ - سامية محمد جابر. الفكر الاجتماعي نشأته واتجاهاته وقضاياها. ط1؛ دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، 1989. ص91.

² - محمد جواد. مرجع سابق. ص331.

هذا ومن بين الصيغ التي طرحتها الفلسفة الغربية فيما يخص مشكلة العقل

وما يقابله ما يلي:

- ماهي طبيعة العقل؟ هل هو فطري أم ثقافي مكتسب؟
- من أين تستمد المعرفة العقلية الكلية والكونية والضرورة التي تتسم بها؟ إن كان كل ذلك من مبادئ العقل فمن أين يستمد العقل مبادئه؟
- هل العقل حرية وانفتاح أم قيد وانغلاق؟
- ماهي الحدود الفاصلة بين العقل واللاعقل؟ أليست هذه الحدود من صنع العقل نفسه؟

ولعل السؤال الأساسي الذي طرحته الفلسفة الغربية هو كيف أعرف العالم من حولي؟ هل أعرف ذلك عن طريق الحواس والتجارب الحسية؟ أم أعرف ذلك عن طريق العقل وحده؟ فعلى منصة هذا السؤال نشأت المدارس الفلسفية الغربية، "فالحواس الخمس قد توجز في الكثير من الأحيان تحت اسم واحد هو التجربة Experience" وسمي أنصارها باسم التجريبيين، في مقابل العقليين أو أنصار المذهب العقلي Rationalisme¹ فكان تاريخ الفلسفة الغربية من إنتاج مدرستين ومذهبين متقابلين هما المذهب العقلي والمذهب التجريبي، وذلك على أساس قول الفلسفة الغربية بوجود تقابل بين العقل والتجربة.

أ- المذهب العقلي:

المدرسة العقلية الغربية في الكثير من جوانبها إحياء وتجديد للمذهب المثالي اليوناني، وذلك بحكم أن الخاصية الأساسية للفلسفة الغربية هي أنها عمدت إلى إحياء وتجديد المذاهب الفلسفية الإغريقية: المذهب الأفلاطوني المثالي والمذهب الأرسطي.

وعلى هذا الأساس كان المذهب العقلي في الفلسفة الغربية مع الكثير من رواده، سواء المتطرفين أو المعتدلين أمثال (ديكارت) و(هيغل) و(كانط) و(نتشه) و(سبينوزا) و(ليبنز) وغيرهم يحاول أن يعطي تفسيراً عقلياً وذهنياً للطبيعة والكون والمادة، وبقراءة ملخصة لجميع أفكارهم نجدهم يجمعون على إنكار وجود مستقل للمادة في غياب العقل الذي يدركها ويعقلنها ويشكل التصورات عنها، كما أنهم من

¹ - امام عبد الفتاح امام. مرجع سابق. ص 253.

جهة ثانية يؤكدون الوجود المستقل للعقل، فهو جوهر مستقل عن المادة وعن التجربة، ومن جهة ثالثة يجمعون على أن العقل هو الأداة الحقيقية والوحيدة للفعل المعرفي، إذ يقول (هاملان): "المعرفة هي عمل الذات المفكرة"¹ وحتى الأفكار والمعقولات والمبادئ التي يركز عليها العقل في جميع عملياته هي فطرية فيه قبلية حاضرة في الذهن قبل التجربة.

وبإيجاز فلقد سعت النزعة العقلية إلى "إبراز الطابع العقلي للأفكار الأساسية للعلم والرياضة والدور الفعال الذي للعقل في تشييدها، فالمكان والحركة والنقطة التي تتبثق عن هذه الحركة وتكوّن الخط، أعني كل عناصر التعريف الهندسي هي إنتاج حقيقي لطاقة عقلية"² وما ينطبق على المقولات الرياضية، ينطبق على جميع المقولات الأخرى والمبادئ التي يركز عليه العقل في عمله.

وعموماً فإن المذهب العقلي في الفلسفة الغربية جعل من العقل الوسيلة الوحيدة للإدراك، "فالاعتقاد الراسخ بأن النظام العقلي هو نفسه نظام الوجود الطبيعي، وبأن كل شيء يمكن أن يدرك بالعقل..... هذا الاعتقاد هو الذي يميز العقلانية الميتافيزيقية في القرن السابع عشر، وهي ما سماها Merleau ponty العقلانية الكبرى"³.

وبناء على أن الفلاسفة الغربيين العقلانيين كثيرون، فإنه تدعونا الضرورة المنهجية إلى تخصيص الحديث عن ثلاثة فلاسفة عقلانيين، فاسفتهم تجسيد حقيقي للمذهب العقلي، وهم (ديكارت) و(كانط) و(هيغل).

* - ديكارت:

يعتبر (رينه ديكارت) زعيم المذهب العقلي في الفلسفة الغربية، حتى أصبح المذهب العقلي يعرف (بديكارت) كما أن (ديكارت) أصبح يعرف بالمذهب العقلي، فنحن "لا نتردد في ذكر اسم ديكارت الذي كان فضله الكبير هو الدفاع بقوة عن

¹ - ج. بنروبي. مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا. ج. 1. ط 1؛ ترجمة عبد الرحمان بدوي.

المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1980. ص 395.

² - نفس المرجع. ص 392.

³ - حنفياف غوديس دويس. ديكارت والعقلانية. ط 2؛ ترجمة عبده الحلو. دار منشورات عويدات، بيروت،

شرعية الفكر وسلطانه واستقلاله¹ فلقد اعتبر (ديكارت) العقل عبارة عن نور وهو المسؤول الوحيد عن الوصول الى الحقيقة، فالعقل عند ديكارت نور فطري في الإنسان، يمكنه من التميز بين الخير والشر، ويوصله الى معرفة الحقيقة، وهو متساو بين الناس جميعا، فلا يختلفون في امتلاكه وإنما في طريقة استخدامه... والمعرفة لا يستمدّها العقل من التجربة الحسية، وإنما يشتقها من ذاته، أي من أفكار فطرية في العقل² وفي هذا يقول (ديكارت): "فأنا أدرك حقيقة ما أراه بعيني بقوة الإدراك القائمة في ذهني"³ فالفكر عنده لا يدرك إدراكا مباشرا غير نفسه.

وعلى أساس ذلك قسم (ديكارت) المنظومة الفكرية أو المعقولات الى ثلاثة أجناس: ما أسماه بالأفكار الحادثة أو الاتفاقية، وهي التي تتأتى للفكر عن طريق الحواس من الخارج، وأفكار مصنعة وهي التي نركبها من الأفكار الحادثة الاتفاقية، كفكرة الفرس المجنح أو عروس البحر، والأفكار الحادثة والأخرى المصنعة يرى (ديكارت) أنها غامضة مختلطة، أما الجنس الثالث فهو الأفكار الغريزية، وهي لا تأتينا من العالم الخارجي كما أننا لا نركبها، وإنما "النفس تستنبطها من ذاتها، وتمتاز هذه الأفكار بأنها واضحة جلية بسطة أولية، وهي التي تؤلف الحياة العقلية بالمعنى الصحيح، كفكرة الله والنفس والامتداد وأشكاله والحركة وأنواعها والعدد والزمان وغيرها"⁴.

* - كانط:

ابتعد (ايمانويل كانط) في مسألة العقل كثيرا عن (ديكارت)، لكنه من جهة ثانية لم يرضى التجريبيين وينحاز إليهم، فهو من جهة يرفض أن يكون العقل مجرد خزانة لأفكار قبلية، ومن جهة ثانية يرفض كذلك أن يكون العقل مجرد عاكس لما تعطيه لنا الحواس والتجربة، بل "قد أبرز أن العقل ليس مستودعا لمعرفة قبلية سابقة عن التجربة، ولكنه ليس كذلك مرآة تعكس بشكل سلبي معطيات التجربة، بل هو بناء معياري، يتألف من صور ومفاهيم ومبادئ قبلية سابقة على

¹ - ج. بنروبي. مرجع سابق. ص 248.

² - جماعة من المؤلفين. الفكر الفلسفي والإسلام. مرجع سابق. ص 34.

³ - حنفياف غوديس دويس. مرجع سابق. ص 43.

⁴ - يوسف كرم. تاريخ الفلسفة الحديثة. دار القلم، بيروت، لبنان. ص 72.

التجربة وامتعالية عليها، بواسطتها يقوم العقل بتوحيد وتنظيم معطيات التجربة الحسية أو مادتها وتحويلها الى معرفة كلية وضرورية¹ ومرد ذلك الى كون أن (كانط) يقسم العالم الى قسمين هما الظاهر Phénomène ثم هناك الأشياء كما هي في ذاتها Nomène ويقسم ملكة المعرفة الى قسمين هما قوة الفهم وملكة العقل الخالص، أما الفهم فهو خاص بادراك عالم الظاهر ومعرفته تتألف من عاملين أساسيين هما الإحساس والفكر... والإحساس هو ملكة الإدراك التي تقوم بادراك الجزئيات لتصب في قوالب موجودة في الذهن هي ما يسميه بالمقولات².

واشتقاقا مما سبق نجد (كانط) يرى أن "قوانا الفكرية ثلاث... القوة الأولى هي الحساسة الصورية... والقوة الثانية هي الفهم الصوري... والقوة الثالثة هي النطق"³.

* - هيغل:

ما نسجله عند (كانط) في مسألة العقل والتجربة، هو نوع من عدم الجرأة والصراحة، إذ نجده لا يزال يعطي مكانا للإدراك الحسي والتجربة في الفعل المعرفي، وعلى النقيض من ذلك تماما نجد (هيغل) يلغي الإحساس بل ويجعله عملا عقليا، ففي اعتقاده حتى وان كان هناك إحساس، فالذي يقوم بوظيفة الإحساس إنما هو العقل، أي أنه قد رد الإحساس الى العقل إذ يقول: "ستجد أن مهندسا واحدا بعينه ظل لعدة آلاف من السنين يوجه السفينة، ذلك المهندس هو العقل الواحد... فالعقل هو الذي يدرك إدراكا حسيا وهو الذي يتخيل ويتصور ويرغب ويريد... وحين يكون حاسا أو مدركا إنما يجد موضوعه في إدراك حسي، وهو حين يتخيل يجد موضوعه في تصور ذهني، وهو حين يريد يجد موضوعه في هدف أو غاية، ومعنى ذلك أن الإحساس ليس غريبا عن الفكر، فالإحساس دائما مشحون بالفكر أو قل أن الإحساس هو الفكر وهو جنين"⁴.

1 - جماعة من المؤلفين. الفكر الفلسفي والإسلام. مرجع سابق. ص 35.

2 - امام عبد الفتاح امام. مرجع سابق. ص 295.

3 - يوسف كرم. مرجع سابق. ص 221.

4 - امام عبد الفتاح امام. مرجع سابق. ص 300.

فموقف (هيغل) من مسألة العقل والمعرفة جلي لا يحتاج الى إعادة قراءة أو تفسير فهو أي (هيغل) يجعل من الإحساس والإدراك الحسي وظيفة عقلية، وليس وظيفة الحواس، وهاته الوظيفة العقلية هي وظيفة جنينية بدائية للفكر، فالإحساس كما يقول (هيغل) هو "الفكر وهو جنين"، إذ في اعتقاده سواء مع الإدراك الحسي أو مع التخيل أو مع الإرادة والرغبة لا يوجد إلا العقل، وكل هذه العمليات هي بالدرجة الأولى عمليات عقلية صرفة، والفارق بينها هو في اختلاف موضوع العقل، فموضوع العقل في حالة الإدراك الحسي هو المدرك الحسي، أما موضوعه في حالة التخيل فهو الصور الذهنية، أما موضوعه في حالة الإرادة والرغبة فهو الغاية.

ب- المذهب التجريبي:

حول مصدر المعرفة، إذا كان العقلانيون يجعلون من العقل الأداة الأساسية والوحيدة لتحصيل المعرفة والوصول الى الحقيقة، فعلى النقيض من ذلك تماماً، يعتقد التجريبيون أن المعرفة الحقيقية هي التي تأتي عن طريق التجربة والإحساس، فهم الذين قالوا أن مصدر المعرفة كلها التجربة والخبرة الحسية، فصحة الفكرة عندهم تقاس باعتمادها مباشرة على الحس وحده، أما إذا اعتمدت على الحس وبديهية العقل معا تكون الفكرة مجرد وهم وخيال، وبالأولى إذا اعتمدت على العقل فقط¹.

هذا واعتقادات التجريبيين تتحد في مبادئ ثلاثة أساسية هي:

- أولاً: الحس والخبرة الحسية هما المصدر الحقيقي والوحيد للمعرفة.
- ثانياً: المعيار الحقيقي للمعرفة هو التجربة، إذ في اعتقادهم لا معرفة صحيحة إلا تلك التي تأتينا عن طريق الإحساس والتجربة، وأن المعرفة العقلية لا طائل منها، ويجب وضع حد لها، ولذا فانه "ينبغي ألا نعزو قيمة حقيقية إلا للمعرفة العلمية القائمة على الاستقرار والتجريب.... ولما كان العقل يميل الى التعميم السريع فانه يجب منعه قدر المستطاع من التدخل في عمل المعرفة"².

¹ - محمد جواد. مرجع سابق. ص 25.

² - ج. بلروبي. مرجع سابق. ص 07.

- ثالثاً: التجريبيون يعتقدون أن العقل صفحة بيضاء، وأنه لا وجود لأفكار ومعارف فطرية قبلية أولية، وإنما هذه الأخيرة هي من وحي التجربة والإحساس، إذ "بني المذهب التجريبي على الظواهر الحسية لأنها المقياس الصحيح في بث الحكم، وليس هناك معرفة فطرية أو ضرورة عقلية، كما يسير عليه المذهب التجريدي، بل يقول أن الضرورة العقلية إذا لم تخضع إلى قانون التجربة لا تملك محلاً مناسباً للمعرفة"¹.

وخلاصة الرأي هو أن الإحساس هو الحادث الباطني الأساسي الذي يكون معارفنا كما يرى (كندياك)²، وأنه لا وجود لقضايا أولية كما يرى (دفيد هيوم) و(جون ستوارت مل)³.

هذا وتعتبر إنجلترا المسرح الأساسي والأرضية التي احتضنت المذهب التجريبي، كما يعتبر (توماس هوبز) من أوائل الفلاسفة التجريبيين والذي يرى أن الحس هو الأصل في جميع معارفنا⁴.

كما أن أهم من يمثل المذهب التجريبي أحسن تمثيل هو (جون لوك) إذ "على الرغم من أن هوبز كان من الفلاسفة الحسيين الماديين الذين مهدوا لظهور المذهب التجريبي في إنجلترا فإنه ليس من العدل أن توصف فلسفة هوبز بأنها تجريبية صرفة، ذلك لأن الذي صاغ النظرية التجريبية في إنجلترا ووضعها في صورتها الأخيرة الدقيقة هو جون لوك، الذي أنكر وجود الأفكار والمبادئ الفطرية في ميدان العلم النظري ومبدأ الأخلاق على السواء"⁵.

وفي تأسيسه لمذهبه يحاول (لوك) أن يحدد طبيعة العقل، فهو في اعتقاده لا وجود لأفكار فطرية، وأنه مكتسب وثقافي، وأنه مصدر حقيقي للمعرفة، إذ "المعرفة كلها تأتي من التجربة الحسية، فالعقل عند لوك والتجريبيين عموماً يشبه صفحة بيضاء لا يوجد فيه إلا ما يأتي من التجربة الحسية، حتى ما اعتبره ديكارت

¹ محمد محمد الطاهر آل شير الخفاني. نقد المذهب التجريبي. ط2؛ دار مكتبة الهلال، بيروت، 1993. ص65.

² - ج. بنروبي. مرجع سابق. ص24.

³ - محمد محمد الطاهر آل شير الخفاني. مرجع سابق. ص103.

⁴ - امام عبد الفتاح امام. مرجع سابق. ص256.

⁵ - نفس المرجع. ص257.

أفكار فطرية وبداهات عقلية لا يمكن أن يستنتج من ذلك أن العقل لا يعود -على الأقل في محتواه المعرفي- متساويا بالطبيعة والفطرة بين الناس، بل سوف يختلف باختلاف تجارب الناس وبيئاتهم الطبيعية والثقافية، فالعقل إذن مركب ثقافي يكتسب وينمو ويتطور ويختلف من مجتمع لآخر ومن عصر تاريخي لآخر¹.

فإذا كان العقلانيون يرون أنه لا يوجد في الطبيعة إلا ما يوجد في الذهن، فإن التجريبيين بزعامة (جون لوك) يرون أنه لا يوجد في العقل إلا ما يوجد في الحس، إذ كما اعتقد (جون لوك) أن "المعرفة تقوم على اكتساب أفكارنا من التجربة بالإحساس الخارجي أو الإحساس الباطني، دون الركون إلى أفكار فطرية سابقة عن التجربة"².

وخلاصة الرأي هو أن الوقوف الحقيقي على المذهب التجريبي بجميع مبادئه وتفصيله لا بد أن يكون من خلال قراء أعمال (جون لوك)، خاصة عندما يقول ملخصا مسلمات المذهب التجريبي ومحددا المراحل التي يجتازها الفعل المعرفي، فيقول: "إن الحواس هي التي تسمح أولا لبعض الأفكار بأن تلج صفحة العقل، فتأثت غرفته التي كانت لا تزال حتى ذلك الوقت خالية، ثم شيئا فشيئا يألف العقل بعض هذه الأفكار ويخترنها في الذاكرة ويعطيها أسماء..... وبهذه الطريقة يزود العقل بالأفكار واللغة..... ويصبح استعمال العقل أكثر وضوحا يوما بعد يوم"³ وهو بذلك يرد على العقلانيين القائلين بوجود أفكار فطرية قبلية في العقل هي أساس الفعل المعرفي، بل هذه الأخيرة في اعتقاد (لوك) هي من صنع التجربة، وإنما خزنت في العقل وتعود العقل عليها، وليس هناك فكرة فطرية قبلية حاضرة في الذهن قبل التجربة، إذ كل شيء في اعتقاد (لوك) يتأتى عن طريق التجربة والملاحظة إذ يقول: "فملاحظتنا هي التي تزود عقلنا بجميع مواد التفكير"⁴.

وقيل (لوك) نجد (هوبز) الذي يرى أن الأفكار والتصورات الذهنية إنما تنشأ عن طريق المحاكاة مع الانطباعات الحسية، فهي إذن ذات مصدر حسي تجريبي،

1 - جماعة من المؤلفين. الفكر الفلسفي والإسلام. مرجع سابق. ص 34.

2 - محمد محمد الطاهر آل شير الخقاني. مرجع سابق. ص 96.

3 - امام عبد الفتاح امام. مرجع سابق. ص 258.

4 - نفس المرجع. ص 259.

وفي هذا يقول (هوبز): وهكذا تكون كافة أفكارنا التي هي ادراكات خافتة صورا تحاكي انطباعاتنا التي هي ادراكات ناصعة"¹.

والى الجوار من (هوبز) نجد (جون ستوارت مل) الذي "يستعين في فهم المعرفة من خلال الإدراك الحسي، وأنه ليس هناك حقائق عامة واضحة بذاتها، وإنما تعرف الحقائق عن طريق الجزئيات التي تدرك بالإحساس، وهي آخر ما ينتهي اليه الشخص في فهمه للحقيقة، ومعرفة تتقنع بواسطة الحواس مباشرة، ومجرد وجود تلك الجزئيات في إدراكنا الحسي مساو لكونها أصبحت معروفة لنا"².

ومجمل القول هو أن أصحاب المذهب العقلي "يسعون لتبيان أن القوانين الطبيعية ليست نسخا منقولة عن الواقع المعطى تفرض علينا من الخارج، بل هي بالأحرى من خلق العقل"³ وعلى العكس من ذلك يرى أصحاب المذهب التجريبي أنه لا شيء يوجد في العقل إلا ما تأتاه عن طريق الإدراك الحسي والتجربة، وعلى هذا الأساس ظل المذهبين مختلفين، خاصة فيما يعود الى ثلاثة مسائل هي:

- طبيعة العقل: إذ يقول العقلانيون بوجود أفكار فطرية أولية فيه، بينما يعتقد التجريبيون أن العقل صفحة بيضاء.

- مصدر المعرفة: إذ يرى العقلانيون أن العقل هو مصدر المعرفة والأساس الوحيد لقيام الفعل المعرفي، بينما يرى التجريبيون أن الإحساس هو مصدر جميع معارفنا.

- معيار الحقيقة: إذ يرى العقلانيون أن المعيار الحقيقي للمعرفة هو العقل وحده، أما التجريبيون فيرون أن المعيار الحقيقي للمعرفة فهو التجربة الحسية.

¹ - نفس المرجع. ص 262.

² - محمد محمد الطاهر آل سير الخقاني. مرجع سابق. ص 101.

³ - ج. بنروي. مرجع سابق. ص 247.

3- المفاهيم المقابلة للعقل

الفلسفة هي الحقل المعرفي الأكثر تمذهباً، حيث أن الحديث عن تاريخ الفكر الفلسفي، يقتضي بالضرورة الحديث عنه في شكل مذاهب فلسفية متباينة ومتمايزة، والأكثر من ذلك، سواء في قضايا المعرفة والفكر، أو في مسائل الوجود، أو في مبحث القيم، يرجع التمذهب إلى وجود ثنائيات لم يستطع الفكر الفلسفي التخلص منها، بل إن هذه الثنائيات هي ما يصنع الفكر الفلسفي ومذاهبه ومدارسه ويؤسس ذاته، إذ "احتلت مشكلة الثنائية Dualisme في الفكر الفلسفي مكاناً هاماً، ومنذ البدايات الفلسفية الأولى مثل ثنائية الروح والجسد، الخير والشر، المثالية والواقعية، وغيرها من الثنائيات"¹ وعلى أساس ذلك كاد يبيت لدينا اعتبار الفكر الفلسفي فكر الثنائيات، ولعل الطرف المهم في جميع هذه الثنائيات الفلسفية، والذي يتردد مع كل ثنائية هو العقل، فهو الذي يقابل الغريزة، ويقابل المادة، ويقابل الوجود، ويقابل التجربة، ويقابل النص، ويقابل الحدس، ويقابل الإحساس، فهو إذ هو عصب هذه الثنائيات الفلسفية جميعاً.

1- العقل والغريزة:

من أهم البديهيات والتي تحظى باتفاق الجميع، تلك التي تجعل من الإنسان حيوان عاقل، فالعقل لديه يجعله يتميز عن الحيوان، أو هو فقط ما يميزه عن الحيوان تبعاً لجسد هذه البديهية، لكن تميزه عن الحيوان لا يعني إلغاء حيوانته، بل هو نوع داخل الجنس وخاصية العقل إنما فصلته فقط كنوع داخل الجنس، فرغم إنسانيته ووجود العقل لديه إلا أنه أثار الحيوانية ومستلزماتها تبقى حاضرة لديه، هذه الآثار هي ما نعبر عليه دوماً بالغريزة، فالعقل لديه دليل إنسانيته وتميزه، بينما الغريزة دليل حيوانيته واشترائه مع الأنواع الأخرى المشكلة للجنس، وهو كذلك أضحى بين قوتين: قوة تصنع تفردته وتميزه وتشكل إنسانيته وهي العقل، وقوة

¹ - إبراهيم مصطفى إبراهيم. مفهوم العقل في الفكر الفلسفي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت،

تلحقه بجنسه وتصنع حيوانيته وهي الغريزة، وهاتين القوتين في تصارع مستديم، وفي تناقض كامل.

فالغريزة هي التصرف بطريقة ثابتة آلية، مثل بناء النحل لخليته، وعملية تخزين الطعام بالنسبة للنمل، وغيرها من الأعمال التي نجدها حتى عند الإنسان، والتي تتجه الى إشباع حاجاته البيولوجية، كالغذاء والنوم والجنس وغيرها، كما أن الثابت عن الغريزة أنها آلية صلبة فطرية، لا سبيل الى تعلّمها واكتسابها، ولا سبيل الى دحرها وإلغائها، فعملية بناء الخلية عند النحل وما ترفقها من أفعال غرائزية، وعملية وكيفية جمع الطعام وتخزينه عند النمل، هي عمليات تظل دائما ثابتة في شكل متصلب غير مرن وغير قابل للتجديد والتنوع، كما أن النحل والنمل ولا غيرهما من الحيوانات لم يتعلم هذه الغرائز وإنما فطر عليها، يضاف الى ذلك أن الغريزة تتجه نحو الحياة غاصة منها الحياة البيولوجية، وليس نحو الفكر والمعرفة. وانطلاقا مما توصف به الغريزة، وجد تقابل بينها وبين العقل الذي يوصف بالتجدد والتنوع، كما أنه يتجه نحو الفكر والمعرفة، "فالعقل هو ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها، ومنه الإنسان حيوان عاقل وهو ما يكون به التفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات، وهو ما يميز الحسن من القبيح والخير من الشر والحق من الباطل"¹.

ولعل التقابل بين الغريزة والعقل حاصل بينهما بسبب ما بينهما من فروقات، فالغريزة فطرية ثابتة، بينما العقل مكتسب ثقافي - خاصة بالمفهوم التجريبي - بل هو وسيلة الاكتساب والتعلم - خاصة بالمفهوم العقلاني - وهو كذلك وسيلة مرنة غير محدودة في قدراتها وأثارها، هذا في الوقت الذي نجد فيه الغريزة وسيلة ناجحة للسيطرة على المادة والتعامل معها، فالعقل يحقق للإنسان التقدم والمعرفة، بينما الغريزة توصف بالجمود وأثارها محدودة لا تحقق للإنسان أي تقدم ملحوظ. ولعل أهم من وقف مطولا محاولا تحديد العلاقة بين العقل والغريزة، هو الفيلسوف (هنري برغسون)، والذي يرى أن العلاقة بينهما علاقة تداخل وتكامل وليس علاقة تقابل وتناقض، وكان به يرى أن العقل والغريزة ليستا قوتين منفصلتين عن

¹ - جماعة من المؤلفين. المعجم الوسط. ج2. مرجع سابق. ص617.

بعضهما البعض، بل في اعتقاده لا وجود لعقل ليس به آثار الغريزة، ولا وجود لغريزة ليس بها آثار العقل، فالعقل يتأثر بالغريزة، والغريزة كذلك تتأثر بالعقل¹.
لكن هذا التداخل والتكامل بين الغريزة والعقل والذي اهتدى إليه (برغسون) لا يعني تطابقهما عنده، بل لم يمنعه من جهة أخرى من محاولة تحديد ما يوجد بينهما من فروقات، حيث يعتبر الغريزة وسيلة حياة، أما العقل فهو وسيلة تفكير، إذ يقول برغسون: "إن العقل من حيث ما ينضوي عليه من عنصر فطري، هو معرفة صورة ما، أما الغريزة فنضمن معرفة مادة ما"² أي أن العقل يتجه إلى الصور، أما الغريزة فتتجه إلى المادة.

ب- العقل والمادة:

أهم ثنائية في الفكر الفلسفي وأعرقها، هي ثنائية العقل والمادة، والتي انبثقت عنها العديد من الأسئلة التي تتعلق بطبيعة كل منهما وبالعلاقة الموجودة بينهما، فهل العقل والمادة من طبيعة واحدة أم من طبيعتين مختلفتين؟ وإذا كان بينهما اختلاف، فهل هو اختلاف في النوع أم في الدرجة؟ فعلى أساس هذه الأسئلة يعيدنا تاريخ الفكر الفلسفي إلى ثلاثة آراء فلسفية هي:

- الرأي الأول: وفيه نجد العقل والمادة من طبيعة واحدة، حتى جاز للبعض اعتبارهما شيء واحد له وجهين: وجه عقلي ووجه مادي، وذلك مثلما اعتقد (جوليان هكسلي) وكذا (سبينوزا) الذي اعتقد أن العقل والمادة يتحدان في عملية واحدة ذات وجهين: وجه عقلي يمثله العقل بوظيفته المتمثلة في الفكر، ووجه خارجي يمثله المادة بوظيفتها المتمثلة في الحركة³، وهذا الاعتقاد كان سندا قويا لبعض الفلاسفة في اعتبار المادة مجرد "خيال اخترعه العقل"، وأن العقل ذاته خاصية من خواص المادة⁴ ومبرر هذا الاعتقاد هو أن كل تغير يطرأ على الجسم يرافقه تغير مماثل على مستوى الفكر، ولما كان الفكر هو وظيفة العقل، فانه ثمة تلازم في التغير بين المادة (الجسم) والعقل (الفكر).

¹ - برغسون. التطور الخالق. ص 159.

² - المرجع السابق. ص 174.

³ - إبراهيم مصطفى إبراهيم. مرجع سابق. ص 32.

⁴ - نفس المرجع. ص 33.

- الرأي الثاني: وهو اعتقاد البعض أنه ثمة فرق جوهري بين المادة والعقل، لكن هذا الاختلاف هو اختلاف في الدرجة فقط، بموجبه يعتبر الفكر من وظائف المخ، والمخ هو مجرد مادة توفر تركيبها المطلوب أي مادة من درجة عليا.

- الرأي الثالث: وهو الذي يعتقد أنه ثمة فرق بين المادة والعقل من حيث النوع والطبيعة، إذ يضحى العقل من تركيب وطبيعة تختلف عن تركيب وطبيعة المادة.

أما فيما يخص العلاقة بين العقل والمادة فقد تصورهما الماديون على أن العقل خاصية من خواص البروتوبلازم، "أما المثاليون فأقروا أن العقل واقع وأن المادة حلم شرير"¹.

هذا ويبقى أهم فيلسوف أطنب في تحليل العلاقة بين العقل والمادة هو (برتراندرسل) في كتابه (تحليل العقل) أين يرى أن "العالم مصنوع من مادة لكنها مادة لا هي من العقل ولا هي من المادة المعروفة لدى بقية الفلاسفة، وذلك أن المادة المركب منها العالم مادة أكثر بدائية منها ويسميتها Stuff ومنها يتركب كل من العقل والمادة"².

ج- العقل والحدس:

فلسفة المعرفة التي انصبت على الإجابة عن السؤال: كيف يعرف الإنسان؟ وما هي أدوات الفعل العرفي؟ بنيت على ثنائيات عديدة منها ثنائية العقل والتجربة، وثنائية العقل والحدس.

فثنائية العقل والحدس هي ثنائية محورية وأساسية في فلسفة المعرفة، وعموما فإذا كان (هيمون ميد Humon mid) يعرف العقل بأنه "القابلية البشرية لاستخدام الرموز والإشارات التي لها معان ذات مضامين حضارية واجتماعية، تحدد وتقنن سلوك الفرد في المجتمع، ومهمة هذه الرموز والإشارات تسجيل عملية الاتصال بين الأفراد وإسراع تكيف بعضهم مع البعض، لأن هذه الرموز تحمل معاني مشتركة عامة نابعة من أعراف وتقاليد وقيم وقواعد المجتمع"³ وهو تعريف

¹ - المرجع السابق. ص 32.

² - نفس المرجع. ص 33.

³ - معن خليل عمر. نقد الفكر الاجتماعي المعاصر. ط1؛ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب،

1978. ص 45.

سوسولوجي للعقل يركز على أهم وظيفة له وهي القدرة على الاستدلال، فإن الحدس Intuition هو "إدراك الذهن لما ينضوي عليه الموقف من دلالة دون الاعتماد على الخبرة السابقة، ويقابله الاستدلال Inférence، ويقال نظرية الحدس Intuitionnisme إحدى نظريات المعرفة، وتقول بأن الحدس هو أفضل مصدر للمعرفة، عن طريقه يمكن معرفة الحقائق التي تفوق التجربة"¹.

إلا أننا لا يمكن أن نبني ثنائية من العقل والحدس، وذلك لأن العقل قدرة مسؤولة عن عدة وظائف وملكات منها الحدس الذي هو "ملكة عقلية وهو الأساس الذي تقوم عليه نظرية المعرفة"² فالأصح أن نبني هذه الثنائية من الحدس وأحدى الملكات العقلية الأخرى كالاستدلال الذي هو كملكة عقلية مقابل لملكة الحدس والذي هو "القدرة على المرور المباشر والتلقائي من الملاحظة إلى الفهم دون المرور على مصفاة العقل، أو دون أن يكون ذلك نتيجة أفكار منطقية، فالصياد يعرف بالحدس مكان القطيع أو تحركاته، ويتصف الحدس بأنه مباشر فردي مجازي ونوعي"³. هذا وإن أردنا أن ننشئ ثنائية من العقل والحدس فالواجب أن نتساءل عن طبيعة العقل، هل الحدس ذا طبيعة عقلية أم لا؟ وبصيغة أخرى هل يمكن اعتبار الحدس نشاطاً عقلياً كالاستدلال والتحليل والتركيب؟ أمام هذا السؤال نسجل الآراء التالية:

- الرأي الأول: الحدس ذو طبيعة عقلية، ومن رواد هذا الرأي نجد (سبينوزا) الذي اعتبر الحدس أعلى صورة للعقل.

- الرأي الثاني: وهو الذي ينفي عن الحدس الطبيعة العقلية للحدس، وأن مصدر الحدس هو القلب، وفي هذا نسجل رأي (بليز باسكال Blaise pascal) خاصة عندما يحدثنا عن العقل والقلب معتقداً أنهما مختلفان إذ يرى أن للقلب منطق لا يعرفه العقل، ونفس الشيء يذهب إليه (فونفارج Vanvenargu) عندما يقول: "إن للقلب أسبابه التي لا يعرفها العقل"⁴.

¹ - أحمد زكي بدوي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. مكتبة لبنان. ص 226.

² - Ackermann robert. Theories of knowledge. TATA. Mcgnaw-hill publishing company. Ltd. New delhi. 1965. p. 08.

³ - إبراهيم مصطفى إبراهيم. مرجع سابق. ص 41.

⁴ - نفس المرجع. ص 41.

- الرأي الثالث: هو الذي يرجع الحدس الى الغريزة وليس الى العقل، ورائد هذا الرأي هو (برغسون) الذي يجعل من الحدس مجرد غريزة واعية، وفي هذا يقول: "الغريزة هي تعاطف... وإذا ما امتد ذلك التعاطف وتأمل ذاته فانه يفتح الباب أمام عوالم عديدة"¹.

د- العقل والإحساس:

كذلك لا يمكننا أن نبني ثنائية من العقل والإحساس، لا لشيء سوى أن العقل قدرة مسؤولة عن أنشطة ووظائف أخرى، بينما الإحساس هو نشاط ووظيفة تقوم بها الحواس، ولذا كان يجب أن نبني ثنائية كطرف أول لها هو النشاط العقلي المتمثل خاصة في الاستدلال والتحليل والتجريد والطرف الثاني هو الإحساس. وعموما فان الإحساس هو "العملية التي تنشأ عن تأثر أعضاء الحس بالمنبهات الخارجية، ويمر الإحساس بمراحل ثلاث هي:

- مرحلة فيزيقية: وهي المؤثرات الفيزيكية كالضوء والصوت والحرارة الخ... التي تتبعث عن الأشياء الخارجية وتصل الى أعضاء الحس.

- مرحلة فسيولوجية: ويتم في هذه المرحلة تأثر أعضاء الحس، ثم انفعال أعصاب الحس العامة أو الخاصة ووصول الأثر الى المراكز العصبية.

- مرحلة نفسية: وهي الشعور بهذا الأثر ولا يتم الإحساس إلا في هذه المرحلة².

"فالإحساس وسيلة من وسائل المعرفة يضاف إليه العقل والحدس والقلب وغيرها من وسائل المعرفة"³، والسؤال الذي طرح في فلسفة المعرفة والذي له صلة بثنائية العقل والإحساس، هو ماهو المصدر الحقيقي لمعارفنا، هل هو العقل أم الإحساس؟

فبالإجابة عن هذا الإشكال الفلسفي تولد مذهبين هما: المذهب الحسي الذي يقول بالإحساس ويرى أن "مصدر المعرفة هو الحواس وحدها وأنها هي الحكم الوحيد في قيمة هذه المعرفة"⁴، والمذهب العقلي الذي يقول بالعقل ولا يؤمن بما تقدمه

¹ - س. ي. جود. مدخل الى الفلسفة المعاصرة، ط1؛ ترجمة. محمد شفيق شيا. مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، 1981. ص116.

² - أحمد زكي بدوي. مرجع سابق. ص374.

³ - ابراهيم مصطفى ابراهيم. مرجع سابق. ص35.

⁴ - أحمد زكي بدوي. مرجع سابق. ص374.

الحواس من معارف وحقائق، بل "العقل والفكر هو الحقيقة النهائية وأساس التجربة والمعرفة"¹.

4- المفهوم الإجرائي للعقل

المحاولة الناجحة لتعريف للعقل هي فقط تلك التي تتخذ من الفلسفة مجالاً لها، فتحاول الوقوف عليه كموضوع أولاً، ثم كاتجاه ثانياً، هي فقط تلك المحاولة التي تسائل المثاليين كما تسائل الماديين في الفكر الفلسفي الإغريقي، تسائل أصحاب النقل كما تسائل أهل العقل في الفكر الفلسفي الإسلامي، تحاور وتسائل العقلايين كما تسائل الحسينيين التجريبيين في الفكر الفلسفي الغربي.

حينها فقط سيتجلى أن (العقل) مصطلح فلسفي بالدرجة الأولى، وأنه لا يجب تناوله إلا فلسفياً، وحينها كذلك يبيت من جهة أخرى أن العقل موضوع فلسفي بقدر ما هو اتجاه فلسفي، وهذا كله لا يقودنا سوى إلى شيء واحد ألا وهو أن عملية تعريف العقل لا بد أن تتناول العقل كاتجاه فلسفي أولاً، ثم كموضوع فلسفي ثانياً، ثم كأداة للفعل المعرفي ثالثاً، وفي كل ذلك سيغدو العقل مجرد عادات ذهنية ثابتة نسبية تتخذ كقواعد وأدوات لتفسير الأمور الذهنية والمادية، والتعامل معها، وهذا التعريف يمكن تحليله على مستويين هما:

- المستوى الأول:

المعرفة البشرية أشكال وألوان وضروب، فثمة: فلسفة، وفيزياء. بيولوجيا، ورياضيات، آداب، سوسولوجيا، وتاريخ، وغيرها مما يصنف كاختصاصات قائمة بذاتها، وتتفرع إلى غيرها من الاختصاصات الفرعية، والثابت الثاني هو أنه وراء كل لون واختصاص معرفي ذات مفكرة تبحث في هذا الاختصاص المعرفي، أو تتلقى مبادئه، وهذه الذات في كل لون معرفي تجدها تتحد مع موضوع اللون المعرفي، هذا الأخير الذي يختلف حسب اختلاف وتنوع ألوان المعرفة، فموضوع الفلسفة غير موضوع البيولوجيا، وموضوع الآداب غير موضوع الفيزياء،

¹ - نفس المرجع. ص 205.

وموضوع السوسولوجيا غير موضوع الرياضيات، وغير ذلك مما نلتمسه من تباين وتمايز بين الألوان والأشكال المعرفية من حيث مواضيعها.

فحقيقة ثمة اختلاف في ألوان المعرفة وضروبها، وعن هذا الاختلاف ينشأ اختلاف المواضيع المعرفية وتمايزها، وعن الأثنين معا ينشأ اختلاف ثالث، هو ذلك الاختلاف والتمايز الحاصل على مستوى الذوات المفكرة، ولعل معرفة تدعى الى دراسة قضايا الوجود والإنسان والقيم -الفلسفة- هي معرفة يمنع في حقها تحويل هذه المواضيع الى أشكال هندسية أو رموز، وتقحمها في علاقات رياضية وتبرهن عليها كما تفعل الرياضيات المبنية على البرهان، كما يمنع في حقها تشريح هذه القضايا وإماتها وإخضاعها للتجريب المخبري كما نجد عليه البيولوجيا مثلا، والتي في دراستها للكائنات الحية دراسة تجريبية تخضعها للتجريب، كما يمنع في حقها التعامل مع هذه القضايا كما نتعامل مع المواد والمعطيات الحسية كالحرارة والبرودة والمعادن والامتداد والحركة، وغيرها مما تتناوله العلوم الفيزيائية والكيميائية، بل أن هذه المعرفة -الفلسفة- ينبغي أن تبنى تبعا لموضوعها على التأمل والمناقشة، بينما الرياضيات تبنى على البرهنة، إما العلوم التجريبية فتبنى على التجريب والاستقراء.

فالتأمل والبرهنة والتجريب هي أدوات للفعل المعرفي، كما أنها عادات ذهنية ثابتة للتعامل مع مواضيع المعرفة، فالفيلسوف طريقته في التفكير والأداة المستعملة لديه في الفعل المعرفي هي التأمل، أما الرياضي فطريقته ووسيلته في الفعل المعرفي فهي البرهنة، بينما العالم طريقته في التفكير وبناء منظومته العلمية فهي التجريب.

فمع كل لون معرفي هناك أداة للفعل المعرفي، ولما كانت هذه الأدوات هي لب العقل وجوهره، لأن هذا الأخير -العقل- يتجلى من خلال وظيفته ألا وهي عملية التفكير، فإن أداة الفعل المعرفي تعني العقل، ومع ذلك يصبح مع كل ضرب معرفي عقل، فمع أداة التأمل والفلسفة يوجد العقل المتأمل وهو العقل الفلسفي، ومع أداة البرهنة والرياضيات يوجد العقل المبرهن وهو العقل الرياضي، ومع أداة التجريب والعلوم يوجد العقل المجرب وهو العقل العلمي.

- المستوى الثاني:

الباحث في تاريخ البشرية وفلسفة الحضارة لا يجد عائقا من أن يجزئ المساحة الزمنية التي يدرس الى مراحل وحقبات، ثم أنه بعد ذلك وتبعاً لاختلاف الأحداث الفكرية والمادية، واختلاف الصنائع والآثار، يكون متاحاً له القول باختلاف كل مرحلة تاريخية عن الأخرى، واختلاف كل حضارة عن الحضارة الأخرى، وعن اثر ذلك يسترسل في تعداد الحضارات والمراحل التاريخية، وذلك على أساس ما يبدو له من اختلاف فاصل بينها.

هذا مباح لكل كمؤرخ أو مشتغل بفلسفة الحضارة، لكن الشيء الدفين في هذا العمل التاريخي أو الفلسفي، هو أن الاختلاف الحاصل بين الحضارات والشعوب ليس فقط في أحداثها وصنائعها، وإنما - وهو جوهر الاختلاف - في طريقة تفكيرها، ومعنى ذلك أن طريقة التفكير هي بمفردها المسؤولة عن إنشاء الحضارة، ومتى تغيرت طريقة التفكير تغيرت الحضارة وتغيرت المرحلة التاريخية، فمع كل شعب ومع كل حضارة ومع كل مرحلة تاريخية هناك طريقة تفكير معينة، حتى باتت كل حضارة تعرف بطريقة تفكير معينة وبعقلانية مميزة لها عن سواها، فطريقة تفكير الشعب الإغريقي المتجهة نحو الفلسفة والسياسة والديموقراطية، تعكس ما في هذا الشعب من ليونة ورقة، أما طريقة تفكير الحضارة الرومانية المتجهة نحو الحروب والاستعباد والاسترقاق، تعكس ما في هذا الشعب من قوة وقساوة وغلظة، وهذا الحضارات تختلف عن أي حضارة أخرى، ولما كانت طريقة التفكير تعني العقل، فمع كل حضارة ثمة عقل، فهناك العقل الإغريقي، والعقل الروماني، والعقل العربي، والعقل الغربي... الخ.

** - والمستوى الثاني يختلف كثيرا عن المستوى الأول، فإذا كان في المستوى الأول العقل يعني مباشرة أداة الفعل المعرفي ويوصف بها، فإن في المستوى الثاني مفهوم العقل مرتبط أشد الارتباط بالذات وليس بالأداة، وذلك للاعتبارات التالية:

- أولاً: ما يعود الى الذات وما تحمل من طباع ومزاج وخصوصيات أشربت عليها طيلة ماضيها، كالميل الى القوة، والشعور بالعظمة، والشعور بالدونية، فهذه الخصوصيات وغيرها تتجلى من خلال طريقة التفكير، فالفرد الذي يشعر بالعظمة والتفوق، طريقة تفكيره تختلف عن الفرد الذي يشعر بالانهزام والدونية، وكذلك

الشعوب، فالتى تشعر منها بالعظمة والتفوق، طريقة تفكيرها تختلف عن طريقة تفكير الشعوب التي تشعر بالدونية والانهازام.

- ثانياً: ما يعود الى البيئة التي تعيش فيها الذات، فلاشك أن الذات التي تعيش في الجبال والأماكن الوعرة وبرودة المناخ أو حرارته الشديدة، طريقة تفكيرها تختلف عن الذات التي تعيش في السهول والأماكن السهلة المعتدلة المناخ، فالأولى لاشك بيئتها تدفعها الى القسوة والشدة والغلظة، وغيرها من الطبائع التي سيكون لها مكان جلي في طريقة التفكير، أما الثانية فلاشك أنها تميل الى اللينونة والرقّة واللياقة، وذلك كذلك يكون له انعكاس قوي على طريقة التفكير، وكذلك الأمر بالنسبة للحضارات والشعوب.

***- وعموماً فإن (العقل) إجرائياً نعني به طريقة التفكير والقواعد الذهنية والمنهجية الموظفة في إنتاج المعارف والتعامل مع الأشياء، فطريق التفكير وما يستعمل من قواعد ذهنية ومنهجية لإنتاج المعرفة والتعامل مع الأشياء عند العوام تختلف عن تلك الموجودة عند العلماء، ومن هنا كان ثمة عقل عامي موجود عند العوام، وعقل علمي موجود عند العلماء، على أن نعني بالعقل العامي القواعد الذهنية والمنهجية الموظفة في إنتاج المعرفة العامة والتعامل مع الأشياء عند العوام، أما العقل العلمي فنعني به القواعد الذهنية والمنهجية الموظفة في إنتاج المعرفة العلمية والتعامل مع الأشياء عند العلماء.

والعقل بهذا المفهوم الإجرائي المحمّل بالفعل الأبيستمولوجي، نجده قد استعمل كمصطلح ومفهوم عند زعيم الأبيستمولوجيا الحالية (غاستون باشلار) خاصة في كتابه (تكوين العقل العلمي)، أما بمفهومه الإجرائي المحمّل بالعامل الاثني، فنجد قد استعمل كثيراً عند رواد الفكر العربي المعاصر، وذلك تحت عبارة شهيرة تردد عند الكثير منهم، وهي عبارة (العقل العربي) والتي تعني القواعد الذهنية والمنهجية الموظفة في إنتاج المعرفة والتعامل مع الأشياء عند العرب، أو هي باختصار طريقة تفكير العرب، وعلى أساس ذلك كانت هذه العبارة دوماً تقابل بعبارة (العقل الغربي)، ومن بين رواد الفكر العربي المعاصر الذين تداولوا هذه العبارة نجد (عبد الله العروي) و(هشام جعيط) و(محمد عابد الجابري) و(محمد

حول مفهوم العقل

أركون) و(عبد السلام بن عالي) و (أبو يعرب المرزوقي) و (حسن الصعب)
صاحب كتاب (تحديث العقل العربي).
والمفهوم الإجرائي السابق للعقل يجعلنا نربط بين ثلاثة عناصر تؤثر في
بعضها البعض وهي الثقافة والعقل والنظام المعرفي.

الفصل الثالث: العقل العامي

- إشكالية المصطلح.
- خصائص العقل العامي.
- أشكال العقل العامي:
 - أ- الأسطورة.
 - ب- العادات الاجتماعية.
 - ج- الأمثال الشعبية.



1- إشكالية المصطلح:

إذا كنا في الفصل الأول قد فتحنا نقاشاً فلسفياً إبستمولوجياً حول مفهوم العقل، ولم يكن هذا النقاش عقيماً بحيث توصلنا بعده إلى ضبط مفهوم العقل إجرائياً، على أنه ليس المعرفة، وإنما القواعد والأدوات الإجرائية والقوالب الذهنية التي تنتج المعرفة، على أن يكون الإنتاج المعرفي بخصائصه وفيما يقبل إحقاقه بخصائص القاعدة أو الأداة الذهنية المنتجة له، فإذا ما كان الناتج المعرفي علمياً كان العقل المنتج له عقلاً علمياً، وإذا كان الناتج المعرفي خرافياً كان العقل المنتج له عقلاً خرافياً. فإننا أمام تعريف العقل العامي نجد جدلاً قوياً على مستوى المصطلح، فما المقصود بالمصطلح العامي؟ وهل هو مرادف للمصطلح الخرافي والمصطلح الأسطوري فنكون حينها لا نبالي أي مصطلح استعمالنا: عقل عامي، وعقل خرافي، وعقل أسطوري؟

الإجابة عن هذا السؤال تقودنا حتماً إلى مفهوم الخرافة والتي مفهوم الأسطورة، وهذا حاصل في هذا الفصل قبل أوانه¹، وبشكل إجمالي وتقديمي أكثر منه تفصيلي، لا نجد مانعاً منا لتصريح بأن الضرورات المنهجية تلزمنا بإسقاط كل من مصطلح (العقل الخرافي)، ومصطلح (العقل الأسطوري)، وذلك لاعتقاد مفاده أن كل من الأسطورة والخرافة - كما سيتم تحصيله لاحقاً - منظومات فكرية لها من الخصائص ما يجعلها متميزة كمشاريع عقلية، وجدت قبل الفلسفة والعلم، وربما بقت رواسب لها حتى مع الفلسفة والعلم، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن الخرافة والأسطورة ليست كل تفكير العوام، بل ثمة أنواع أخرى أو مظاهر أخرى ربما يختلط فيها ما هو خرافي، بما هو ذهني، بما هو فلسفي، وبما هو علمي، وهذا النزاع لا يصح الحاقه بالخرافة والأسطورة، وبهذا الشكل أحسب أن الخرافة أو الأسطورة جزء من العقل العامي الذي هو أوسع من ذلك بكثير، إذ يضم بالجوار من الخرافة والأسطورة، إنتاج آخر خليط من جميع المشاريع العقلية والمنظومات الفكرية مثل الأمثال الشعبية والعادات الاجتماعية.

¹ - لأنه في متن الفصل هناك تعريف مفصل عن الأسطورة كمظهر من مظاهر العقل العامي.

وعلى أساس ذلك إذا ما تحدثنا عن العقل العلمي وحاولنا أن نبحث له عن نقيض فثمة استعمالين:

- 1- إذا ما استعملنا أحض النقيض، كان نقيض العقل العلمي هو العقل الخرافي، أو العقل الأسطوري، و ذلك لما يوجد من تباين بين هذين العقليين من حيث الخصائص والموضوع والمنهج والآليات العقلية الموظفة في كليهما.
- 2- أما إذا استعملنا أعم النقيض فإنه يصح أن نجعل نقيض العقل العلمي هو العقل العامي.

ولما كان استعمال النقيض أسلم فإننا نلجأ إلى استعمال العقل العامي ونبعد استعمال العقل الخرافي أو العقل الأسطوري، على أن نأخذ من مصطلح (عامي) مفهومة العميق الدفين الذي تؤكد دروس ومبادئ الاستمولوجيا الحالية، وليس مفهومه السطحي البسيط، الذي يجعل صفة (العوام) والمرادفة في المعاجم لمصطلح (الجمهور)، تطلق على الذين ليس لهم نصيب من المعارف العلمية أو أن حظهم منها قليل، فبتجاوز هذا المعنى السطحي، تعلمنا الاستمولوجيا أن العوام في البيولوجيا هم كل الذين ليس لهم هذا التخصص العلمي، والعوام في الفيزياء هم كذلك كل الذين ليس لهم هذا التخصص العلمي، وذلك حتى ولو كانوا أطباء ومهندسين وذوي حظ وفير من المعرفة العلمية لكن في تخصص آخر، فهم في تخصصهم علماء، وفي غير تخصصهم عوام، وبهذا الشكل تقرا الاستمولوجيا المعاصرة أن المجال الذي يعنيه مصطلح (عوام) أوسع من المجال الذي كان يعنيه بمفهومه السطحي التقليدي، إذ يصح التخصص العلمي نقيضا لمصطلح العوام . فكل هذه الاعتبارات هي التي قادتنا إلى استعمال مصطلح (العقل العامي) وإسقاط غيره من الاستعمالات.

2- خصائص العقل العامي:

نكاد نستبق الأحداث ونجزم بشكل قاطع، لكن أكثر عمومية، أن خصائص العقل العلمي هي نقيض خصائص العقل العامي، أي أن الآليات والتركيبية المكونة للعقل العلمي من جنس وطينة مناقضة لآليات وتركيبية العقل العامي، وعلى غرار ذلك فإذا كان العلم ينبغي له أن يكون موضوعيا وجدنا تفكير العوام ذاتيا، وإذا كان الأول يتوجب في حقه أن يكون وضعيا وجدنا الثاني أكثر غيبية وميتافيزيقية، وهكذا إلى درجة نصل فيها ونحن نقابل بين العقل العلمي و الآخر العامي، أن ننشئ الكثير من الثنائيات المتقابلة، أحد طرفيها خاصية من خصائص العلم، والطرف الثاني خاصية من خصائص تفكير العوام، لكن لما كانت العمومية ليست أبلغ مقال، فانه يستميلنا التفصيل، وتلزما للضرورة على ذكر خصائص العقل العامي كل على حدا.

1- اعتماد مقولة المقدس وإسقاط مقولة المعقول:

قد يكون من المجازفة المضمونة العواقب أن نستبق الأحداث ونصل إلى حكم عام في غنى عن كل تفصيل ينص على أن أساس تطور العقل العلمي وتمكنه من جمع جميع الذهنيات والمشارب حوله، هو اعتماده في أحكامه ومناهجه وآلياته العقلية و ما يثير من مسائل ومواضيع على المعقول، حتى أضحي العمل العلمي هو مجرد عقلنة لمواضع الطبيعة والإنسان، وهو بهذه المعقولية مافتى يحطم كل الطبوهات ويطمئ كل المقدسات ويكسر كل الأصنام المعرفية الإنسانية، فكم من قضية كانت تحتكم إلى تفسيرات أكثر ما فيها أنها مقدسة طالها العلم بمعقوليته وأسقط هذه التفسيرات المقدسة، وجاء بتفسيرات معقولة، فباتت إذاك معقولية العلم هي الغذاء الذي تفتت منه و الوقود الذي يحتاجه في تطوره وهيمنته على العقول واكتساحه لجميع المنابر والفضاءات، مسقطا بذلك مقولة المقدس والطاير.

لكن في مقابل انتصارات العقل العلمي واشتداد شوكته واستفحال أمره وصلابة عوده بفضل معقوليته، في مقابل ذلك نسجل انكسارات العقل العامي وذهاب ريحه وانكسار منابره بفضل تبنيه لمقولة المقدس وإسقاطه لمقولة المعقول.

على أن تكون اعتماد مقولة المقدس وإبعاد مقولة المعقول أكبر خاصية تميز فكر العوام بشتى أشكاله وتجلياته، سواء مع الأسطورة والخرافات أو مع العادات الاجتماعية أو مع الأمثال الشعبية، ولعل حقيقة وجلاء ما سبق ذكره تتضح مع تشريح بسيط لا لأسطورة ما فقط وإنما لأي عادة اجتماعية أو أي مثل شعبي، فيكفي حينها أن نأخذ أي عادة اجتماعية، حتى نتأكد بشكل قاطع أن المقدس فيها أكبر من المعقول، فالعادات الاجتماعية الأسرية في ظل النظام الأبوي الذي يجعل الأنثى في مرتبة أدنى من مرتبة الذكر، ومنزلة الصغير أدنى من منزلة الكبير، ناهيك عما يفرضه هذا من الالتزامات، هي عادات أسرية رغم الامتثال لها وتقديسها لا تحنكم إلى قاعدة عقلية، فعلى أي أساس تم ترتيب الأنثى في مرتبة أدنى من مرتبة الذكر؟

وعلى أي أساس كذلك تم تصنيف الصغير في منزلة أدنى من منزلة الكبير؟ وعلى أي أساس كبل كل من الأنثى والصغير بواجبات مكلفة ومرهقة تجاه كل من الذكر الكبير؟ وربما دون أن يكون العكس، وحتى إذا كان هذا العكس لم ولن يكون في ظل هذا النظام الأسري بشكل متكافئ، أي أن واجبات الأنثى والصغير تجاه الذكر والكبير أكبر من واجبات الذكر والكبير تجاه الأنثى والصغير. فعلى أي أساس تم كل ذلك؟

هذه الأسئلة وربما أسئلة أخرى نطرحها فقط حول هذه العادة الاجتماعية الأسرية. لكن في جميع الأحوال والظروف لن نجد لها أساسا عقليا تحتكم إليه، بدعوى أن الواقع والمعقول يعلمنا في كم من مشهد له أن الأنثى قد تكون أكثر مهارة وكفاءة من الذكر، وكذلك الصغير قد يكون أكثر مقدرة وقوة ذهنية ومعنوية من الكبير.

هذا كمثل عن العادات الاجتماعية، أما مع الأمثال الشعبية، وكيف أن المقدس فيها أكبر من المعقول، بل المعقول في الكثير من الأحيان يغيب فيها، هي قضية في غنى عن كل برهان بدعوى أنه يحصل الاتفاق عليها، وذلك بحكم أننا نتفق على أن الأمثال الشعبية وهي تعكس واقعا اجتماعيا ما، أتت إلى الوجود انطلاقا من تجارب اجتماعية ناجحة وأصبح لها و مضربا وموردا، لكن الاتفاق نفسه يحصل حول أن هذه التجارب الناجحة، تمت في ظل ظروف وشروط

اجتماعية معينة، ولما كان المجتمع في حراك مستمر، فإنه لا معنى لهذا النجاح في ظل ظروف وشروط اجتماعية جديدة، وأحسب أن المجتمع الذي يدين بأمثال شعبية موردها من حالة قديمة مر بها المجتمع، لامحالة يعيش بوجدان أسلافه ويفكر بذهنية قديمة، فمثلا المثل الجزائري الذي نصه: (درها في النية وأرقد في الثنية) المقدس فيه أكبر من المعقول. وذلك بحكم أن المخيلة الشعبية تحتكم إليه أو على الأقل تمارس نوعا من الاستلام أمامه، لكن عملية تعقل المثل تجعله يتنافى والمبادئ الإسلامية والإنسانية بل الإنسان من الناحية الإسلامية والحضارية ينبغي أن يكون فطنا حذرا يقدر العواقب ويتحرى النتائج وذلك بتقديم الأسباب الكافية.

ب- الذاتية:

ذاتية العقل العامي أسطورة أو عادة اجتماعية أو مثل شعبي وافقاره إلى الموضوعية شيء لا ينكره منكر وذلك على أساس ما أن العادات الاجتماعية والأمثال الشعبية هي مجرد تجارب ناجحة ضمن شروط وظروف، لن يكون لها أي نجاح إذا ما تغيرت هذه الشروط والظروف، والأكبر من ذلك أنها تجارب في البدا قام بها أفراد أو فرد واحد، وحتى تصبح عادة اجتماعية أو مثلا شعبيا يؤخذ به من قبل جميع أفراد المجتمع، خضعت هذه التجربة الناجحة بالنسبة لصاحبها لعملية تعميم، أي أن نجاحها أصبح يشمل جميع أفراد المجتمع، لكن عملية التعميم هاته غير أمينة وغير موثوقة حتى وان كانت العادة الاجتماعية أو المثل الشعبي يصدق في بعض الحالات.

كما أن استعمال "تجربة" في تعريف العادة الاجتماعية أو المثل الشعبي هو استعمال غير صحيح لأنه من الناحية الاستمولوجية والميتودولوجية، لا يمكن القول بوجود تجربة بالمفهوم المخبري، إلا إذا تم إحصاء ورصد جميع العناصر والشروط والظروف المصاحبة لهذه التجربة، حتى يتم تكرارها والتلاعب بعناصرها وظروفها، ومن ثمة الوقوف على العلة أو السبب، أي سبب نجاح التجربة وإحداث الظاهرة، وهذا عينه ما يتم مع الفكر العلمي وهو عينه كذلك ما يكسبه موضوعية، لكن بالنسبة للعادات الاجتماعية والأمثال الشعبية، فإن الحدث الأول المسمى اعتباريا تجربة، يحضر بعناصر وشروط شتى، الفرد الأول أو الجماعة الأولى لا تعي جميع هذه العناصر وهذه الشروط، وربما يكون من بين

هذه العناصر عنصر العلة لكنه خفي، فبذلك يرجع الحدث إلى وضع أو عنصر ليس علته، فيكون كل من التعليل والحكم والتعميم خاطئاً، وبالتالي مثل هذه التجارب التي لا تكون مصحوبة بوعي كامل لعناصرها وشروطها هي تجربة غير واعية.

ج- النسبية:

ذاتية العقل العامي لا تفضي إلا إلى نسبيته وهشاشة أحكامه، فالتعليل والحكم والتعميم الخاطئ لا يقود إلا إلى نتائج غير دقيقة، فمثلاً العادة الاجتماعية التي تنص على أن المرأة الحامل إذا حضرت عقيقة ما يؤدي ذلك إلى موت جنينها أو إعاقتها، هي عادة لا يؤكد العلم الحديث بدليل أن هناك الكثير من الحوامل اللواتي حضرن الكثير من مآدب العقيقة، ولم تحدث في حقهن هذه النتيجة، وبالتالي فقد تم مع هذه العادة الشعبية ربط غير شرعي بين النتيجة والسبب.

هذه النسبية كذلك نسحبها مع الكثير من الأمثال الشعبية مثل قولهم: "اللي فاتك بليلة فاتك بحيلة"، وقولهم: "في الجليد احرث وزيد"، وقولهم: "في الضباب احرث وهاب"، وقولهم كذلك: "تزوج بالمرأة البعيدة، واحرث الأرض القريبة".¹ فهذه الأمثال كلها تعطي حقائق نسبية ولا تعبر إلا عن تجارب شخصية عممت بطريقة غير شرعية.

د- الافتقار إلى نسق منطقي:

إذا كانت المعرفة العلمية ذات نسقية ومنطقية، حتى باتت كل نظرية علمية تؤول نسقا فكريا قائما بذاته ولا يناقض أوله أخره، فإن أهم ما يفتقر إليه فكر العوام، بشتى أشكاله وتجلياته هذه النسقية وهذه المنطقية، حتى باتت المنظومة المعرفية العامية عقدا مفككا لا رابطة بين بنياته وتراكيبه، والأكثر من ذلك أن بعض هذه التراكيب تناقض هذه، والأخرى في تضاد مع الثالثة، إذ كم من نص أسطوري صيغ بطريقة مختلفة ومناقضة لنص أسطوري آخر رغم اتحادهما في الموضوع، وكم من عادة اجتماعية هي نقيض ثانية، فعادة زيارة الأولياء والقبور والتبرك بهم التداوي بتراب المقابر، وغيرها من العادات الشعبية التي تضيف نوعا من الخصوصية والقداسة على تراب المقابر وعلي الأموات، والتي تجعل كلا من

¹ - عبد الملك مرتاض. في الأمثال الزراعية. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص: 09.

تراب القبور والأموات مصدرا لجلب السعادة والشفاء، ألا تتناقض مع العادة الشعبية التي تحرم السير ليلا بجوار المقابر، معتبرة المقابر ليلا شيئا مخيفا ومفزعاً؟ فنحن إذن أمام صورتين لموضوع واحد، ألا وهو سكان المقابر، فمع العادة الأولى تظهر بصورة مقبولة مطلوبة، ومع العادة الثانية تظهر بصورة مرفوضة مشينة.

وكذلك الأمر بالنسبة للأمثال الشعبية، فكم من مثل يناقض مثلاً آخر، فالمثل الزراعي الذي نصه "احرث بكري أو نوض تكري"¹ يستند إلى إيمان يناقض المثل الزراعي الآخر الذي نصه "ازرع في الصفاح واطلب الصلاح" وكذلك المثل الذي نصه "تزوج المرأة البعيدة واحرث الأرض القريبة"² ألا يناقض المثل الذي نصه "الصابية عوام والحرث دوام". فكل هذه الأمثال الشعبية وغيرها تظهر بصورة المناقضة فيما بينها.

فبالنسبة للثنائية الأولى نجد المثل الأول "احرث بكري أو نوض تكري" مثل ينبثق عن ذهنية تؤمن بالسببية والحتمية، أي ما إن كان السبب كانت حتما النتيجة، ولا مكان للصدفة والأقدار، فإذا توفر للسبب المتمثل في الإبكار في حرث الأرض كانت النتيجة بشكل حتمي تتمثل في تحقيق الاكتفاء وعدم اللجوء إلى الاكتراء. أما المثل الثاني "ازرع في الصفاح واطلب الصلاح" فإنه ينبثق عن ذهنية تؤمن بالقضاء والقدر، ودون القول بضرورة الأسباب، إذ (الصفاح) هو الأرض الصخرية الصلب التي لا تنبت، ورغم ذلك إذا ما بذرت هذه الأرض وأرادت مشيئة الله سنحصل على إنتاج وفير، فالذهنية المؤمنة بالسببية والحتمية بشكل مطلق والتي تسقط وتقصي صنعة الأقدار لا شك مناقضة للذهنية التي تؤمن بالقدر وتسقط النتيجة والحتمية.

وهذا التناقض نفسه نجده بين المثل الثالث والمثل الرابع، فالمثل "تزوج المرأة البعيدة واحرث الأرض القريبة" هو في شقه الأول "تزوج المرأة البعيدة" ينصح بالزواج من غير ذي القربى، معتبرا ذوي القرابة في مسألة الزواج مهلكة وسببا للتعاسة، وهو بذلك يناقض المثل الشعبي الذي نصه "ما يرفدك للي ليك"، وعلى هذا

¹ - المرجع السابق. ص: 10.

² - نفس المرجع. ص: 26.

الأساس تكون الزوجة التي تربطها قرابة بالزوج أفضل من الزوجة التي لا تربطها رابطة دم بزوجها. أما في شقه الثاني "أحرث الأرض البعيدة" فإنه يستند إلى الذهنية المفعمة بالإيمان بالنتيجة والحتمية، إذ حرث الأرض البعيدة سبب كاف للحصول على منتوج كبير، وكلما تكرر السبب تكررت النتيجة، أي انه كلما حرثنا الأرض البعيدة حصلنا على منتوج وفير، وهذا ما يناقض المثل الذي نصه "الحرث دوام والصابية عوام". أي انه لا بد من الحرث في كل سنة لكن ليس من الحتمي والثابت أننا مع كل عملية حرث سنحصل على منتوج وفير أي انه رغم تكرر السبب إلا أن النتيجة ليست حتمية، بل هناك مجال للقدر.

ه- الخصوصية:

الفكر العلمي هو فكر عالمي إذ أعمال (جاليلي جاليليو) و(كوبرنيك) و(نيوتن) و(أنشتاين) وأعمال غيرهم من العلماء لم تبقى حبيسة مجتمعاتهم فقط، بل دليل انه لا يوجد استعمال يقول بوجود علم صيني أو علم هندي أو علم أمريكي أو علم أسباني، بل الأفكار العلمية، وبالنظر لما تتصف به من خصائص كالموضوعية والدقة والوضعية وغيرها تعتبر عالمية، وعلى النقيض من ذلك نجد الفكر العامي يفتقر إلى هذه العالمية، إذ هو فكر خاص أي أن لكل مجتمع فكره العامي الخاص به، له أساطيره الخاصة به وأمثاله وعاداته الخاصة به والتي لا يشترك فيها مع غيره من المجتمعات، وعلى أساس ذلك جازت الاستعمالات التالية: المثل الأسباني، العادة الصينية، الأسطورة البابلية.....

وخصوصية الفكر العامي واستحالة عالميته إنما تتأتاه من كون أنه يتصف بصفات تمتع من حقه أن يعمم بالشكل الذي عمت به الأفكار العلمية. فالفكر العامي من طبيعته أنه ذاتي ونسبي ووليد تجارب ذاتية خاصة بالأفراد، كما أنه غير دقيق ويفتقر إلى النسقية والمنطقية، وهو بهذه الصورة لا يصلح أن يكون عالميا عابرا للحدود.

ففكر العوام أو العقل العامي هو بالضرورة صنعة الثقافة، وهي كذلك تمتاز بالخصوصية، فلك مجتمع ثقافته الخاصة التي تميزه عن غيره من المجتمعات، كما أن ثقافة المجتمع هي ما يصنع الفرد ويشكله، "فتتشكل جوانب حياة الفرد في ضوء

خصائص الثقافة السائدة في المجتمع الذي يعيش فيه، ونمط التفكير هو أحد هذه الجوانب التي تخضع لتأثير الثقافة".¹

هذا ويمن إضافة بعض الخصائص التي يتّصف بها العقل العامي والتي نذكرها موجزة، ومن بينها ما يلي:

- أنه فكر مرتبط بالحاجات والظروف، ويفتقد إلى الطابع النظري، والى وظيفة الإطلاع، إذ يقول (غ. باشلار): "الرأي العام يفكر سيئاً، الرأي العام لا يفكر، انه يترجم الحاجات إلى معارف".²

- أنه غير دقيق في نتائجه وأحكامه إذ يقول (غ. باشلار): "درسنا على سبيل المثال موضوعتين عامتين من موضوعات المعرفة القبلية، لكي نتبين بأية سهولة يستسلم العقل القبلية لرياح العموميات غير المحددة".³

- أنه عقل يعتمد كلية على ماضيه، فإذا كان العقل العلمي يتصرف وكأن الماضي غير موجود، أو لا علاقة له بماضيه، فان العقل العامي يأخذ بهذا الماضي، بل ماضي العقل العامي هو الذي يتصرف ويهيمن، فالأمثال والعادات الشعبية هي ماضي يظل حاضراً في العقل العامي ويصنع تقلباته تلوناته.⁴

- كما أنه يتصف بخاصية المبالغة التي تعني بالدرجة الأولى عدم الدقة، وهو في هذه الخاصية أشبه بتفكير الأطفال أو الفرد البدائي أو تفكير الأحلام و اللاشعور.

¹ - مصطفى عمر التير. نمط التفكير العربي المعاصر: ملاحظات حول المواءمة بين الحداثة والتراث. مجلة الوحدة، العدد 51، السنة الخامسة، المجلس القومي للثقافة العربية، ديسمبر 1988، ص: 45.

² - غ. باشلار. مرجع سابق. ص: 13.

³ - نفس المرجع. ص: 61.

⁴ - أنطوان مقدسي. العقل وغير العقل، مجلة الوحدة، العدد 51، السنة الخامسة، المجلس القومي للثقافة العربية، ديسمبر 1988، ص: 09.

3- أشكال العقل العامي

في هذا التشريح البسيط للعقل العامي، اكتفينا بعرض ثلاثة أشكال له، اعتقدنا هي ما يمكننا على ضوئها توضيح خصوصيات العقل العامي وتميزه عن العقل العلمي، وهذه الأشكال هي:

1- الأسطورة:

العلم الحديث يصور لنا الإنسان في صورة ذلك الكائن الجبار المسيطر على الطبيعة والعارف بخباياها، لكن لو أوقفنا التاريخ وعدنا أراجنا إلى مرحلة ما قبل العلم وما قبل الفلسفة، حينها لاشك أننا سنجد هذا الكائن المتسلط، مجرد كائن تائه قلق، تحدث الظواهر الطبيعية بالقرب منه، فتزداد حيرته ودهشته، ولا يجد تفسيراً لها، سوى أنه يتساءل عنها و عن طبيعتها، محاولاً معرفتها ومبديداً ما أصابه من قلق وضياع.

إلا أنه إذا كانت مرحلة ما قبل السؤال مفعمة بالدهشة والضياع، فإن مرحلة ما بعد السؤال، من الناحية العاطفية والفكرية، أكبر مشهد لهذا الضياع الفكري والوجداني، والذي حاول الإنسان اقتلاع جذوره، بعمل أكبر ما يقال عنه أنه عمل مبدئي أولي، فكانت الأسطورة المفسرة للكون وظواهره و المحددة لحقيقة الإنسان ونشأته، والراسمة لعلاقة الإنسان بالإله وسائر طقوس ذلك. فما هي الأسطورة وما هي أنواعها وما هو منطقتها؟

1- مفهوم الأسطورة ومنطقتها:

لغة ورد في معجم (لسان العرب) مادة لتعريف الأسطورة نصها:
"سَطْر السَطْر والسَطْر الصف من الكتاب والشجر والنخل نحوها..... والجمع من كل ذلك أسطر و أسطار وأساطير وسطور..... وقال الزجاج في قوله تعالى: وقالوا أساطير الأولين، خير لا ابتداء محذوف، المعنى وقالوا الذي جاء به أساطير الأولين، معناه سطره الأولون، وواحد الأساطير أسطورة، كما قالوا أحدثوا وأحاديث..... وسطر بسطر إذا كتب؛ قال الله تعالى: ن والقلم وما يسطرون؛ أي ما تكتب الملائكة"

"والأساطير: الأباطيل. والأساطير أحاديث لا نظام لها، واحداثها اسطار واسطارة. بالكسر وأسطير وأسطيرة وأسطور وأسطورة بالضم. وقال قوم: أساطير جمع اسطار وأسطار جمع سطر.....يقال سطر فلان علينا يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل"¹. فالأساطير هي عكس الحقيقة والمعقول.

أما من الناحية الاصطلاحية فتعريف الأسطورة يصنع إشكالية، وذلك نظرا لتداخلها من حيث الموضوع مع الخرافة والتاريخ والفلكلور "فهل الأسطورة هي الخرافة أم هي التاريخ أم هي الفلكلور؟ أم هي جزء لا يتجزأ من أنتولوجيا وصفية لا تزال بوصفها بنية معرفية عميقة تتعلق بمعتقدات الشعوب وروحانياتها وأعرافها وتقاليدها، تفعل فعلها في تاريخنا المعاصر؟ أم أنها مزيج من هذا وذاك؟ ومع ذلك تبقى عvisة على الضبط والتحديد لأنها رؤية متنامية متشعبة في بنية الزمان التاريخي والمكان الأنثروغرافي."²

وقد ورد ذكر "مصطلح" الأساطير" في القرآن الكريم في مواضع كثيرة منها في قوله "وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لم نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين"³ ولقد فسر (محمد بن جرير الطبري) قوله تعالى: "أساطير الأولين" بأن المشركين قالوا لمحمد "ما هذا القرآن الذي تتلوه علينا يا محمد إلا ما كتبه الأولون وسطروه من أخبار الأمم، وليس بوحي من عند الله."⁴

وكذلك قوله تعالى: "قالوا آءذا متنا وكنا ترابا وعظاما آءنا لمبعثون. لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل، إن هذا إلا أساطير الأولين"⁵ ولقد ورد شرح قوله تعالى "إن هذا إلا أساطير الأولين" في "مختصر تفسير الطبري" انه "ما هذا إلا خرافات الأولين سطروها في كتبهم لا صحة لها ولا حقيقة"⁶ والمعنى نفسه ورد كذلك في قوله تعالى "وقالوا أساطير الأولين اكتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا"⁷ وقوله تعالى كذلك: "وقال الذين كفروا آءذا كنا ترابا وءآباؤنا آءنا لمخرجون. لقد

1 - ابن المنظور. مرجع سابق. ج4، ص: 363.

2 - محمد عبد الرحمان يونس. الأسطورة في الشعر والفكر. مجلة ديوان العرب، عدد تشرين الثاني، 2003، ص: 17.

3 - سورة الأنفال. الآية رقم: 31.

4 - محمد علي الصابوني، صالح أحمد رضا. مختصر تفسير الطبري. ج1، ط2؛ مكتبة رحاب، الجزائر، 1987، ص: 304.

5 - سورة المؤمنون. الآية رقم: 82-83.

6 - محمد علي الصابوني، صالح أحمد رضا. المرجع السابق. ص: 87.

7 - سورة الفرقان. الآية رقم: 04.

وعدنا هذا نحن وءاباؤنا من قبل إن هذا إلا أساطير الأولين¹ وقوله تعالى كذلك: " والذي قال لوالديه أف لكما أتعداني أن أخرج وقد خلت القرون من قبلي وهما يستغيثان الله ويلك آمن إن وعد الله حق فيقول ما هذا إلا أساطير الأولين² وكذلك قوله تعالى: " فلا تطع المكذبين ودوا لو تدهن فيدهنون لا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم عتل بعد ذلك زنيم أن كان ذا مال و بنين. إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين³ وقد شرح ذلك (إسماعيل ابن كثير) بقوله أن " هذه مقابلة من أنعم الله عليه من المال و البنين كفر بآيات الله عز وجل وأعرض عنها، وزعم أنها كذب مأخوذ من أساطير الأولين⁴. وقوله تعالى كذلك. " ويل يومئذ للمكذبين الذين يكذبون بيوم الدين. وما يكذب به إلا كل معتمد أثيم. إذا تتلى عليه آياتها قال أساطير الأولين⁵. فالاستعمال القرآني لمصطلح (أساطير) يعني الأباطيل وما هو غير حقيقي لا يعتد به.

كما قد جاء في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية كتعريف للأسطورة على أنها "هي المعتقدات المشبعة أو المحملة بالقيم والمبادئ التي يعتنقها الناس والتي يعيشون بها ومن أجلها، ويرتبط كل مجتمع بنسق من الأساطير يعبر عن الصور الفكرية المعقدة التي تتضمن في الوقت نفسه كل نواحي النشاط الإنساني⁶. وان كنا نستنتج شيئاً من هذا التعريف المعجمي، فإن أول ما نستنتجه هو أن الأساطير ليست مجرد حكايات تقرأ من خلال مواضيعها وشخصياتها، بل هي نسق فكري ومنظومة عقلية، لها من الهيمنة في المجتمع ما يجعلها مسؤولة عن العلاقات الاجتماعية و عن أضرب التفكير وصوره عند الأفراد.

وحقيقة ذلك هو أننا لما نضع الأسطورة بالجوار من العلم والفلسفة والفن فإننا نجد أن كل من الفلسفة و العلم والفن، وان اختلفوا من حيث منطلق كل واحد منهم، إنما يرتبطون بمواضيع ثلاثة أساسية: هي الطبيعة والإنسان و القيم، وهذه المواضيع لها تفرعات وتجزئيات. وفي ظل التطور الفكري و المعرفي الذي شهدته

1 - سورة النمل. الآية رقم: 67 - 68.

2 - سورة الأحقاف. الآية رقم: 17.

3 - سورة القلم. من الآية رقم 08 إلى الآية رقم: 15.

4 - إسماعيل ابن كثير. تفسير القرآن. ج.4. ط1؛ دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، حلبوني، سوريا،

1990، ص: 428.

5 - سورة المطففين. من الآية 10 إلى الآية 13.

6 - أحمد زكي بدوي. مرجع سابق. ص: 244.

الإنسانية، التصق كل فرع أو جزء بضرب معرفي معين و أصبح يعرف به ولا يتعداه إلى موضوع غيره، بل الأكبر من ذلك أن الموضوع هو الآخر أصبح له تفرعات، و الأضرب المعرفية أخذت هي الأخرى في التفرع والانقسام والتخصص.

ولما نجم هذا الشتات و هذه التفرعات فإننا نحصل في الأخير على الأصول التي هي الطبيعة والإنسان و القيم، و هذه الموضع هي عينها ما عنيت به الأسطورة التي تعتبر بحق السبابة إلى طرح مسائل الإنسان والطبيعة و القيم، قبل العلم وقبل الفلسفة و قبل الفن، وإنما بمنطق وروح تختلف عن منطق كل من العلم والفلسفة والفن، و هي على أساس هذا السبق تعتبر "أقدم مصدر لجميع المعارف الإنسانية".¹ وهذا بدوره ليس له إلا معنى واحد، وهو أن المنظومة المعرفية اللاحقة -الفلسفة والعلم والفن - إنما أعادت اجترار وطرح بمنطق مختلف لما كانت قد طرحته الأسطورة، و على هذا الأساس تظل الأسطورة كمنظومة عقلية و كمشروع عقلي مرتبطا ببداية البشر قبل الفلسفة و العلم والفن، وذلك حين يحدوا كل من الأسطورة والفلسفة والعلم مشاريع عقلية، ومنظومات فكرية، بمنطقها وروحها تختلف، لكن بموضوعها وطروحاتها تتحد، فهي كلها سعي فكري متواصل ومتجدد من أجل تفسير الكون، وتعليل مسائل الحياة، وحل قضايا الإنسان وانشغالاته.

فالأسطورة هي أول المشاريع العقلية، وفي هذا يقول (جول Jolles):
"عندما يتبدى الكون بشكله أمام الإنسان عن طريق السؤال والجواب، فإن شكلا ما يتولد، وهذا الشكل نسميه أسطورة".² لكن هذا الشكل أو المشروع العقلي يبقى دائما بعيدا عن موضوعية العلم ومعقولية الفلسفة بل هو نزوع نحو الخيال المطلق واستساغة الخوارق الطبيعية إذ "الأسطورة اشتقاقا من سطر، أي ألف الأساطير أو الأحاديث التي لا أصل لها، الأحاديث العجيبة الخارقة للطبيعي وللمعتاد عند البشر،

1 - أحمد كمال زكي. الأساطير: دراسة حضارية مقارنة. ط2؛ دار العودة، بيروت، 1979، ص: 44.
2 - قاسم المقداد. هندسة المعنى في السرد الأسطوري. ط1؛ دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق، 1984، ص:

والأسطورة تعريفا هي حكاية عن الكائنات تتجاوز تصورات العقل الموضوعي، وما يميزها عن الخرافة هو الاعتقاد فيها: فالأسطورة موضوع اعتقاد.¹

والأسطورة كموضوعي أنثروبولوجي، قد عني بها الكثير مكن العلماء والمفكرين أمثال (كلود ليقي سترانس) و (أرنست كاسيرر) و (كارل غوستاف يونغ) و (فريدريك شلنغ) و (مرسيليا الياذ) وغيرهم من المفكرين الذين تصنف جهودهم في أربعة اتجاهات أساسية هي:²

- الاتجاه الأول هو ذلك الذي أعطى للأسطورة كمنظومة فكرية وظيفية تحليلية، أي أن الأسطورة تقع بالجوار من العلم والفلسفة، وهي الأخرى تحاول تفسير وتعليل أحداث الطبيعة والبشر.

- الاتجاه الثاني وهو الذي يضيف على الأسطورة طابعا رمزيا، إذ يعتبر أن الرمز هو الروح الأساسية والمنطق الفعال في الأسطورة، والتي تعبر بشكل رمزي عن حقائق خاصة بفكر الإنسان وحياته وانشغالاته.

- الاتجاه الثالث وهو الاتجاه النفسي الذي يرى أن أحداث الأسطورة وما تحمله من صراع وتصادم، هو مجرد عملية إسقاط قام بها الإنسان الأول الذي كانت حياته مفعمة بالصراع والتصادم بينه وبين ذاته من جهة، وبينه وبين الكون من جهة أخرى، وبالتالي تكون الأسطورة في اعتقاد هذا الاتجاه أشبه بالأحلام، فتاريخيا "كانت الأسطورة هي الملاذ الأول للإنسان للانتصار على خيباته ولتخطي فواجعه..... إنها البؤرة التي يرى منها الإنسان النور والفرج، لأنها تشكل له حالة توازن نفسي مع محيطه ومجتمع، فبواسطتها تتم عملية الحلم والتخيل والاستنكار."³

- أما الاتجاه الرابع فهو اتجاه وجودي يجعل من الأسطورة مجرد مشهد من مشاهد سعي الإنسان في البحث عن هويته ومعرفة حقيقة كينونته.

فالأسطورة بهذه المعاني السابقة هي موقف وجداني وعقلي وسلوكي للإنسان البدائي الذي "عندما انتصب على قائمتين رفع رأسه إلى السماء، ورأى نجومها وحركة كواكبها، وأدار رأسه فيما حوله فرأى الأرض وتضاريسها ونباتها

1 - خليل أحمد خليل. مضمون الأسطورة في الفكر العربي. ط3؛ دار الطليعة، بيروت، 1986، ص: 08.

2 - محمد الخطيب. الفكر الإغريقي. ط1؛ دار علاء الدين، دمشق، 1999، ص: 11.

3 - محمد عبد الرحمان يونس. مرجع سابق. ص: 18.

وحيوانها، أرعبته الصواعق، وخلبت لبه الرعود والبروق، داهمته الأعاصير والزلازل والبراكين، ولاحقته الضواري، رأى الموت وعابن الحياة، حيرته الأحلام ولم يميزها تماما عن الواقع، ألغاز في الخارج وأخرى في داخله، غموض يحيط به أينما توجه وكيفما أسند رأسه للنوم، تعلم استخدام اليدين وصنع الأدوات، وفي لحظات الأمن وزوال الخوف، كان لدى العقل متسع للتأمل في ذلك كله. لماذا نعيش؟ ولماذا نموت؟ لماذا خلق الكون وكيف؟ من أين تأتي الأمراض؟..... كان العقل صفحة بيضاء لم ينقش عليها شيء.... كان عليه أن يبدأ مغامرة كبرى مع الكون، وقفزة أولى نحو المعرفة، فكانت الأسطورة..... كانت تأملاته وحكمته، منطقته وأسلوبه في المعرفة، أدواته الأسبق في التفسير والتعليل، آدابه وشعره وفنه، شرعته وعرفه وقانونه، انعكاسا خارجيا لحياته النفسية الداخلية، فالأسطورة نظام فكري متكامل.¹

وعموما فإن الأسطورة من حيث شكلها هي "قصة تحكمها مبادئ السرد القصصي، من حبكة وعقدة وشخصيات، وما إليها، وغالبا ما تجري صياغتها في قالب شعري يساعد على ترتيبها في المناسبات الطقسية، وتداولها شفاهة، كما يزودها بسلطان على العواطف والقلوب لا يتمتع به النص الشعري"² أما عن أبعادها فهي مختلفة، فهي تفسير وتعليل لمسائل الكون وقضايا البشر، كما أنها رمز لمنظومة عقلية للإنسان البدائي، وكذلك هي إسقاط مارسه الإنسان الأول لما كان يجده في نفسه من تصادم وصراع.

وعليه فإن المفهوم الحقيقي للأسطورة هو الذي يتناولها من حيث شكلها على أنها قصة، ومن حيث أبعادها على أنها علم بدائي ومشروع عقلي وإسقاط نفسي.

2- بين الأسطورة والخرافة:

ورد في معجم (مصطلحات العلوم الاجتماعية) عن الخرافة Superstition ما نصه: "الخرافات هي جملة الأفعال أو الألفاظ أو الأعداد التي يظن أنها تجلب السعد أو النحس، والخرافات عبارة عن روايب معتقدات دينية

¹ - المرجع السابق. ص: 13.

² - نفس المرجع. ص: 15.

قديمة لا تجد اليوم سنداً لها من المعتقدات الدينية السائدة أو من الحقائق المقررة¹ وفي نفس المعجم ورد مصطلح (أسطورة) مرادفاً لمصطلح (Légende) ومرفقاً بالنص التالي: "الأساطير هي المعتقدات المشبعة أو المحملة بالقيم أو المبادئ التي يعتقدونها الناس والتي يعيشون بها أو من أجلها، ويرتبط كل مجتمع بنسق من الأساطير يعبر عن الصور الفكرية المعقدة التي تتضمن في الوقت نفسه كل نواحي النشاط الإنساني"² وفي نفس المعجم كذلك ورد مصطلح ثالث وهو (Myth) وهو مرادف للأسطورة الدينية وقد ورد مرفقاً بالنص التالي: " قصة خيالية تنتقل بواسطة الرواية وترد حول الآلهة والأحداث الخارقة، وتختلف عن الملاحم التي تسجل أفعالاً إنسانية، وعن الخرافات التي ابتكرت لأغراض التعليم والتسلية، وبين الأسطورة والدين علاقة، وكثيراً ما تحكي الشعائر."³

فبالوقوف على متن هذه النصوص المعجمية، وبالتمذهب بمذهب صاحب المعجم، يصح لنا القول بوجود ثلاثة فضاءات أو ثلاثة عوالم: الخرافة Superstition والأسطورة Légende والأسطورة الدينية Myth، وفي اعتقاد صاحب المعجم العوالم الثلاث تختلف عن بعضها البعض، فالخرافة موضوعها المعتقدات الدينية التي لا يقرها النظام الديني، فالأصل في الخرافة ألا يقرها الدين السائد، وألا تطابق الحقيقة، ولعله من هنا جاء التقابل بين الحقيقة والخرافة، والتقابل بين الفكر الخرافي المجافي للحقيقة والفكر العلمي المفعم بالحقيقة والقائم عليها، أما الأسطورة فهي في خلد صاحب المعجم أكبر من فعل أو لفظ أو عدد يجلب السعد أو النحس، وإنما هي نسق فكري قائم بذاته، وهو مسؤول عن جميع نشاط الفرد في ذلك المجتمع الذي يدين بتلك الأسطورة، أما الأسطورة الدينية فهي الحكاية أو القصة أو الرواية أو الخرافة التي تصور حياة الآلهة.

وبالابتعاد عن هذه التعاريف المعجمية، نجد الخرافة عبارة عن نتاج لنشاط فكري، كما أنها "في الأصل مجموعة من الأخبار تتصل بتجارب الإنسانية منذ القديم، وقد حرص الناس على الاحتفاظ بها ونقلها بالرواية غير المدونة عبر الأجيال، ومن هنا صارت أهم أنواع التراث الشعبي، وعلى الرغم من أنها قائمة -

1 - أحمد زكي بدوي. مرجع سابق. ص: 415.

2 - المرجع السابق. ص: 244.

3 - نفس المرجع. ص: 277.

غالبا- وظهور أبطالها بلا أبعاد ولا ملامح مميزة، فإنها تشكل عالما يوازي عالم الناس، ويبدو هذا العالم أليفا جدا، وترتبط أحداثه بالبطل الذي يواجه القوى الخبيثة الخارقة.¹

وأحسب أننا نستطيع القول أن الخرافة ليست تراثا مدونا، وإنما تراثا شعبيا شفاهيا، يتسلل إلى أفعال الأفراد ومعتقداتهم بطريقة غير مباشرة، فهي من حيث أنها كذلك تعتبر فكرا غير رسمي ينتقل إلى الأجيال ويخضع أثناء عملية التناقل إلى الحذف والإضافات ويتعد عن الأصول، وعادة ما ينقل بلغة غير رسمية، فمثلا خرافة (البنيت الطيبة والبنيت الشريرة)² قد جمع لها (وارين روبرتس) أكثر من أربعمئة نص من جميع أنحاء العالم.³

كما أن الأصل في الحكاية الخرافية وهي قائمة على السرد وفق ما يتطلبه فن الحكاية، تتخذ أبطالها صفاتهم الأساسية أن ملامحهم غير مميزة وغير محددة، ولعل هذا ما يجعل الخرافة كفكر أو كطريقة في التفكير تصنع عالما الخاص متميزة بذلك عن طرق التفكير الأخرى، فلو أن أبطال الخرافة حددت ملامحهم وصفاتهم، لاتخذوا صفات البشر، ولأصبحت الخرافة حينها حقيقة، فغول الشاعر (أمية بن أبي الصلت) وطائريه⁴ غير واضحي الملامح والمميزات، وكذلك شأن كل أبطال الخرافات.

هذا ما يأتي في تعريف الخرافة، أما ما يتعلق بمحاولة التفرقة بينها وبين الأسطورة، فإن هذه المحاولة في الأنثروبولوجيا صنعت جدلا كبيرا، إذ من نواحي معينة يكون من الصعب التمييز بينهما، ولا ينبغي حينها سوى التسليم بوجود تطابق بين الخرافات والأساطير، وهذا خاصة حين تتحد كل من الأسطورة والخرافة في الحديث عن الآلهة وما يتوجب في حقها من قرابين وطقوس وشعائر، فتصبح كل منهما أرضية خفية أو لاوعيا للكثير من المعتقدات الدينية التي لا يقرها الدين الرسمي، فالخرافة هي إذن أسطورة دينية تخبرنا عن الآلهة وعن أفعالها وما يجب في حقها من أعمال تعبدية، ولعل هذا هو الأساس الذي انطلق منه (أرسطو) في

1 - أحمد كمال زكي. مرجع سابق. ص: 63.

2 - أنظر الملحق.

3 - أحمد كمال زكي. مرجع سابق. ص: 68.

4 - أنظر الملحق.

كتابه (فن الشعر) عندما لم يفرق بين الخرافة والأسطورة، معتبرا كلاهما حكاية تتألف من أفعال هي في الأصل مضمون الشعر وموضوعه.¹

أما من نواحي أخرى فثمة فرق بين الخرافة والأسطورة، وذلك من حيث أن "الخرافة راويها ومستمعها على حد سواء يعرفان منذ البداية أنها تقص أحداثا لا تلزم أحدا بتصديقها أو الإيمان برسالتها، أما الحكاية البطولية فهي أقرب الأقرباء إلى الخرافة"² هذا في الوقت الذي ترتبط الأسطورة بالنظام الديني وتشعل فتيله، فهي تتمتع بقديسية وسلطة عظيمة على عقول الناس ووجدانهم، وبالتالي تؤثر - إن لم تكن تحدد - على معتقداتهم وطقوسهم، ومنه يقال (الأسطورة ديانة البدائيين).

وهذه القداسة والهيمنة التي تتمتع بها الأسطورة، وتفقدتها الخرافة، إنما تتأتى للأسطورة من الكثير من العناصر فيها: فأحداثها تجري في زمان مقدس ليس هو الزمن العادي المعروف عند كافة البشر، كما أن أبطالها دائما آلهة، أما الإنسان إذا ما ظهر في الأسطورة، فإنما يكون له دور مكمل فقط، كما أن النص الأسطوري كثير الثبات مقارنة بالحكاية الخرافية التي ما يفتأ نصها الأصلي يذوب ويختفي من جراء التناقل الشفاهي.

هذه العناصر المتجمعة في الأسطورة والتي أكسبتها قداسة وهيمنة، لم تميزها عن الخرافة فحسب، بل أعطتها بعدا آخر، فهي المنبت الحقيقي للفلسفة وجذرها الأصلي، وذلك لأن الأسطورة هي من أرشد الفلسفة فيما بعد إلى الكثير من المواضيع، كموضوع نشأة الكون وسر الوجود والشر والخير وغيرها من المواضيع التي طرحت طرحا أسطوريا قبل أن تطرح طرحا فلسفيا، وبالتالي يكون الفرق بين الفكر الأسطوري والفكر الفلسفي فقط من حيث الطرح، فبينما تحتكم الفلسفة إلى العقل والتأمل وتستخدم المفاهيم العقلية التي هي في الأصل لغة الفلسفة ومنطقها، نجد الأسطورة تحن إلى الخيال والوجدان ويستميلها التجسيد والتجسيم، أي تجسيم وتجسيد الآلهة التي هي في منطق الأسطورة تتخاصم وتتزاوج وتتكاثر وتحب وتكره وتشرح وتبكي، مثل ما يفعل البشر، ومن ثمة كانت للرعد آلهة وللحب آلهة وغيرها من الآلهات.

¹ - أحمد كمال زكي. مرجع سابق. ص: 67.

² - محمد الخطيب. مرجع سابق. ص: 17.

وعموماً فقد تصبح الأسطورة أحياناً تاريخاً وخرافة، وتداخلها مع الخرافة يزيدتها تعمية وغموضاً، والتاريخ نفسه يصبح لدى جيل من الأجيال أسطورة، ف شخصية الحلاج، وشخصية الحسين بن علي، والمسح بن مريم، شخصيات تاريخية، لكن بعدها الإنساني ومدى تأثيرها في الفكر لا يزال يفعل فعلته بشكل أسطوري يفوق حد التخيل..... ويغض النظر عن كون شخصيتي شهرزاد وشهريان من التاريخ أو الأسطورة، فإنهما يبقيان في بنيتهما العامة جزءاً من السحر والأسطورة والخرافة والتاريخ والميثولوجيا والفكر والفن في أن¹.

3- موضوع الأسطورة وأنواعها:

عملية تحليل الأسطورة بمنطق العصر الحالي وطريقة تفكيره، لا شك عملية عمياء، تقف عاجزة عن التمييز في الأسطورة بين موضوعها ووظيفتها وأنواعها، إذ محاولة الحديث عن موضوع الأسطورة من الضروري أن تبدأ بالحديث عن وظيفتها وأنواعها، كذلك محاولة تحديد أنواع الأسطورة محاولة جوفاء ما لم تحشى بمحاولة تحديد موضوع الأسطورة ووظيفتها، يضاف إلى ذلك أن عملية تحديد وظيفة الأسطورة عملية بائسة وعقيمة ما لم تأخذ بالحديث عن موضوع الأسطورة وأنواعها.

ولعل أهم ما يبييت ثابتاً في إطار الحديث عن موضوع الأسطورة وأنواعها ووظيفتها، هو أن الأسطورة قصة مقدسة ذات مضمون عميق يشف عن معان ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان.²

فالمتسرع في قراءة هذا التعريف، لا محالة يقر أنه ثمة ثلاثة مواضيع للأسطورة، وهي الكون وكيفية خلقه والكائنات العليا البدائية، والوجود ومستلزماته وما يرتبط به من موت وحياة وخلق، وحياة الإنسان وما يتصل بها من شر وخير وسعادة وحكمة، وعلى اثر ذلك يقر -المتسرع في القراءة- بوجود ثلاثة أنواع للأسطورة، هي أساطير الكون، وأساطير الوجود، وأساطير الحياة الإنسانية، ومع ذلك كله يفصل بين موضوع الأسطورة ونوعها من جهة، وبين فضاءات الأسطورة وعوالمها من جهة أخرى.

1 - محمد عبد الرحمان يونس. مرجع سابق. ص: 19.

2 - محمد الخطيب. الأثنولوجيا. دراسة عن المجتمعات البدائية. ط1؛ منشورات دار علاء الدين، دمشق، 2000، ص: 193.

إلا أنه في حقيقة الأمر، يكون من العبث الفصل بين موضوع الأسطورة وأنواعها من جهة، والفصل بين عوالمها من جهة ثانية، فالأساطير التي تروي أفعال ونشاطات الكائنات العليا وكيف أنها تتخاصم وتتواد وتتزاوج وتتصاهر وربما تكيد وتتحايل¹، هي في نفس الوقت تروي قصة الخلق والوجود وما يتعلق بحياة الإنسان، إلى أن تتحول جميع النصوص الأسطورية بجميع مشاهدتها وتفصيلها إلى طقوس وعبادات ومعتقدات دينية، يأخذ بها السلف متعللا بأن الآلهة أخذت بها أو أمرت بها، ثم تنتقل إلى الخلف فيأخذ بها متعللا بأن السلف قد أخذ بها، وإذا كان ثمة مثال يجب الاستشهاد به فهو مثل (الكراجيري) وهم أحد القبائل الأسترالية التي يعتقد أفرادها أن "كائنين علويين قد وضعوا في زمن الحلم، الأساس لجميع عاداتهم وجميع أوجه السلوك، مثل طريقة طهي الحبوب أو صيد الحيوان بالعصا، والوضع الخاص الذي يجب اتخاذه عند التبول".²

وانطلاقا مما سبق أحسب أن النصوص الأسطورية المقدسة لا تتدخل في تحديد نسق من الأفكار عند الأفراد فحسب، وإنما تتدخل لتحديد جل أنشاط الحياة لديهم، حتى تلك التي تبدو مهينة محترقة مثل ما اعتقد أفراد القبيلة الأسترالية "الوضع الخاص الذي يجب اتخاذه عند التبول".

ومنه فالأسطورة ليست نصا مقدسا يروي قصة (ايل) أبو الآلهة أو (بعل) إله البحر و(بعل) إله الموت والآلهة (عنات) وكيف تنتقل لموت أخيها الإله (بعل)³ وكيف يبعث الإله (بعل)⁴ ولا قصص الطوفان التي "تعتبر من أقدم الأساطير التي عرفتها الإنسانية... والتي تظهر في أساطير الهند والفرس واليونان والشعوب الشمالية"⁵ بل لها -الأسطورة- وظيفة أكبر من السرد القصصي، فهي علاوة عن كونها تعبر عن النسق الفكري والاجتماعي لأصحابها في ذلك الزمن، وتتدخل في تحديد أوجه نشاطاتهم اليومية وتلبي حاجاتهم الدينية، وتعبر عن حقيقة موجودة بالفعل عند أولئك الأفراد، ولعل هذا ما ذهب إليه (برونسلاف مالينوفسكي) في

1 - أنظر الملحق. أسطورة جلجامش.

2 - محمد الخطيب. الأثنولوجيا. مرجع سابق. ص: 194.

3 - شارل فيررللو. أساطير بابل وكنعان. ترجمة: ماجد خير بك. مطبعة الكتاب العربي، دمشق، 2000، ص: 10.

4 - أنظر الملحق: قصة الإله بعل.

5 - يوليوس ليبس. بدايات الثقافة الإنسانية. في أصل الأشياء. ترجمة: كامل إسماعيل ط1؛ وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1988، ص: 377.

خضم حديثه عن وظيفة الأسطورة عندما يعتقد أنها "حكاية تعيد الحياة إلى حقيقة أصلية وتستجيب لحاجة دينية عميقة، وتطلعات أخلاقية، وواجبات وأوامر على المستوى الاجتماعي، بل وحتى متطلعات عملية في الحضارة البدائية، وتملاً الأسطورة ووظيفة لا غنى عنها: تفسر وتبرز وتقنن المعتقدات، تحامي عن المبادئ الأخلاقية وتقرضها، تضمن فعالية الاحتفالات الطقسية، وتتيح قواعد عملية لاستعمال الإنسان..... ليست عرضاً لمشاهد مصورة، بل حقيقة للدين البدائي وللحكمة العملية¹ وهذا الاعتقاد نفسه ما نجده عند (مرسيا الياد) في كتابه (مظاهر الأسطورة) عندما يعتقد أن للأسطورة وظيفة أساسية تتمثل في "الكشف عن نماذج متكاملة لجميع الطقوس وجميع أوجه النشاط البشري المحملة بالمعنى، كالغذاء والزواج والعمل والتعليم والفن والحكمة".² وهنا تصبح الأسطورة طقس ديني، لأن الطقوس هي مجرد أساطير دينية، وفي هذا يرى (فان در لو Van Der Lew) في تعريفه للطقوس الدينية على أنها "أساطير تتحرك، الأسطورة هي مؤسسة الفعل المقدس، فهي تسكبه وتضمن بقاءه، والقيام بأي عمل هو تجديد للتجربة الأولى".³ كما أن (صموئيل هنري هوك) في كتابه (منعطف المخيلة البشرية يرى أن للأسطورة وظيفة دينية بالدرجة الأولى، إذ أنها ملازمة للطقس، ومع هذا يعتقد أن الطقس منه ما هو عملي يؤدي وقد أسماه الإغريق ب (Dromenon) ومنه ما يقص ويحكى وأسموه (Muthos) ثم يقول بعد ذلك: "لقد عاشت البشرية في الماضي أحقاب هائلة من الزمن دون إحساس بالحاجة إلى التاريخ، لكن الأسطورة وقبل ظهور أقدم أشكال التسجيل التاريخي كانت لها وظيفة حيوية في حياة الجماعة، وساعدت كجزء جوهري من الطقس في ضمان تلك الشروط التي اعتمدت عليها حياة الجماعة"⁴ فبالجوار من الوظيفة الدينية تقع الوظيفة التاريخية والاجتماعية للأسطورة.

1 - محمد الخطيب. الأثنولوجيا. مرجع سابق. ص: 195.

2 - المرجع السابق. ص: 194.

3 - نور الدين طوالي. الدين والطقوس والتغيرات. ترجمة وجيه البعيني. ط1؛ ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، ص: 35.

4 - صموئيل هنري هوك. منعطف المخيلة البشرية. بحث في الأساطير. ترجمة: صبحي حديدي. ط1؛ دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 1983، ص: 10.

وبناء على ما سبق ذكره يكون من الصعب الفصل في الأسطورة بين موضوعها وأنواعها ووظيفتها، لكن إذا كان لابد من الحديث عن أنواع الأسطورة بشكل منفصل، وهذا ما تقتضيه الضرورة المنهجية فقط، فإنه يمكن تحديد أربعة أنواع للأسطورة، وذلك على أساس نشأتها، إذ يعتقد (توماس بولفيتش) في كتابه (ميثولوجيا اليونان وروما) أنه ثمة أربعة أنواع للأسطورة:

- 1- الأسطورة ذات الأصل الديني، والتي هي حكايات مأخوذة من الكتب المقدسة، بمعنى أن النص الأسطوري هو مجرد نص ديني مقدس غير وحرف.
- 2- الأسطورة ذات الأصل التاريخي، والتي هي مجرد حوادث تاريخية وقعت بالفعل وعاشها واضعي الأسطورة، ثم بعد مرور الأيام أضيفت إلى هذه الحوادث التاريخية الخيال الشعري لواضعي الأسطورة، فأصبحت كذلك أسطورة.
- 3- الأسطورة ذات الأصل والهدف المجازي، وهي التي تعبر بشكل مجازي عن أشكال دينية وأخلاقية وفكرية.

4- الأسطورة ذات الأصل الطبيعي، والتي تروي عناصر الكون وكيف تتحول إلى كائنات حية علوية.¹

كذلك من حيث موضوع الأسطورة والآلية العقلية الموظفة فيها يمكن تمييز أربعة أنواع للأسطورة: الأسطورة الطقوسية، الأسطورة التعليلية، الأسطورة الرمزية والتاريخية.²

- أما الأسطورة الطقوسية فهي ترتبط بعمليات العبادة، وعادة ما تظهر وتستمر على شكل نصوص وأشعار مقدسة ترتل في المناسبات الدينية، كما أن الأسطورة الطقوسية هي المسؤولة عن جميع الطقوس وسائر أنواع العبادة في مجتمع تلك الأسطورة.

- وأما الأسطورة التعليلية فهي التي تروي قصة كائنات روحية خفية، يعتقد أنها تتصرف في مصير البشر، كالرعد والبراكين وانشقاق الأرض والمطر والخصب وسائر الفصول الأربعة، ومثل ذلك أن الحر والجفاف يأتي لأن آلهة

1 - أحمد كمال زكي. مرجع سابق. ص: 58.

2 - نفس المرجع. ص: 46.

الخصب أو الشتاء مات لموعد معين، أو أنها في تلد الفترة الظرفية تغير من مهمتها.

- وأما الأسطورة الرمزية أو المجازية فإنها تعبر بطريقة مجازية عن نسق من الأفكار الدينية أو الكونية.

- وأما الأسطورة التاريخية فهي التي تروي حوادث تاريخية مضاف إليها الخيال الشعري لواقعي الأسطورة.

أما (صموئيل هنري هوك) في كتابه (منعطف المخيلة البشرية) فيميز بين خمسة أنواع للأسطورة هي:

1- أسطورة الطقس: ويرى أن وظيفتها عقائدية إذ هي الثوب أو الجانب المحكي أو المقصوص من الطقوس الدنية، ويعلل رأيه بكون أن جل الأساطير إنما عثر عليها مسجلة في المعابد، إذ يقول: "هناك حقيقة راسخة مفادها أن معظم النصوص التي نستقي منها معرفتنا بالأساطير المعالجة هنا، قد عثرنا عليها في ملفات المعابد"¹.

2- أسطورة الأصل: وسميت كذلك بالأسطورة التكوينية Aetiological ويقول عنها وعن وظيفتها أنها: "تتخصر وظيفتها في إعطاء تفسير خيالي لأصل عادة ما أو مادة. ولسوف نرى كيف تبدو أسطورة (إيليل والمعول) قصة يراد منها شرح ظهور معظم الأدوات الزراعية النافعة من خلال نشاط أحد الآلهة. مثال آخر هو الأسطورة العبرية حول يعقوب وصراعه مع الكائن الخارق للطبيعة، هذه القصة تقدم تفسيراً لتحريم تناول أحد الأطعمة الإسرائيلية القديمة"².

3- أسطورة العبادة: هي ثوب ثاني للأسطورة الطقس، يبدأ أن الفرق بينهما هو أن أسطورة العبادة تصف الحادث التعبدي لا بتعابير تاريخية، بل بتعابير مشهية كما هو عليه في (عيد الفصح) بالنسبة للأساطير العبرية.³

4- أسطورة الصيت: يقول عنها (صموئيل هنري هوك) أنها "تقوم وظيفته على استثمار ولادة ومآثر بطل شعبي محاط بهالة من الغموض والإعجاز".⁴

1 - صموئيل هنري هوك. مرجع سابق. ص: 09.

2 - نفس المرجع. ص: 11.

3 - نفس المرجع. ص: 12.

4 - نفس المرجع. ص: 12.

5- أسطورة البعث: يقول عنها (صموئيل هنري هووك) أن فيها "يحتل مفهوم النهاية المفجعة لنظام الكون الحالي مكان الصدارة"¹.
وتماشيا مع هذه الأنواع غير المتميزة للأسطورة، يمكن تميز أربع مواضيع للأسطورة، وهي الأساطير التي تروي الشعائر والطقوس الدينية وتحدها، والأساطير التي تروي حكايات الآلهة، والأساطير التي تروي الحوادث التاريخية المزيفة بالخيال الشعري، وأخيرا الأساطير التي تروي حكايات رمزية.

4- صفات الأسطورة ومنطقها:

" لم يكن إنسان ما قبل التاريخ بعيدا عن أصول العلم الطبيعي، فعلاقته مع أشياء العالم من حوله أكسبته قدرا من المعرفة المتركمة أهلته لاكتشاف النار وصناعة الأدوات من الحجر والمعدن يدافع بها عن نفسه، ويؤكد بها أنه سيد هذا الكوكب الغامض، لكن السيادة على الكوكب تقتضي معرفة من نوع آخر، معرفة قادرة على فك الغموض، فجمع الخيال وحلق متجاوزا الواقع الملموس، فسقط في أسر الأساطير والسحر ومن بعدهما الكهانة"² فالأسطورة إذن محاولة أولى وبداية لتطبيع الطبيعة والسيطرة عليها، لكن هذه المحاولة تختلف عن العلم وعن الفن وعن سائر أضرب المعرفة الأخرى، وذلك بالخصائص التالية:

- ثبات النص الأسطوري لفترة زمنية طويلة، وذلك حتى يتم تناقله بين الأجيال.
- مؤلفي الأسطورة غير معروفين وغير محددين، لأنها ليست إنتاجا فرديا وإنما إنتاج اجتماعي ناجم عن مخيلة جماعية.
- الشخصيات الأساسية في الأسطورة هي الآلهة.
- الأسطورة بالنسبة للمؤمنين بها تمتاز بالجبرية والصرامة، لدرجة أن بعض نصوصها يصبح أشعارا وتراتيل ترتل في المناسبات الدينية.
- ترتبط الأسطورة بنظام ديني معين وبنسق فكري واجتماعي معين،
- تتمتع الأسطورة بنوع من القداسة والسلطة والهيمنة.³

1 - نفس المرجع. ص: 13.

2 - إبراهيم الجلاتي. الجراحون من عصا الحلاق الى إدارة المستشفيات. مجلة العربي، العدد 537، أوت 2003، ص: 134.

3 - محمد الخطيب. الفكر الإغريقي. مرجع سابق. ص: 16.

هذا عن مواصفات الأسطورة، أما عن منطقتها، فالأكيد أنه ليس منطق العلم الذي يهدف اللا السيطرة على الطبيعة بالتعامل والتأثير فيها بشكل مباشر مع عناصرها، كما أنه ليس منطق الفن الذي يحتوي الطبيعة ويعيد صياغتها وتشكيلها في شكل خيالي ووجداني، وإنما منطق الأسطورة منطق متميز، ويمكن أن نميز فيه القواعد التالية:

1- منطق الأسطورة يبدأ وينتهي ويقوم أصلا على خلق عالم بزمانه ومكانه وأشياءه مختلف عن العلم الواقعي الذي يمكن معاينته وتعقله، بل عالم الأسطورة يقع خلف المعقول، فهو عالم اللامعقول، وهذه اللامعقولية التي تميز الأسطورة وتمس جميع جوانبها من شخصيات وزمن ومكان وأشياء وحوادث، هي الأساس الأول في منطق الأسطورة بل هي جسمها وجسدها الحقيقي، واللامعقول هو الجنون على حد تعبير (ماكس مولر) عندما يعتقد أن الأسطورة "تصوير لفترة من الجنون كان على العقل البشري أن يجتازها"¹ بل ما يوقد فتيل الأسطورة وينكبيها هو هذا الجنون واللامعقول، إذ يولد "العنصر الأسطوري عادة من تقاطع الواقع مع اللاواقع مع الخيال، وهو مظهر يمكن ملاحظته في بعض الحالات بسهولة مثل جلجامش الإله الإنسان"².

2- الأساس الثاني في منطق الأسطورة يستمد من الأحلام، وأظن أننا نجعل من الأسطورة تبعا لموضوعها ومواصفاتها أشبه ما تكون بالأحلام، وذلك لأن كما اعتقد (يونج) أنها تعبير عن لاوعي جماعي³، وهذا ما يجعلنا أحوج ما نكون إلى نظرية التحليل النفسي عند تحليل الأسطورة، ويكون عن اثر ذلك لوعي الفرد في الأحلام موازي للاوعي الجماعة في الأساطير، والنصوص الأسطورية موازية للأحلام، لأنه ما من شك من أننا في الأحلام نتجاوز عالمنا الواقعي إلى عالم آخره نصنعه بأحلامنا، فكذا كانت الأسطورة مجرد تجاوز للعالم الواقعي المليء بالشر والصراع إلى عالم جميل وطيب.

3- الأساس الثالث في منطق الأسطورة هو الخوارق، إذ لا يعقل أن يكون الأسطوري مألوفاً معهوداً متعارفاً عليه، بل الأسطورة تعتمد كلية على الشيء

1 - أحمد كمال زكي. مرجع سابق. ص: 107.

2 - قاسم المقداد. مرجع سابق. ص: 79.

3 - أحمد كمال زكي. مرجع سابق. ص: 109.

الخارق الذي "يقع في مكان مجهول غالبا أو في اللامكان، كما يقع في زمان غير معين أو في اللزمان، حيث يختلط الماضي بالحاضر"¹. وعموما فإن منطق الأسطورة هو اللامنطق واللامعقول واللازمان، وفي هذا تبدو الأسطورة وسطا بين الحلم واليقظة، ولعلها تبدو كأنها ضرب من أحلام اليقظة.

ب- العادات الاجتماعية:

تذكر (فوزية دياب) في كتابها (القيم والعادات الاجتماعية)، أن مصطلح (العادات الاجتماعية) يصنع جدلا، ليس من حيث مدلوله ومؤداه فقط، وإنما وقبل ذلك على المستوى اللغوي له، إذ ترى أنه في الكتابات الإنجليزية هناك عدم اتفاق على استعمال مصطلح واحد، فثمة من يستعمل مصطلح Folkways أي (الطرق الشعبية)، وهناك من يستعمل مصطلح Customs أي (أعراف)، كما هناك من يستعمل مصطلح Mores أي (سنن)، وهناك من يستعمل مصطلح Convention أي (اتفاق)، أما في الكتابات العربية فذلك ليس ثمة اتفاق على مصطلح واحد، فكلية عادات وأعراف وتقاليد غالبا ما تستعمل للإشارة إلى معنى واحد.² إلا أن عدم تحديد مدلول كلمة (العادات الاجتماعية) وخطئه بمصطلحات أخرى كمصطلح (العرف) أو (التقاليد) لم يأتي مصادفة، وإنما مرده إلى أن المصطلحات الثلاث إنما تشير إلى مظاهر من السلوك الجمعي المتكرر، وإلى أساليب فكرية وعملية جمعية متكررة.

1- تعريف العادة الاجتماعية:

يعرفها (جلن وجلن Gilin et Gilen) على أنها "كل سلوك متكرر يكتسب اجتماعيا، ويتعلم اجتماعيا، ويمارس اجتماعيا، ويتوارث اجتماعيا"³ وبعملية تشريحية بسيطة لهذا التعريف، نجزم أنه بالجوار من العادات الاجتماعية نجد نوع آخر من العادات التي تتميز عن الأولى ولا تدخل ضمن صنفها، وهي العادات التي تفتقر لصفة الجماعية، وتكون لصيقة بحياة الفرد وتتأتى من فردانيته، كطريقة

1 - نفس المرجع. ص: 112.

2 - فوزية دياب. القيم والعادات الاجتماعية. دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص: 103.

3 - نفس المرجع. ص: 104.

الحديث، أو عادة مهارة ما، وعادة خلق الذقن، وغيرها من العادات الفردية التي لا نضمها إلى العادات الاجتماعية.

فالسوك أو الأسلوب العملي أو الذهني لا يكفي أن يتكرر حتى يكون عادة اجتماعية، بل لا بد من أن يكون لصيقا بحياة الجماعة وليس بحياة الفرد، فهذا السلوك أو الأسلوب لا بد أن نتعلمه اجتماعيا ونمارسه اجتماعيا وتوارثه اجتماعيا، وتكون حينها صفة الاجتماعية هي الشرط الأساسي والصفة الجوهرية التي تميز العادة الاجتماعية عن العادة الفردية، وفي هذا يرى (انوارد سابير) أن العادة الاجتماعية "مصطلح يستعمل للدلالة على مجموع الأنشطة السلوكية التي تحتفظ بها الجماعة وترسمها تقليدا، وهذا يميزها عن النشاطات الشخصية التي يقوم بها الفرد"¹.

أما في معجم (مصطلحات العلوم الاجتماعية) فقد أورد صاحب المعجم أربعة مصطلحات متقاربة المعنى ومختلفة المبنى وهي:

- الأولى: هي مصطلح (عادات) وهو في المعجم مرادف لمصطلح (Costoms بالإنجليزية و(Coutumes) بالفرنسية، وقد ورد مرفقا بالنص التالي: "العادات ليست إلا أنماط السلوك الجمعي التي تنتقل من جيل إلى جيل، وتستمر فترة طويلة حتى تثبت وتستقر، وتصل إلى درجة اعتراف الأجيال المتعاقبة بها، وفي بعض الأحيان نجد أن العادة تقوم مقام القانون.... فالاحتفال بأعياد الزواج أو الميلاد الخاصة تعتبر عادة أما الاحتفال بنبي أو زعيم فيعتبر تقليدا"² فواضح أن هذا النص يركز في تعريفه للعادة الاجتماعية على أنها تولد اجتماعيا ثم تنمو وتتطور حتى يتم الاعتراف بها ويتم توارثها من قبل الأجيال، كما أن النص لا يفرق بين التقاليد والعادة الاجتماعية، فهو يجعل من العادات الفردية عادة، ومن العادات الاجتماعية تقاليد.

- أما المصطلح الثاني: فهو مصطلح (العادات الشعبية) وقد ورد في المعجم مرادفا لمصطلح (Folkways) بالإنجليزية ولمصطلح (Manières flikloriques) بالفرنسية، وقد ورد مرفقا بالنص التالي: "هي المظهر الجمعي

¹ - المرجع السابق، ص: 106.

² - أحمد زكي بدوي. مرجع سابق، ص: 94.

للأفعال المألوفة أو العادات الفردية، وتطلق هذه الكلمة على التجانس الذي نلمسه في سلوك أفراد الجماعة، وهو ذلك التجانس الذي يظهر تلقائياً وبشكل لاشعوري كنتيجة لتكيف أفراد الجماعة بالظروف التي تحيط بمجتمعهم، فإذا كانت كلمة عادة تشير إلى نشأة العادة Habit الفردية وكيفية تكوينها مع مقارنتها بأنواع السلوك الحيوي الأخرى، فإن العادات الشعبية تشير إلى المظهر الجمعي للعادات الاجتماعية، ويقابل الأساليب الشعبية الأساليب الفنية Technicways وتشير إلى أنماط السلوك الشائع في الحضارات العلمية والتكنولوجية¹ فصاحب المعجم في هذا النص لا يتورع على أن يفرق بين العادة التي يضيف عليها مدلولاً فردياً ويجعلها مقابلة للغريزة والوظائف الحيوية، وبين العادة الاجتماعية أو الشعبية التي يضيف عليها مدلولاً اجتماعياً ويجعلها مقابلة للفردانية، ثم يقابل بين العادة الشعبية وبين العادة الفنية.

- أما المصطلح الثالث: فهو مصطلح "عادة" المرادف في الإنجليزية لمصطلح (Habit) وفي الفرنسية لمصطلح (Habitude) وقد ورد مرفقاً بالنص التالي: " صبغة مكتسبة في السلوك كمهارة حركية أو نظرية أو طريقة في العمل أو في التفكير، وتكرر العادة بحيث يتصرف الفرد بطريقة آلية مع السرعة والدقة والاقتصاد في المجهود، ويقصد الاعتقاد Habituation صيرورة الفرد متكيفاً مع مثير معين أو وضع خاص أو بيئة عامة معينة"² فواضح من خلال هذا النص أن صاحب المعجم يتحدث بشكل منفرد عن العادات الفردية التي هي استجابة ثابتة وآلية وصلبة اتجاه نفس المثير.

- أما المصطلح الرابع: فهو مصطلح (عادة جمعية) وقد ورد مرادفاً لمصطلح (Habit collective) بالإنجليزية ومصطلح (Habitude collective) بالفرنسية وقد ألحق صاحب المعجم شرحه بالنص الذي أورده في مادة (عادات)، ومنه يتضح أن صاحب المعجم لا يجد تفرقة بين العادات الاجتماعية والأعراف والتقاليد.



¹ - المرجع السابق. ص: 163.

² - نفس المرجع. ص: 190.

وعلى هذا الأساس يثبت ثابتاً في تعريف العادة الاجتماعية أنها سلوك أو أسلوب ذهني وعملي متكرر وذا منبث اجتماعي وأبعاد اجتماعية من حيث توارثه وتناقله وممارسته، فهي بذلك مجرد تجارب اجتماعية ناجحة، نجاحها غرس في ذهنية الجماعة ضرورة تكرارها، كما أن تكرارها أدى إلى ثبوتها، وثبوتها أدى كذلك إلى توارثها وتناقلها.

وفيما يخص بداية هذه التجارب الناجحة التي أصبحت فيما بعد عادات اجتماعية، يذكر (سمنر) أنها تعود في الأصل إلى أساليب وسلوكيات، الهدف منها إشباع ضرورات حيوية، فيما بعد أتضح للجماعة أنها ناجحة فعمدت إلى تكرارها ومن ثمة ثبوتها وتوارثها، ونفس الشيء يذكره (باجوت) لكنه يضيف عامل المحاكاة والتقليد كعامل أساسي في تكرار التجربة الناجحة وتوارثها، فالجماعة التي اختبرت أسلوباً ما، وثبت نجاحه تعمد إلى تكراره، فيتحول إلى عادة اجتماعية، وعلى غرار ذلك الجماعات الأخرى المجاورة، وعن طريق المحاكاة والتقليد تعمد إلى تبني هذا الأسلوب واتخاذها كعادة اجتماعية، وذلك دون تجربة أولى¹.

2- أنواع العادات الاجتماعية:

تذهب (فوزية دياب) في كتابها (القيم والعادات الاجتماعية) إلى أنه ثمة نوعين من العادات الاجتماعية:

ما أسمته بالعادات التقليدية، وثاني نوع أسمته بالعادات المستحدثة أو الموضات، وفي تفرقتها بين النوعين، ترى أن النوع الأول أي العادات التقليدية هي عادات قديمة متوارثة تنتقل من جيل إلى جيل أما النوع الثاني أي العادات المستحدثة أو الموضات فهي عادات جديدة²، هذا ولما نتقدم في الدراسة نجدها تميز مجموعة من الصفات التي يختص بها كل نوع على حدا:

- فأما العادات التقليدية فهي تتصف بخاصية الاستمرار والدوام³، الأمر الذي يمكنها من التوارث والانتقال من جيل إلى آخر، وهذه الصفة هي نفسها ما يفرضي على العادة التقليدية نوعاً من القداسة والاحترام والتمسك بها من طرف أفراد المجتمع، كما أنها تكسبها خاصية الانغلاق والتصلب أ، الميل إلى المحافظة، أي أن

1 - عبد الله الرشدان. علم اجتماع التربية. ط1؛ دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1999، ص: 141.

2 - فوزية دياب. مرجع سابق. ص: 151.

3 - نفس المرجع. ص: 153.

التمسك والمحافظة على العادات الاجتماعية هو ما يبقي المجتمع والنسق الثقافي في شكله الأول المحافظ، وبذلك يمنع كل استحداث أو تجديد، وهذا النوع من العادات الاجتماعية هو ما يتحول إلى تقاليد¹، وهي كذلك ما يتحول إلى عرف، فالتقاليد والأعراف هي "نوع من العادات التقليدية"².

- أما النوع الثاني، العادات المستحدثة أو الموضات، فهي "الممارسات الجديدة التي تستيعها الجماعة وتتقبلها فتنتشر بين كثير من الأفراد"³ فالموضات تختلف عن التقاليد من حيث أن الأولى تنتقل أفقياً من جماعة إلى أخرى أما التقاليد فتنتقل رأسياً من جيل إلى جيل، كما أن الموضات تستمد القدرة على الانتشار وهيمنتها وجل خصائصها من عنصر الجدة فيها، أما التقاليد أو العادات التقليدية فتستمد قدسيته وهيمنتها وكل خصائصها من عنصر التوارث والاستمرار فيها.

وأحسب أن الدراسة السابقة الذكر - القيم والعادات الاجتماعية - قد صنفت العادات الاجتماعية على أساس خصائصها، أما لو نظرنا إلى العادات الاجتماعية على أساس موضوعها وحشوها، لتبين أن هناك نوعين من العادات الاجتماعية هما:

- الأول هو ما نسميه بالعادات الطقوسية، أي سائر الطقوس الدينية، فالطقس الديني هو في آخر المطاف أسلوب ديني أو ممارسة دينية تتكرر بشكل آلي متصلب، ومتوارث من قبل الأجيال المتعاقبة، بل أن كل محاولة للتجديد في هذا الأسلوب الديني تعتبر بدعة وخروج عن الدين، وعلى أساس هذا تلتقي العادة الاجتماعية مع الطقس الديني، أي في كون كل منهما سلوك أو ممارسة تتصف بالتكرار والثبات والتصلب والتوارث، بيد أن السلوك في ذاته ذو مضامين وأبعاد وأهداف دينية، إذ "كلمة طقس Rite نشق من الكلمة اللاتينية Ritus، وهي عبارة تعني عادات وتقاليد مجتمع معين، كما تعني كل أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي"⁴ ولعل أهم ما يميز العادة الطقوسية

1 - نفس المرجع. ص: 163.

2 - نفس المرجع. ص: 176.

3 - نفس المرجع. ص: 217.

4 - نور الدين طوالي. مرجع سابق. ص: 34.

بالعلاوة عن صفة التكرار والثبات والتصلب والتوارث، هو أن لها بعدا دينيا، وهذا ما يجعلها تلتقي مع الطقس.

- النوع الثاني وهو العادات العرفية، أي العادات الاجتماعية التي تكتسب من التكرار والثبات والتصلب والتوارث بين الأجيال ما يمكنها من الهيمنة، ويكسبها نوعا من القداسة والسلطة والاحترام من طرف أفراد المجتمع، لكن ما يميز العادة العرفية عن العادة الطقوسية، هو أنه إذا كانت الثانية لها أبعاد وأهداف ومضامين دينية، فإن الثانية محشوة بأبعاد وأهداف ومضامين اجتماعية، وهنا نسجل نقطة التلاقي بين العادة الاجتماعية والعرف، فكل منهما متصلب ومتكرر ومتوارث وذو أبعاد اجتماعية، فالعرف ما هو إلا فرع من "فروع العادات الاجتماعية"، فهو إجراءات جمعية، وطرق وأساليب تخلقها الحياة الاجتماعية تدريجيا، فتنتشر مع الزمن وتزداد ثبوتا وأصيلا، وتستمد من موافقة الأفراد عليها وقبولهم العام إياها، سندنا وظهير¹.

وأعتقد أننا بتميزنا في العادات الاجتماعية، بين العادات الطقوسية والعادات العرفية، قد وصلنا إلى نقطة يمكن فيها الفصل بشكل نهائي بين النوعين وذلك انطلاقا من الفروقات التالية:

أ- فيما يخص مصدر شرعية كل منهما، فإن العادة الطقوسية ذات منبت ديني عقائدي، وتستمد سلطتها وشرعيتها من الدين والعقيدة، أما العادات العرفية فهي ذات أصل اجتماعي، وتستمد سلطتها وشرعيتها من الحياة الاجتماعية للأفراد وقبولهم بها.

ب- فيما يخص الإلزام أو السلطة أو القداسة التي تتمتع بها كل منهما، فإن العادة الطقوسية تستمد من نصوص أو أساطير دينية، أما العادات العرفية فإنما تستمد سلطتها من الحياة الاجتماعية للأفراد، ففي الأصل العادات العرفية هي مجرد تجارب ناجحة مرت بها الجماعة، ونجاحها سبب كافي لتكرارها وتوارثها.

ج- فيما يخص ما بعد الإلزام أي الجزاء، فإن العادات الطقوسية الجزاء فيها يكون ذا طبيعة دينية تحده وتضبطه النصوص الدينية، فالقائم بالطقوس الدينية أو العادات الطقوسية يستحق رضا الآلهة والتقرب منها. أما الرفض للعادة الطقوسية

¹ - فوزية دياب. مرجع سابق. ص: 191.

المتكرر لها، فيستحق سخط الآلهة وغضبها، بينما الجزاء في العادات العرفية هو دو صبغة اجتماعية، فالعرف والعادات العرفية هي مسطرة اجتماعية لقياس السلوك الفردي داخل المجتمع، وكل من حاد عن العادات العرفية يحظى بالسخط الاجتماعي، أما من يأخذ بها ويحترم هذه المسطرة الاجتماعية في جميع سلوكياته وممارساته، فيثاب بالرضا الاجتماعي ويصنف سلوكه ضمن السلوكيات السوية. ولعنا بهذا لم نحصل سوى شيء واحد سبق تحصيله، وهو أن العادات الطقوسية ذات مضامين وأبعاد دينية، أما العادات العرفية فهي ذات أبعاد ومضامين اجتماعية، وذلك دون أن نجعل من الدين عنصرا منعزلا عن الحياة الاجتماعية، بل هو عنصر أساسي فيها يبادلها التأثير والتأثر.

3- صفات العادة الاجتماعية:

1- العادات الاجتماعية سواء كانت عادات تقليدية أو موضوعات، وسواء كانت عادات طقوسية أو عادات عرفية، هي في الأخير تلمس كل جوانب الحياة الاجتماعية للأفراد، فهناك عادات تخص الزواج وكل ما يتصل به من خطبة وعقد قران ويوم الدخلة وما يلحق به من إنجاب للأطفال وختانهم وعقيقتهم وتسميتهم، وعادات تتعلق بالأنشطة اليومية للأفراد من الأكل والنوم والملبس والعمل وغيرها، وليس هذا فحسب، بل هناك عادات تتعلق بطريقة تفكير الأفراد، فهي عادات ليست حركية وإنما عادات ذهنية، وبالتالي تكون العادة الاجتماعية ذات مجال واسع ورحب يمس كل مجالات الحياة الاجتماعية، من اقتصاد وسياسة وأخلاق ونظام قرابة وغيرها، ولعل هذا أول ما نميزه كخاصية للعادة الاجتماعية وهي أنها سلوك أو ممارسة واسعة المجال، قد تكون حركية سلوكية فعلية أو انفعالية، وقد تكون ذهنية.

2- لكن هذا السلوك أو هذه الممارسة حتى تتحول إلى عادة اجتماعية ينبغي أن تكون بدايتها ونهايتها وحشوها اجتماعيا، فهي نتعلمها من المجتمع ونتاجها داخل المجتمع ونمارسها اتجاه بعضنا البعض داخل المجتمع كذلك، وهذه هي الصفة الثانية للعادة الاجتماعية، أي صفة الاجتماعية.

3- أما الخاصية الثالثة فهي صفة التكرار، فالشرط الأساسي في العادة سواء كانت اجتماعية أو فردية هو التكرار، فالسلوك لا يكفي أن نقوم به لمرة واحدة حتى يتحول إلى عادة، وإنما نقوم به للمرة الأولى، وهي مرحلة التعلم، ثم نكرره لمرات بنفس الصورة، فيتحول حينها إلى عادة، فكذاك العادة الاجتماعية يجب أن تكرر في تفاعل الأفراد فيما بينهم.

4- أما الصفة الرابعة فهي صفة الإلزام، فالفرد ما يفتأ أن يتعلم جميع العادات الاجتماعية الموجودة في مجتمعه، ثم يلزم اجتماعيا بالأخذ بها والخضوع لها، وتكيف حياته السلوكية والذهنية وفق ما تتطلبه وتكرسه العادات الاجتماعية، وذلك في شتى أوجه نشاطاته اليومية، ولذا نجد العادات الاجتماعية بصفة الإلزامية تؤسس ما يسمى بالنظام الاجتماعي، وتغدو وسيلته الأساسية من وسائل الضبط الاجتماعي.

5- كما أن من بين خصائص العادات الاجتماعية أنه تتصف بصفة التلقائية، أي "أن أفراد المجتمع يمارسونها بشكل تلقائي وبصورة غير واعية وبدون تأمل أو هدف منطقي وبحث عن مصادرها."¹

6- كما تتصف العادة الاجتماعية كذلك بخاصية التنوع والنسبية، فليس ثمة عادات اجتماعية خاصة بكل المجتمعات البشرية، بل لكل مجتمع عاداته الاجتماعية الخاصة به، وليس هذا فحسب، بل التنوع حاصل داخل المجتمع الواحد نفسه، وذلك من طبقة إلى أخرى، ومن جماعة اجتماعية إلى أخرى، ومن عشيرة إلى أخرى، وهذا التنوع هو ما يضيف طابع النسبية على العادات الاجتماعية، فما يكون مقبولا وممارسا وملزما لجماعة أو مجتمع ما، يكون مستهجنا ومذموما ومحط السخط بالنسبة لجماعة أو مجتمع آخر.

لكن ما يجب إضافته في إطار الحديث عن العادة الاجتماعية، سواء عن تعريفها، أو أنواعها، أو خصائصها، هو أن العادة تغني صاحبها عن بذل مجهود كبير في العمل، فهي تؤدي إلى الإتيان والاقتصاد، وكما يقال: (لولا العادة لقضينا اليوم كاملا في تعلم حرف واحد).

¹ - عبد الله الرشدان. مرجع سابق. ص: 143.

ج- الأمثال الشعبية:

1- تعريف المثل الشعبي:

لغة: ورد في معجم (لسان العرب): "مثل: كلمة تسوية. يقال: هذا مثله ومثله كما يقال شبيهه..... والمثل: الشبه..... والمثل الشيء الذي يضرب لشيء مثلا فيجعله مثله..... إنما المثل مأخوذ من المثل والحدو، والصفة تحلية و نعت، ويقال: تمثّل فلان: ضرب مثلا، وتمثّل بالشيء ضربه مثلا. وفي التنزيل العزيز: (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له)..... وقد يكون المثل بمعنى العبرة، ومنه قوله عز وجل: (فجعلناهم سلفا ومثلا للآخرين). فمعنى السلف أننا جعلناهم متقدمين يتعظ بهم الغابرون. ومعنى قوله مثلا أي عبرة يعتبر بها المتأخرون..... والمثال: المقدار وهو من الشبه، والمثل: ما جعل مثلا أي مقدارا لغيره يحذى عليه..... والمثال: القالب الذي يقدر على مثله..... والأمثال: أرضون ذات جبال يشبه بعضها بعضا، ولذلك سميت أمثالا....."¹

فلغة (المثل) هو الشبه من جهة، والعبرة والعظة من جهة أخرى، كما أنه المقدار أو القالب الذي يكال به، أما اصطلاحا فالمثل هو عنصر ثقافي وجزء من النسق الثقافي ككل، ولما كانت الثقافة تتصف بالخصوصية والتفرد، كان المثل كذلك معناه يختلف من ثقافة إلى أخرى، وهذا ما يجعل عملية تعريف المثل عملية عسيرة، ولعل هذا ما ذهب إليه (أرشي تايلور Archer Taylor) عندما يرى أنه "إلى اليوم لم يفلح أحد في تعريف المثل تعريفا يوافق عليه الجميع"².

لكن بالمزاوجة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي يصبح المثل عبارة عن قول ساري على الألسن وكثير التداول به يفسر ويحكم على حالة ثانية مشابهة للحالة الأولى مورد المثل، إذ يقول (المبرد): "المثل مأخوذ من المثال، وهو قول سائر شبيه به حال الثاني بالأول والأصل فيه التشبيه، كقول كعب بن زهير: كانت مواعيد عرقوب لها مثلاً*** وما مواعيدها إلا الأباطيل.

¹ - ابن منظور. مرجع سابق. ص 610.

Nkombe oleko. Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. Présentation par MGR. Tshibangu. I faculté de théologie catholique. Kinshasa. 1979. p. 117.

فموايد عرقوب علم لكل ما لا يصح من الموايد¹ وفي نفس المعنى يقول (ابن الصلت): "المثل لفظ يخالف لفظ المضروب له ويوافق معناه.... وسميت الحكم القائم صدقها في العقول أمثالا لانتصاب صورها في العقول، مشتقة من المثل الذي هو الانتصاب"².

وعموما فان المثل هو نص منطوق يعبر عن تجربة اجتماعية معينة ويتخذ كعنوان لها، ثم يضرب لتجربة اجتماعية مشابهة للتجربة الاجتماعية السابقة، وعلى هذا الأساس كان للمثل مورد وهو التجربة الاجتماعية الأولى الممكنة من استخلاصه، ومضرب وهو التجربة الاجتماعية اللاحقة المشابهة.

هذا عن المثل بشكل عام، أما عن المثل الشعبي فهو الحكمة الشعبية وفلسفة العوام وطريقتهم في التفكير والسلوك، على أن نعني بمصطلح (شعبي) هو أن المثل الشعبي وهو كذلك عبارة عن عبرة وعظة وقائم على التشبيه، إنما يستمد من ثقافة الشعب والحياة اليومية للفرد العادي، فهو يعبر عن ذهنية ومخيال اجتماعي، وليس وليد قدرات وإبداعات فردية، كما أن للمثل الشعبي مورد ومضرب، وحدود مورده ومضربه هو ثقافة الشعب والعوام ولا يحتاج إلى ثقافة النخبة، فمورده تجربة شعبية ومضربه كذلك.

ب- خصائص المثل الشعبي:

يقول (إبراهيم النظام): " يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه ووجود الكناية، فهو نهاية البلاغة"³ ومعنى هذا أن المثل يشتمل على أربعة خصائص بيانية في طبيعتها الإيجاز الذي هو أرقى أنواع البيان والفصاحة وغاية العقل البياني، إذ يذكر (ابن عباس) أن " البيان هو إظهار المقصود بأبلغ لفظ"⁴ فالوصول إلى المعنى مباشرة دون استعمال الكثير من اللفظ هو الإيجاز وهو البيان نفسه، وهذا ما نجده حاضرا في المثل الشعبية، بل هو عينه ما يقوم عليه ويكسبه قوة على التداول والرواج.

1 - أحمد بن محمد النيسابوري. مجمع الأمثال. ج1. منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ص13.

2 - نفس المرجع. ص14.

3 - نفس المرجع. ص14.

4 - محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي. مرجع سابق. ص18.

كذلك من الصفات البيانية والبلاغية للمثل أن يصيب المعنى، وفي هذا كذلك غاية الفعل البياني إذ يقول (الجاحظ): "المعاني قائمة في صدور الناس. مستورة خفية... وإنما يحي تلك المعاني ذكرهم لها وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها... وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار المعنى.. والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان"¹ فالبيان هو فقط القدرة على إصابة المعنى وإظهاره، وهذا ما نجده جلياً في المثل الشعبي الذي إنما يستعمل لهذا الغرض، فمتى استعصى في حقنا بلوغ الهدف وتوضيح المعنى، لجأنا إلى المثل حتى يفي بالغرض.

فالإيجاز وإصابة المعنى التي يتصف بهما المثل هو ما يجعله أرقى صور البيان والبلاغة بالمفهوم (الجاحظي) خاصة عندما يقول مزوجاً بين البلاغة والبيان وذلك لحاجة أحدهما للآخر، وهو عينه ما يجتمع في المثل، إذ يقول (الجاحظ): "قال بعضهم وهو من أحسن ما اجتبيناه ودوناه: لا يكون الكلام بليغاً يستحق اسم بلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك"² وهذا التسابق بين المعنى واللفظ هو ما نجده في المثل الشعبي، أين نجد اللفظ مرتبطاً بالمعنى ومتطابقاً معه، وفي هذا غاية البيان والفصاحة والبلاغة والإيجاز وإصابة المعنى.

كما أن من خصائص المثل كذلك قيامه على التشبيه، وذلك بحكم أن للمثل الشعبي مورد ومضرب، والمورد هو التجربة الاجتماعية الشعبية التي أنتجت المثل الشعبي، أما المضرب فهو الحالة الفكرية أو السلوكية للفرد والجماعية المشابهة للمورد، وعلى أساس هذا التشابه القائم بين حالتين، يستعار حكم الحالة الأولى وعبرتها-المثل الشعبي- للحكم على الحالة الثانية.

ينضاف إلى ذلك أن المثل الشعبي يتصف بالكناية التي تعني إصابة المعنى بشكل مجازي غير صريح، فالتلميح والمجاز وعدم التصريح هو جسد المثل الشعبي وسنده، ويكفي أن ننظر إلى أي مثل شعبي حتى نقف على معنيين له: معنى سطحي تحمله حروفه وألفاظه وعباراته، وهو معنى لا يعتد به، ومعنى

¹ - المرجع السابق، ص28.

² - نفس المرجع، ص30.

مجازي بعيد وهو الذي نستشفه من وراء الألفاظ والعبارات المكونة للمثل الشعبي، وهو المعنى المراد إصابته، ففي المثل القائل: "السبع إذا شاب يطمعوا فيه الذياب"¹ معنى قريب وهو أن الأسد بقوته إذا بلغ مرحلة الشيخوخة انهارت قواه وكان مطمعا لحيوانات أقل منه قوة وهم الذئاب، لكن في معناه البعيد والمجازي هو مثل يضرب للفرد صاحب القوة والمرتبة الرفيعة. إذا فقد كل ذلك، فإنه يفقد عزته ويتناول عليه من هم أقل منه مرتبة وقوة.

وكذلك المثل الذي نصه "سبق الحطب قبل ما يخطب"² ففي معناه القريب اللفظي هو إخبار عن الفرد الذي أتى بالحطب وجميع مستلزمات الوليمة قبل أن يبدأ بالبداية الفعلية وهي الخطبة، أما في معناه البعيد المجازي فهو دعوة إلى ترتيب الأمور حسب أولويتها، فيجب دوماً البدء بالبداية. هذا ومن بين الخصائص غير البيانية للمثل الشعبي ما يلي:

التداول:

إذ المثل الشعبي ونظرا لخصائصه البيانية من جهة، ولوظائفه الاجتماعية والتاريخية والنفسية من جهة أخرى، فإنه كثير التداول، وهو عبارة عن مختصرات منطوقة لثقافة أي مجتمع، ولما كانت الأمور تعرف من خلال ما يختصرها، كانت الثقافة تعرف بالأمثال الشعبية المتداولة فيها، ولذا يقال: المثل العربي، المثل الهندي، المثل الصيني...

أنه إنتاج اجتماعي:

فكثيرة هي الأمثال الشعبية التي نردها ونسمعها في جميع نواحي الحياة لدينا، لكن ولا مرة تساءلنا عن الفرد الذي وضع هذا المثل الشعبي أو ذاك؟ وربما عدم التساؤل يعود إلى عدم مشروعية السؤال، إذ أننا ضمنا نعتقد أن المثل الشعبي إنتاج مخيلة جماعية، ولذا تجدنا عند استعمال المثل نحجم عن قول: (قال فلان...) وإنما نقول: (يقال:....) أو (كما يقول المثل:.....) وفي هذه الاستعمالات والصيغ تأكيد على الإنتاج الاجتماعي للمثل الشعبي.

¹ - قادة بوتارن. الأمثال الشعبية الجزائرية. ترجمة عبد الرحمان حاج صالح، دار الحضارة. ص16.

² - نفس المرجع. ص154.

ج- موضوع المثل الشعبي:

بما أن المثل اختصار للثقافة السائدة ومسطرة للحياة الاجتماعية، فإن مواضيعه متعددة تعدد نواحي الحياة الاجتماعية:

* - فثمة أمثال شعبية عن النشاطات الاقتصادية للإنسان كالزراعة والتي منها:

- في الجليد احرت وأزيد.

- في الضباب احرت وهاب.¹

* - وهناك أمثلة عن الشهور والأزمنة، منها:

- إذا دخل يناير كلو خمائر.²

- مارس بوتلوج، الأولى بيضة والتالية عسلوج.³

- ابريل مميز القمح من الشعير.⁴

* - ومنها ما يتعلق بالأشياء والمظاهر مثل المثل القائل: (الأعمش في بلاد

العمي كحل العيون)⁵.

* - ومنها ما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية كالصدقة أين نسجل مثل الأمثال

التالية:

- العدو ما يولي صديق والنخالة ما تولي دقيق.⁶

- اللي جرح القلب ونماه واش من عين تلقاه.⁷

* - ومنها ما يتعلق بالعادات والسلوكيات اليومية مثل:

- خيار الاسموات الرسول.

- خيار الملبوسات السهول.

- خيار المأكولات جع وكل.⁸

فهذه الأمثلة وغيرها تدل على تعدد مواضيع المثل الشعبي، التي تتعدد بتعدد

نواحي الحياة الاجتماعية ومجالاتها، وذلك بحكم أن المثل الشعبي ناموس الحياة

1 - عبد الملك مرتاض.. مرجع سابق. ص 09.

2 - نفس المرجع. ص 48.

3 - نفس المرجع. ص 89.

4 - نفس المرجع. ص 116.

5 - قادة بوتارن. مرجع سابق. ص 31

6 - نفس المرجع. ص 61

7 - نفس المرجع. ص 66.

8 - نفس المرجع. ص 98.

الاجتماعية، وهو كذلك خليق بأن يكون إزاء كل قضية أو مسألة اجتماعية مثل أو أمثال شعب

د- وظائف المثل الشعبي:

المثل الشعبي وهو إنتاج اجتماعي يمس جميع نواحي الحياة الاجتماعية، فانه من جهة أخرى يؤدي الكثير من الوظائف في حياة الفرد والجماعة، ومن بين هذه الوظائف ما يلي:

الوظيفة الاجتماعية:

يقول (الأب ف. رودجن Le père f. rodgen) أن المثل: "نص منطوق عام وملموس، وهو قاعدة ومسطرة للحياة"¹ فصحیح أن المثل الشعبي في حياة الجماعة والأفراد يمثل قاعدة للسلوك ومسطرة للحياة والتفاعل الاجتماعي، إذ وهو حكم تجربة اجتماعية سابقة، فانه غالبا ما الجماعة وهي تمارس حياتها الاجتماعية تستحضر التجارب الاجتماعية السابقة للحكم على التجارب الجديدة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فان المثل الشعبي في لغة التخاطب والتواصل يأخذ وظيفة ضبط اجتماعي، بحيث أن السلوك الفردي أو الجماعي المتماشى معه، هو سلوك سوي، ينبثق سواؤه من مراعاة تاريخ الجماعة وتراثها وتجاربها السابقة المختصرة في الأمثال الشعبية، أما السلوك الفردي أو الجماعي المنافي للمثل الشعبي، فهو سلوك شاذ ومنحرف، ينبثق انحرافه ويتأثاته شذوذه من تجاهله لتاريخ الجماعة وتراثها وتجاربها السابقة.

كما أن المثل الشعبي يعتبر قاعدة للتفاعل الاجتماعي، إذ غالبا ما يحتم التفاعل الاجتماعي بين الأفراد إلى أمثال شعبية، تكون بمثابة المقنن والمرشد والموجه لهذا التفاعل الاجتماعي.

الوظيفة النفسية:

يقول (موريس مالوكس MOURICE MALOUX) أن المثل الشعبي "عبارة عن فلسفة عملية"² ومعنى هذا أن المثل الشعبي في مجمله العام يعبر عن التوجه العام للمجتمع، فهو يعكس انهزامه وانكساره، ويعكس أرستقراطيته وعقدة

1- Nkombe oleko. Ibid. p. 119.

2. Ibid. p. 119.

عظمته، كما يعكس ما ينبذه وما يحبذه، وهو كذلك بالنسبة للفرد، إذ المثل الشعبي الموظف لا يعكس في حقيقة الأمر إلا وجدان ونفسية مستعمله، حتى إذا ما كان الفرد يجد في نفسه بعض الانهزام والانكسار والتصدع، فإنه يستعمل فقط ما يعكس كل ذلك من أمثال شعبية، أما إذا كان الفرد يجد في نفسه شعورا بالتفوق والعظمة، فإنه كذلك يستعمل من الأمثال الشعبية فقط ما يعكس هذا الشعور.

كما أن المثل الشعبي يعكس نظرة صاحبه اتجاه الحياة والوجود، فإذا كان الفرد ذا رؤية سوداوية مظلمة تجاه الحياة والوجود، استعمل فقط الأمثال الشعبية المؤكدة لهذا التشاؤم والرؤية الظلامية، أما إذا كان الفرد ذا رؤية تفاؤلية تجاه الحياة والوجود، استعمل فقط من الأمثال الشعبية ما هو خادم وعاكس لهذا التفاؤل والإقبال على الحياة.

هذا ويمكن من جهة أخرى الحديث عن وظيفة عقلية وفكرية للمثل تتمثل خاصة في أن له وظيفة الاحتجاج، فالمثل الشعبي إنما يستعمل كحجة تؤكد ما سبقها من معنى ولفظ، وعلى أساس هذا تجد المتحدث لا يتوانى في إيراد الكثير من الأمثال الشعبية لتأكيد ما ذهب إليه من آراء وأحكام، بل لما تخون المتحدث وسائل الإقناع والبيان الأخرى لا يجد أمامه سوى الأمثال الشعبية لتوضيح الرؤى وتقريب المعنى.

ومع هذا كذلك يمكن الحديث عن وظيفة تاريخية للمثل الشعبي، إذ وهو مختصر لثقافة ما، فإنه أحكام ونصوص شفاهية متداولة تسجل تجارب المجتمع وتراثه وماضيه، فالأمثال الشعبية تكاد تعتبر من زاوية أخرى مدونة ووثيقة أساسية تفيد في قراءة ماضي وتاريخ المجتمع وما مر به من أحداث وتجارب.

خلاصة:

تفكير العوام بذاتيته، وغيبيته، وأحكامه المطلقة ودوغماتيته، وإحالاته على المجهول، وغيرها مما يتصف به من خصائص، وبتجلياته من أساطير، وعادات اجتماعية، وأمثال شعبية، إنما يكاد يصنع عالما خاصا به، ويميزه عن غيره من المنظومات الفكرية.

فلا الأساطير، ولا العادات الاجتماعية، ولا الأمثال الشعبية، تجد لها مكانا في التفكير العلمي أو التفكير الفلسفي، وإنما هي فكر أو منظومة فكرية من نوع خاص، وتتبع من قوالب وأدوات ذهنية تختلف عن تلك الموظفة في العقل العلمي أو التفكير الفلسفي.

وبالتالي فبالجوار من المنظومات العقلية الأخرى كالعقل العلمي والآخر الفلسفي، نجد عقل آخر كفيل بأن يطرح قوالب وأدوات ذهنية تنتج معرفة من نوع آخر، وهي المعرفة العامية المتولدة عن العقل العامي.

الفصل الثاني: العقل العلمي

- 1- مفهوم العلم
- 2- خصائص المعرفة العلمية
- 3- آليات العقل العلمي
- 4- الخيال العلمي
- 5- تصنيف العلوم
- 6- المراحل العمرية للعلم
- 7- أبعاد العلم

1- مفهوم العلم:

بعيدا عن القواميس اللغوية، نجد "العلم" دلالة فلسفية الأصل، ومؤدى ذلك هو أن المفهوم الحقيقي للعلم بالدرجة الأولى مفهوم فلسفي، وأن محاولة سبك تعريف له يقتضي بالدرجة نفسها التتقيب في النظريات والمذاهب الفلسفية ومساءلة الفلاسفة وليس العلماء.

فالعالم وإن كان ينسب إليه العلم، إلا أنه ليس بمقدوره تعريفه، وذلك على أساس أن نشاط العالم نشاط داخلي ذاتي في العلم، يبدأ أن تعريف العلم يحتاج إلى تمييز خصائص المعرفة العلمية وتحديد آليات الفعل العلمي ومستوياته ومجراه، وكل ذلك يحتاج إلى نظرة من الخارج إلى العلم، وهي نظرة في متناول الفيلسوف، وليس العالم الذي تبقى نظرتة داخلية، وكأن الأمر أشبه بفرد يحتبس نفسه داخل غرفة، فهو في حالته هاته من الداخل عاجز عن تصور الهندسة الحقيقية للغرفة المحتبس داخلها، وعلى النقيض من الذي يكون خارج الغرفة و الذي يكون في متناوله تحديد ذلك بشكل دقيق وحقيقي.

لكن ونحن نرتحل من مذهب فلسفي إلى آخر، ومن مساءلة فيلسوف إلى مساءلة آخر عن مفهوم العلم، خليق بنا أن نشير إلى حقيقة مفادها أن "مصطلح العلم لم يستعمل من طرف العلماء بالدلالة الإحصائية المتعارف عليها الآن إلا في مرحلة متأخرة"¹ ودليل ذلك أنه قبل القرن التاسع عشر كان العلماء في جميع التخصصات لا يستعملون مصطلح "علم" وإنما مصطلح "فلسفة" فهذا مثلا "جاليلي جاليليو" يقول: "أن فلسفة الطبيعة مستحيلة دون الاسترشاد بالهندسة" و"جاليلي" إنما يعني ب"فلسفة الطبيعة" علم الطبيعة أو الفيزياء التي تأخذ نفس التسمية عند "نيوتن" الذي يؤلف كتابا له بعنوان "الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية"، فالفلسفة الطبيعية عند "نيوتن" أو فلسفة الطبيعة عند "جاليلي" إنما تعني علم الطبيعة أو الفيزياء. كما أنه على اثر غياب مصطلح "العلم" قبل القرن 19 غاب كذلك مصطلح "العلماء" إذ كان

¹- جماعة من المؤلفين. الفكر الفلسفي و الإسلام . مرجع سابق. ص:330

أشهر العلماء أمثال "نيوتن" و"جاليلي" يسمون علم الفيزياء بالفلسفة الطبيعية ويسمون أنفسهم بفلاسفة الطبيعة عوض "العلماء" و في هذا المعنى يقول "إسحاق أسيمون": " في الواقع لم تستخدم كلمة علم إلا بعد أن مضت مدة ليست بالقصيرة من القرن التاسع عشر، وكان العلماء وقتئذ يسمون أنفسهم الفلاسفة الطبيعيين"¹ هذا وقد ورد في معجم "لسان العرب" أن العلم لغة هو " نقيض الجهل.... وعلمت الشيء أعلمه: عرفته، قال ابن بري: وتقول علم وفقه أي تعلم وتفقّه"² فالعلم يعني لغة المعرفة والفقه كما يقال: " علم الشيء: شعر، يقال: ما علمت بخبر قدومه أي ما شعرت..... وعلم الأمر وتعلمه: أتقنه..... ويجوز أن تقول علمت الشيء بمعنى عرفته وخبرته، وعلم الرجل: خبر وأحب أن يعلمه أي يخبره"³ وعموما فإن العلم هو " مجموعة من المعارف المتكاملة والمبادئ والكليات العامة المتعلقة بحقيقة ظاهرة معينة، ويقوم العلم على أساس الملاحظة والتجربة ولا يستند إلى الميول الفردية أو الآراء الشخصية"⁴ فالعلم نوع من المعارف تتسم بالوحدة والتكامل والنسقية، ويعتمد العلم على مبادئ تميزه عم باقي أنواع المعارف الأخرى، كما يتميز باعتماده على الملاحظة والواقعية والوضعية والتجربة والموضوعية وإلغاء الانطباعات الخاصة. وهذا نفسه ما يشير إليه "لالاند" في موسوعته الفلسفية إذ يعتبر العلم " مجموعة معارف وأبحاث على درجة كافية من الوحدة والعمومية، ومن شأنها أن تقود البشر الذين يتكرسون لها إلى استنتاجات متناسقة، لا تنجم عن مواضع ارتجالية، ولا عن أذواق أو عن اهتمامات فردية تكون مشتركة بينها، بل تنجم عن علاقات موضوعية نكتشفها بالتدرج ونؤكددها بمناهج تحقق محددة"⁵ ومعنى ما سبق أن "لالاند" يشترط في المعرفة حتى تكون علما أن تكون موحدة تؤدي إلى نتائج متناسقة، تتسم بالموضوعية، متدرجة، وخاضعة لمناهج علمية محددة ودقيقة، وعلى هذا الأساس يكون العلم هو المعرفة الأرفع مقارنة بالأنواع الأخرى، وهذا ما ذهب إليه قبل ذلك بقرون فيلسوف الإغريق "أرسطو" عندما يصنف المعرفة و يجعل من العلم أرفع وأرقى أنواع

¹ - المرجع السابق. ص: 331

² ابن المنظور. مرجع سابق. ص: 417

³ - نفس المرجع. ص: 418

⁴ - أحمد زكي بدوي. مرجع سابق. ص: 368

⁵ - خليل أحمد خليل. موسوعة لالاند الفلسفية. ط1؛ منشورات عويدات، بيروت، 1996، ص: 1249

المعرفة¹ كما أن نفس الشيء نجده عند "كانط" عندما يشترط في المعرفة حتى تكون علما ، التنظيم والنسقية، فهو في اعتقاده العلم " كل مذهب يشكل منظومة، أي كل مجموعة معارف منظمة بحسب المبادئ"².

كما أنه ودون أن نخرج عن تعريف "لالاند" نجد "سبنسر" يركز هو الآخر على شرط الوحدة والنسقية والتنظيم في المعرفة حتى تكون علما، ففي مقابلة يجريها بين المعرف: العامية، العلم، والفلسفة، يرى أن الأولى هي المعرفة غير الموحدة، والثانية هي المعرفة الموحدة جزئيا، والأخيرة هي المعرفة الموحدة كليا"³.

وخلاصة ما قيل هو أن العلم نوع من المعرفة، لكنه بخصائصه ومبادئه ومناهجه وأدواته، يختلف عن المعارف الأخرى، على أن يظل من أنواع المعرفة ما يتقابل أشد التقابل نوعين: هما المعرفة العلمية والمعرفة العامية، إذ في معجمه الفلسفي نجد "جميل صليبا" يؤكد على هذا التقابل بين هذين النوعين من المعرفة فيقول: "المعرفة قسمان: معرفة عامية *vulgaire* ومعرفة علمية *scientifique*، والمعرفة العلمية أعلى درجات المعرفة، وهي التعقل المحض والمعرفة الكاملة..... غاية العلم هي الكشف عن العلاقات الضرورية، بخلاف المعرفة العامية التي تنقيد بالنتائج العملية، أو تظل جزئية، ومعنى ذلك كله أنه من شرط العلم أن يتضمن درجة كافية من الوحدة والتعميم، وأن يكون بحيث يستطيع الناس أن يتفقا في الحكم على مسأله، لا بالاستناد إلى أذواقهم ومصالحهم الفردية، بل بالاستناد إلى ما بين هذه المسائل من علاقات موضوعية يكتشفونها بالتدرج ويحققونها ويثبتونها بطرق محددة"⁴ فصاحب المعجم يميز بين نوعين للمعرفة هما المعرفة العلمية والأخرى العامية، والاختلاف الموجود بينهما هو على أساس الوحدة والموضوعية والتدرج واستخدام المناهج العلمية، إذ يغدو العلم أكثر وحدة وموضوعية وأكثر تدرجا واستخداما للمنهج العلمي، بينما تبقى المعرفة العامية بعيدة عن كل ذلك.

1 - المرجع. السابق. ص: 1251

2 - نفس المرجع. ص: 1252

3 - نفس المرجع. ص: 1252

4 جميل صليبا. المعجم الفلسفي. ج2. مرجع سابق. دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص: 99

كما أننا في مسألة تصنيف المعرفة وتحديد أنواعها نجد " محمد عابد الجابري" يرى أن المعرفة ثلاثة أنواع، والتقابل موجود بين الأنواع الثلاثة وليس بين اثنين فقط، إذ نجده يقول بوجود معرفة علمية وثانية عامية حسية وثالثة قبلية، ويقول مميّزا لكل نوع عن الآخر: " من الممكن دوما التمييز بين المعرفة العلمية التي تعتمد القياس والتجارب، وتستعين بالآلات الدقيقة التي تكشف للإنسان عما تعجز عن بلوغه الحواس، والتي تخضع للنقد والمراجعة المتواصلة، وبين المعرفة العامية الحسية التي بإمكان مطلق الناس الحصول عليها بواسطة حواسهم وعقولهم وخبراتهم اليومية، كما أنه يمكن التمييز بين هذين النوعين من المعرفة وبين نوع ثالث يعبر عنه بالمعرفة القبلية أو الحدسية أو الصوفية، وهو نوع تمسك به كثيرون باعتباره النوع الأرقى، والطريق المثلى لبلوغ الحقيقة"¹ "قالجابري" بعدما يثبت للمعرفة العلمية استدلالاتها وتجريبيتها ونسبيتها وتراكميتها ونخبويتها، يثبت للمعرفة العامية جمهوريتها وحسيتها، وبعد ذلك يثبت للمعرفة الصوفية قبليتها وحدسيتها، ولعل الأساس الذي ارتكز عليه "الجابري" في هذه التفرقة، هو تلك التفرقة التي نقرأها له في كتابه " تكوين العقل العربي" عندما يميز بين ثلاثة عقول: العقل البياني والعقل البرهاني والعقل العرفاني، وتميزه على أثر ذلك لثلاثة آليات عقلية هي: البيان والبرهان والعرفان، ولو حق لنا أن نجتهد في قراءة أعمال "الجابري" من خلال كتابيه، لحق لنا أن نرى أن "الجابري" ينشئ الجدول التقابلي التالي:

المعرفة	العقل	الآلية العقلية
المعرفة العامية	العقل البياني	البيان
المعرفة العلمية	العقل البرهاني	البرهان
المعرفة الصوفية	العقل العرفاني	العرفان

فإذا اعتصرنا البدايات ولواحقها، لجاز لنا أن نؤكد ما سبق تأكيده في البداية من أن عملية تعريف العلم عملية فلسفية بالدرجة الأولى، ومع هذا نؤكد أن عملية

¹ محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي. ط5؛ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص: 28

تعريف العلم وهي كذلك عملية فلسفية يجب أن تمر عبر أربعة قنوات رئيسية هي: مقابلة العلم باللاعلم، وتعداد خصائص العلم، وتحديد الآليات العقلية في الفعل العلمي، و أبعاد العلم.

2- خصائص المعرفة العلمية:

من الأفيد والأخصب إذا كنا نحاول أن نهندس العقل العلمي ونرسم أهم معالمه وسماته، فالأولى أن نعدد خصائص المعرفة العلمية، وذلك باعتبار أن هذه الأخيرة- المعرفة العلمية- وليدة العقل العلمي.

واحتكاما لهذه الضرورة - أن نأخذ في تعداد خصائص المعرفة العلمية- فإن أهم ما يجب إثباته في حقها هو أنها متعددة تعدد المراحل التي مر بها الفكر العلمي، وتعدد النظريات والنتائج العلمية، وتعدد التصنيفات التي تناولت العلوم، لكن هذا التعدد لا يعني عدم الحصر، وإنما فقط العقل العلمي والمعرفة العلمية تتميز بخصائص غير تلك التي تميز المعرفة الفلسفية أو الخطاب الديني أو المعرفة العامة، ولعل أهم ما يميز المعرفة العلمية من خصائص ما يلي:

1- الموضوعية:

نقيضها الذاتية، وهي تعني-الموضوعية- الغياب الكامل والمطلق لذاتية الباحث في عمله العلمي، وأحكامه واستنتاجاته العلمية، ونعني بذاتية الباحث، مزاجه النفسي وثقافته وإيديولوجيته، فالموضوعية في العمل العلمي تعني الحياد المطلق وإلغاء الذات، وذلك في جميع مراحل وخطوات البحث العلمي، سواء فيما يخص بناء الموضوع وعند صياغة الإشكالية، أو عند بناء الفرضية، أو عند إقامة التجارب، إذ هذه المراحل والخطوات ينبغي أن تكون خلوا من ذاتية الباحث حتى يصل إلى حكم أو قضية علمية دقيقة و نزيهة، وعلى أساس ذلك يكون الباحث أو العالم كما يصوره "كلود بارنارد" كآلة الفوتوغرافية تلتقط الصور كما هي عليه دون أن تضيف إليها، وعلى العكس من ذلك نجد العمل غير العلمي مجرد استنتاج لما يوجد في ذاتية صاحبه من مزاج وانطباعات وثقافات وميول.

تعريف العلم وهي كذلك عملية فلسفية يجب أن تمر عبر أربعة قنوات رئيسية هي: مقابلة العلم باللاعلم، وتعداد خصائص العلم، وتحديد الآليات العقلية في الفعل العلمي، و أبعاد العلم.

2- خصائص المعرفة العلمية:

من الأفيد والأخصب إذا كنا نحاول أن نهندس العقل العلمي ونرسم أهم معالمه وسماته، فالأولى أن نعدد خصائص المعرفة العلمية، وذلك باعتبار أن هذه الأخيرة- المعرفة العلمية- وليدة العقل العلمي.

واحتكاما لهذه الضرورة - أن نأخذ في تعداد خصائص المعرفة العلمية- فإن أهم ما يجب إثباته في حقها هو أنها متعددة تعدد المراحل التي مر بها الفكر العلمي، وتعدد النظريات والنتائج العلمية، وتعدد التصنيفات التي تناولت العلوم، لكن هذا التعدد لا يعني عدم الحصر، وإنما فقط العقل العلمي والمعرفة العلمية تتميز بخصائص غير تلك التي تميز المعرفة الفلسفية أو الخطاب الديني أو المعرفة العامة، ولعل أهم ما يميز المعرفة العلمية من خصائص ما يلي:

1- الموضوعية:

نقيضها الذاتية، وهي تعني-الموضوعية- الغياب الكامل والمطلق لذاتية الباحث في عمله العلمي، وأحكامه واستنتاجاته العلمية، ونعني بذاتية الباحث، مزاجه النفسي وثقافته وإيديولوجيته، فالموضوعية في العمل العلمي تعني الحياد المطلق وإلغاء الذات، وذلك في جميع مراحل وخطوات البحث العلمي، سواء فيما يخص بناء الموضوع وعند صياغة الإشكالية، أو عند بناء الفرضية، أو عند إقامة التجارب، إذ هذه المراحل والخطوات ينبغي أن تكون خلوا من ذاتية الباحث حتى يصل إلى حكم أو قضية علمية دقيقة و نزيهة، وعلى أساس ذلك يكون الباحث أو العالم كما يصوره "كلود بارنارد" كآلة الفوتوغرافية تلتقط الصور كما هي عليه دون أن تضيف إليها، وعلى العكس من ذلك نجد العمل غير العلمي مجرد استنتاج لما يوجد في ذاتية صاحبه من مزاج وانطباعات وثقافات وميول.

ب- الوضعية:

وهي نقيض الغيبية والميتافيزيقا التي تعني البحث في الماورائيات، أما الوضعية فتعني الاشتغال بالمواضيع والمسائل التي يمكن أن نصل إليها مباشرة، والتي هي موجودة إما كواقع عيني أو كواقع ذهني، ولعل صفة أو شرط الوضعية هو الحد الفاصل بين العلم والدراسات العلمية من جهة، والفلسفة وتفكير العوام من جهة أخرى، إذ تاريخياً، بقدر ما كانت الفلسفات قديماً تنغمس في مناقشة مسائل غيبية، بالقدر نفسه جاء العلم ليحصر نفسه فقط على دراسة المسائل الواقعية.

والتاريخ المعرفي للبشرية يؤكد أن جميع التخصصات المعرفية الموجودة اليوم كعلوم مستقلة ومتخصصة وقائمة بذاتها، إنما كانت في السابق عبارة عن فلسفات مبنية على التأمل وبشكل موسوعي، لكن بعد أن أصبحت مواضيعها تطرح بشكل وضعي أصبحت علوماً وليس فلسفة، إذ لما نتحدث عن أي علم إلا وكان في السابق فلسفة، فلم الاجتماع قبل أن يصل إلى مرحلة علميته، كان مجرد فلسفة، وما إن طرحت مواضيعه بوضعية أصبح علماً، وكذلك الأمر بالنسبة لتخصصات علمية كثيرة، ومعنى ذلك أن لحظة ميلاد العلم هي لحظة وضعيته.

ج- التقرير:

التقرير عمل فكري وآلية ذهنية نقيضها التقييم، الذي في الأصل عمل ذاتي له أسس نفسية وجدانية أكبر منها ذهنية، وبمقابلة بسيطة بين "التقرير" و"التقييم" نجد أن الثاني "التقييم" يفضي إلى الذاتية ولا يوجد فيه ومعه ضماناً كافياً لتحري الوضعية والموضوعية، بينما الأول "التقرير" يفضي إلى الموضوعية وعامل أساسي في تحري الوضعية.

ولما كان العمل العلمي يطلب فيه أن يكون موضوعياً خلواً من الذاتية، ووضعياً يتجافى عن المناقشات الميتافيزيقية، كان لا بد أن يكون تقريرياً، إذ الباحث الموضوعي والوضعي في تعامله مع واقعه، يطلب منه فقط أن يكشف عن العلاقات السببية التي تربط بين وقائعه وحوادثه، أي واقعه التي يدرس والوقائع والحوادث التي اقترنت بها، وذلك كله دون أن ينفعل أمام الواقعة ويعمد إلى تقييمها واصفاً إياها.

وشتان بين الاثنين، فإذا كان في الثانية- في حالة التقييم- لا يمكنه ذلك إلا من خلال إحضار نموذج ذاتي على أساسه يزن موضوعه، فإنه حالته يتناول الواقع كما يريده أن يكون وليس من حيث ما هو موجود عليه، أما في حالة التقرير فإنه يتفاعل مع واقعه عن طريق ملاحظة خالية من الأحكام المسبقة أو الأفكار الميتة، ومن ثمة يتفاعل مع واقعه ويدرك علاقاته كما هي عليه وكما تظهر له، فالعالم "يصف الوقائع المادية ولا يقول بشيء أكبر مما في الوقائع، مثلاً قانون نيوتن في حركة الأجسام، يصف لنا حركة الجسم بالنسبة لغيره، فهو قانون يصف الوقائع أي يبحث كيف هي واقعة على نحو ما تظهر لنا"¹

د- التعليل:

التعليل يعني البحث عن الأسباب، إذ لما كان العالم مطالباً بتقريره لواقعه، يكفيه أن يهتدي إلى الأسباب الحقيقية والعلل الفاعلة لظواهره التي يدرس، فهو غير مطالب بوصف الظاهرة أو الانفعال والالتياح أمامها، وإنما مطالب بالكشف عن العلاقات السببية الموجودة بين ظواهره، وعلى اثر ذلك يقال: "المعرفة الصحيحة هي المعرفة بواسطة الأسباب" أي المعرفة التي يكون شغلها الشاغل هو تحديد علل الظاهرة، ومرد ذلك إلى كون أن السؤال العلمي الصحيح هو "لماذا؟" وليس "كيف؟" وغيرها من الأسئلة التي قد تطرح في خطاب آخر غير الخطاب العلمي.

فالبحث العلمي هو بالضرورة تعليل لواقع ما، والعالم بالضرورة نفسها هو باحث ومنقب عن العلل، والنظرية العلمية والنتاج العلمي هو فقط اكتشاف للعلل المتحركة في الظواهر، حتى أننا لما نقرأ النظريات العلمية، أيا كانت مشاربها واختصاصاتها فإننا نقرأ فيها فقط تحديد للعلل التي يحتكم إليها موضوع النظرية العلمية، ومن هذا المنطلق كان تعريف القانون العلمي أنه مجرد الكشف عن العلاقات السببية الثابتة نسبياً بين الظواهر.

هـ- الواقعية:

عمل فكري موضوعي بعيد عن الإمدادات الذاتية، ووضع بعيد عن الميتافيزيقا، وتقرير بعيد عن التقييم، وتعليل بعيد عن الوصف الشعاعي والانفعالي، لا شك أنه إذا أفضى إلى نتائج، فإنه من السهل تحويلها إلى حقائق

¹ محمد ثابت الفندي. مع الفيلسوف. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980، ص: 72

فعلية والى واقع ملموس، يمكن تحويلها إلى تكنولوجيا وتقنيات، وهذا عينه الأساس الحقيقي للربط بين النظرية العلمية والتقنية، إذ الواقعية التي تتصف بها النظرية العلمية هي ما مكن من تحويلها إلى تقنية، ولنا أن نتجه في اتجاه تنازلي ونحصى ما أمدتنا به التكنولوجيات من أدوات سهلت علينا التواصل بيننا، وذلك صعوبات الحياة لدينا، لكن أثناء الإحصاء لأبد أن نضع في الاعتبار أن كل تقنية وراءها نظرية علمية، وكما يقال: "التقنية فكر صامت" ولنا أن نسائل بعد ذلك كله لولا الواقعية التي يتصف بها العلم، هل كان يمكن تحويل العلم إلى تقنية؟ وهل كان على اثر ذلك أن نحصل على المتعة المادية والمعنوية التي نتمتع بها اليوم من جراء التقنية؟

و- الدقة:

موضوعية المعرفة العلمية ووضعيتها، وتقريريتها وتعليليتها، لم نقضي إلى واقعيتها فحسب، وإنما أفضت إلى شيء آخر ربما هو سر واقعيتها، ألا وهو دقتها، فالدقة، سواء دقة المفاهيم، أو دقة التساؤلات، أو دقة الفروض، أو دقة التجارب، أو دقة الاستنتاجات والتعميمات، هي من أهم الدعائم التي يقوم عليها الفكر العلمي والنظرية العلمية، وعلى النقيض من ذلك نجد الفكر العامي يفتقر إلى هذه الدقة ويقوم أصلا على استنتاجات شخصية مستمدة من تعميمات سريعة غير مشروعة وخاطئة ومبالغ فيها.

والتفاوت بين الخطاب العلمي والفكر العامي، من حيث مستوى الدقة بين لا مرأى فيه، إذ يكفي أن نتبع مولد الحكم عند العالم وعند الفرد العامي، حتى نجد الفرد العامي أمام قضية أو موضوع لا يجد مانعا من أن يحدد لونها وشكلها وأصولها وكل ما له صلة بها بشكل اندفاعي وتلقائي، أما العالم فإنه يفتقر إلى هذه الروح الاندفاعية ولا يوظفها في عمله العلمي، بل هو في موضوعه يعيد النظر لأكثر من مرة واحدة وفي جميع جوانبه ويدقق فيها، دقة متناهية، وبناءا على ذلك كان الحكم العامي سهل الولادة، أما الآخر العلمي فهو عسير الولادة، لأنه يأتي بشكل أكثر دقة، و "أهم الخصائص التي يجب أن تتوافر في التفكير العلمي، هي دقة المفاهيم والتعميم وامكان اختبار الصدق، وثبات الصدق والبناء النسقي والموضوعية"

فالحكم العلمي لا يصل إليه العالم بطريقة اندفاعية انفعالية، بل يتطلب مسلكا تدرجيا وترويا يمكنان من تحري الدقة فيه، ولعل هذا ما يشير إليه "نيوتن" عندما يحدثنا عن طريقته في البحث، مبررا دقة نتائجه وخصوصية أفكاره، إذ يقول أنه إذا كانت أبحاثه قد أدت في بعض الأحيان إلى النتائج المفيدة، فذلك لأنها وليدة العمل والتفكير الوئيد فهو يجعل موضوع البحث نصب عينيه دائما، ثم ينتظر حتى تبدو الأشعة الأولى وتسطع شيئا فشيئا، حتى تتقلب إلى ضوء مفعم.

وكان بنيوتن يجعل من أهم شروط العمل العلمي الدقة والتروي، والتي هي عنده مناقضة للاندفاع والسرعة في الحكم، وهذا ما جبل عليه العقل العامي الذي لا يجد حرجا في الحكم على القضية من الوهلة الأولى.

ز- التعميم:

دقة النتائج والنظريات العلمية هي ما تمكن البحث العلمي من القيام من عملية التعميم، والتي تعني في مدلولها المنطقي، جعل الكل يحمل حكم الجزء أو بعض الأجزاء، وهو ما يعرف بعملية الاستقراء الناقص، الذي يقوم عليه البحث العلمي، أما الاستقراء التام فيحمل من السذاجة والبساطة ما يجعله تحصيل حاصل.

وآلية التعميم التي يقوم على أساسها البحث والنظرية العلمية، تتأتى فائدتها من كوننا نعجز عن إحصاء الوقائع والأحداث التي يمكن أن تتخذ كمسائل علمية، فالطبيعة كتاب مفتوح باستمرار، ويطرح من المسائل والقضايا أكبر من تلك التي سبق حلها، بينما من السهل إحصاء البحوث العلمية المثمرة، حالئذ من غير المعقول أن يكون إزاء أي حالة طبيعية أو مسألة، بحث علمي متخصص، بل يكفي أن نتناول حالة واحدة أو مسألة واحدة بالبحث العلمي ثم نعمم الأحكام على الحالات المماثلة، ولعل هذا سر تقدم العلم.

ح- التخصص:

دقة النتائج إن كانت من جهة تفضي إلى واقعية العلم وإمكانية الأخذ بالتعميم فيه، فإنها من جهة أخرى وليدة خاصية أخرى من خصائص الفكر العلمي ألا وهي خاصية التخصص.

فإذا جعلنا سابقا الوضعية كشرط وحد فاصل بين العلم والفلسفة، فان ميتافيزيقا الفلسفة صاحبها عمومية أفكارها وموسوعية أصحابها من الفلاسفة، أما وضعية العلم فتصاحبها دقة نتائجها وتخصص أصحابها من العلماء، إذ إلى وقت قريب كان الفيلسوف يحدثنا عن مسائل الوجود والقيم والغيبيات، ومسائل النفس والجسد والمجتمع، وقضايا الطبيعة والعالم الفيزيائي، وكان حينها الفيلسوف لاهوتيا وعالم دين، وعالم نفس بيولوجي وعالم اجتماع وفيزيائي وفلكي، وغيرها من التخصصات المعرفية التي يومها لم تكن محرمة على الفلسفة وعلى الفيلسوف، بل كانت من انشغالاته الفكرية والمعرفية، وحتى إلى يومنا هذا نجد على شاكلة ذلك فكر الفرد العامي، فهو الآخر لا يجد حرجا في مناقشة مسائل التربية وقضايا المجتمع ومسائل الكهرباء والميكانيكا والفيزياء والهندسة والطب وغيرها مما لا يغدو عصيا على الفرد العامي. أما بعد ميلاد العلم ووضعيته جاءت ضرورة تخصصه، فكانت التخصصات العلمية التي تختلف فيما بينها من حيث مواضيعها وآلياتها وكيفية تطبيق المنهج العلمي فيها، وكان من تبعات ذلك كله أن كانت النتائج العلمية أكثر دقة.

ط- النسبية:

دقة النتائج والنظريات العلمية لا يعني من جهة أخرى التعامل معها على أنها حقائق مطلقة لا يحق البحث فيها من جديد، بل ما يؤمن به العقل العلمي هو أن النظرية العلمية صادقة ودقيقة فقط في بعض جوانبها، وبالتالي فهي دوما في حاجة إلى إضافة وتعديل، ومن هذا التعديل يصنع تاريخ العلم والمعرفة البشرية بشكل عام، وفي هذا تنص المقولة "الباشلارية" على أن "تاريخ العلم هو تاريخ أخطائه".

ومنه لا يمكن في أي مرحلة من مراحل العلم أن نتعامل مع النظريات العلمية على أنها أصابت الحقيقة كاملة، وأنها بذلك تغني عن أي محاولة بحث جديدة، والا توقف البحث العلمي بفعل هذه الدوغماتية، بل ينبغي أن نضفي نوعا من النسبية على النظرية العلمية، نسبية تمكن من إعادة البحث من جديد، وتمكن من اعتبار النظرية العلمية سيدة عصرها فقط، وذلك دون أن تمتد

سيادتها إلى عصر لاحق، لأن تاريخ العلم يشهد في كم من مرة أنه كم من نظرية علمية كانت في عصرها شمس مضيئة لا يغيب نورها نظرا لصحتها ودقتها وإجماع العقول عليها، لكن ما إن جاء عصر آخر وأعيد البحث من جديد وفق آليات عقلية جديدة، ووفق عقلانية مغايرة، حتى أفل نجم النظرية القديمة وتبين تقصيرها وخطؤها واستبدلت بنظرية جديدة هي الأخرى ليست سوى شمس عصرها.

هذه النسبية التي تعني عدم الدوغماتية هي ما يصنع إحدى أهم تركيبية العقل العلمي، والتي تمكنه من عدم الإخلاص بشكل غير معقول للنظرية القديمة المتبين تقصيرها، وتوجب في حقه أن يتعامل مع إنتاجه العلمي على أنه قابل للتصحيح والتعديل في كل مرة، "فنظرية (نيوتن) أظهرت أن قوانين (كبلر) ليست سوى مقاربات"¹ ولعل هذا ما ذهب إليه أحد أساوسة العلم والفكر الحديث "نيوتن" عندما يقدم اعترافا ينص على أن " العلماء في عملهم كالطفل الذي يمشي على شاطئ محيط عظيم، ويسلي نفسه بين الحين والحين بالتقاط حصى، جذب نظره إليها شكلها أو لونها"²

ونسبية العلم ولا دوغماتية العلماء إنما ترجع إلى موضوعه، الذي هو بحق موضوع مفتوح وغير محدد، وبالتالي مسائله وحوادثه غير محددة وغير محصلة، وفي هذا يقول "أرنست كاسيرر": " إن الطبيعة معين لا ينضب، لأنها دائما تضع لنا مشكلات جديدة لم نكن نتوقعها"³.

وليس هذا فحسب، بل مسائل وقضايا الطبيعة تظل لفترة طويلة في غير متناول عقولنا وانشغالنا العلمي، حتى إذا تناولنا بالبحث العلمي قضية ما فإنها تثير قضايا أخرى، فتقدم العلم وسيرورته هو الذي يثير المسائل والإشكاليات العلمية التي لم يسبق البحث فيها، ودليل ذلك أن ما يطرحه الفكر العلمي حاليا من قضايا ومسائل ليس هو نفسه ما كان يطرحه من قبل، فكل تطور في العلم إنما هو تطور في عدد المسائل التي يطرحها، إذ يقول "لوى

1-Carl Henpel. Elements d' epestémologie. Tradition de Bertrand Saint-sermin. 2eme édition. Armand colin. Paris. 1996. p. 118

2-جماعة من المؤلفين. الفكر الفلسفي والإسلام. مرجع سابق. ص: 322

3- نفس المرجع. ص: 323

دوبروي": "إن كل تقدم في معارفنا يطرح من المسائل أكثر مما يحل منها، وفي ذلك المجال كل أرض نكتشفها من جديد تجعلنا نتبين في الأفق البعيد قارات هائلة ما تزال بعد مجهولة"¹

ومن هذا كله يرسخ في عرف العقل العلمي أنه من اللاعلمي أن نضفي نوعاً من المطلقية والصنمية على أي نظرية علمية.

ي- التراكمية:

نسبية الحقائق العلمية ولا مطلقيتها تعني محاربة كل دوغماتية ووثوقية في العقل العلمي، وتعني كذلك أن البحث أو العمل العلمي لن يعرف نهاية، كما أنه لن يتحرر من سابقه، بل الجديد منه يأتي لتطوير وتعديل السابق عنه، وعملية تصحيح وتطوير العلم الجديد لقديمه هي ما تصنع تاريخه، إذ "الفعل المعرفي يعمل دائماً على منتج فعل سابق، أو هو التصويب الذي أنتج شكلاً جديداً في نهاية عمله"²

وقراءتنا للعلاقة بين قديم العلم وجديده، ينبغي أن تكون على مستوى آلية التعديل والتصويب والتطوير، وذلك استناداً إلى الاعتقاد الجاعل من المعرفة العلمية في تطورها وسيرورتها "تشبه كرة الثلج كلما تدرجت ازداد حجمها وتسارعت في دحرجتها أكثر فأكثر"³

والتطور والتعديل الذي تخضع له المعرفة العلمية باستمرار يقرؤه "كارل بوبر" على أنه انتخاب طبيعي للفروض والنظريات العلمية، ويجعل منه مجرد حذف للأخطاء، فيقول في كتابه "التطور وشجرة المعرفة" أن الانتخاب الطبيعي من الناحية المعرفية هو "صراع دائم يستبعد تلك الفروض غير الصالحة"⁴ كما أن التصحيح والتعديل الذاتي التي يخضع لها العلم، في نظر "غ. باشلار" ضرورة بقاء واستمرار في الوجود وضريبة التقدم، إذ في اعتقاده أن التقدم هو الصراع ضد الموت وأنه لا يوجد بديل آخر عن الموت سوى التقدم.

¹ - نفس المرجع. ص: 322

² - جماعة من المؤلفين. مداخل الفلسفة المعاصرة. ترجمة خليل أحمد خليل. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت. ص: 79

³ - مصطفى الفواخري. الحركة العقلية: شواهد تاريخية ومؤشرات بيوسكولوجية. ط1؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994، ص: 15

⁴ - ماهر عبد القادر. نظرية المعرفة العلمية. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985. ص: 50

الأثنان مفاهيم السوسولوجيا... بل للطب مفاهيمه، والفيزياء مفاهيمها،
وللسوسولوجيا مفاهيمها هي الأخرى، فلكل تخصص مفاهيمه.
وإذا كنا نشترط في المعرفة العلمية دقة كافية تميزها عما سواها من
المعارف، فإن ضبط المفاهيم فيها لهو أكبر دلالة على هذه الدقة المرجوة في
المعرفة العلمية، فالبحث العلمي حتى يكون دقيقا ينبغي أن يكون متخصصا،
والتخصص لا يمس مواضيعه و مناهجه فحسب، بل يمس كذلك مفاهيمه.

ل- التعبير الكمي:

المعرفة العلمية وهي تظبط مفاهيمها اتخذت من الكم تعبيراً لها،
فالثابت في تاريخ الفكر العلمي والنظريات العلمية أنها لا تتعامل مع الوقائع
على أنها كميّات، بل يتم تحويلها إلى كميات حتى تتمكن من دراستها وتوفيق
في التعبير عنها، إذ حول الضوء والصوت إلى موجات تقاس وتقدر.

ولما كان الكم لغة الرياضيات، فإننا على هذا المستوى نسجل التقاء بين
الرياضيات والعلم، فالعلوم في ايطار بحثها عن اللغة المناسبة لها لم تجد عن
لغة الكم والرياضيات بديلاً، وتاريخ العلم يؤكد أن الرياضيات هي بحق لغة
العلوم جميعاً، إذ هي اللغة الوحيدة التي تمنح العالم القدرة على الاستنتاج
والتنبؤ والبرهنة. وفي الاستدلال عن أهمية الرياضيات ولغة الكم في العلوم، لنا
أن نتصور حال الفيزيائي وهو أمام مسائل الحرارة والضوء والصوت في
غياب الرياضيات، كيف يكون حاله؟ ألا يبقى في حدود ما يقول به الفرد
العادي أو الشاعر، على أنها مرتفعة أو باردة بالنسبة للحرارة، وأنه صاخب أو
فاتر بالنسبة للصوت، وأنه ناصع أو خافت بالنسبة للضوء؟

وليس هذا شأن الفيزيائي فحسب، بل كذلك الأمر بالنسبة للبيولوجي
والفلكي والسوسولوجي وكل عالم، وربما قد يكون إقحام الرياضيات في العلم
واتخاذ العلم للغة الكم مجرد استجابة لذلك النداء الذي رفعه منذ زمن ولي العالم
الإيطالي "جاليلي" عندما يعتقد أن الطبيعة كتاب لا يقرأ إلا بلغة الرياضيات،
هذا إن لم يكن "جاليلي" نفسه قد استجاب لذلك النداء "الأفلاطوني" عندما
اشترط في الفيلسوف أن يكون رياضياً قبل أن يكون فيلسوفاً.

ففعلا المعرفة العلمية تتعامل بكميات وليس بكيفيات، والعقل العلمي يميل إلى الكم أكثر من ميله إلى الكيف، وعكسه تماما العقل العامي الذي يبقى حبيس الكيف، وكأن الفارق بين العقليين هو أن العقل العلمي يطرح السؤال كم؟ بينما العقل العامي يطرح السؤال كيف؟

م- المنطقية والنسقية:

موضوعية العلم، وضعيته، دقته، تقريريته، مفاهيمه المظبوطة، استعماله للغة الكم، وكل ما أثبتناه سافا كخصائص للمعرفة العلمية إنما في الحقيقة قنوات موصلة إلى أهم صفة يتميز بها العقل العلمي، ألا وهي المنطقية والنسقية.

فإذا كانت المعرفة العامية مجرد استنتاجات وانطباعات شخصية وفردية ناتجة عن حالات انفعالية ووجدانية، وكانت المعرفة العلمية على النقيض من ذلك دقيقة في تساؤلاتها وفروضها وتجاربها وأحكامها ولغتها، الأمر الذي يجعلها في مستوى أرفع من أن تكون مجرد انطباعي شخصي، فإن معنى ذلك كله هو أن الأفكار العلمية تتصف بالوحدة إلى درجة أن النظرية العلمية تكون نسقا فكريا أو منظومة أو بنية فكرية، بحيث تكون قضاياها متناسقة مع بعضها البعض، ومرتبطة عن بعضها البعض، "فقانون الحركة عند نيوتن لا يحدثنا عن جسم معين بالذات وإنما يحدثنا عن قانون الحركة العامة"¹ وهذا مستوى آخر للتمايز بين المعرفة العلمية والأخرى العامية " التي تتقيد بالنتائج العملية أو تظل بمعنى ما معرفة جزئية، ومعنى ذلك كله أنه من شرط العلم أن يتضمن درجة كافية من الوحدة والتعميم، وأن يكون بحيث يستطيع الناس أن يتفقوا في الحكم على مسأله"².

إذ البحث العلمي وإن كان يتناول جزئيات إلا أنه يصل إلى أحكام كلية، وهذا الاتجاه التصاعدي هو ما يسمى بالاستقراء العلمي، على أن يكمل فيما بعد باتجاه تنازلي من خلاله نسقط الحكم الكلي على الجزئيات المماثلة، وهذا ما يؤكد نسقية النظرية العلمية كما أشار إليها "كانط" حينما يعرف العلم

¹ محمد فندي. مرجع سابق. ص: 72

² - جميل صليبا. مرجع سابق. ص: 99

على أنه "كل مذهب يشكل منظومة ، أي كل مجموعة معارف منظمة بحسب المبادئ"¹، نسقية العلم هي ما يعتبره "سينسر" وحدة على أساسها يميز بين المعارف العامة والأخرى العلمية والثالثة الفلسفية.

***- هذا من أهم ما تختص به المعرفة العلمية وتتميز عما سواها من المعارف، ولعله في ثنايا كل خاصية توجد خصائص فرعية، لكن الذي نثبت به ذات الصدد هو أن المعرفة متى اتصفت بهذه الخصائص كانت معرفة علمية، والبحث كذلك متى اتصف بهذه الصفات كان بحثاً علمياً، كما أن التفكير إن تم بطريقة يراعي فيها هذه الخصائص كان كذلك تفكيراً علمياً، على أن يكون التفكير العلمي، والبحث العلمي، والمعرفة العلمية إنما انبثقت من عقل مؤمن ومتشبع بهذه الخصائص، إلى درجة أن تصبح هذه الخصائص من أهم تأليفات ومبادئ هذا العقل الذي هو العقل العلمي.

¹ - خليل أحمد خليل. مرجع سابق. ص:1252

3- آليات ومستويات العقل العلمي:

لو أتيح لنا أن نتقصد دور العالم- باعتباره صاحب الفعل العلمي- ووقفنا أمام ظاهرة معينة، ما عسانا نفعل؟
الأصح والمقبول والمعقول من الإجابات عن هذا السؤال، هو أن نقصي بالعالم، فهو أمام ظاهرتة يروح يجمع كل البيانات والحقائق المتعلقة بها، ثم ثانياً يحاول أن يفسر ها على ضوء ما تجمع لديه من بيانات ومعطيات وذلك بالكشف عن علاقاتها السببية، ثم في خلدته متى توفر نفس الشرط تنبأ بشكل حتمي بوقوع ظاهرتة على الشكل السابق.

فبتصفح بسيط للأعمال التي قام بها العالم، يمكننا الجزم أنه قام بثلاثة أعمال أساسية ومكاملة لبعضها البعض، وكل واحد منها يمثل مستوى لهذا الفعل العلمي، وهي: وصف الظاهرة (جمع البيانات)، تفسير الظاهرة (الكشف عن العلاقات السببية)، وأخيراً التنبؤ بالظاهرة (الإيمان بمبدأ الحتمية). فالوصف والتفسير والتنبؤ هي الآليات الأساسية للعقل العلمي، كما أنها تعتبر مستويات له لا يمكن المرور إلى واحد منها إلا عن طريق الذي سبقها.

1- الوصف:

لما كان الفعل العلمي غير اندفاعي وغير انفعالي، كان متدرجا في مراحلته وخطواته ومستوياته، إذ العالم لا يمر مباشرة إلى الحكم على واقعتة ولا إلى تفسيرها ما لم يقوم بوصفها، على أن لا يكون الوصف العلمي وصفاً شاعرياً، بل ثمة فرق شاسع بين الوصفين، فإذا كان الوصف الشعري وصف انفعالي ذاتي تقييمي يتجه إلى الأثر الذي تركه الموضوع في نفسية ومزاج الشاعر الواصف، فعلى النقيض من ذلك تماماً نجد الوصف العلمي موضوعي تقريرى يتجه إلى الموضوع عينه وليس إلى ما تركه من أثر على نفسية الواصف، كما أنه وصف تعليلي يقوم على رصد كل المعطيات والبيانات المتعلقة بالظاهرة، على أن تستخدم هذه المعطيات لاحقاً في تفسير وتعليل الظاهرة.

ففي هذا المستوى الأول (الوصف) يحاول العالم أن يجيب عن أسئلة كثيرة متعلقة أصلاً بحال الظاهرة منها مثلاً:

- متى حدثت الظاهرة؟
- هل يمكن تجزئة الظاهرة؟
- إذا كان كذلك، ماهي أجزاؤها؟
- ماهي الأجزاء الجوهرية فيها؟
- ماهي الأجزاء العرضية فيها؟
- بماذا اقترن حدوث الظاهرة؟
- كم من مرة حدثت الظاهرة؟
- من الذي كان ملازماً للظاهرة في حدوثها؟
- لما كانت الظاهرة تتكرر، هل كان ذلك بنفس الشكل؟
- كيف يمكن تصنيف الظاهرة؟

وغير ذلك من الأسئلة التي يحاول العالم أن يجيب عليه، مبتغياً بذلك رصد أكبر قدر من الحقائق والمعلومات المتعلقة بالظاهرة التي يدرس، وربما قد يميل إلى استعمال أدوات قياس تتماشى ونوع الظاهرة، كقياس درجة الحرارة، وقياس الحجم، وقياس الطول..... وغير ذلك من العمليات الدقيقة التي في الأخير تمكن العالم من وصف الظاهرة وصفا يمكنه من تفسيرها وتحديد عللها لاحقاً.

2- التفسير:

بعد جمع البيانات والحقائق ووصف الظاهرة وطرح السؤال العلمي وبناء الفروض العلمية، يلج العالم إلى مرحلة ثانية، قد نقول عنها أنه فيها يحاول العالم الإجابة عن تساؤله العلمي، وقد نقول عنها أنها مرحلة لامتحان الفروض، لكن مع الاثنين العالم يحاول فيها أن يفسر ظاهرتة، وذلك بالبحث عن العلل الحقيقية والفاعلة في الظاهرة.

والتفسير العلمي كمستوى أساسي من مستويات الفعل العلمي، إنما يكون فقط من خلال معالجة وتحليل البيانات والمعطيات المتجمعة لدى العالم من جراء عملية الوصف (المستوى الأول)، وأحسب أنه بهذه الصورة لا يمكن التفسير دون أن نسبقه بالوصف، أي لا يمكن المرور إلى المستوى الثاني (التفسير) ما لم نجتاز

المستوى الأول (الوصف)، وأحسب كذلك أن هذا هو وجه التقابل والتقاطع بين العقل العلمي والآخر العامي، فالعالم والفعل العلمي لن يصل إلى أحكامه وما يقدمه من تفسيرات لظواهره، إلا بعد جمع أكبر قدر من الحقائق المتصلة بالظاهرة، واستخدام هذه الحقائق بعد رصدها ومعالجتها وتحليلها في تفسير الظاهرة والحكم عليها وتحديد علتها الفاعلة، وليس هذا فحسب، بل ما أشربت عليه العقلانية المعاصرة هو أن العلة الفاعلة هي فقط علة تلازمت في حضورها وغيابها مع الظاهرة ودون أن تكون خالقة للظاهرة، وعلى النقيض من ذلك كله، العقل العامي في غنى عن رصد وجمع الحقائق والبيانات عن الظاهرة بل يمر مباشرة و إلى تفسيرها ومحددا علها مستخدما ذاتيته ومشاعره ومخيلته العذراء (غير الممتحنة عن طريق التجارب)، كما أن ما يذكره من علل في حق ظاهرتة هي علل خالقة (وذلك إيمانا بالعقلانية الكلاسيكية الجاعلة من السبب يمتلك من القوة ما يمكنه من خلق وإحداث النتيجة، والنتيجة هي ما ترجع بدايتها إلى شيء آخر أحدثها يسمى السبب).

3- التنبؤ:

بعد الاهتمام إلى الحكم العلمي بشكل دقيق، يكون بإمكان العالم أن يصطنع شروط وظروف الظاهرة من جديد حتى تحدث، وهو في ذلك يؤمن أشد الإيمان أنه متى تكررت شروط الظاهرة وظروفها تتبأ بحدوثها بشكل حتمي. والتنبؤ العلمي ليس نوعا من النبوة بالمعنى الغيبي، بل هو قائما على مبدئين أساسيين:

أولهما: مبدأ التعميم الذي يأخذ به العقل العلمي، والذي بموجبه يصبح الحكم العلمي الذي توصل إليه البحث العلمي لا يخص الجزء موضوع الدراسة والبحث، وإنما يجب إلحاقه بجميع الأجزاء المماثلة والتي لم يتناولها البحث العلمي. **ثانيهما:** مبدأ الحتمية الذي هو عصب الفعل العلمي وروحه الأساسي، والذي ينص على أنه متى تكررت نفس الأسباب ونفس الشروط ونفس الظروف، تكررت بشكل حتمي نفس النتائج، وتوظيف مبدأ الحتمية في البحث العلمي يعني إلغاء كل قول بالصدفة أو الوثبية، وفي هذا يقول "كلود بارنارد": " ينبغي ألا يكون المرء ارتيابيا، بل عليه أن يؤمن بالعلم، أعني الحتمية، وبالارتباط المطلق

4- الخيال العلمي

نختلف ونتشيع حول الكثير من المسائل، لكن ما نتفق عليه اتفاقا كاملا، هو أن البحث العلمي ينبغي أن يكون موضوعيا يلغي الذات ويقصي الأهواء، ووضعيا يبتعد عن الغيبيات ويتجافى عن الميتافيزيقا، ومع ذلك كله نؤكد أن الشاعر أو الفنان الذي يطلق العنان لمخيلته في فعله المعرفي، بل فعله المعرفي لا يقوم إلا على ما أنتجته مخيلته، بهذه الصورة لا ولن يكون موضوعيا ولا وضعيا، ولا عالما كما أن فعله المعرفي لن يكون فعلا علميا، ومع ذلك نضع إشارات كلها توحى أن العالم حتى يكون موضوعيا ووضعيا وفق ما يتطلبه الفعل العلمي، ينبغي أن يحضر إلى بحثه الجاني الميت فيه، فهو أشبه بآلة بشرية، وجهه بشرا لكن حركاته وطريقة تفكيره وتعامله مع الوقائع دون تعاطف معها يجعله أشبه ما يكون بآلة ميتة، فالإي مدى يكون هذا الاعتقاد صحيحا؟ والى أي مدى تكون بشرية العالم غير كاملة ومن النوع الآلي الميت؟

قد يكون هذا صحيحا عندما نتحدث عن القوالب العقلية التي ينبغي أن توظف في الفعل العلمي حتى يكون علما، ونعني بالقوالب العقلية أو الأطر العقلية كما أسماها "كانط": المبادئ والقواعد التي يتوجب على العالم الأخذ بها في بحثه العلمي.

لكن الامتثال لهذه المبادئ العلمية لا يقود إلى الإبداع العلمي ولا يؤسس النظريات العلمية، بل الذي يثمر ويؤتي أكله، فيوصل إلى الإبداع وبموجبه تتأسس النظرية العلمية هو شيء آخر يصنع حشو الطريقة العلمية والتي تغدو المبادئ العلمية مجرد مؤشرات ومعالم لها، إذ في عرفنا الطريق لا يعني القوة على السير ولا السير ذاته.

فالطريقة أو المنهج له متنة وحشوه، وحشو المنهج العلمي قدرة عقلية موجودة عند العالم ولا توجد عند سواه، بل ذاك ما يميز العالم ويميز الفعل العلمي عن باقي الأفعال المعرفية الأخرى، ويميز العقل العلمي عن باقي العقول الأخرى، ونحن نعني بذلك كله الخيال العلمي، الذي يكون أهم تجلي له مع الفروض العلمية،

الذي يحيط بعالم الحواس... فالخيال أمضى سلاح يستعين به المكتشف العلمي"¹
أي أن الخيال العلمي هو أساس الموهبة وسر وعصب الاكتشافات العلمية وروحها
المستتر.

كما أن أهمية الخيال العلمي تتأتى من كونه يعطي الفكرة التي تبذر
وتثمر، أما المنهج بقواعده وإجراءاته مجرد وسط لاحتضان هذه البذرة، وهو بذاته
عقيم لا يلد شيئاً، وحتى إن كان الفعل العلمي يمر وفق خطوات من ملاحظات
وتجارب وتصميمات، فإن هذه الإجراءات المنهجية إنما تتعين حسب الفكرة-
الفرض العلمي- والتي هي وليدة الخيال العلمي، أي أن الخيال العلمي هو من
يهندس ويؤطر الفعل العلمي بكامله، وفي هذا يقول "Tyndal" عنه أي الخيال
العلمي هو "المهندس الذي يضع تصميم النظرية"²، وهذا نفسه كذلك ما يذهب إليه
"هنري برغسون Henri Bergson" في قراءة له لأعمال "كلود بارنارد Claude
Bernard" عندما يقول: "الفكرة الثانية عند كلود بارنارد في مقدمته أظهرت كيف
تنظم الواقعة إلى الفكرة في البحث التجريبي"³ أي أن الواقعة العلمية عملية دراستها
وخطواتنا في ذلك، إنما تعينها الفكرة أو الفرضية التي ننوي على أساسها تفسير
الواقعة.

وليست هذه قراءة غير أمينة لأعمال "كلود بارنارد" وإنما هو نفسه يرى
انه لا تعارض بين الخيال العلمي والموضوعية العلمية، فقط أن "بارنارد" يحدد لكلا
الاثنيين موطنه في الفعل العلمي، إذ يقول: "على العالم أن يتخلى عن خياله عندما
يدخل معمله تماماً كما يخلع معطفه، وعليه أن يستعيده حينما يغادر معمله، تماماً
كما يرتدي معطفه، وأحياناً فإن العالم يجعل خياله يعمل قبل التجربة وبعدها"⁴ وفي
هذا إشارة واضحة على أن الخيال العلمي هو الذي يغذي التجربة العلمية، كما أن
التجربة العلمية بعد تمامها ووصولها إلى نتائج، فإن الخيال العلمي هو من
يستنتقها ويعممها على شكل قوانين علمية ثم على شكل نظرية علمية، وكأكد منه
لقوله السابق في أهمية الخيال في الفعل العلمي يضيف "كلود بارنارد" نافية عن

1 - ماهر عبد القادر محمد علي. فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 65.

2 - المرجع السابق. ص: 63.

3 - Henri Bergson. La pensée et le mouvant. Presses universitaires de France. Paris.

1975. p. 230

4 - ماهر عبد القادر محمد علي. فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 66

القواعد والإجراءات المنهجية القدرة على الإبداع فيقول: "ليست هناك قواعد تعطي لكي تولد في الدماغ بمناسبة ملاحظة معينة، فكرة صائبة وخصبة، وتكون بالنسبة إلى المجرب ضربا من الاستباق الحسي للذهن نحو بحث موفق"¹.

لكن ما يجب أن نضيفه كاستثناء هو أن الخيال العلمي ليس متطابقا مع الخيال الفني، بل الخيال العلمي ينفرد بخصائص منها:

1- **خيال علمي**: أي أنه مرتبط ببحث وفعل علمي، وأن موضوعه وقائع علمية تكون في الأصل مئة لكن الخيال العلمي يهبها الحياة، كما أنه - الخيال العلمي - تعليلي، أي هو مجرد تصور للعلاقات السببية التي تحكم الواقعة العلمية.

2- **خيال منطقي**: أي الأفكار العلمية التي تأتي عن طريق الخيال العلمي هي بالضرورة أفكار منطقية ومعقولة، غير متناقضة وغير غيبية، فلا يمكن لعالم ما أن يأتي بأفكار غيبية غير معقولة ولا منطقية مثل فكر الحصان المجنح أو فكرة عروس البحر التي أعلاها امرأة وأسفلها سمكة، وإنما مثل هذه الأفكار هي وليدة الخيال الفني.

3- **خيال تركيبية**: إذ العالم بخياله العلمي لا ينطلق من نقطة الصفر، وإنما مرتبط بإنتاج علمي سابق، وعن طريق إما تطوير السابق أو نقده أو تجاوزه، يهتدي إلى الجديد.

4- **خيال تفسيري**: أي يعطي أفكارا تتجه مباشرة للكشف عن الروابط والعلاقات الموجودة بين الوقائع، وفي هذا يقول "يول موى": "نصيب العلم من الخيال ليس أقل من نصيب الشعر منه، غير أن الخيال ليس واحد في كلتا الحالتين، فخيال العالم يقتضي نوعا من التوضيح، وهو يأبى أن يدين للحواس بشيء، والجمال الذي يستهويه هو جمال العلاقات المجردة والأعداد، فضلا عن ذلك فالخيال بالنسبة إلى العالم ليس غاية وإنما وسيلة فحسب"².

5- **خيال إبداعي**: فالفكرة العلمية الجديدة تنطلق من السابق عنها، وذلك على أساس أن المعرفة العلمية تراكمية، لكنها ليست اجترارية، بل الفكرة العلمية لأبد أن تحمل جديدا.

¹ - جماعة من المؤلفين الفكر الفلسفي والإسلام. مرجع سابق. ص: 345.

² - يول موى. مرجع سابق. ص: 60.

***- فالخيال العلمي وعلى غرار خصائص الفعل العلمي ومستويات العقل العلمي، هو مستوى آخر للتمييز بين العقل العلمي والعقل العامي، إذ الأول مزود بصفات هي تلك التي سبق ذكرها من واقعية ومنطقية وتعليل وتركيب وإبداع، بينما الخيال في العقل العامي يعني بالضرورة اللامعقول واللامنطقي، فأساس الخيال العامي هو اللامعقول واللامنطق، بل أنه يصنع منهما، ويكفي أن نعيد النظر في الأساطير والخرافات والنكت وغيرها من تجليات العقل العامي، حتى نتبين بشكل دقيق وجلي أن اللامعقول واللامنطق هو ما يصنع جسد هذه الأشكال التعبيرية العامية.

5- تصنيف العلوم

خاصية التخصص التي يتصف بها العلم إنما تجلي شيئاً مهماً، وهو أنه على النقيض من العقل العامي الذي نجده من طينة واحدة لا تتمايز بداياتها عن نهاياتها، - على النقيض من ذلك - العلم يتفرع إلى حقول واختصاصات علمية، ومرد ذلك إلى أن البحث العلمي بالضرورة بحث في موضوع، ولما كانت المواضيع متعددة ومتنوعة: من فيزيائية، بيولوجية، وفلكية، وطبية، ونفسية، واجتماعية،... وغيرها، لزم عن ذلك أن تكون البحوث والاختصاصات العلمية متنوعة هي الأخرى وتتعدد بتعدد المواضيع والظواهر، فهناك الفيزياء والبيولوجيا، والفلك، والطب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع،... وغيرها من الاختصاصات العلمية، كما أن تعدد مواضيع العلم وحقوله وعوالمه، هو عينه ما يشير إليه المنطقي "كارل بوبر" عندما يقول معددا ومرتباً عوالم العلم وفضاءاته: "العالم الأول هو العالم الفيزيائي أو عالم الحالات الفيزيائية، والعالم الثاني هو العالم العقلي أو عالم الحالات العقلية، والعالم الثالث هو عالم تعقل الأفكار بالمعنى الموضوعي، وهو عالم الأشياء الممكنة بالنسبة للفكر"¹.

ومعنى ما ذهب إليه "كارل بوبر" هو أنه توجد ثلاثة مواضيع أساسية للعلم، وعلى غرار ذلك توجد ثلاثة عوالم فكرية، هي العالم الفيزيائي الذي يضم كل الحوادث والظواهر التي تخرج عن نواتنا ويعنى بدراستها العلم الطبيعي، والعالم الثاني هو العالم العقلي الذي يضم المعقولات والتصورات والتجريدات ويعنى بدراستها المنطق، والعالم الثالث هو العالم المعرفي الذي يضم الأفكار والمعارف التي توصلت إليها البشرية ويعنى بدراسته علم العلم (الابستمولوجيا).

وما يمكن تأكيده بذات السياق هو أنه إذا ترسخ في عرف الممارسات العلمية تصنيف الظواهر: ظواهر فيزيائية، ظواهر اجتماعية، ظواهر

¹ - ماهر عبد القادر. نظرية المعرفة العلمية. مرجع سابق. ص: 38.

نفسية،... الخ، فانه على الأساس نفسه وجدت محاولات كثيرة تسعى إلى تصنيف العلوم، ومن بين هذه التصنيفات مايلي:

أ- تصنيف أرسطو:

لعله يكون أقدم تصنيف، حاول فيه "أرسطو" ووفق آليات فلسفية أن يربط بين العلم ووظيفته، وفي كل ذلك يؤكد أن وظيفة العلم نوما حاجة أو مطلب عقلي.

وفي تعدادها للحاجات والمطالب العقلية يرى أنها ثلاثة: الإطلاع والإبداع والانتفاع، وفي اعتقاد "أرسطو" ليس ثمة علم واحد يقوم بجميع هذه الوظائف، وإنما كل علم له أن يقوم بوظيفة واحدة فقط، على أن تكون الوظائف الأخرى من اختصاص العلوم الأخرى، وعلى أساس ذلك يرى "أرسطو" أن العلوم ثلاثة أصناف هي:

- العلوم النظرية، كالرياضيات والطبيعات، ووظيفتها الإطلاع.
- العلوم الشعرية، كالبلاغة والشعر والجدل، ووظيفتها الإبداع.
- العلوم العملية، كالأخلاق والاقتصاد والسياسة، ووظيفتها الانتفاع.¹

ب- تصنيف ابن سينا:

عملية تصنيف العلوم ليست لصيقة بالعقلانية الإغريقية أو العقلانية الغربية، بل العقلانية الإسلامية والعربية هي الأخرى نجد فيها مساحة فكرية ليست بالضيقة لإشكالية تصنيف العلوم، ولعل مرد ذلك إلى تنوع وغزارة العمل العلمي عند المسلمين، إذ يقول "محمد أركون": "مما يدل على تنوع النشاط العلمي وتخصسه منذ النصف الثاني للقرن العاشر، ظهر كتاب يجمع المفردات التقنية لجميع العلوم (مفاتيح العلوم للخوارزمي)..... (فهرست ابن النديم)²."

وفي عمق العقلانية الإسلامية نجد "ابن سينا الذي يصنف العلوم إلى

صنفين:

- العلوم النظرية، كالعلم الرياضي والعلم الطبيعي والعلم الإلهي.
- العلوم العملية، كالأخلاق وتدبير المنزل وتسيير المدينة.³

¹ - جميل صليبا. مرجع سابق. ص: 100
² - محمد أركون. مرجع سابق، ص: 83.
³ - جميل صليبا. مرجع سابق. ص: 100

وبمقارنة بسيطة بين تصنيف "ابن سينا" تصنيف "أرسطو" نسجل بينهما ما يشبه التجاور، فالعلم له جانبين: الجانب النظري والآخر العملي، وأي جانب تغلب عليه طبع بطابعه، فالعلم الذي يغلب عليه الطابع النظري كالرياضيات والإلهيات هو علم نظري، والعلم الذي يغلب عليه الطابع العملي كالأخلاق والسياسة هو علم عملي، كما أن النظر عند "ابن سينا" هو بمنزلة الإطلاع عند "أرسطو" والعمل عند الأول هو بمنزلة الانتفاع عند الثاني.

ج- تصنيف ابن خلدون:

لما نقرأ "لابن خلدون" فنحن لازلنا لم نطوي سجل العقلانية الإسلامية، لكن هذه المرة نكون نتصفح الصفحات الأخيرة منها، وبالتالي فالفرق بين "ابن سينا" و"ابن خلدون" هو الفرق الموجود بين البداية والنهاية، فإذا كان "ابن سينا" قد صنف العلوم على أساس الجانب المتغلب فيها: النظر أم العمل، فإن "ابن خلدون" يصنف العلوم على أساس الأداة أو الوسيلة العقلية الموظفة فيها: العقل أم النقل، وعلى غرار ذلك يقول بوجود صنفين من العلوم:

- العلوم العقلية: وهي التي تقوم على العقل والرأي والنظر، وهي مثل المنطق والرياضيات والعلم الطبيعي والعلم الإلهي.
- العلوم النقلية: وتقوم على النقل والخبر والاستماع، وهي مثل التفسير والقراءات والحديث والفقهاء وعلم الفرائض وأصول الفقه وعلم الكلام.¹

د- تصنيف سبنسر:

"هاربرت سبنسر" يعطي أساسا آخر لتصنيف العلوم، إذ يعتقد أن الفعل العلمي إما أن يكون مجردا أو مشخصا، وعلى هذا الأساس يقول بالأصناف التالية للعلم:

- العلوم المجردة: تجريدا محضا وهي مثل المنطق والرياضيات.
- العلوم المجردة/ المشخصة: وفيها نجد الجانبين معا، التجريد والتشخيص، وهي مثل الميكانيكا والكيمياء والفيزياء،
- العلوم المشخصة: وهي علوم تقوم على التشخيص أصلا، وهي مثل الفلك والجيولوجيا والأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع،

¹ - المرجع السابق. ص: 100

كما نجد "سبنسر" في اطار تصنيفه للعلوم يقوم بتصنيف المعرفة بشكل عام موظفاً أساس الوحدة، فيقول بثلاثة أنواع من المعارف:

- المعرفة غير الموحدة وهي المعرفة العامة.
- المعرفة ناقصة الوحدة وهي المعرفة العلمية.
- المعرفة الموحدة وهي المعرفة الفلسفية.¹

هـ- تصنيف أمبير:

يقول "أمبير" بأساس آخر يختلف عن الأسس السابقة في تصنيف العلوم، وهو أساس طبيعة الموضوع الذي يتناوله العلم، وفي اعتقاده أن موضوع العلم إما أن يكون في الكون، وإما أن يكون على شكل فكرة موجودة في الذهن، وعلى أساس هذا الاعتقاد قال بوجود صنفين للعلم هما:

- العلوم الكونية (Sciences cosmologiques): وموضوعها المادة.
- العلوم المعنوية (Sciences noologiques): وموضوعها الفكر وآثاره.²

و- تصنيف ريكرت:

يرى "ريكرت Richert" أنه ثمة موضوعين أساسيين للعلم: الموضوع الأول هو ما وجد قبل الإنسان ولم تصل إليه يده وهو الطبيعة، والموضوع الثاني هو ما أنتجه الإنسان ولم يوجد عليه وهو الثقافة، ويعتقد "Richert" على أساس ذلك بوجود صنفين للعلم هما:

- العلم الطبيعي: هو الذي يتناول مسائل الطبيعة ويتبع المنهج العلمي الوضعي.
- العلم التاريخي: هو الذي يتناول مسائل الثقافة ويتبع المنهج التاريخي.³

ز- تصنيف بيكون:

يرى "فرنسيس بيكون" أنه ثمة ثلاثة ملكات عقلية أساسية يمكن أن توظف في العلم، هي العقل والتخيل والذاكرة، ويرى "بيكون" على غرار ذلك أن الملكة العقلية الأكثر توظيفاً في العلم يعرف بها، فالعلم في نظره ثلاثة أصناف هي:

1 - محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 31.

2 - جميل صليبا. مرجع سابق. ص: 100

3 - سامية محمد جابر. مرجع سابق. ص: 94

- العلوم النظرية: التي توظف ملكة العقل والنظر والتجريد، ومثال هذا الصنف الرياضيات والمنطق.

- العلوم الشعرية: التي توظف ملكة التخيل.

- العلوم التاريخية: التي توظف ملكة الذاكرة.¹

ط- تصنيف أغست كونت:

أشهر تصنيف للعلوم هو تصنيف "أغست كونت" حتى أصبح يعرف بهذا التصنيف، كما أن عملية تصنيف العلوم أصبحت تلحق به، فالحديث عن الإنتاج الفكري والفلسفي "لأغست كونت" لن يكون مكتملا ما لم يستوفي تصنيف "كونت" للعلوم.

وعلى العموم فإن "كونت" يرى بداية أنه ثمة نوعين من العلوم: العلوم النظرية والعلوم التطبيقية، والثانية موضوعها وغايتها تأثير الإنسان في الطبيعة بغية زيادة قوته ورفاهيته وضمان صحته، وهي تشمل الصناعة والطب، أما العلوم النظرية فتهدف إلى معرفة الطبيعة والإنسان، وذلك فقط من أجل إشباع غريزة حب الإطلاع عنده، ومضاعفة شعوره بذاته وبالعالم من حوله.²

ثم يرى "كونت" ثانية أن تصنيفه يشمل العلوم النظرية فقط ودون العلوم التطبيقية، أي أن العلم حتى يكون له مكان في تصنيف "كونت" يجب أن يكون نظريا، وليس هذا فحسب، بل يضيف "كونت" شرطا آخر في العلم حتى يصنف، وهو أن يكون قد بلغ المرحلة الوضعية " إذ هناك بالنسبة لكونت شرط عام ينبغي أن يتوفر في كل علم يراد تصنيفه ضمن قائمة العلوم الوضعية، وهذا الشرط هو أن يكون ذلك العلم قد اجتاز في تطوره المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية، وبلغ مع ذلك التطور المرحلة الوضعية"³. وعلى أساس هذين الشرطين يصنف "أ. كونت" العلوم ويرتبها بالشكل الآتي:

- الرياضيات.

- علم الفلك.

- علم الفيزياء

¹ - جميل صليبا. مرجع سابق. ص: 100.

² - بول موى. مرجع سابق. ص: 83.

³ - محمد وقيدي. ماهي الاستنولوجيا. ط1؛ دار الحدائق، لبنان، 1983، ص: 124.

- علم الكيمياء.

- علم الحياة.

- علم الاجتماع.¹

وترتيب وتصنيف " أ. كونت" مبني على الأسس التالية:

1- مبدأ البساطة والعمومية:

أي بساطة وعمومية الظواهر التي ندرسها، فالظواهر الأكثر بساطة وعمومية هي تلك التي لا تتوقف دراستها على دراسة ظواهر أخرى، وعلى أساس ذلك كانت الرياضيات في أول الترتيب، ثم تليها تبعاً العلوم الأخرى التي ترتبط بدراسة ظواهرها بدراسة ظواهر العلم الذي سبقها في الترتيب.

2- مبدأ تطور الفكر الإنساني:

إذ في اعتقاد " أ. كونت " أن الفكر البشري لم يصل إلى المرحلة الوضعية دفعة واحدة، وإنما بشكل تدريجي تطوري، ففي الوقت الذي كانت فيه بعض العلوم قد بلغت المرحلة الوضعية كانت علوم أخرى لا تزال في المرحلة اللاهوتية أو المرحلة الفلسفية، وعلى أساس الوصول والسبق إلى المرحلة الوضعية ترتب وتصنف العلوم الأول فالأول.

3- مبدأ الدقة:

في نظر " أ. كونت " العلوم تصنف وترتب تبعاً لدرجة الدقة فيها، وتبعاً لإمكانية تطبيق التحليل الرياضي في دراسة ظواهرها.

4- المبدأ المنهجي المعرفي:

ففي اعتقاد " أ. كونت " يكون العلم الثاني يستند إلى قوانين الذي سبقه، وبالتالي يكون الأول أولاً واللاحق لاحقاً، فالفلك يعتمد على قوانين الرياضيات، والفيزياء تعتمد على الفلك، والكيمياء تعتمد على الفيزياء، وعلم الحياة يعتمد على الكيمياء، وعلم الاجتماع يعتمد على علم الحياة.

¹ - جميل صليبا. مرجع سابق. ص: 101.

6- المراحل العمرية للعلم:

لا يمكننا أن نؤرخ للعلم إلا بتاريخ الإنسان، وفي تاريخ الاثنين تاريخ الفكر، هذا إذا أرخنا للعلم بظهور علم الفلك عند الإغريق، أما إذا أرخنا له بظهور العلم الحديث الوضعي، فبدايته تكون مع انفصاله عن الفلسفة، وعلى اثر ذلك يكون عمر العلم " يتراوح ما بين خمسة وعشرين وثلاثين قرناً، وهذا إذا ربطنا نشأته بنشأة علم الفلك عند الإغريق، ويقصر هذا العمر فيبلغ ثلاثة أو أربعة قرون إذا رأينا أنه بدأ مع ظهور علم الطبيعة الحديث"¹.

فالعلم بمعناه الدقيق منهجا وإنتاجا وروحاً، إنما هو حديث النشأة، وقد نتفق كتب تاريخ العلم على أن البداية الحقيقية له إنما كانت فقط في أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر مع "كوبرنيك- 1543/1472-" و "جاليلي- 1641/1564-". كما أن الميلاد الفعلي للعلم كان يوم موت النزعة الآلية التي كان يتزعمها "ديكارت" والتي كانت ترى أن الظواهر من حيث تركيبها الداخلي تتكون من آلات صغيرة إلى أبعد حد².

وإذا جاز لنا أن نتفق على هذا الميلاد، جاز لنا مع ذلك أن نتفق على أن طفولة العلم كانت مع "كوبرنيك" و"كبلر" و"جاليلي"، ونضجه الأولي غير الكامل كان مع "نيوتن"، ورشده الفعلي كان مع "ماكس بلانك" و"أنشتاين".

ومسودة هذا الاتفاق تؤكد أن العلم نشأ نشأة تدرجية تطورية، شأنه في ذلك شأن الفكر البشري، وشأن كل كائن ينمو، والعلم في نموه وتطوره قد اجتاز ثلاثة مراحل أساسية: مرحلة الميلاد ومرحلة النضج غير الكامل ومرحلة الرشد، لكن يمكن اختزال هذه المراحل في مرحلتين متباينتين هما: المرحلة الكلاسيكية والمرحلة المعاصرة، وذلك بالنظر لما بين المرحلة الأولى (مرحلة الميلاد) والمرحلة الثانية (مرحلة النضج غير الكامل) من تقارب.

¹ - بول موى. مرجع سابق. ص: 63.

² - علي حسن كركي. الاستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث. ط1؛ المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص: 133.

1- المرحلة الكلاسيكية:

المرحلة الكلاسيكية هي اختزال لمرحلتين هما: مرحلة الميلاد ومرحلة النضج غير الكامل:

1- مرحلة الميلاد:

وهي مرحلة تقوم أصلا على الفلسفة الوضعية والفلسفة الواقعية، وهي المرحلة التي شهدت ميلاد شيء أساسي في العلم الحديث ألا وهو منهج العلم، الذي أضحي منهجا متميزا ومستقلا عن الفكر الفلسفي، وعلى أساس ميلاد المنهج العلمي ولد العلم وولدت الدراسات العلمية المستقلة عن الفلسفة موضوعا وطرحا. أضف إلى ذلك أن هذه المرحلة شهدت انهيار الكثير من الأفكار السابقة والتي ظلت مسيطرة على العقول لزمان طويل، كما أنها أفكار فلسفية أكبر منها علمية، ومن أمثلتها النزعة الآلية الديكارتية ونظام الكون مع "بطليموس"، ولما كان العمل التاريخي يعلمنا أن نقرأ المراحل التاريخية من خلال ما هو مضيء وجوهري فيها، فإننا سنقرأ مرحلة ميلاد العلم من خلال رواد ثلاثة كان لهم وقع كبير في هذه المرحلة وهم على الترتيب: "كوبرنيك" و"كبلر" و"جاليلي".

- كوبرنيك:

عاش في فترة كان فيها المحظوظ من الشباب من يعنى بدراسة الفلسفة واللاهوت، فكان على اثر ذلك على إطلاع واسع بالمذاهب والأفكار الفلسفية، وكان شغله الشاغل هو محاولة التأكد من الأفكار الفلسفية، ومن بين الأفكار التي اصطدم بها كما يؤكد ذلك في كتابه "حركات الأجرام السماوية"، فكرة الشمس تدور حول الأرض وليس العكس، أي فكرة الأرض مركز الكون، وكان قد أشار إلى ذلك فلاسفة أمثال "شيشرون" و "هكتاس" و "بلوتارخ"، فأخذ "كوبرنيك" هذه الفكرة وراح يقلبها على أوجهها حتى يتبين صدقها من فسادها، فتبين له فيما بعد أن الأصح هو أن الأرض تدور حول الشمس وأن الشمس مركز الكون، وليس كما اعتقد "بطليموس" في نظامه القديم عن الكون من أن الأرض مركز الكون.

وبهذه الروح الانتقادية، والجرأة الفائقة أعطى تصورا جديدا عن الكون، وأبطل التصور البطليموسي الذي ظل سائدا لقرون طويلة، وهذا العمل العلمي كلف

"كوبرنيك" الكثير من المشاق والمتاعب، خاصة من طرف الكنيسة التي كانت تتبني فكرة "بطليموس" وتدافع عنها، وربما هذا الصراع الذي دخله "كوبرنيك" مع الكنيسة على أساس هذه الفكرة، هو ما جعل مؤرخي العلم ينسبون اكتشاف نظام الكون كما نعرفه اليوم، خاصة حول مسألة الأرض أو الشمس مركز الكون - ينسبون هذه الفكرة - إليه، وذلك رغم وجود بعض الكتابات التاريخية التي تنص على أن أصل فكرة الأرض تدور حول الشمس، وأن الشمس مركز الكون - أصلها - يعود إلى الفيلسوف "أرسطارخوس Aristarchus" الساموي، وذلك في القرن الثالث قبل الميلاد، وتذكر الكتابات التاريخية أنه حارب وأضطهد بحجة أنه بفكرته هذه يزعم الآلهة¹.

- كبلر:

هو الآخر كانت له اهتمامات كبيرة بعلم الفلك وحركة الكواكب والنظام الكوني، وقد ثبت عنه أنه قام برصد الكواكب، وقد ركز على نقطتين:
أولاهما: شكل المدارات التي ترسمها الكواكب حول الشمس خلال حركتها، وقد حددها في الشكل الاهليلجي.

ثانيهما: ثبات العلاقة بين الزمن الذي يقطعه الكوكب في دورانه حول الشمس والمسافة التي تفصله عنها، وقد فسر ذلك كله بوجود علاقة رياضية اطرادية بين المسافة التي تفصل الكوكب عن الشمس من جهة، ومداره من جهة ثانية، والزمن الذي يستغرقه في دورانه من جهة ثالثة، فإذا كان الكوكب على مسافة بعيدة عن الشمس فمداره أكبر والزمن الذي يستغرقه في دورانه كذلك أكبر، وذلك مقارنة مع كوكب ثاني يوجد على مسافة قريبة من الشمس، فإن مداره يكون أصغر والزمن الذي يستغرقه في دورانه يكون كذلك أصغر.

لكن ما يعاب علي "كبلر" كما يعتقد البعض أنه لم يكن رغم كشافاته العلمية جريئاً أمام الكنيسة، فلم يكن متحرراً من ثقافة القرون الوسطى ومن المناخ الفكري الذي كانت تفرضه الكنيسة، فلقد "كان كبلر يمارس العلم، ولكنه كان يتنفس بماء

¹ - محمد عابد الجابري. مدخل الى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 231.

رئيته مناخ القرون الوسطى، المناخ الذي كرسته الكنيسة وفرضته على العلم والعلماء في تلك الحقبة من التاريخ"¹.

- جاليلي:

يقول "محمد عابد الجابري": "يبدأ العلم الحديث روحاً ومنهجاً وممارسة مع غليلو، يمكن أن نتبين هذا إذا رجعنا بالفكر العلمي انطلاقاً من مرحلته الراهنة، إننا سننظر في عملية الارتداد هذه إلى اجتياز منعطف شهدته بداية القرن العشرين، لتأخذ طريقنا بعد ذلك في الضيق، وأفاقنا في النقل حتى نصل إلى بداية القرن السابع عشر، حيث يجلس الشاب غليلو على صخرة تنتهي عندها الطريق المعبد، لتبدأ ملتوية، باهتة أحياناً وواضحة أحياناً، نشق التلال والوهاد، بصعوبة واططراب، وإذا بحثنا في هذه الشعاب عن شارات الطريق ومحطات السفر، وجدناها قليلة تمتد عبر مسافات بعيدة يكاد المرء لا يتبين ما يربط بعضها البعض، ثم تستمر هذه الشارات وهذه الشعاب خافتة مندثرة متباعدة لتغوص في أعماق الزمن مع الحضارات القديمة، حضارات الشرق القديم"² ومعنى هذا أن العلم الحديث إنما يبدأ مع "جاليلي" فهو الصخرة التي ينتهي عندها الطريق المعبد، أما ما قبله فهو مجرد شعاب ملتوية وممرات متباعدة، فالأفكار السابقة عن "جاليلي" لم ترقى إلى مستوى نظريات علمية، بل بقيت في مستوى ما أنها مجرد أفكار في الكثير من الأحيان تتغذى من فلسفات ومعتقدات.

وإذا كنا نربط ميلاد العلم الحديث بأعمال "جاليلي"، فإنما ذلك على أساس ما أن "جاليلي" استطاع بفكره العلمي أن يحدث قطيعة مع الفكر القديم السابق عنه، وذلك من حيث المنهج الذي أكد فيه على ضرورة الانطلاق من التجربة والاعتماد على الملاحظة والبرهان الرياضي، واضعاً بذلك حداً للتأملات والتخمينات.

أما عن أهم ما جاء به "جاليلي" فيمكن تلخيصه فيما يلي:

- تسقط جميع الأجسام في الفراغ بنفس السرعة مهما كان وزنها وطبيعتها، أي الأجسام والمواد عند سقوطها في الفراغ تتساوى ولا تتفاوت، كما كان يعتقد قبل ذلك، وإنما الذي يجعلها تتفاوت في السقوط هو الهواء.

¹ - نفس المرجع . ص: 230.

² - المرجع السابق. ص: 229.

- المسافة التي يقطعها الجسم الساقط متناسبة مع مربع الزمن الذي يستغرقه في السقوط.

- قانون القصور الذاتي أو قانون العطالة والذي مفاده أن الجسم لو ترك وشأنه يستمر في الحركة في خط مستقيم و بسرعة منتظمة.

2- مرحلة النضج غير الكامل:

" لقد كانت الطبيعة وقوانينها محجوبة في الليل، فقال الله لنيوتن، كن، فتحول كل شيء إلى نور"¹. هذا الشعر يبين بوضوح أن "لنيوتن" وقع كبير في العلم الطبيعي الكلاسيكي، "فإسحاق نيوتن" عالم فيزيائي إنجليزي، حياته كانت ما بين 1643 و 1727، وإذا كنا نؤرخ للعلم من خلال العلماء، فإننا مع هذا السجل تستوقفنا محطات كثير كثرة العلماء، لكن الكثير منها يبقى مجرد محطات ثانوية، على أن يكون الرئيسي منها في تاريخ العلم إلى غاية أواخر القرن التاسع عشر اثنين هما: المحطة الأولى مع الرياضي الإغريقي "أقليدس" الذي جمع شتات الرياضيات في عصره في بناء رياضي محكم ونسق متكامل، والمحطة الثانية مع الفيزيائي "نيوتن" الذي هو الآخر جمع شتات الفيزياء في عصره في نسق محكم، فقد أخذ "نيوتن" قوانين "كبلر" الفلكية وتصورات "كوبرنيك" عن النظام الكوني وقوانين "جاليلي" حول سقوط الأجسام، وأضاف إلى ذلك كله نتائج وأبحاثه، وكون للفيزياء نسقها.

إذاك يكون مع "جاليلي" قد ولد المنهج العلمي، أما مع "نيوتن" فقد ولدت نسقيته، وفي هذا يقول "الجابري": " استطاع نيوتن أن يحقق للفيزياء الكلاسيكية وحدتها في إطار تصور عام للكون منسجم ومتكامل، مما جعل الكشوف العلمية اللاحقة والى أواخر القرن التاسع عشر تبقى في معظمها في دائرة العلم النيوتيني، الذي قامت عليه الحضارة الغربية الحديثة"².

ويمكن أن نلخص أعمال واكتشافات "نيوتن" الفيزيائية فيما يلي:

¹ - جماعة من المؤلفين. الفكر الفلسفي والإسلام. مرجع سابق. ص: 337

² - محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 269.

- مبدأ العطالة: وهو مبدأ كان قد اهتدى إليه "جاليلي" وأكدته "نيوتن"، وهو ما يسمى كذلك بمبدأ القصور الذاتي، وينص على أن "الجسم يبقى ساكنا أو يستمر في حركته على خط مستقيم وبسرعة ثابتة ما لم يكن خاضعا لتأثير قوة خارجية"¹.
- إذا تغيرت حركة جسم ما فان هذا التغير يكون متناسبا تناسبا طرديا مع القوة الخارجية، وتناسبا عكسيا مع كتلة الجسم، ويحصل التغير في اتجاه تلك القوة.
- كل فعل يقابله رد فعل مساوي له ومتجه عكس اتجاه الفعل.
- الجسمان ينجذبان أحدهما إلى الآخر انجذابا متناسبا طردا مع كتلتيهما، وعكسا مع مربع المسافة الفاصلة بين مركز جذب أحدهما ومركز جذب الآخر.

ومع هذه المبادئ والقواعد اهتدى "نيوتن" إلى التعريفات والمعدلات التالية:

- * - الكتلة = الحجم × الكثافة، وكتلة جسم متحرك تبقى ثابتة مهما تغيرت سرعته.
- * - الكثافة = حاصل قسمة الكتلة على الحجم.
- * - الزخم = حاصل ضرب الكتلة في السرعة.

3- خصائص المرحلة الكلاسيكية:

أول ما نقره في سياق الحديث عن الخصائص العامة التي ميزت العقل العلمي في هذه المرحلة الكلاسيكية، هو أنها مرحلة ميلاد وانبثاق من جهة، ومرحلة طفولة ونمو من جهة أخرى، فمع الميلاد والانبثاق تأسس المنهج العلمي وذلك خاصة مع "جاليلي"، ومع الطفولة والنمو والنضج غير الكامل تأسس النسق الفكري للنظرية العلمية، وذلك خاصة مع "نيوتن".

كما لا يفوتنا الذكر أنه في هذه المرحلة، وعلى خلاف فترات سابقة، كان العلم يركز على فلسفات وضعية وواقعية، وعلى عقلانية تقول بوجود مبادئ عقلية ثابتة لا تتغير، فالمبادئ والأطر العقلية الموجهة للفعل المعرفي كان ينظر إليها في هذه المرحلة على أنها ثابتة ومطلقة وغير قابلة للتغيير، ولعل هذا عينه ما دفع الفعل العلمي في مرحلته اللاحقة إلى مناقشة و ممارسة الشك والنقد اتجاه هذه المبادئ التي كان يعتقد أنها ثابتة مطلقة لا تتغير، إذ يقول "بلانشي": " هذه

¹ - نفس المرجع. ص: 337.

الأطروحة القائلة بعدم قابلية المبادئ الموجهة للمعرف للتغير وبضرورتها المطلقة، هي التي يرغمننا العلم الحالي على أن نضعها موضع سؤال.¹

ورب ما يساعدنا على قراءة خصائص العقل العلمي في هذه المرحلة، هو قراءته من خلال نظرتة إلى متغيرات وشارات ظلت لصيقة بالعلم في كل مراحلها العمرية، وهي عبارة عن مقولات علمية وهي: المادة، الموضوعية، العلية والحتمية، مقولة المكان، مقولة الزمان.

1- المادة:

ماهي المادة؟ أو ماهي خصائصها؟ وماهي طبيعتها؟ إشكاليات ليست وليدة العلم الحديث، بل هي إشكاليات تناولها الفكر الإنساني مع جميع تلونات ومراحله التاريخية.

ففي الفكر اليوناني، نجد جانبا فلسفيا ليس بالضيق ينصب نفسه فقط للإجابة عن هذه الإشكاليات، ومحاولة تحديد طبيعة المادة، وقد حمل إلينا تاريخ هذا الفكر الفلسفي نبأ وجود مذهب فلسفي ذري ينسب إلى " ليسيبوس Leucippus " و "ديموقريطس Democritus" ويقول بأن آخر ما تنقسم إليه المادة هو الذرة، أي أن الذرة هي أصل الأشياء والكون، وهذا بالجوار من مذاهب فلسفية أخرى كلها تندرج تحت ما يسمى بالفلسفة الطبيعية أو الفلسفة النشكونية، كما كانت هذه المذاهب ترجع أصل المادة أو الكون إلى أحد العناصر الأربعة: الماء، الهواء، النار، التراب، فقد قال "طاليس Thales" بالماء، قال "أنكسمانس Anaximenes" بالهواء، وقال "هيراقليطس Heraclitus" بالنار، أما "أنبانوقليدس Enpedocles" فقد قال بالعناصر الأربعة مجتمعة.²

أما في الفكر الإسلامي فقد طرح نفس السؤال: ما أصل الكون؟ أو ما طبيعة المادة؟ وأول إجابة نسجلها في تاريخ الفكر الإسلامي، هي إجابة الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالفكر اليوناني، أمثال "أبو نصر الفارابي" و "ابن سينا" اللذان اعتقدا أن العالم فيض صدر عن الله دفعة واحدة، ثم هناك إجابة أخرى من طرف إحدى الفرق الكلامية، ألا وهي فرقة المعتزلة التي ثبت عنها قولها أن العالم مكون من

1 - محمد وقيدي. مرجع سابق. ص: 176.

2 - وولتر ستيبس. تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص: 30.

جواهر فردية، وهذا الموقف المعتزلي خالفه "النظام"، كم أن "أبو الوليد ابن رشد" ونظرا لتأثره الشديد بـ "أرسطو" اعتقد أن العالم مكون من مادة أولى خلق الله منها العالم، وهو نفسه تقريبا ما ذهب إليه "أرسطو" لما قال بمادة "الهيولي" كأصل للكون، وهي في اعتقاده مادة أولية غير معينة لكن قابلة للتعيين، أما الفقهاء وأهل النقل أمثال "أبو حامد الغزالي" فقد قالوا بأن الله قد خلق العالم من عدم.

أما في الفكر الغربي الحديث فإن "رينه ديكارت" يقحمنا في النزعة الآلية ويعتقد بموجب ذلك أن المادة مكونة من آلات صغيرة، فأى جسم مؤلف من آلات صغيرة هي المسؤولة عن قوته وحركته، وقد فسر "ديكارت" وفق هذه الآلية الكثير من الظواهر بما فيها الظواهر المغناطيسية.

أما في عصر النهضة العلمية ونشأة العلم الحديث، فنجد علماء الطبيعة أمثال "جاليلي" و"نيوتن" و"دالتون" و"ماكسويل" يعتقدون أن المادة مكونة من ذرات، واعتقدوا حينها أن الذرة هي أبسط مكونات المادة وأنها لا تنقسم.

فالعقل العلمي في المرحلة الكلاسيكية كان يتصور المادة على أن الذرة هي أبسط مكوناتها، وأن الذرة لا تنقسم ولا تتجزأ، لأنها أبسط المكونات وآخر ما ينتهي إليه تجزيء المادة، وهذا الاعتقاد قد تجاوزه العقل العلمي في المرحلة المعاصرة، أين أثبت علماء الكوانطوم وعن طريق تفتيت الذرة أن هي الأخرى تحتوي على مكونات هي الإلكترونات والنواة ثم أن النواة نفسها تحتوي على مكونات.

ب- الموضوعية:

مع تأسيس المنهج العلمي مع "جاليلي" و النسق العلمي مع "نيوتن" أصبح البحث العلمي مكون من طرفين: الذات والموضوع، وقد اشترط المنهج والنسق العلمي ضرورة الفصل بين الذات والموضوع، أي ضرورة الحياد المطلق للذات حتى نصل إلى نتائج دقيقة.

وعلى هذا الأساس كانت الموضوعية في هذه المرحلة لا زالت تحافظ على مفهومها الكلاسيكي، الذي ينص على ضرورة إلغاء الذات، ومبرر ذلك هو أن العقل العلمي حينها كان لا يزال متشعبا بفلسفة وضعية تجعل من الموضوعية شرطا أساسيا في الفعل العلمي.

والعقلانية الوضعية التي قام عليها العقل العلمي في هذه المرحلة، لم يكن لها أي معنى إلا بالجوار من العقلانية الواقعية، التي هي الأخرى ارتكز عليها العقل العلمي في نفس المرحلة، وكانت هذه الواقعية تجعل من الواقع العلمي بالضرورة واقعا عينيا و لا مكان للواقع الذهني - كما سنرى مع المرحلة المعصرة - فلو كان الواقع العلمي ذهنيا لكان للعقل وللذات فيه دورا كبيرا، ولما جاز لنا الفصل بين الذات والموضوع لأنه سيغدو الموضوع جزء من الذات، وبالتالي يستعصى في حقنا تحقيق الموضوعية بالمفهوم السابق الذكر والذي يعني غياب الذات، وعلى هذا الأساس كان لزاما أن يكون الواقع العلمي بالضرورة واقعا عينيا، حتى يتم الفصل بين الموضوع الذات وتقصى هذه الأخيرة.

ج- العلية والحتمية:

العلية هي القول أن لكل حادثة علة تسبقها وتؤدي إليها، ومنه تقام علاقات عليية بين كل ما يحدث في العالم من حوادث ووقائع، وعكسها الصدفة، أما الحتمية فتعني القول بأن كل "ما بالعالم من ظواهر ووقائع وحوادث يخضع لقوانين معينة تفسر وقوعها، بحيث إذا عرفنا تركيب جزء معين للمادة في مكان معين وزمن معين، وعرفنا القوانين التي تخضع لها هذه المادة، أمكننا تفسير كل ما صدر عنها من حركة وتغير في الماضي، وتنبأنا بما سوف يصدر عنها في المستقبل، وإذا حدثت واقعة لا نستطيع تفسيرها في ضوء ما لدينا من قوانين، نقول إننا لم نكتشف بعد القانون الذي يحكمها، تلك هي الحتمية المطلقة النيوتينية"¹.

وقديما ورد عن "أرسطو" أنه قال أن الطبيعة تخضع لمبدأ الحتمية، وهذا المبدأ في ثوبه التطبيقي ينص على أن نفس الأسباب ونفس الشروط تؤدي حتما إلى نفس النتائج، وعلى اثر ذلك تؤكد في العقل العلمي أن الطبيعة خاضعة لنظام ثابت وقار، وأن كل حوادث الطبيعة تحكمها قوانين ولا مكان للصدفة والارتياح فيها، إذ يقول "لابلاس" Piere Simon De Laplace " (1827/1749) في كتابه الشهير "الميكانيكا السماوية": " إن جميع الحوادث حتى تلك التي تبدو لصغرها مستعصية على القوانين الطبيعية العامة، هي نتيجة ضرورية لهذه القوانين، مثلها في ذلك مثل

¹ - محمود فهمي زيدان. من نظريات العلم المعاصر الى المواقف الفلسفية. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1982، ص: 102.

حركات الشمس، غير أن جهلنا للروابط التي تشدها إلى النظام الكوني قد جعلنا نعوزها إلى أسباب غائبة أو إلى الصدفة.... يجب أن ننظر إلى الحالة الراهنة لتكون كنتيجة لحالته السابقة وكسبب لحالته اللاحقة"¹.

والإيمان المطلق للعقل العلمي في هذه المرحلة بمبدأ الحتمية إنما مرده إلى اعتماده على عقلانية واقعية تجعل الواقع العلمي بالضرورة واقعا عينيا، وليس هذا فحسب، بل أن الموضوع العلمي في هذه المرحلة لازال هو "الماكروفيزياء" أي الظواهر الكبرى الكلية، والتي تسهل دراستها وملاحظتها واستخلاص القوانين المتحكمة فيها، ومن ثمة الإيمان المطلق بمبدأ الحتمية والعلية، فقد يفتر هذا الإيمان لو أن الأمر تعلق بظواهر "ميكروفيزيائية".

د- المكان:

العقل العلمي الكلاسيكي يعتقد أن كل حركة لا بد أن تتم في مكان، وهذا المكان في المرحلة الكلاسيكية هو المكان الاقليدي، الذي يوصف بالتجانس والثبات والمطلقية. فالمكان في الفيزياء الكلاسيكية مستقل عن المحتوى الفيزيائي، أي الجسم وحركته، فهو مكان مطلق، إذ يقول "نيوتن": "بدون النظر لأي شيء آخر خارجي فإن المكان المطلق Absolute space - في طبيعته الذاتية - يبقى متشابها وثابتا"².

وفي موضع آخر يقول: "والمكان المطلق الذي لا علاقة له بأي شيء من الأشياء الخارجية الحسية هو بطبيعته ساكن متجانس دوما"³ في حين يغدو الحيز في نظر "نيوتن" هو المحل "LIEU" أي هو جزء من المكان يشغله الجسم، والحركة هي انتقال الجسم من حيز إلى آخر.

فالمكان في العقل العلمي الكلاسيكي هو مكان "اقليدس" والذي هو تصور قبلي يتصف بالتجانس والثبات ومطلق غير محدود ومستمر، وكل تصور عن المكان من خلال غير هذه الخصائص الاقليدية يعتبر "لعبا عقليا".

هـ- الزمان:

1 - محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 394.
2 - ماهر عبد القادر. نظرية المعرفة العلمية. مرجع سابق. ص: 139.
3 - محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 390.

العقلانية الكلاسيكية تعتبر الزمان شأنه شأن المكان، مبدأ ثابت سابق عن كل التجارب ولا يقبل التأثر بها وأن كل تجربة إلا وتتظم ضمن الزمان والمكان.

إن الزمان الكلاسيكي يوصف بالاستقلال عن المحتوى الفيزيائي المادي أي لا يتأثر بالتجربة بل هو مطلق كما انه لانهائي ومتردد. "قال زمن Time من التصورات الأساسية للفيزياء الكلاسيكية، فبينما يعرف المكان علي انه ذو ثلاثة أبعاد لحدود متجانسة و متساوية، ينظر للزمن علي أنه ذو بعد واحد لحدود متتابعة: علاقة التجاور هي العلاقة الأساسية للمكان وتنشأ عن وضع شيء بجانب شيء آخر، لأن نقاط المكان تقع الواحد منها بجانب الأخرى، أما العلاقة الأساسية للزمن فهي علاقة التتابع لأن أحداث الزمن تتبع الواحدة منها الأخرى"¹

وخلاصة القول هو أنه في العلم الكلاسيكي كان ينظر إلى الزمان على أساس أنه إطار عام ينساب بنفس الشكل وبنفس السرعة بالنسبة للجميع، أما التآني أي حدوث حادثين أو أكثر في لحظة واحدة، فكان ينظر إليه كحقيقة واقعية، وعلى أساس ذلك يقول "نيوتن" بنوعين من الزمن: الزمن المطلق والزمن النسبي، وكلاهما لا يخرج عن إطار ما وصفنا به الزمان على أنه تصور قبلي وثابت إذ يقول "نيوتن": "الزمان المطلق الحقيقي والرياضي الذي لا علاقة له بأي شيء خارجي ينساب بانتظام ويسمى بالديمومة، أما الزمان النسبي، الظاهري العامي فهو هذا المقدار الحسي الخارجي: الساعة واليوم والشهر والسنة، الذي نستعمله عادة لقياس جزء من الديمومة بواسطة الحركة والذي يكون دقيقاً تارة وتقريباً تارة أخرى"².

ب- المرحلة العلمية الجديدة:

في المرحلة الثانية "المرحلة العلمية الجديدة" أي المرحلة المعاصرة، والتي تبدأ منذ بداية القرن العشرين، وفيما يخص علم الطبيعة، فقد تقاسمتها نظريتين أساسيتين: هي نظرية الكوانطوم Quantum Theory لصاحبها "ماكس

¹ - ماهر عبد القادر. نظرية المعرفة. مرجع سابق. ص: 147.

² - محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 390.

بلانك M. Planck والنظرية الثانية هي نظرية النسبية لصاحبها الفيزيائي والرياضي "ألبرت أنشتاين A. Einstein"، وفيما يلي تفصيل لكلا النظريتين :

1- نظرية الكوانطوم:

قبل الحديث بشكل مفصل عن نظرية الكوانطوم، يجب الإشارة إلى حقيقتين هما:
- الأولى هي أن صاحب نظرية الكوانطوم والذي تنسب إليه دائما هو الفيزيائي الألماني "ماكس بلانك M. Planck" المزداد سنة 1858 والمتوفى سنة 1947. لكن الأصح أن "ماكس بلانك" قد تعاون معه الكثير من العلماء أمثال "نيلز بور N.Bohr" و "هيزنبرج Heisenberg" و "ماكس بورن M.Born" وغيرهم من العلماء، كما أن النظرية لم تكن وليدة لحظة واحدة، وإنما هي ثمرة بحوث دامت عشرة (10) سنوات أو ما ينيف عنها، إذ امتدت من سنة 1900 إلى سنة 1910.

- الحقيقة الثانية هي أن نظرية الكوانطوم إنما تصنف ضمن نظريات الذرة التي جعلت من المادة موضوعها الأساسي.

***- ولما نطلق من هاتين المسلمتين، تظنرنا الضرورة المنهجية إلى الحديث عن الجذور التاريخية لفكرة الذرة، ففي الفكر الفلسفي، وبالرجوع إلى الفلسفة اليونانية يثبت تاريخيا وجود مذهب نزي ينسب إلى "ليسيبوس" والى "ديموقريطس" وذلك في القرن الثالث قبل الميلاد، وكان حينها المذهب الذري يقوم على الأفكار التالية:

- المادة تتألف من أجزاء صغيرة ينتهي عندها التحليل بحيث لا تتحل إلى أصغر منها هي الذرة.

- العالم يتألف من عدد غير محصور ولا متناهي من الذرات التي تختلف من حيث الشكل والحجم والوزن.

- الذرات في العالم في حركة دائمة ومستمرة.

- الأجسام تختلف عن بعضها البعض تبعا لاختلاف الذرات التي تتكون منها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المذهب الذري كان مناقضا لمذهب فلسفي آخر يقول بوجود عناصر أربعة أساسية منها كان الوجود، وهي التراب والنار والهواء والماء، وقد اختلف الفلاسفة المناصرون لهذا المذهب فيما بينهم في تحديد العنصر

الأساسي، فهناك من يقول بالماء وثاني يقول بالتراب وآخر يقول بالنار وأخير يقول بالهواء، وعلى أساس هذه العناصر الأربعة تم تصنيف المواد وذلك بالرجوع إلى خصائص هذه العناصر "فالتراب خاصة اليابس، والنار خاصة الحار، والهواء خاصة البارد، والماء خاصة الرطب"¹ وليس هذا فحسب، بل تم اعتماد هذه العناصر في فهم مزاج وطباع الأفراد وتصنيف "هيبوقراط" خير مثال عن ذلك: الدموي، والصفراوي، والسوداوي، والبلغمي.

*** - ثم في العصر الحديث عاد الفكر الذري ليحي من جديد، ولعل أهم عالم عمل على إحيائه هو "جون دالتون G. Dalton" الذي اعتقد أن المادة مؤلفة من ذرات وأن التغير الكيميائي في الأجسام ينشأ إما عن تنافر ذرات في الجسم كانت مترابطة، أو عن ترابط ذرات في الجسم كانت متنافرة، كما أن ما تأكد في نظرية الذرة في العصر الحديث، هو أن الذرات تتحد لتكون عناصر، والعناصر تختلف عن بعضها البعض باختلاف الذرات المكونة لها، وعدد العناصر قد يصل إلى مائة عنصر².

*** - ثم في بداية القرن العشرين أكتشف أن الذرة هي الأخرى مركبة من أجزاء، فقد اكتشف العالم الفيزيائي "سير جوزيف جون طومسون Sir. J. Thomson" أن مؤلفات الذرة هي الالكترونات، ثم اكتشف تلميذه "سير ارنست رازرفورد Sir. E. Rutherford" وجود مركب آخر في الذرة هو النواة، ونفس العالم اكتشف من بعد ذلك وعن طريق التقنيات الإشعاعية أن النواة تصدر أشعة من ثلاثة أنواع سميت أشعة "ألفا Alfa" وأشعة "بيتا Beta" وأشعة "جاما Gamma"، وعن اثر ذلك أكتشف البروتون كجزء آخر للنواة، وأن الالكترونات تدور حول النواة، وأكتشف كذلك النيوترون والبوزيترون، والى هذا الحين كانت نظرية الذرة قائمة على التصورات التالية:

- المادة مكونة من عدد من العناصر يصل عددها المائة (100) عنصر.
- العناصر هي التي تكون الأجسام كلها التي توجد في عالمنا.
- الأجسام بعد تحليلها تتكون من ذرات.

¹ - محمود فهمي زيدان. مرجع سابق. ص: 15.

² - المرجع السابق. ص: 17.

- الذرة تتكون من الكترونات ونواة.

- النواة تتكون من البروتونات والنيوترونات والبوزيترونات.

- تختلف الذرات عن بعضها البعض على أساس عدد الالكترونات والبروتونات والجزيئات الأخرى المكونة لها، فهناك ذرة بها الكترون واحد وبروتون واحد مثل ذرة الهيدروجين، وذرة بها الكترونين وبروتونين مثل ذرة الهيليوم.

- على أساس عدد الالكترونات والبروتونات تتحدد كتلة الذرة والرقم الذري للعنصر.

- شحنة الإلكترون سالبة أما شحنة البروتون موجبة والنيوترون ليس له شحنة.

الشحنة الكهربائية السالبة في الذرة مساوية للشحنة الكهربائية الموجبة فيها.

- الالكترونات تدور حول النواة في مدارات.

*- هذا ولما جاءت نظرية الكوانطوم أبقت على هذه التصورات حول الذرة

وأضافت التصورات التالية:

- الذرة ليس بها أجزاء فقط، وإنما بها كذلك طاقة، وتتخذ الطاقة عدة صور كالحرارة والضوء والكهرباء والصوت والحركة والطاقة الكيميائية والطاقة المغناطيسية.

- من الضوء ما هو مرئي وما هو غير مرئي، وغير المرئي هو الإشعاع، الذي يتخذ عدة صور منها موجات التليفزيون والمذياع والأشعة تحت الحمراء والأشعة فوق البنفسجية.

- الذرة ليست جميعها يدرك إدراكا مباشرا بالحواس، وإنما نعرفها بطريقة استدلالية، وذلك بواسطة ما يصدر عنها، والوسيلة الوحيدة للاستدلال على وجود الذرة هي إثارة الإلكترون، وذلك عن طريق توجيه طاقة حرارية أو ضوئية إليه من الخارج، وقذفه بعناصر معينة تتحرك بسرعة، فتكون النتيجة أن الإلكترون يكسب طاقة جديدة فيتسع مداره حول الذرة ويظهر لنا ذلك في صورة انطلاق موجة ضوئية أو إشعاع.

- حركات الإلكترون داخل الذرة ليست متصلة وإنما منفصلة في صورة قفزات، بحيث يكون في لحظة ما في مدار معين وفي لحظة أخرى في مدار آخر أوسع أو أضيق من مداره السابق، ولا يمكننا التنبؤ بحركاته.

- الضوء بوجه عام والإشعاع بوجه خاص، من طبيعة ذرية أو جزئية، أي أنه يتحرك بطريقة أشبه بالقذائف، وأن الإشعاع يتألف من وحدات جزئية نسميها فوتونات.

** - هذا ما توصلت إليه نظرية الكوانطوم مع وقبل "ماكس بلانك"، لكن بعده تؤكد العلماء أن الضوء ليس ذا طبيعة ذرية جزئية، وإنما عبارة عن موجات.¹

ب- نظرية النسبية عند أنشتاين:

يقول "ألبرت أنشتاين": أن الضرورة هي التي أدت إلى نشوء نظرية النسبية، فضلا عن التناقض الواضح الكامن في النظرية القديمة، والذي لم نستطيع التخلص منه بكل الطرق الممكنة، وتعزى قوة النظرية الجديدة إلى البساطة والدقة التي حلت بها المشاكل مع استخدام فروض منطقية وقليلة.²

وزبدة قول "أنشتاين" هي اعتقاده أن النظريات العلمية السابقة كانت تطرح الكثير من العوائق الاستمولوجية، ولذا أوحى الضرورة تجاوزها وإحداث قطيعة معها.

وما نراه مفتاحيا في نظرية النسبية بنوعها الخاصة أو كما تسمى بالنسبية المقصورة، والنوع الثاني النسبية العامة: هو المنظومات المرجعية *Système de références* والتي هي جملة من المرتكزات التي استند إليها "أنشتاين" لتحديد شيء من الأشياء في المكان أو الزمان، وهي تسمى كذلك بمنظومة الإحداثيات *Système de coordonnées*، والتي تعتبر بحق المفتاح الرئيسي لفهم نظرية النسبية عند "أنشتاين"، ومثال ذلك انه في تحديد نقطة على مستقيم، نقول عنها أنها تبعد بكذا عن نقطة أخرى نعرفها ونرتكز عليها في عملية القياس، إذ في هذا يقول "أنشتاين" بوجود حالات للقياس هي:

- الحالة الأولى وهي حالة سكون الملاحظ الذي يقيس والشئ المراد قياسه.

¹ - المرجع السابق. ص: 77.

² - ماهر عبد القادر. نظرية المعرفة العلمية. مرجع سابق. ص: 160.

- الحالة الثانية وهي حالة حركة الملاحظ الذي يقيس والشئ المراد قياسه، كأن يكون الملاحظ الذي يجري عملية القياس يركب سيارة ويقيس شئ متحرك، ففي هذه الحالة تكون حركة الملاحظ (سرعة السيارة) منظومة مرجعية، فقط يشترط أن تكون سرعة السيارة أو حركة الملاحظ منتظمة ومستمرة، وكذلك يشترط في الشئ المراد قياسه أن تكون حركته هو الآخر منتظمة ومستمرة، فسرعة الملاحظ وسرعة المتحرك المراد قياسه تسمى منظومات مرجعية جاليلية، وهي التي تتأسس عليها النظرية النسبية الخاصة أو المقصورة Théorie de la relativité restreinte.

- الحالة الثالثة فهي إذا كان الملاحظ متحركاً بسرعة غير منتظمة (تزيد وتنقص) وفي اتجاه آخر غير اتجاه المتحرك الذي يراد قياسه، والذي هو الآخر تكون سرعته غير منتظمة، فالسرعتين في هذه الحالة منظومات مرجعية غير جاليلية، وتتأسس عليها نظرية النسبية العامة أو المعممة Théorie de la relativité généralisée.

و على أساس فهمنا للمنظومات المرجعية: الجاليلية وغير الجاليلية، التي قامت عليها نظرية النسبية بشقيها، يمكن تحديد المبادئ الأساسية التي من شأنها أن تلخص نظرية النسبية والتي هي:

- 1- جميع المنظومات الجاليلية متساوية في صلاحيتها في القياس.
- 2- سرعة الضوء ثابتة، وهي تساوي في جميع الأحوال 300 ألف كلم/ الثانية.
- 3- نسبة السرعة، إذ سرعة أي جسم إنما تقاس بالنسبة إلى جسم آخر، وذلك إما وفق منظومات مرجعية جاليلية، في حالة انتظام السرعتين، ومثال ذلك: سرعة سيارة تقدر ب100كلم/ الساعة، فإنها تساوي 100كلم / الساعة بالنسبة لفرد واقف غير متحرك، كما تساوي 20كلم/ الساعة بالنسبة لسيارة أخرى تسير بسرعة 80كلم/ الساعة. أو وفق منظومات مرجعية غير جاليلية، وذلك مثل سيارة تسير بسرعة 100كلم/ الساعة، فإنها تساوي 180كلم / الساعة بالنسبة لسيارة تسير بسرعة 80كلم/ الساعة وفي اتجاه معاكس.

وعلى أساس هذه المبادئ والمنظومات المرجعية توصلت نظرية النسبية إلى النتائج التالية:

- 1- الزمان غير مطلق بل نسبي يختلف باختلاف المنظومات المرجعية.

2- المكان غير مطلق بل هو الآخر يختلف باختلاف المنظومات المرجعية.

3- الكتلة ليست مطلقة بل نسبية، إذ كتلة جسم تتوقف على حركته وسرعته، فهي تزداد بازدياد سرعته.

ج- خصائص المرحلة العلمية الجديدة:

تناولنا نظرية الكوانتوم ونظرية النسبية للحديث عن المرحلة العلمية الجديدة والمعاصرة كمثال فقط وليس حصراً، وأساس ذلك هو أن النظريتين معا كادت أن تهيمننا على الفكر العلمي المعاصر، وفي ظل هيمنتها اختلفت النظريات العلمية الأخرى، كما أننا لم نسعى إلى تحصيل العمق العلمي والفيزيائي لهما، بل غاية سعينا انتهت عند محاولة تحديد أهم المعالم والخصائص الفكرية والمعرفية التي اتصفت بها هذه المرحلة المعاصرة، والتي تغدو بحق مرحلة ثورة علمية غيرت الكثير من الأعراف العلمية المتوارثة من المراحل العلمية السابقة، كما أنها ثورة مست عمق المعرفة العلمية السابقة، فهي "لم تتوقف عند حدود إعادة النظر في مفهومي الزمان والمكان، فهي بذلك لن تمس إلا الغلاف الخارجي للعقل، لأن المكان والزمان صورتنا حدسنا الحسي، فمع قيام الفيزياء الكوانتية بدأ أثر الثورة العلمية يمس المبادئ الداخلية للعقل الإنساني، كالمبادئ المرتبطة بمقولات العلية والجوهر، بل وحتى بعض المبادئ المنطقية كمبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض"¹.

ولعل هذا ما يؤكد بشكل قاطع أن المرحلة العلمية المعاصرة لم تكن مجرد تجديد وتعديل للمرحلة الكلاسيكية، بل العلاقة بين المعاصر والكلاسيكي من العلم لا بد أن تقرأ بلغة القطيعة والعوائق، "فالظاهرة المعاصرة للتقدم العلمي لم تقتصر على أن تكون مجرد توسيع لمعارفنا، أو تدقيق فيها، بل كانت أيضاً مراجعة لمبادئ العقل ذاته، سواء تعلق الأمر بالمبادئ المنظمة للتجربة كالزمان والمكان، أو تعلق الأمر بالمبادئ المنطقية، لقد أدى ذلك إلى الحديث عن أزمة العقل، لكنه كان في الوقت ذاته مساس بالموقف الفلسفي العقلاني الكلاسيكي"².

فحقيقي أن العلم المعاصر يعتبر ظاهرة، وأهم ما يثبت في وصفه أنه قام

على مسلمتين هما:

¹ - محمد وقيدى. مرجع سابق. ص: 178.

² - نفس المرجع. ص: 176.

- الإيمان المطلق بقدرة العقل الإنساني، وذلك حتى رسخ الاعتقاد بأن العقل لا يأتي إلى الفعل العلمي إلا وهو حائز على ما يؤهله لامتلاك المعرفة.
- عند القيام بالفعل العلمي، أهم ما يركز عليه العقل هو العلم الرياضي، الذي تكون له وظيفة منهجية في الفعل العلمي.

وانطلاقاً من هاتين المسلمتين تجاوزت العقلانية المعاصرة المصاحبة للعلم المعاصر الفلسفة الواقعية والأخرى الوضعية، واللذان قامت عليهما العقلانية الكلاسيكية.

- المادة:

العقلانية المعاصرة والعلم المعاصر في تصوره للمادة يأتي بتصورات جديدة ومخالفة للمرحلة السابقة، فقبل نظرية الكوانطوم كان قد توصل الفكر العلمي آنذاك إلى اعتبار المادة ذرات وأن الذرة هي آخر ما يمكن تجزئة العنصر إليه، لكن بدءاً بنظرية الكوانطوم وانتهاءً بنظرية النسبية، يظهر تصور جديد للمادة وهذا التصور جاء متدرجاً تدرج الكشوفات العلمية، فكان بالشكل التالي:

1- المادة ذرات لكن يمكن تقطيع الذرة والوقوف على مكونات لهذا العالم الصغير المسمى ذرة، فتم اكتشاف أن الذرة تتكون من الكتلونات ونواة، وهذا مع "رازرفورد".

2- الذرة ليست الكتلونات ونواة فقط، بل النواة بها طاقة، وهذا ما تم اكتشافه مع "ماكس بلانك"¹.

3- المادة ليست ذرات وجزيئات، وإنما موجات، وقد تم هذا الاكتشاف مع "ماكس بلانك" كذلك².

4- المادة موجات وذرات، أي أن التصور الذري والتصور الموجي مظهران لواقع واحد، فالضوء والإشعاع يبدو كذرات مؤلفة من جزيئات حين يسقط على الجسم، ويبدو كموجات حين يسافر عبر الفضاء الفسيح، وقد تم اكتشاف ذلك مع "هيزنبرغ" و"بورن"³.

1 - محمود فهمي زيدان. مرجع سابق. ص: 76.

2 - نفس المرجع. ص: 77.

3 - نفس المرجع. ص: 79.

5- المادة حوادث و"الحادثة شيء سبق شيئاً آخر أو يتداخل معه، والمادة ليست شيئاً ممتداً في المكان الزمني، وإنما أشبه بخط مؤلف من نقط ويعبر كل منها عن حادثة." ¹

- العلية والحتمية:

من أهم المبادئ المنطقية التي مستها الثورة العلمية المعاصرة، مبدأ الحتمية ومبدأ العلية، فمع نظرية الكوانطوم والنظرية النسبية، لم تعد ثمة حتمية بمفهومها المطلق، وإنما حتمية بمفهوم احتمالي إحصائي، فعن طريق الاعتماد على الإحصاء والاحتمالات تم الانتقال من الحتمية المطلقة إلى الحتمية الاحتمالية، ففي نهاية القرن التاسع عشر أدت دراسات (كولومب Coulomb) و (أمبير Ampère) و (فارادي Faraday) في الكهرباء والمغناطية، ونظرية (ماكسويل Maxwell) في الضوء، الذي هو في رأيه ظاهرة كهربائية مغناطية في أساسها، إلى ظهور فكرة جديدة عن الحتمية: هي حتمية المجال، والمقصود بالمجال، نطاق معين من المكان يتحكم كل جزء من أجزائه في الآخر تحكما متبادلاً طبقاً للتركيب الخاص للمجموع، فالحتمية هنا لم تعد تتصور خلال التعاقب الزمني، بل خلال التزامن، أي أن السابق ليس هو الذي يتحكم في اللاحق، وإنما المجموع هو الذي يتحكم في الجزء" ².

وأساس تغيير مفهوم الحتمية هو ما يسميه "هيزنبرغ" بعلاقات الارتباب، أين أكد استحالة توقع موقع الإلكترون وسرعته في نفس الوقت، مؤكداً بذلك التأثير المتبادل بين الخواص الهندسية والدينامية للمادة. ³ ففي نظره من المستحيل تحديد موضع الإلكترون وسرعته في آن واحد، وحتى ولو حاولنا ذلك بواسطة الأشعة وباستخدام أشعة (Gamma)، فإنه يبقى أمامنا إما تحديد موضعه وحينئذ لا يمكن تحديد سرعته واتجاهه، أو تحديد سرعته واتجاهه، وحينئذ لا يمكن تحديد موضعه. ⁴

- الموضوعية:

1 - نفس المرجع. ص: 80.

2 - يول موى. مرجع سابق. ص: 79.

3 - محمد وقيدى. مرجع سابق. ص: 178.

4 - محمود فهمي زيدان. مرجع سابق. ص: 29.

الموضوعية بمفهومها الكلاسيكي، الذي يعني حياد الذات وإقصائها وأخذ الواقع كما هو عليه، تصبح مستحيلة مع العلم المعاصر، وذلك لاعتبارات أساسية راسخة في هذه المرحلة وهي:

- تقوم معرفتنا للعالم نتيجة تدخلنا فيه بقدراتنا العقلية ومقاييسنا، ومثال ذلك أن تحديد موقع الإلكترون، لن يكون إلا بتسليط أشعة على الذرة، وهذه الأشعة تؤثر على سرعة واتجاه الإلكترون، كما أن تحديد سرعة الإلكترون لن يكون كذلك إلا بتسليط أشعة على الذرة، وذلك بدوره يؤثر على موقع الإلكترون، وفي هذه الأمثلة صور حية على أننا مع الدراسات الميكوفيزيائية لن نتعامل مع الواقع إلا بعد التأثير فيه.

- المعرفة العلمية أصبحت مجرد تركيب عقلي للواقع، وبالتالي للذات حصة الأسد في هذا التركيب، وليست معارفنا مطابقة للواقع الذي لم يعد بالضرورة عينا، فاعتبار المادة موجات، لهو تصور عقلي لا يمدنا به الواقع العيني، وإنما التركيب العقلي.

- معرفتنا للواقع المادي دوما تصاغ في صيغ رياضية مجردة ذهنية، تبعدنا عن ما عهدناه عن المادة من امتداد، وتقربنا أكثر من عالم المعقولات وعالم الذهن، فيتحول إذاك الواقع كله إلى واقع ذهني بالضرورة.

فعلى أساس هذه الاعتبارات التي تخص العلم المعاصر، أضحي التمييز بين الذات والموضوع أمرا عصيا وغير ذي فائدة، إذ يقول (هيزنبرغ): "اهتمام أساسي بالمقابلة بين الطبيعة والإنسان، حيث يلعب العلم دورا فيها، لذلك لم تعد هناك دلالة لتلك التقسيمات المألوفة بين الذات والموضوع، العالم الذاتي والعالم الخارجي، النفس والجسم، إذ تخلق هذه التقسيمات عقبات، ولذلك نجد أن موضوع البحث حتى في العلم لم يعد الطبيعة ذاتها، وإنما بحث الإنسان في الطبيعة"¹.

وما يتأكد مع مقولة (هيزنبرغ) هو أن الموضوعية بمفهومها الكلاسيكي القاضي بالفصل بين الذات والموضوع، أصبح عائقا إبستومولوجيا يجب تجاوزه مع العلم المعاصر، الذي نجده كذلك من خلال مقولة (هيزنبرغ) يغير من موضوعه، فهو ليس البحث في الطبيعة التي هي الموضوع الكلاسيكي للعلم، وإنما

¹ - المرجع السابق. ص: 83.

يبحث في فهم الإنسان للطبيعة، أو في التصورات الذهنية التي شكلها الإنسان عن الطبيعة، أي ليس الواقع العيني وإنما الواقع الذهني.

فبذلك تجاوز العلم المعاصر الموضوعية بمفهومها الكلاسيكي، وقامت دعامة على الاختبار والتحقيق، الذي هو الآخر "أكبر من الاستناد إلى الواقع، انه إنتاج واقع جديد يفكره العلم برمته، ولا معنى له بغير العلم"¹، فالاختبار لا يعني الاحتكام إلى الواقع حتى تتأكد صحة النظرية العلمية، بل هذا مفهومه الكلاسيكي، أما في العلم المعاصر فيعني تطبيق النظرية العلمية وابتكار واقع جديد له معنى فقط بالنسبة للنظرية.

فالعلم المعاصر لم يبقى أمامه واقع عيني، بل هناك واقع ذهني تصنعه النظرية العلمية وليس له معنى بدونها، وفي هذا يقول (هيزنبرغ): "ومن هنا يتضح أن الطبيعة الإحصائية لقوانين الفيزياء الميكروسكوبية، أمر لا يمكن تجنبه ولا التغلب عليه، ذلك أن أية معرفة بالواقع هي معرفة ناقصة في ذاتها، إن النظرية المادية تنسب وجودا انطولوجيا ماديا للظواهر، تركز على فكرة خاطئة، وهي أن الوجود الأنطولوجي أو الواقعية المباشرة التي ننسبها للظواهر المحيطة بنا في العالم الماكروسكوبي، يمكن تمطيته ليشمل الحوادث على المستوى الذري، وهذا شيء مستحيل"²، ففي اعتقاد (هيزنبرغ) شتان بين الواقع الماكروفيزيائي أو كما يسميه الماكروسكوبي أي عالم الظواهر الفيزيائية الكبرى، والواقع الميكروفيزيائي أو كما يسميه الميكروسكوبي أي عالم الظواهر الفيزيائية الصغرى أو عالم الذرة ومكوناتها، فإذا كان الأول خاضعا لحتمية الواقع العيني ويمكن الفصل فيه بين الذات والموضوع، فإن العالم الثاني - عالم الذرة - واقع ذهني غير خاضع للحتمية ولا يمكن فيه الفصل بين الذات والموضوع، لأن الذات طرف مهم فيه، كيف لا وهو واقع عقلي ذهني؟ فالعقل أو الذات هي من أنتج هذا الواقع ولها دور لا يقتصر على تلقي أثر التجربة، إذ هناك في مواجهة التجربة فعالية عقلانية تعتمد على وسائل رياضية منطقية.... إن هذه النتائج تتلخص في الأخذ بمفهوم العقل كبنية متطورة،.... فالعمل العلمي كما يمارسه العلم المعاصر يبرز أن للعقل دور

¹ - جماعة من المؤلفين. مداخل الفلسفة المعاصرة. مرجع سابق. ص: 78.
² - محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 430.

المبادرة في هذه الممارسة، وأن فعالية العقل لا تقتصر على تلقين موضوع جاهز، بل أنها تساهم في بناء موضوع معرفتها¹.

وصفوة القول هو أنه لما أعطي للعقل دورا آخر غير دور تلقي أثر التجربة، ولما أصبح موضوع العلم واقعا ذهنيا بينه العقل، كان من الضروري أن نتجاوز الموقف الكلاسيكي القاضي بالفصل بين الذات والموضوع حتى تتحقق الموضوعية.

- المكان:

المكان هو من بين المبادئ التجريبية أو المقولات التي مستها الثورة العلمية المعاصرة، إذ إلى وقت قريب قبل العلم المعاصر كانت الفلسفات خاصة منها المثالية وكذا الرياضيات الكلاسيكية الاقليدية تجعل من المكان مفهوما قبليا حدسيا ثابتا، فهو قبلي أي مفهوم أو مقولة حاضرة في الذهن قبل التجربة، وحدسي أي أنه يدرك بشكل مباشر وليس استدلاليا، وثابت أي أنه غير نسبي بل مطلق، وذلك كله مع رياضيات ومبادئ (اقليدس).

بعدها جاءت الرياضيات الأكسومية اللاقليدية، وخاصة مع هندستي (لوباتشفسكي Lobatchéviski) و (ريمان Reimen) ليتأكد معهما أن المكان ليس مفهوما قبليا حدسيا ثابتا، بل "مفهوم المكان ذا علاقة جدلية بتجاربنا، فهو الذي تنتظم ضمنه التجارب، ولكن دون أن يعني ذلك أنه قبلي بالقياس إلى هذه التجارب"².

ثم بعد ذلك جاءت نظرية النسبية مع (أنشتاين) لتحطم ما تبقى من تصورات كلاسيكية عن مفهوم المكان، حيث أصبح مع نظرية النسبية المكان نسبيا غير مطلق.

الزمان:

إلى الجوار من مفهوم المكان يوجد مفهوم الزمان، والذي هو الآخر مسته العقلانية المعاصرة بثورتها، وذلك خاصة مع نظرية النسبية، حيث يبين (أنشتاين) أن الزمان نسبي، إذ بالاعتماد على اعتبار سرعة الضوء كسرعة قصوى لكل الأجسام

¹ - محمد وقيدي. مرجع سابق. ص: 186.

² - المرجع السابق. ص: 177.

المادية، يتبين أن الزمان ليس واحدا بالنسبة للمنظومات المرجعية ذات السرعة الدنيا مقارنة مع المنظومات المرجعية الأخرى والتي تصل سرعتها إلى السرعة القصوى أو تقترب منها، ومعنى ذلك أن الزمان يختلف باختلاف المنظومات المرجعية، فهو بذلك ليس مطلقا وإنما نسبي.

***- ما تجدر الإشارة إليه في آخر الحديث عن المراحل العمرية للعلم، هو أننا قسمناها إلى المرحلة الكلاسيكية والمرحلة المعاصرة، والمرحلة الأولى ضمت مرحلتين فرعيتين هما مرحلة الميلاد ومرحلة النضج الأولي، والملفت للانتباه هو أننا كنا نتحدث فقط عن الفيزياء، لكن الذي كان يهمننا تحصيله هو العلم بشكل عام وبجميع تخصصاته، وإنما أخذنا الفيزياء كأداة لتحصيل هذه الغاية، وذلك على اعتبار أنها العلم الأكثر دقة والأكثر نضجا والأكثر تأثيرا في الاختصاصات العلمية الأخرى، ولذا أوحى الضرورة المنهجية والمنطقية أن نأخذ المؤثر كمثال وليس المتأثر، ففعلا أنه بنمو وتطور العلم الفيزيائي كانت العلوم الأخرى تتأثر بهذا النمو والتطور.

7- البعد الإبستمولوجي للعلم

تطور العلم هو تطور الفكر البشري، وقد مس هذا التطور الموضوع والمنهج والمبادئ والأساس، إذ يبيت على أساس ذلك موضوع ومنهج وأساس المرحلة الكلاسيكية مخالفا لموضوع ومنهج وأساس المرحلة المعاصرة، لكن كيف نقرأ هذا التطور والاختلاف؟ هل المرحلة الثانية المعاصرة من حيث موضوعها ومنهجها وأساسها، كانت مناقضة للمرحلة الأولى الكلاسيكية؟ بحيث يكون على غرار ذلك التالي بديلا للسابق؟ أم أن المرحلة المعاصرة من حيث منهجها وموضوعها وأساسها كانت مجرد تعديل وإضافة وتطوير للمرحلة الكلاسيكية؟ وبعبارة أخرى كيف نقرأ العلاقة بين السابق واللاحق؟ بلغة العائق والقطيعة أم بلغة إعادة البناء؟

سؤال مشروع لكن من السابق لأوانه الإجابة عنه، إذ تقتضي الضرورة المنهجية قبل ذلك تحديد جنس ولون مثل هذه الأسئلة، التي تتعلق بموضوع ومنهج ومبادئ وأسس العلم، فمبدئيا تنتفي عنها الصفة العلمية، فهي ليست أسئلة علمية ولا يطرحها ولا يجيب عنها العالم، فالعلم عاجز عن الإجابة عنها وإنما تطرحها وتجيب عنها معرفة أخرى فلسفية، تتخذ من العلم ومبادئه وفروضه وأسسها موضوعا لها، وتعمل النقد في كل ذلك حتى يتميز العلمي من اللاعلمي من المعارف أولا، وحتى تتحدد العلاقة بين السابق واللاحق من النظريات العلمية ثانيا، وهذه الفلسفة هي ما يسمى الإبستمولوجيا.

أ- مفهوم الإبستمولوجيا:

من الناحية اللغوية الاشتقاقية مصطلح (ابستمولوجيا Epistémologie)

مؤلف من لفظتين يونانيتين:

- الإبستمي Epistémé: وتعني العلم.

- اللوغوس Logos: ومن معانيها: العلم والنقد والنظرية والدراسة.

ومنه يصبح مصطلح (ابستمولوجيا) من الناحية اللغوية يعني "علم العلم" أو "نقد العلم" وتجدر الإشارة هنا إلى أن (ميشال فوكو) قد أعطى هذا اللفظ (ابستمي) معنى بعيدا عن المعنى الأصلي اليوناني، فالمصطلح عنده يدل على صورة معينة للمعرفة في عهد ما، وانطلاقا من ذلك تجد (فوكو) يستعمل مصطلح (ابستمي عصر النهضة) و "ابستمي العصر الحديث)... الخ، وقد يصح هنا مع (فوكو) أن (الابستمي) تعني العقلانية المعرفية لعصر ما.¹

ويعرف (اللاندا) الابستمولوجيا فيقول: "تدل هذه الكلمة على فلسفة العلوم، لكن بمعنى أدق، فهي ليست بالظبط دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع الطرائقية وتنتمي إلى المنطق، كما أنها ليست توليفا أو إرهابا ظنيا بالقوانين العلمية - على المذهب الوضعي والنشوي - جوهريا المعلوماتية هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومدارها الموضوعي"².

ولو اتخذنا تعريف (اللاندا) كمرجعية لجاز لنا تمييز نقطتين أساسيتين يقوم عليهما تعريف الابستمولوجيا عند (اللاندا) وهما:

- الأولى وهي أن الابستمولوجيا دراسة أدواتها أو منهجها قائم كليا على النقد، وموضوعها هو مبادئ وفروض ونتائج العلم، وهدفها هو تحديد قيمة العلم ومداره والجوانب المنطقية فيه.

- الثانية هي ضرورة التمييز بين الابستمولوجيا من جهة ونظرية المعرفة وعلم المناهج أو الميتودولوجيا من جهة أخرى.

1- الابستمولوجيا الميتودولوجيا:

(الميتودولوجيا) أو علم المناهج تشتق من Methods اليونانية، وهي فلسفة أو علم يعنى بتحديد المناهج العلمية التي ينبغي أن يكون عليها البحث العلمي، و " المنهاج العلمي هو جملة العمليات العقلية والخطوات العملية التي يقوم بها الباحث من بداية بحثه حتى نهايته، من أجل الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها"³، بينما الابستمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادئ وفروض ونتائج العلم بغية

¹ - علي حسن كركي. مرجع سابق. ص: 09.

² - خليل أحمد خليل. مرجع سابق. ص: 356.

³ - - محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 23.

تحديد أساسه المنطقي، وعلى غرار ذلك يكون المنهج ليس موضوعا ابستمولوجيا، أو على الأقل ليس هو الموضوع المتخصص الابستمولوجيا.

لكن التميز بين الميتودولوجيا الابستمولوجيا هو فقط ضرورة أملاها تعريف الثانية، ولا يعني بأي وجه استغناء أو انفراد احدهما عن الأخرى، بل أن الابستمولوجيا وهي تدرس الأزمات التي مر بها العقل العلمي، قد يحدث وأن يكون المنهج موضوعا لها، وذلك في حالة ما إذا كانت الأزمة العلمية على مستوى المنهج، وهذا ما أكده (بياجي) عندما يرى أن التفكير الابستمولوجي يبدأ عندما تكون هناك أزمات في العلوم، ومنه يؤكد ضرورة المنهج داخل الابستمولوجيا، ونفس الشيء يرى به (بلانشي) عندما يرى أنه لا يمكن الابستمولوجيا أن تبحث في مبادئ العلوم وقيمتها وبعدها الموضوعي بدون التساؤل حول قيمة وطبيعة المناهج المستعملة في ذلك. وهو عينه ما يرى به (بوانكاري) عندما يعتقد أنه لا يمكن للابستمولوجيا حتى ابستمولوجيا الرياضيات، أن تتخلى عن دراسة المنهج وذلك باعتبار أن المنهج مهم وضروري في العلم.

لكن من نافلة القول أن نجعل من الابستمولوجيا الميتودولوجيا تشتركان في نفس الموضوع، ألا وهو المنهج، إذ توجد بينهما العديد من الفروقات، فالابستمولوجيا موضوعها الكلي ليس هو المنهج، بل هو الجوار من المبادئ والفروض والأسس والنتائج العلمية، كما أن الابستمولوجيا تتناول المنهج هو الآخر بالنقد، أما الميتودولوجيا فموضوعها الكلي والرئيسي هو المنهج والذي تحاول ضبطه وتحديده وتحديد خطواته الإجرائية والعملية التي يتبعها البحث العلمي.

2- الابستمولوجيا ونظرية المعرفة:

نظرية المعرفة Théorie de la connaissance هي البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها وأدواتها وحدودها، وهي بذلك تحاول أن تجيب عن الأسئلة التالية:

- ما طبيعة المعرفة؟ عقلية أم حسية؟
- ما أصل المعرفة؟ قبلية أم بعدية؟
- ما هي أدوات المعرفة؟ العقل أم الحواس أم الحدس؟
- ما هي حدود المعرفة؟ هل هي مطلقة أم نسبية؟

فبالنسبة للسؤال الأول والثاني والثالث، تشكل في تاريخ الفكر الفلسفي مذاهب رئيسية مثل المذهب العقلي المثالي، والمذهب الحسي التجريبي، والمذهب الحدسي الصوفي.

أما عن السؤال الأخير فقد تولد في تاريخ الفكر الفلسفي نزعتين أساسيتين: احدهما وثوقية وترى بمطابقة الحقيقة، ونزعة نقدية ترى بنسبية الحقيقة. كما أنه في تعريف نظرية المعرفة ينبغي التمييز بين علم النفس الذي يتناول القدرات العقلية والحسية، وكذلك المنطق الذي يعمل على صياغة ودراسة قوانين الفكر الصحيح، من جهة وبين نظرية المعرفة من جهة أخرى، فهي - نظرية المعرفة - "غير السيكلوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية، وتمييز بعضها عن بعض، دون الفصح عن صحتها وفسادها، وغير المنطق الذي يقتصر على صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادئ العامة، دون البحث في أصلها وقيمتها.... ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات الداركة والموضوع المدرك".¹

و الإشكالية الجوهرية أو الموضوع الرئيسي في نظرية المعرفة هو طبيعة المعرفة وأدواتها إذ هي " تختص بالبحث في إمكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف أشكاله ومظاهره، والبحث في المذاهب الرئيسية في مشكلة المعرفة: المذهب العقلي الذي يرى أن العقل هو سبيلنا الوحيد للمعرفة اليقينية، المذهب الحسي أو التجريبي الذي يرجع المعرفة كلها إلى ما تمدنا به الحواس، والمذهب الحدسي الذي يذهب إلى أن الطريق الصحيح للمعرفة هو الحدس".²

ب- ابستمولوجيا باشلار:

(غاستون باشلار) أهم اسم يذكر عند الحديث عن الابستمولوجيا، فقد كانت له كتابات عديدة في هذا الاختصاص، منها (تكوين العقل العلمي) و (العقل العلمي الجديد)، وغيرها من الأعمال التي من خلالها نقرأ نظريته المسماة أحيانا (نظرية القطيعة) و أحيانا أخرى (نظرية العائق أو العقبات).

¹ - جميل صليبا. مرجع سابق. ص: 478.

² - علي حسن كركي. مرجع سابق. ص: 26.

وفي نظريته هذه ينطلق (باشلار) من اعتقاده أن المعرفة العلمية في صورتها الراهنة، هي مجرد نتيجة لانتقادات وجهت إلى صورتها الماضية، وقد ركز (باشلار) على هذا الاعتقاد عندما جعل مهمة الأبيستمولوجي أو الفيلسوف وشغله الشاغل ليس العلم والنظريات العلمية، وإنما الفعل المعرفي الذي من خلاله يتجلى كيف أن الصورة الجديدة للعلم إنما تقام على أساس الانتقادات الموجهة إلى صورته الماضية، ففي رأيه "الموضوعات العلمية عبارة عن مجموع الانتقادات التي وجهت إلى صورتها الحسية القديمة، فليست الذرة مثلاً هي هذه الصورة التي أعطاهما لها هذا العالم أو ذلك، بل هي مجموع الانتقادات التي وجهت إليها.... إن المهم في العلم ليس الصورة الحسية المتخيلة التي يقدمها هذا العالم أو ذلك عن أشياء الطبيعة، إن المهم هو الانتقادات وأنواع الرفض التي تلاقيها هذه الصورة من طرف العلماء والآخرين"¹. وفي نفس المعنى يقول في موضع آخر: "عندما نبحث عن الشروط النفسانية لتقدم العلم، سرعان ما نتوصل إلى هذا الاقتناع، بأنه ينبغي طرح مسألة المعرفة بعبارات العقبات، وأن المطلوب ليس اعتبار عقبات خارجية مثل تركيب الظواهر وزوالها، و لا أداة الحواس والعقل البشري، ففي صميم فعل المعرفة بالذات تظهر التباطؤات والاضطرابات بنوع من الضرورة الوظيفية.... لأن التوصل إلى العلم معناه روحانياً، التجديد والقبول بطفرة مفاجئة يفترض بها أن تتناقض ماضياً"².

واعتقاد (باشلار) أن المعرفة العلمية في صورتها الراهنة رفض لصورتها القديمة الماضية، واعتقاده كذلك أن الفعل العلمي هو بالضرورة فعل انتقادي رافض للماضي، اعتقادين يكون لهما معنى فقط عندما نعتبر كما يرى (باشلار) تاريخ العلم هو تاريخ الأخطاء، هذه الأخطاء التي هي عوائق وعقبات، وبعد العائق تكون القطيعة والطفرة.

1- العائق الأبيستمولوجي:

العائق في اللغة العربية هو ما يرادف في الإنجليزية والفرنسية Obstacle وفي اللاتينية Obstaculum، وفي اللغة "عاقه عن الشيء منعه وشغله

¹ - محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 37.

² - غ. باشلار. تكوين العقل العلمي. ترجمة خليل أحمد خليل. ط4؛ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1989، ص: 13.

عنه، وعوائق الدهر: شواغله وأحداثه، والعائق هو ما يعوق الفكر أو الإرادة من شواغل داخلية أو خارجية، وعوائق النمو هي الأسباب التي تمنع الكائن الحي من بلوغ الكمال الخاص بنوعه، من هذه العوائق ما هو طبيعي كالنقص الجسدي أو المرضي، ومنها ما هو اقتصادي كال فقر، ومنها ما هو اجتماعي كالعادات والتقاليد البالية، ومنها ما هو سياسي كالاستبداد والظلم، ومنها ما هو نفسي كالخوف والقلق..... وأن تكون المفاهيم العقلية القديمة عائقاً عن التقدم العلمي والحضاري، ومع ذلك فإن شعور المرء بالعوائق قد يدفعه في كثير من الأحيان إلى التغلب عليها.¹

أما (باشلار) فيقول مبيناً موضع العائق في الفكر العلمي: "عند البحث في الشروط النفسية لتقدم العلم، نصل حتماً إلى الاعتقاد بأنه ينبغي وضع مشكلة المعرفة العلمية في صيغة العوائق".²

والعائق هو العقبة التي عندها ينتهي القديم ويبدأ الجديد، هي ما أسماه (باشلار) بالعقبات الابدستولوجية، والعلم في تاريخه هو مجرد انتصار على العقبة أو العائق³

والعائق هو الخطأ والنقص الموجود في القديم، وقد حدثنا (باشلار) في كتابه (تكوين العقل العلمي) عن مجموعة من العوائق والعقبات الابدستولوجية، ومنها:

- العقبة اللفظية: وهي عائق يخص اللفظ المعبر عنه في العلم، فالصور الحسية غير المجردة تفت كعقبة أمام تقدم العلم، إذ يقول (باشلار): "تراكم الصور إساءة واضحة للعقل، وحيث أن الملموس المكس بدون تعقل يشكل عقبة أمام الرواية المجردة والصافية للمسائل العقلية"⁴، ولما كان العلم الحالي يقوم أصلاً على التجريد، فإن نشأته تطلبت تجاوز الصور الحسية، وفي هذا يقول (باشلار): "إن عقيدة التجريد المتناسق تحتاج إلى انسلاخ أكبر عن الصور البدائية"⁵، وفي صراحة أكبر يرى أن التوريات والألفاظ غير المجردة تستهوي العقل، لكنها من

1 - جميل صليبا. مرجع سابق. ص: 39.

2 - محمد وقيدى. مرجع سابق. ص: 191.

3 - جماعة من المؤلفين. مداخل الفلسفة المعاصرة. مرجع سابق. ص: 79.. ص:

4 - غ. باشلار. مرجع سابق. ص: 62.

5 - نفس المرجع. ص: 63.

جهة أخرى لا تخدم العلم فيقول: "إن التوريات تغوي العقل والخلاصة أن الحدس الأول هو عقبة أمام الفكر العلمي".¹

كما يعتقد (باشلار) أن التوريات اللغوية والحدوس الأولى والصور البدائية إنما تستمد من فلسفة واقعية، وهي متأصلة في الفكر القبلي، أما بخصوص الفكر العلمي فهو يقوم على عقيدة ونزعة التجريد، ولذا تكون التوريات اللغوية والحدوس الأولى والصور البدائية عائقاً أو عقبة أمامه، إذ يقول (باشلار): "في هذا السياق الفكري (المعرفة القبليّة) تتوافق أقوى العقبات مع حدسيات الفلسفة الواقعية، وأن هذه العقبات المادية جداً لا تدخل على المسرح خواص عامة، وإنما تدخل مواصفات نوعية، وأن الجمود الروحي الحقيقي يكمن في هذا، في تجربة صماء، أكثر ذاتية وأعمق غوراً، فهنا بالذات نجد الكلمات العقبات الحقيقية".²

- العقبة الجوهرانية: وهي عقبة تخص الموضوع وطبيعته، وكيف يمكن تصويره، والعقبة الجوهرانية كما يعتقد (باشلار) هي العقبة الأساسية التي تكاد تنفرع عنها العقبات الأخرى، إذ يقول (باشلار): "إن العقبة الجوهرانية شمة العقبات المعرفية كافة، هي عقبة متعددة الأشكال، فهي متكونة من تجمع الحدسيات الأشد تشتتاً وتعارضاً، فالعقل القبلي..... يصب بنزعة شبه طبيعية كل المعارف على موضوع يكون له الدور وحده، بدون الاهتمام بمراتب الأدوار التجريبية، إنه يضيف إلى الجوهر مباشرة شتى الصفات"³

فالعقبة الجوهرانية تعني في الفكر القبلي أن العالم أو العقل يتعامل مع الموضوع وكأنه جوهر قائم بذاته وله كينونته المستقلة، وأن منه تستمد وتعتصر جميع المعارف والحقائق، بينما في الفكر العلمي الأدوار التجريبية أو العقل يكون له الدور الفعال في بناء هذا الموضوع، والذي لن يكون جوهرًا وإنما لحظة من الفكر النظري.

- العقبة الأرواحية: هذه العقبة تتعلق بطبيعة الموضوع، لكن ليس من حيث أنه جوهر حدسي أو واقع مجرد، وإنما من حيث شموله لصفات الحياة والروح أو انتقائها عنه، إذ في الفكر القديم كانت مسائل الطبيعة تفسر على أنها

¹ - المرجع السابق. ص: 65.

² - نفس المرجع. ص: 68.

³ - نفس المرجع. ص: 79.

أرواحا هي المسؤولة عن حركتها وتشكلها وتلونها، وهذه التفسيرات الخرافية بقي لها وقع حتى في الفكر القبعلي، أين نجد ظواهر الطبيعة تفسر قياسا على مسائل الحياة، وفي هذا يقول (باشلار): "سنبين أن الظواهر البيولوجية في مرحلة معينة من التطور القبعلي هي التي تستخدم كوسائل تفسيرية بالنسبة للظواهر الطبيعية"¹

2- القطيعة الابستمولوجية:

يقول (باشلار): "إن تاريخ مصدر اللهب تاريخ بائد، ولا يمكن لعلم العلم الاهتمام به، إلا لأنه يجد فيه حوافز على التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية" ويتابع قائلا: "أما مؤرخ العلوم فمن واجبه أن يعلم أنه يعمل على مستحاثات عقل علمي متلاشي: فهو لا يأمل التأثير على تربية العلوم في عصرنا، وعليه فليس ثمة تواصل بين هذا الماضي والعلم الراهن، ذلك أن هذا العلم قد أنجز قطيعة تدعى القطيعة المعلوماتية المعرفية"².

أي أن (باشلار) يعتقد أن العلم الراهن أحدث قطيعة مع العلم البائد أو الماضي، فهو منفصل عنه، بحيث عند حدود عائق معين يتوقف البائد الماضي ويبدأ الجديد الراهن، فتحدث قطيعة بينهما، وفي هذا يقول (محمد عابد الجابري) شارحا مفهوم القطيعة عند (باشلار): "إن تاريخ العلوم هو عبارة عن مراحل تختلف فيما بينها اختلافا جذريا، مراحل تفصل بين كل واحدة منها والتي تليها قطيعة ابستمولوجية، وليس المقصود بالقطيعة الابستمولوجية ظهور مفاهيم وإشكاليات جديدة وحسب، بل تعني أكثر من ذلك، أنه لا يمكن أن نجد أي ترابط واتصال بين القديم والجديد، أن ما قبل وما بعد يشكلان عالمين من الأفكار كل واحد منهما غريب عن الآخر"³.

ج- ابستمولوجيا جان بياجي:

(جان بياجي Jean Piaget) عالم نفس وابستمولوجي معاصر، وتعرف أعماله في الابستمولوجيا ب(الابستمولوجيا التوليدية L'épistémologie génétique) أو (الابستمولوجيا التكوينية) وفي هذه النظرية حاول أن يربط الدراسات الابستمولوجية بفرع آخر من علم النفس هو علم النفس التكويني La

¹ - المرجع السابق. ص: 129.

² - جماعة من المؤلفين. مداخل الفلسفة المعاصرة. مرجع سابق. ص: 76.

³ - محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 42.

Psychologie génétique"¹، وفي كل ذلك يعتقد أن المعرفة تولد وتتمو وتتطور، وهي كذلك تستمر في هذا التكوين، كما يعتقد (بياجي) "أن المعرفة ليست معطى نهائي جاهز، بل هي عملية تتشكل باستمرار، ولذلك من الضروري عند دراسة أية عملية معرفية، النظر إليها من خلال نموها وتطورها لدى الطفل، وباعتبارها مظهرا من مظاهر علاقة الإنسان بالعالم"²

أي أن المعرفة لا تولد بشكل نهائي جاهزة لا علاقة لها بغيرها، وإنما معارف الإنسان طيلة تاريخها الطويل هي على اتصال ببعضها البعض، وأن السابق منها يمهّد لللاحق، فثمة عملية تشكل وإعادة تشكل مستمرة طيلة التاريخ المعرفي، ولا مجال للقول بوجود مراحل معرفية منفصلة عن بعضها البعض، أو بينها عقبات وقطيعات، بل ثمة اتصال، وأن اللاحق والجديد من المعارف ينبثق من صلب القديم السابق، فمعارفنا في تكوين وتشكل مستمرين، وأنا لما نتطرق إلى التاريخ المعرفي لأبد أن يكون وفق هذا المنهاج، أي المنهاج التشكلي التكويني.

"المنهاج التكويني في الاستمولوجيا يستلزم النظر إلى المعرفة من زاوية تطورها في الزمان، أي بوصفها عملية تطور ونمو متصلة يستعصى فيها بلوغ بدايتها الأولى أو نهايتها الأخيرة، وبعبارة أخرى فإنه لا بد من النظر إلى المعرفة أية معرفة من الناحية المنهجية بوصفها نتيجة لمعرفة سابقة بالنسبة لمعرفة أكثر تقدما"³

*** - سواء استعرنا أداة القطيعة والعائق مع (باشلار) أو المنهاج التكويني مع (بياجي) أو تغير الباراديغم مع (توماس كوهن) في قراءة المراحل العمرية للعلم، فإننا في الأخير نصل إلى نفس الحكم، وهو أن تطور العقل العلمي سواء بتغير باراديغماته أو بتصحيح أخطائه وتجاوزها، أو بتشكله وإعادة تشكيله، هو في النهاية دليل على تطور العقل البشري، الذي هو دوما في تطور مستمر، هذا التطور الذي يعكسه الجانب المادي للإنسان وجانبه الاجتماعي وواقعه الحضاري.

1 - محمد وقيدي. مرجع سابق. ص: 195.

2 - محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 129.

3 - نفس المرجع. ص: 38.

8- البعد السيكولوجي للعلم:

ظاهرة نشأة العلم وتطوره ونموه، لها أبعادها المعرفية الاستمولوجية من جهة، ولها أبعادها العاطفية والنفسية من جهة أخرى، فقد يكون غريباً أن نفسر المعرفة العلمية وعملية نموها على أساس نفسي ووجداني، في الوقت الذي يرغمنا الفعل العلمي وموضوعيته إقصاء هذه الشحنات النفسية، فالعواطف والمشاعر متى اختلطت بالفعل العلمي كدرت علميته وقدمت في موضوعيته وجعلته في منزلة أقرب من المعارف الأدبية والفنية، التي تقوم أصلاً على هذه العواطف والأحاسيس، لكن الأغرب من ذلك هو أن نتناسى حقيقة الفعل العلمي ومصدره الأساسي، فهو مهما اختلفت مراحل تطوره وتعددت نظرياته وتغيرت باراديجماته، إلا أنه يبقى في الأخير مجرد فعل إنساني، ولما نصل إلى هذا المستوى من التحليل، فإن أهم ما نثبته بالنسبة للإنسان هو أن له عالمه الذاتي الداخلي المكون من عواطفه ومشاعره وأحاسيسه، هذه الأخيرة التي لن يكون بمقدوره عقلها وتعطيلها، بل تتسرب بطريقة أو أخرى إلى كل أفعاله: المعرفة منها وغير المعرفة، وذلك إما على شكل رغبات أو على شكل محاولة تحقيق الذات، وعلى أساس هذا يشترط في كل محاولة لفهم حقيقة ظاهرة العلم وتطوره ونموه وانتشاره، أن تكون على منصة هذه الرغبات وهذا الشغف وعلى أساس محاولة تحقيق الإنسان لذاته وتنمية شعوره بنفسه والعالم من حوله.

ومعنى ذلك أننا لأمحالة سنجد أنفسنا مدفوعين إلى تحليل نفسي للعلم، ومن خلال هذه العملية نكشف عن أهم العناصر النفسية التي ما فتئ العلم في تاريخه الطويل يقتات منها، وهذه العناصر النفسية هي المسؤولة عن نموه وتشكله وتلونه.

وعملية التحليل النفسي للعلم تعني بالضرورة الغوص في عمق الفعل العلمي، وهي بذلك تعني الانغماس كلية في لاوعي ولاشعور العلم، أي محاولة الوقوف على التآليفات والعناصر الخفية التي لا تعبر عنها النظرية العلمية، وإنما تظل دفينية فيها، فهي خوافي العلم، أما النظرية فهي قوادمه، والخوافي قوة للقوادم، وذلك بحكم

أن التحليل النفسي في آخر المطاف هو "علم اللاوعي"¹ أي البحث في لاوعي الشيء، البحث في الباطن والمسائل الخفية التي لا يعني اختفاؤها انقراضها أو سلبيتها، بل يعني وجودها وإيجابيتها، ومثال ذلك أن الرغبة المكبوتة التي تنزل إلى منطقة اللاشعور، لا تفنى ولا تتلاشى، وإنما فقط تخفي وتكبت، وهي في منطقة اللاشعور تظل توجه الكثير من سلوكنا، بل هذا السلوك الظاهري لا يفهم إلا من خلال الباطن اللاشعور، وفرضية اللاشعور هي ما يقوم عليها التحليل النفسي، " ويعني ذلك بالنسبة للمحلل النفسي، أن فهم الحياة النفسية يقتضي ألا نقف عند الجانب الظاهر منها، أي الشعوري، فالأمر يقتضي اعتبار الجانب اللاشعوري من الحياة النفسية، الذي يتم كبته لعدم إمكان تحققه لتعارض رغباته وميوله مع متطلبات الحياة اليومية واعتباراتها الأخلاقية والاجتماعية... فان الحياة النفسية اللاشعورية في نظر (فرويد) لها تأثير كبير على حياتنا النفسية الشعورية إلى الحدود التي لا يمكننا فيها فهم هذه الأخيرة بدون اعتبار الأولى."²

1- التحليل النفسي للعلم عند باشلار:

في كتابه (تكون العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة)، يقوم (باشلار) بعملية تحليل نفسي للعلم، وهو في ذلك يحاول أن يرسم مورفولوجيا العقل العلمي من شأنها أن تكشف عن مكونات وتأليفات العلم، فينطلق (باشلار) من إيمانه بوجود لاشعور العلم، بوجود شيء خفي ومكبوت فيه، وعلى اثر ذلك يسعى إلى محاولة تحديد المكبوتات العقلية في العلم، وذلك على منصة المقارنة بين العقل العلمي الموضوعي و بين ما أسماه بالعقل القبعلمي، أي ما قبل العلم، كما أن (باشلار) يعتقد أن للجانب الخفي والمكبوت في العلم أهمية كبرى في فهم العلم. فعقيدة (باشلار) في هذا الجانب تجعله ينظر إلى العلم أن به جانب مهم، وهذا الجانب ليس موضوع وعي العلم، وذلك قياسا على حياتنا النفسية التي هي الأخرى بها جانبها غير الواعي وغير المشعور به، كما أن الكبت في حياتنا العقلية هو مثل الكبت في حياتنا النفسية، ومن هذا المنطلق يعتقد (باشلار) أننا مدعوين إلى ممارسة نظرية التحليل النفسي عند (فرويد) على المعرفة العلمية،

¹ - جماعة من المؤلفين. مداخل الفلسفة المعاصرة. مرجع سابق. ص: 54.

² - محمد وقيدي. مرجع سابق. ص: 189.

والفرق بين التحليل النفسي الممارس على حياتنا النفسية عند (فرويد) والثاني الممارس على المعرفة العلمية عند (باشلار) هو أن التحليل النفسي (الفرويدي) يسعى إلى الكشف عن المكبوتات النفسية، أما التحليل النفسي (الباشلاري) فيسعى إلى الكشف عن المكبوتات العقلية في العمل العلمي.

وسعي (باشلار) وتقدمه في عملية التحليل النفس للعلم وتحديد المكبوتات العقلية، قد أرشده إلى وجود مكبوتات عقلية في لاوعي العلم هي ما أسماه بالعقبات الأبيستمولوجية، وهي تلك التي راح (باشلار) يعددها ويشرحها في كتابه (تكون العقل العلمي)، والتي من أمثلتها كما يذكر في كتابه: عقبة المعرفة العامة، العقبة اللفظية، العقبة الجوهرانية، العقبة الأرواحية، وغيرها مما ذكره (باشلار) من عقبات ومكبوتات عقلية في كتابه.

ب- التحليل النفسي للعلم والمعرفة عند بياجى:

(جان بياجى) هو الآخر كانت له مساهمات متميزة في التحليل النفسي للعلم والمعرفة، لكن ليس بمفهوم ما ذهب إليه (فرويد)، ولذا الأصح أنه كان له فهما نفسيا للعلم والمعرفة، وهذه المحاولة مكنت (بياجى) من فهم ما يوجد وراء النظريات العلمية والتطورات والتغيرات التي تحدث على مسار العلم ومجراه، فهو يجعل من العلم والمعرفة مجرد عملية تكيف وبحث عن التلاؤم والتوافق، وفي اعتقاده أن الكون ليس واقعة معطاة للإنسان من السهل استيعابها، بل هو يبدي مقاومة أشد، وذلك في إطار ما أنه يظهر على شكل مجهول يعاود الظهور باستمرار، الأمر الذي يجعل الذات- الإنسان- يغير ويعدل من أدوات تكيفه واستيعابه لهذا المجهول المستمر، وعلى أساس تعديل الأدوات وتغيرها، تتطور المعرفة ويتطور العلم.

فما يعتقد (بياجى) هو "أن العالم لا يقدم نفسه لقمة سائغة للذات التي تريد استيعابه، بل يعمل دوما على مقاومة محاولة الاستيعاب هذه، فان الذات تططر بسبب ذلك إلى إجراء تعديلات على فعاليتها الحركية والعقلية، لتتمكن من مواجهة المشاكل الجديدة التي تعترضها، وإيجاد الحلول الكفيلة بالتغلب عليها، وهكذا فان المقاومة الخارجية، مقاومة العالم للذات هي أساس كل تقدم على صعيد الوعي، ومن ثمة يغدو الإنسان في العالم ليس ذلك المشاهد المنفعل، ولا ذلك الخالق القوي،

بل الكائن الفاعل، الكائن الذي يؤثر في العالم، وفي ذلك الوقت يعدل نفسه من خلال عملية التغيير التي يقوم بها، وتلك هي عملية التلاؤم التي تتشكل مع عملية التغيير التي يقوم بها، وهي عملية التلاؤم التي تتشكل مع عملية الاستيعاب السابقة، المسار الدائري الذي تتم من خلاله عملية المعرفة¹.

وهكذا يمكن تلخيص اعتقاد (بياجي) في كونه يرى أن العلم في تطوره والمعرفة في تلونها، هي مجرد عملية تكيف وتلاؤم من طرف الإنسان مع العالم، وذلك في إطار إيمانه بأن المعرفة مجرد صراع ضد المجهول الذي يعاود الظهور باستمرار.

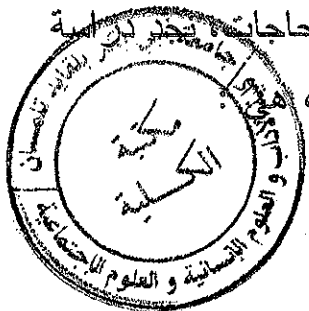
ج- الأبعاد النفسية للعلم:

في محاولة تحديد الأبعاد النفسية للعلم، يشرع لنا التساؤل مع (باشلار)، ماهي مكبوتات العلم؟ ويحق لنا التساؤل مع (بياجي)، كيف تتم عملية التلاؤم؟ وذلك فقط بغية تحديد ماهو نفسي في العلم، والذي منه ما يلي:

1- العلم وسيلة تكيف:

لنتصور البداية: البداية تصاغ في مشهد ذي ديكور بسيط، به يوجد عالم وكون فسيح يحمل الكثير من المجاهيل، وذات -الإنسان- ليس باستطاعته أن يكون خالقا قويا يغير العالم كلما لا يرضيه، فعلى مستوى العالم هناك المجاهيل المقلقة، وعلى مستوى الذات هناك الدوافع، ومع كل دافع هناك حاجة. والحاجات البشرية متنوعة، منها ماهو جسماني كالجوع والعطش والتأمين الجنسي وتنظيم درجة الحرارة والتفريغ وتجنب الأذى، ومنها ماهو اجتماعي كالحاجة إلى المنزلة الرفيعة والحاجة إلى الأمن والحماية والحاجة إلى الحب والاتصال بالآخرين والحاجة إلى الاستقلال والحاجة إلى الإنجاز وغيرها من الحاجات الإنسانية، التي ذهبت الكثير من الدراسات إلى محاولة التعريف بها وتصنيفها.

ومن أهم الدراسات السيكولوجية التي راحت تصنف الحاجات، نجد دراسة (ميوري H.B.Murray) الذي قال بنوعين من الحاجات البشرية،



¹ - محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 130.

- الحاجات الاحشائية الامعائية: كالتنفس والشرب والطعام والأمور الجنسية والتفريغ وتجنب الأذى.

- الحاجات النفسية: كالإنجاز والاعتراف أو جود الفرد والاستقلال والانتساب.

أما (فرويد) في تصنيفه للحاجات فيقول بنوعين من الحاجات البشرية تتولد عنها غريزتين، هما:

- غريزة الحياة: الدوافع الجنسية، حفظ الذات، تجنب الأذى....

- غريزة الموت: الميل نحو المشاعر العدوانية والكراهية نحو الآخرين.

أما (أدلر) فيرى أن الرغبة في تحقيق المنزلة الاجتماعية الرفيعة هي أكبر الحاجات، والتي ربما تتفرع عنها بقية الحاجات البشرية الأخرى.¹

بينما (هاربرت كارول) يرى أن أهم حاجة بشرية هي حفظ الذات وقد تتمظهر من خلال حاجات أخرى مثل:

- الحاجة إلى الحماية الجسدية.

- الحاجة إلى الحماية الانفعالية.

- الحاجة إلى السيادة والسيطرة.

- الحاجة إلى تحقيق المنزلة الرفيعة.²

ثم على مستوى الذات دوما نجد شيئا ما يمنع تحقيق هذه الحاجات أو نوع منها، وهذا ما يسمى بالعائق أو الإعاقة، والذي تعني "عدم إنجاز وتحقيق الدافع المستثار"³.

إلى هنا ينتهي المشهد الأول = حاجة وإعاقة. بعد ذلك يبدأ المشهد الثاني، وتبدأ عملية التفكير في سلوك يرتكز على فعالية تكمل الدافع أو تخفضه، لأنه في هذه الحالة التي كانت توجد فيها الحاجة والى جانبها توجد إعاقة، كانت حالة اضطراب وقلق وفقدان التوازن، وبالتالي لا بد أن تعيد الذات توازنها وذلك بحل تكيفي، يستند إلى فعالية إما تخفض من الحاجة حتى تتلاءم والإعاقة، أو تخفض

¹ - نوري الحافظ، التكيف وانعكاساته الايجابية. ط1؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،

1987، ص: 107

² - نفس المرجع. ص: 108

³ - نفس المرجع. ص: 114.

من الإعاقة حتى تتلاءم مع الحاجة، أو لها أن تخلق حلا بديلا، وفي هذه الحالة يحدث ما يسمى بالتكيف، الذي يمر وفق أربعة مراحل:

- مرحلة وجود حاجة أو دافع وتكون على صورة استثارة قوية ومستمرة.
- مرحلة الإعاقة وانعدام تنفيذ الحاجة.
- مرحلة تحديد فعالية أو سلوك
- مرحلة استجابة ما، تزيل الاستثارة أو تخفض منها.

فالتكيف بمعناه النفسي هو "تلك العملية السلوكية التي يستطيع عن طريقها كل من الحيوان والإنسان الاحتفاظ بتوازن حاجاتهم المختلفة، أو بين حاجاتهم والعوائق التي يتعرضون لها في المحيط الذي يعيشون فيه".¹

هذه المشاهد النفسية- الحاجة، الإعاقة، الحل التكيفي- لو حاولنا أن نختار لها أبطالا من تاريخ العلم لوجدنا بطلين رئيسين: هما الذات أو الإنسان الذي يقتصر دوره على محاولة استيعاب وإدراك العالم المحيط به، والبطل الثاني هو العالم الذي يتخذ دور الموضوع المراد إدراكه واستيعابه.

فبالنسبة للذات هناك الكثير من الحاجات المستثارة، مثل الحاجة إلى الحماية الجسدية والنفسية، الحاجة إلى إثبات الذات و الشعور بالوجود، الحاجة إلى المعرفة والإطلاع، كل هذه الحاجات وغيرها ظلت لقرون طويلة تقلق الإنسان وتفقده توازنه، وذلك بحكم أن الطرف الآخر أي العالم لم يكن مستساغا يسهل استيعابه، فلم يكن واقعة معطاة، بل كان دوما يطرح مجاهيل تعاود الظهور باستمرار، فهو بذلك إعاقة أمام تحقيق الذات لحاجاتها، ففقدت عن اثر ذلك توازنها واستقرارها.

وتحقيقا للتوازن النفسي وتحطيم جميع الإعاقات، عمل الإنسان على خلق حلول تكيفية، من شأنها أن تزيل الإعاقة وتحقق الحاجة وتحدث التكيف، فكان العلم والبحث العلمي المستمر، ومنه يكون العلم والمعرفة بشكل عام هي مجرد حلول تكيفية، ناتجة عن ذلك الصراع المستمر بين الذات والعالم.

ولما كان هذا الصراع مستمرا متجددا في أوائه بالنسبة للذات، وفي مواضعه بالنسبة للعالم، كانت هذه الحلول التكيفية هي الأخرى متجددة تجدد الأداة المعرفية وتجدد الموضوع المعرفي، فكانت الأسطورة كحل تكيفي ملائم لموضوع

¹ - المرجع السابق. ص: 103.

وأداة معرفية معينة، ثم كان العلم في الأخير هو الآخر كحل تكيفي ملائم لأداة وموضوع معرفي معين.

فالمعرفة هي مجرد حل تكيفي ناتج عن الصراع الدائم بين الإنسان والعالم المحيط به، وهذا الحل التكيفي يتطور ويتلون بتطور وتلون الأدوات والمواضيع المعرفية، التي يخلقها الصراع بين الإنسان وعالمه.

2- العلم وسيلة إثبات الذات والشعور بالوجود:

قد تكون محاولتي في فهم قصيدة شعرية من خلال ألفاظها وبيانها وبديعها وأوزانها، مجرد عبث فكري ما لم أحاول أن أقف على جانبه "المسكوت عنه" وعن اثر ذلك أحاول أن أرسم صورة عن الإنسان صاحب القصيدة من حيث رغباته وتطلعاته وخبراته وانتكاساته وطموحاته، والتي ما من شك أنها ستكون حاضرة بشكل قوي وجلي في قصيدته هذه لكن بشكل صامت.

وعلى ضوء ذلك أفهم أن القصائد الشعرية في فن الغزل لا يذكر صاحبها من محاسن وأوصاف المتغزل به، إلا تلك التي يحبها الشاعر من جهة، والتي لا يجدها في نفسه من جهة أخرى، ومعنى ذلك أنه أراد تحقيق المتخيل بطريقة سحرية، وعلى ضوء ذلك كذلك أفهم ما نظم من قصائد في الهجاء، على أنه سرد للأوصاف القبيحة الملحقة بالمهجو من جهة، والتي لا يحب الشاعر أن تلحق به من جهة أخرى، أما الأعمال الفنية الأخرى كالرسم مثلا، فاني أفهم الفاتح والباهت والغامق من ألوانه على أنه انعكاس مباشر لنفسية ووجدان الرسام المليء بالتفاؤل والإقبال على الحياة أو المليء بالتشاؤم والإدبار عن الحياة، أقرأ كذلك من اللحن الهادئ هدوء نفسية صاحبه، ومن اللحن الصاخب المظطرب أقرأ اضطراب صاحبه كذلك، وعلى ضوء ذلك كله أفهم سعي الإنسان إلى صنع الآلات وتطويرها وتنويعها على أنه مجرد محاولة الإنسان التغلب على مخاوفه وقلقه.

فهذا إنتاج أدبي وثاني إنتاج فني وثالث إنتاج تقني، كل ذلك ينبغي فهمه على ضوء ما هو خفي ومستتر فيه، لكن أهم ما ينبغي هو الآخر فهمه على هذا المنوال هو الفعل العلمي، الذي يجب استحضار جانبه المظلم الخفي فيه أثناء دراسته والتأريخ له، حينها سيغدو تاريخ العلم كله مجرد بحث الإنسان عن ذاته وتنمية الشعور بذاته وبالعالم من حوله.

فالعلوم الطبية وما تهتدي إليه من تحديد للأدوية المتطورة الناجحة، أليست في تاريخها كله مجرد صراع ضد المرض؟ ولما كان المرض مرتبطاً بالموت، أليست كذلك مجرد صراع ضد الموت؟ أليست مجرد تحقيق لغريزة حب البقاء؟ ففي تاريخ الطب لا نجد سوى تلك الذات التي تخشى المرض والموت وتحب البقاء، وتعمل وفق جميل الوسائل المتاحة على تحقيق غريزتها في البقاء.

وفي الفيزياء والفلك وسائر علوم الطبيعة، كذلك لا نجد سوى تلك الذات التي لا تحب العماء والغموض، بل العماء والغموض بالنسبة لها شيء مقلق وفضيع لا تحتمله، وهذه الذات تعتقد أن المجهول الغامض مخيف ومهدد بالضرورة، فسعت على أثر ذلك هذه إلى محاولة معرفة هذه الطبيعة، حتى تقضي على المخاوف الناجمة عن الجهل بها، وإذا احتجنا إلى مثال يوضح الصورة ويقرب المعنى، فإن قصة الإنسان مع ظواهر الطبيعة، من رعد وبرق ورياح وزلازل وبراكين وغيرها، توضح بحق كيف أن الإنسان يوم جهله بحقيقتها صغر أمامها إلى درجة فقد فيها استقلاليتها ورضخ عبداً لها متخذاً إياها آلهة ما فتئ يقدم لها القرابين، ولكن ما إن عرف الكثير عن حقيقتها استرجع استقلاليتها وسيادته عليها.

فزمن جهل الطبيعة هو زمن خوف وقلق وضياع واغتراب، أما زمن معرفة حقيقة الطبيعة فهو زمن اطمئنان واستقرار وسيادة وتحكم في الطبيعة وتأكيد الذات، وبالتالي فالعلم والمعرفة في تاريخها الطويل هي مجرد تغلب الإنسان على خوفه وتأكيد ذاته وسيادته على الطبيعة.

9- البعد السوسولوجي للعلم

حدثتنا الفلسفات، بدءاً (بأرسطو) ومروراً (بالفارابي) و (ابن سينا)، والى أن تصل إلى (ايمل دوركايم)، ولا زالت تحدثنا أن الإنسان كائن اجتماعي، وأنه بالضرورة ابن بيئته الاجتماعية، فالفرد منا: فنانا أو صانعا أو عالما، إنما أنجبته بيئته الاجتماعية، وبنفس الضرورة، الفن والآلة والعلم، هي منتجات اجتماعية.

فالعلم كسجل مرصع بالكثير من النظريات والإبداعات العلمية، والتي نرجعها دوماً إلى عبقریات فذة، هو في الأصل ليس وليد هذه العبقرية فحسب، بل حتى هذه العبقرية تغذيها حوادث تاريخية وظروف اجتماعية ونعرات سياسية، قد تتعلق بالقومية والايديولوجيا، وغيرها مما يوحي أن العلم ليس مرده إلى العبقرية والقدرات الفردية، إذ يقول (أندرو جيمسون): " وهكذا سنعرف العلم على أنه نوع مركب يتضمن النواحي الأربع..... وهي الناحية التاريخية السوسولوجية والفلسفية والسياسية"¹.

ومعنى ما ذهب إليه الباحث هو أن العلم يتضمن أبعاد مختلفة، ويحمل محامل متنوعة، في طبيعتها نجد البعد المعرفي، والبعد الإيديولوجي، والبعد النفسي، والبعد التاريخي، والبعد التقني وهي كلها أبعاد اجتماعية، فقد تمثل البعد الإيديولوجي في خدمة القومية، وتمثل البعد النفسي في الإحساس بالذات، وتمثل البعد التقني في خدمة الصناعة، وتمثل البعد التاريخي في حوادث تاريخية كالحروب وغيرها مما يدفع إلى البحث العلمي، وإنما كل ذلك ذا مضامين اجتماعية ومنه "المعرفة قضية اجتماعية"².

ومن بين ما ذهب إليه الباحث (أندرو جيمسون) هو أن هناك نظريتين لتاريخ العلم، الأولى ويصفها الباحث على أنها نظرة داخلية، وهي تهتم بالعلم من أجل العلم ولا تهتم بعلاقة العلم بالمجتمع، كما أنها تعتقد أن العلم نوع من المعرفة،

¹ - أندرو جيمسون. تعريف العلم. تورية العلم. نظرياته وتطبيقاته. اتحاد مجالس البحث العلمي العربي. ترجمة وإعداد: خليل ابراهيم الحماس. مطبعة عصام، بغداد، 1981، ص: 17.

2-D. W. Hamlyn. The theory of knowledge. Macmillan. 1971. p. 285.

وأنه ينمو بشكل تراكمي، وأنه والتكنولوجيا مختلفان، ونظرية ثانية يصفها الباحث على أنها نظرة خارجية للعلم، وهي في اعتقاده تهتم بأثر المجتمع على العلم، وهي تعتقد أن العلم جزء من المجتمع، وأن العلماء يستجيبون لحاجات المجتمع، وأن العلم ينمو بشكل توليفي، وأن العلم والتكنولوجيا مرتبطان.¹

وكمثال عن النظرية الثانية الخارجية للعلم، والتي تبحث في العلاقة بين العلم والمجتمع وأثر كل منهما على الآخر، نجد (أندرو جيمسون) يضيف معتقداً أن من أهم الكتابات التي تصنف ضمن النظرية الخارجية للعلم، كتاب (مورس هسن) سنة 1981، وهو كتاب بحث فيه صاحبه عن الجذور الاجتماعية والاقتصادية لكتاب (القواعد لنيوتن)، وقد اهتدى فيه صاحبه إلى أن (نيوتن) "جزء لا يتجزأ من الصراعات الاقتصادية في إنكلترا في القرن السابع عشر، حينما كانت البرجوازية تقاوم من أجل بسط وتثبيت نفوذها".²

وعموماً فإن أي محاولة لتحليل العلم، لابد أن تركز على الجانب الاجتماعي فيه، فالعلم "سواء كان طبيعياً أو اجتماعياً، هو نشاط إنساني، ويتميز العلم كذلك بطابع اجتماعي"³

هذا وسنحاول قياس البعد الاجتماعي للعلم من خلال مؤشرات هي: علاقة العلم بالنظام الاجتماعي، علاقة العلم بالدين، علاقة العلم بالأيديولوجيا، ومن كل ذلك نحاول أن نتبين دور العلم في المجتمع.

1- علاقة العلم بالنظام الاجتماعي:

تعلمنا الدروس الأولى في الفلسفة وعلم الاجتماع خاصة مع (أجست كونت) أن درجة تطور المجتمع مرتبطة بدرجة تطور الفكر، وذلك من خلال ما قدمه (أ. كونت) في اعتقاده بوجود ثلاثة مراحل مر بها الفكر البشري، وهي المرحلة السحرية اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية الفلسفية، والمرحلة الوضعية العلمية، وما نستنتج مع كل هذا هو أن درجة التفكير مرتبطة بدرجة تطور المجتمع، والعكس صحيح أيضاً، أي أن درجة تطور المجتمع مرتبطة بدرجة تطور الفكر، وفي هذا دليل واضح على علاقة العلم بالنظام الاجتماعي، فلا شك أن

1 - المرجع السابق. ص: 39.

2 - نفس المرجع. ص: 43.

3 - سامية محمد جابر. مرجع سابق. ص: 118.

ما وجد مع النظام المشاعي البدائي يختلف عن العقلانية المصاحبة للمجتمعات الإقطاعية الكنائسية، والاثنين يختلفان عن العلوم والعقلانية المصاحبة لعصر النهضة والتحرر الفكري والإنساني، أي مرحلة الاعتناق، على أن يكون الاعتناق لا يعني المستوى الوجداني أو المادي فقط، بل حتى المستوى الفكري والعقلي، فبحق تغدو المعرفة "بناء اجتماعي"¹

وإذا كان إيماننا بارتباط العلم بالنظام الاجتماعي قد وصل إلى درجة اليقين، فإننا نجد أنفسنا أمام أكسيوم ينص على أن العلم والمجتمع انعكاس لبعضهما البعض، وهذا الأكسيوم هو ما آمن به (جوزيف نيدهام) الذي راح يدرس المجتمع الصيني والعلم الصيني، ويقارنه بالعلم الغربي الأوروبي، ليستنتج في الخير أنه للصين نوع من البيروقراطية الاجتماعية التي تحتاج إلى العلم بدرجة أقل من الحاجة الموجودة في مجتمع ديناميكي ديموقراطي، ومنه أثبت ضرورة فهم العلم وتطوره على منصة متغيرات اجتماعية.²

هذا ومع نفس المؤشر - علاقة العلم بالنظام الاجتماعي - لكن من جهة أخرى، نلتمس بعض التقاليد الاجتماعية التي يحتكم إليها البحث العلمي، وهي عينها ما أشار إليه (روبرت ميرتون) في كتابه (الواجبات الاجتماعية العلمية)، وذلك حين يعتقد أن العلماء ببحوثهم ونظرياتهم وأفكارهم، يؤلفون مجتمعا يحتكم إلى قواعد اجتماعية، في اعتقاده هي³:

- العالمية: أي أن البحث العلمي يقيم من خلال نتائجه وليس من خلال صاحبه كجنسية أو لون، ولا وصاية على العلم.
- العمومية: أي أن العالم لا يعتبر مكتشفاته ملكا له، لأنه في عمله اعتمد على عمل غيره، وهنا نسجل التكامل والتضامن بين العلماء، حيث تضحى البحوث العلمية تقدم وتكمل بعضها البعض.

1-V. G. Childe. Society and knowledge. New york. 1956. P. 54 .

2 - اندرو جيمسون. مرجع سابق. ص: 45.

3 - أندرز كرانيك. التقاليد العلمية المعاصرة. دورية العلم: نظرياته وتطبيقاته. ترجمة وإعداد: خليل ابراهيم الحماس. مطبعة عصام، بغداد، 1981، ص: 71.

- التجرد: أي ألا يستهدف البحث العلمي النفع الشخصي للباحث، كالتكريم والمال والشهرة وغيرها مما يعتبر أهدافا ثانوية للبحث العلمي، أما الأهداف الأساسية فهي النفع العام للمجتمع والبشرية.

- الشك المنظم: ومفاده أن يشك الباحث أو العالم في الأمور التي يعتقد الآخرون أنه مفرغ منها.

ب- العلم والدين:

جدلية العلم والدين جدلية كلاسيكية، ترجع إلى عصور خلت، وبمقتضاها حاول بعض المفكرين تحديد نوع العلاقة بين العلم والدين، أي بين الكشوفات والنظريات العلمية من جهة، والنصوص الدينية من جهة أخرى، ولعل أهم طرح لها بشكل مفصل، هو ما حمله الفكر الإسلامي، وخاصة مع ذلك السجال الفكري والفلسفي الذي دار بين (أبي حامد الغزالي) من جهة و(أبي الوليد ابن رشد) من جهة ثانية، والذي نقرؤه من خلال عمل الأول (تهافت الفلاسفة) وعمل الثاني (تهافت التهافت) أو عمله (فصل المقال). ولم تنتهي هذه الجدلية مع المسلمين، بل كان لها وجود في الفكر الغربي، حيث طرح الكثير من العلماء والفلاسفة أمثال (رينه ديكارت) و(كوبرنيك) و(جاليلي) وغيرهم من علماء الغرب وفلاسفتهم، مسألة العلاقة بين الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية.

وفي عمق هذه الجدلية نجد سؤالا تكرر طرحه في كل عصر وهو ما موقف العلم من الدين؟ وما موقف الدين من العلم؟ إلا أن ما يهمنا أكثر هو ما نجده بين ثنايا هذا السؤال والذي نعتصر منه سؤالا آخر ألا وهو هل الدين عامل محفز على البحث العلمي؟ أم عامل مثبط؟ وفي ذلك نستبق كل إجابة لنجعل من الدين عنصر اجتماعي بالضرورة الأولى.

لقد اجتهد الكثير من الفلاسفة والعلماء في الإجابة عن هذا السؤال، ومن بينهم نجد (ألفريد نورث وايتهيد) و(روبرت ميرتون)، اللذان اعتقدا أن ظهور شكل جديد من الديانة المسيحية أي المذهب البروتستانتي المؤمن بحرية الإنسان وقدراته العقلية، أدى إلى ظهور نظرة جديدة عن الطبيعة، وهي نظرة تميظ عنها طابع القداسة، وذلك ما أدى إلى تشكل نظرة جديدة عن العمل بموجبها يأخذ الشغل أبعاد

إنسانية حضارية، فهو ليس استعبادا أو تكفيرا عن الذنب والخطيئة، وكل ذلك أدى إلى ضرورة البحث العلمي، فتدفق كسيل جارف.

إذ يرى (ميرتون) أن " الحركة البروتستانتية عامل أساسي في ظهور العلم الحديث"¹، وفي قراءة لأعمال (ميرتون) يرى (اندرو جيمسون) أنه " من بين المذاهب الدينية في أوروبا التي كانت تدعو إلى العلم، المذهب البيوريتاني الذي ظهر في إنكلترا بعد 1600 والذي كان بطريقة أو أخرى يستند إلى التجريب العلمي، لقد كانت إحدى أفكاره هي أنه من خلال العلم يستطيع الإنسان أن يبني مملكة السماء على الأرض"²

هي أمثلة عن البحوث التي حاولت أن تجعل من المذهب الديني عاملا أساسيا في تطور البحث العلمي، وليس هذا فحسب، بل هناك من حاول أن يبحث عن جذور صوفية دينية للعلم، ومن أمثلة ذلك (كبلر) الذي كان مولعا بطريقة دينية صوفية، بإيجاد نوع من التناسق الرياضي والعلمي في الطبيعة، حتى يؤكد الصلة بين الدين والعلم.³

وبناء على ما سبق، يغدو الدين دعامة وعاملا أساسيا في تطور العلم، لأن الدين إذا كان يؤمن بحرية الإنسان وقدراته العقلية، لا شك ذلك يعد حافزا مهما و باعث قوي على تطور البحث العلمي، أما إذا كان الدين لا يكبح حرية الإنسان ويعيق حرية التفكير ولا يؤمن بالقدرات العقلية للإنسان، كان ذلك سدا منيعا أمام تطور العلم.

ج- العلم والايديولوجيا:

العلم ليس بحوث ونظريات يديرها أفراد صفتهم الأساسية أنهم منعزلين عن مجتمعاتهم وما يجد فيها، وهمم الوحيد هو الاعتكاف في مخابرههم واستتطاق الطبيعة، بل هو -العلم- أكبر من ذلك بكثير، فهو ليس ملكا لهؤلاء العلماء، بل ملك للأمة والمجتمع، وعنصرا هاما من العناصر الحضارية التي تعرف بها الأمة، بل وسلاحها القوي للدفاع عنها وعن مصالحها.

1 - أندرو جيمسون. مرجع سابق. ص: 49.

2 - نفس المرجع. ص: 48.

3 - نفس المرجع. ص: 46.

ولما كانت الأمة تتمحور حول قومية وإيديولوجية معينة، كانت كل قومية وإيديولوجية، وحتى يكتب لها البقاء والهيمنة على مثيلاتها، تتخذ من الوسائل والأسلحة ما هو أقوى وأفتك، والحالة هذه، لم تتفانى أي إيديولوجية في انتقاء أسلحتها وأدوات صراعها وأسس بقائها، ولعل ما وجد ملائما من قبل جميع الإيديولوجيات كسلاح هو العلم، وذلك بدليل أن جميع المقررات المدرسية في شتى المجتمعات مليئة بشذرات إيديولوجية، هذا وان كانت تقدم للمتعلم في قالب معرفي أو تربوي، فالكثير من النصوص والمواد المقررة لا نستطيع فهمها إلا على ضوء والايديولوجيا السائدة في ذلك المجتمع.

ولما كانت الإيديولوجيات والقوميات ترى في العلم أنفع سلاح لها، فإنها من جهة أخرى لم تتقاعس عن خدمته وتعزيزه، وذلك بتفعيل وتثمين البحوث العلمية والإنفاق عليها، فقد كانت " الروح القومية بالدرجة الأولى هي التي أبرزت الاهتمام الجديد بالعلم، إذ أوجدت الروح القومية مبررات نمو العلم.... كان هناك تنافس اقتصادي إضافة إلى أمور أخرى منها أن العلماء في أواخر القرن التاسع عشر أصبحوا نوعا من الأبطال القوميين، وتولد الربط بين العلم والحضارة، فالأمة المنتجة لأحسن العلماء هي الأعرق حضارة".¹

ولعل خدمة القومية والايديولوجيا للعلم تتجلى من خلال تخصيص أموال كثيرة للبحث العلمي ومكافئة العلماء وتحفيزهم وتهيئة الظروف المناسبة لإجراء البحوث العلمية، كما أن البحث العلمي من جهة أخرى إنما يوجد لتحقيق أغراض ترى بها هذه القومية، وفي هذا يرى (موريس هسن) في كتابه (الجذور الاجتماعية لكتاب القواعد لنيوتن) أن نظرية (نيوتن) جاءت لتجيب عن ثلاثة حاجات هي في الأصل حاجات اجتماعية مرتبطة بالقومية والايديولوجيا التي طغت على المجتمعات الأوروبية آنذاك، وقد تمثلت هذه الحاجات في حاجة البرجوازية إلى إيجاد لوحات ملاحية أفضل وتستند على نظريات رياضية رصينة عن حركات النجوم وحركة الأرض، وذلك لمساعدة الرحلات التجارية، وثاني حاجة تتعلق

¹ - المرجع السابق. ص: 66.

بالمقاييس الدقيقة للضربات والقذائف المدفعية وهي حاجة عسكرية، وثالث حاجة تتعلق بالتعددين وضخ الماء وإخراج المعادن وهي حاجة اقتصادية.¹ وعموماً فإن قصة العلم والايديولوجيا قصة استغلال أحدهما للأخر، فالايديولوجيا اتخذت العلم كسلاح، فراحت تنفق عليه وتشجعه، وذلك ما انعكس على العلم فراح ينمو ويتطور ويصحح أخطاءه، ومع كل ذلك اعتبر العلماء أبطالاً قوميين، والعلمي عنصر حضاري قومي.

د - العلم والاقتصاد:

الاقتصاد، السياسة، القيم، المعارف، كلها قطاعات تبدو وكأنها منفصلة عن بعضها البعض، وأن كل واحدة منها تؤلف عالماً خاصاً ومستقلاً عما سواها، لكن في الأصل هذه الوحدات ليس في غنى عن بعضها البعض، وأنها تتبادل التأثير والتأثر، وأنها حلقات تؤلف سلسلة واحدة، لكن كيف ترتب هذه الحلقات داخل السلسلة؟ أيها أصلاً؟ وأيها فرعاً؟

لو جاز لنا أن نقرأها بمنظار (كونتي)، لجعلنا المعرفة هي الأصل والوحدات الأخرى فروع لها، أي أن طريقة التفكير هي ما يحدد درجة تطور المجتمع وطبيعته من الناحية الاقتصادية والسياسية والعرفية.

أما إذا قرأناها بمنظار (ماركسي) فالأصل هو الاقتصاد والجانب المادي وطبيعة التملك لوسائل الإنتاج علاقاته، أو ما أسماه بالبنية التحتية أو الأساس الحقيقي، أما البنية الفوقية فتشمل نظام المعرفة والايديولوجيا والأفكار السياسية والقيم والأعراف، ويعتقد (ماركس) أن البنية الفوقية هي مجرد انعكاس للبنية التحتية.

لعل الكل يقر بوجود فرق بين (كونت) و(ماركس) في ما يخص ترتيب هذه الوحدات، لكن الأصح أن كل منهما يتفق على أن هذه الوحدات لن تكون عوالم قائمة بذاتها، بل هي تتبادل التأثير والتأثر، وأنه لا يمكن أن نفهم بعمق إحدى هذه الوحدات إلا على ضوء الأخرى.

" فتقدم وسائل المواصلات أدى إلى اتساع التجارة، وذلك أدى إلى فتح أسواق جديدة، وهذا من الناحية الاقتصادية، أما من الناحية السياسية فذلك أدى إلى إلغاء

¹ - نفس المرجع. ص: 43.

السلطة المحلية القائمة على التحكم في الإنسان والسيطرة عليه أي الحكم الكنائسي، وهو عينه ما أدى إلى استغلال الطبيعة واكتشاف الموارد الطبيعية، مما أدى بكبار التجار إلى الطلب من الحكام توسيع نطاق الدولة وإنهاء الحكم الكنائسي بغية توفير جو من الاستقرار في المجتمع، فأدى ذلك كله إلى الانتقال من الفكر اللاهوتي إلى الفكر العلمي¹، وعلى أساس ذلك يتبين أن للعامل الاقتصادي دور كبير في تشكيل المعرفة، وتاريخيا كان له بالغ الأثر في تطور البحث العلمي ونمو العلم، وهذا ما يتوافق والنظرية الماركسية التي ترى أن "العنصر المركزي للتطور التاريخي هو عملية الإنتاج الاقتصادي، وأن التغيرات في طرق الإنتاج والكيفية التي تجري فيها عملية الإنتاج الاقتصادي هي التي تحدد في التحليل النهائي كافة أنواع التغيرات التاريخية، وكما قال ماركس نفسه: إن طريقة إنتاج الحياة المادية هي التي تحدد طرق الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بصورة عامة، فليس شعور الإنسان هو الذي يحدد كيانه بل على العكس كيان الإنسان الاجتماعي هو الذي يحدد شعوره"²، وحتى

نكون منصفين لماركس ولأعدائه، وفي ضوء العلاقة الموجودة بين العلم والاقتصاد، يجوز لنا القول أن التغيرات الاقتصادية هي المسؤولة عن التغيرات في طريقة التفكير والإنتاج العلمي من جهة، ومن جهة أخرى فإن طريقة التفكير وكيفية الإنتاج العلمي هي المسؤولة عن تغير طريقة الإنتاج الاقتصادي.

1 - جمال أبو شنب. والتكنولوجيا والمجتمع. دراسة في تاريخ العلم والتكنولوجيا. دار المعرفة الجامعية، ص:

228.

2 - أندرو جيمسون. مرجع سابق. ص: 58.

10- البعد الأثروبولوجي للعلم

أطول قصة والتي تحوي جميع القصص المتداولة تاريخياً، هي قصة الإنسان، فالإنسان بإبداعاته وتقلباته في شتى العصور، من ساكن للكهوف والمغارات ولابس لجلود الحيوانات وأوراق الأشجار، إلى إنسان متمدن ساكن للعمارات وصاحب المصانع والمعدات الحضارية، من الإنسان المشتغل بالصيد إلى الإنسان المزارع إلى الإنسان الصانع، وغيرها من المحاور والمشاهد التي هي مجرد فصول لقصة طويلة، هي قصة الإنسان، والتي تعني من جهة أخرى قصة الحضارة، وإن نحن أخذنا في تفنيت هذه قصة، لا شك أننا سنجدتها تتألف من دوايب متفاوتة الحجم والنقل، هي في الأصل إبداعات الإنسان ومنجزاته الفكرية والمهارية.

ولما كان من عرف الأدباء وأصحاب الدواوين الكبرى، أنهم يجعلون من عنوان أكبر فصل في أعمالهم عنواناً للعمل كله، فإن عنوان قصة الإنسان هو العلم، أي بحوث الإنسان الفكرية والعلمية، وذلك انطلاقاً من كونها أكبر مشهد في قصته وحضارته، ولذا لا نجد مانعاً من أن نطابق ونرادف بين قصة الإنسان والحضارة من جهة، وقصة العلم والتفكير من جهة أخرى.

فتاريخ الإنسان هو تاريخ حضارته، وهو كذلك تاريخ علومه وطرق تفكيره، و العلم وطرق التفكير وما أفضت إليه من نظريات علمية هي ما يؤرخ للإنسان وحضارته، حاللتذ يكفينا لتأكيد هذه المزاعم الأثروبولوجية، أن نأخذ أي اختصاص علمي في مرحلة زمنية معينة، لتبين كيف يغدو هذا الاختصاص العلمي شاهداً تاريخياً على مرحلة زمنية كاملة، وذلك من كل النواحي، السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية والذهنية، وبايجاز أقل، نجد هذا الاختصاص العلمي يجلي كل ما يقع في عمق هذه المرحلة الاجتماعية، وكمثال عن ذلك، نجد الكيمياء في مراحلها الأولى المبكرة المبنية على أسس سحرية أكثر منها علمية، والمنشغلة بما سمي تاريخياً (حجر الفلاسفة)، نجدتها تعكس بصدق ووضوح رواسب تلك المرحلة ثقافياً واقتصادياً وذهنياً.

وربما يكون من نافلة القول أن نذكر أمثلة أخرى - وما أكثرها- لكن الأفيد عند مناقشة أصول العلم وطبيعته، أن نقرر بدون تردد أن أهم بعد في البحوث والنظريات العلمية، هو البعد الأنثروبولوجي، وهذا البعد هو ما سنوضحه من خلال المؤشرات التالية:

1- العلم جهد إنساني جماعي:

قد نفتح سجلا بكامله ونضمنه خصائص العلم، لكن الخاصية الأساسية فيه هو أنه تراكمي، وان كانت خاصية التراكمية في الأصل ذات مدلول وابستمولوجي، فهذا لا يمنع من أن نحملها حملا أنثروبولوجيا، وذلك لأن صفة التراكمية من أهم ما تعنيه هو أنه ليس ثمة نظرية أو بحث علمي مستقل بذاته ومكتفي بنفسه، إذ جنور الإنجاز العلمي أسبق وأعرق من ميلاده، كما أن تفرعاته لا تنتهي بموته، ومعنى ذلك كله هو أن الإنجاز العلمي وان كان يلحق بباحث واحد إلا أنه يحمل من الرواسب الخفية والعميقة ما لا يستطيع الجهد الفردي أن يخفيها أو يلغيها، فيكفي أن نأخذ إنجاز علمي واحد ونحاول أن نحدد بداياته، لا شك أن ذلك سيكون عبثا وضربا من الجنون، فلا بداية لهذا العمل العلمي إلا بداية الإنسان ذاته، وهذا عينه ما ذهب إليه الفيلسوف المعاصر (محمد عابد الجابري) عندما يرى " أن العلم هو من منشآت الفكر البشري"¹.

ولن نكون في حاجة إلى جهد كبير لنجعل من (التراكمية) ذات المدلول الابستمولوجي، لها كذلك مدلولاً أنثروبولوجيا، فالأمران سيان، و" الصفة التراكمية التي تتضمن التعديلات والتغييرات المتتابعة والمتواصلة لما توصل إليه الملاحظون لتغيرات الواقع، وصاغوه على شكل نصوص مجردة منظمة بشكل منطقي رصين، وذلك لتنقية النتائج السابقة التي توصل إليها الباحثون سابقا، من أجل الوصول إلى نتائج صافية ومتكاملة وقليلة الخطأ والزلل ومبنية على ارث علمي متواصل"² ففعلا صفة التراكمية في العلم كفيلة بأن تجعل منه ارثا يتوارث ويتناقل.

¹ - محمد عابد الجابري. مدخل الى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 44.

² - معن خليل عمر. مناهج البحث في علم الاجتماع. ط1؛ دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1997، ص: 14.

وخلاصة القول هي أن تاريخ العلم أو تاريخ الفكر هو تاريخ الإنسان وحلقات تطوره، وما تؤكدُه بعض العلوم "كالسوسولوجيا وعلم النفس التكويني والانثروغرافيا، وخاصة منها العلوم التاريخية، هو القول بتاريخية العقل البشري"¹.

ب- المظهر التقدمي للعلم:

إذا كانت قصة العلم تعني قصة الإنسان وقصة الحضارة، فالثابت في هذه القصص أن بداياتها عريقة من جهة، وطرفها الثاني غير مغلق من جهة أخرى، وبين بدايتها وما وصلت إليه اليوم من مشاهد وفصول، لا يوجد ركود وسكون، بل توجد حركية وصيرورة وانتقادات كمية ونوعية، لأن القول بوجود ركود وسكون، يتضمن الموت، فالشيء الذي لا يتقدم كما يعتقد (باشلار) يموت، وأنه لا يوجد بديل عن التقدم سوى الموت، وأن التقدم في مفهومه الدقيق هو مجرد صراع وتغالب متواصل ضد الموت.²

ولعلنا بهذا وصلنا إلى شيء مهم في قصة الإنسان، هذه القصة التي قلنا عنها أن بدايتها عريقة وطرفها الثاني غير مغلق، وربما أشد ما يخشاه الإنسان هو أن تصل قصته إلى نهايتها، ووجود نهاية لقصة الإنسان وقصة الحضارة، إنما يعني نهاية الإنسان ونهاية الحضارة، وهي مع ذلك تعني الموت، فالإنسان وهو لا يريد لقصته أن تنتهي إنما يريد ألا يموت كجنس ونوع، ولعل من أهم الطول الإجرائية التي اهتدى إليها لكي لا تنتهي قصته، هي أن عليه أن يطيل عمر العلم وقصته، وكان بذلك، نهاية قصة العلم تعني نهاية قصة الإنسان ونهاية قصة الحضارة، وكل ذلك يعني الموت، وبعبارة أخرى، العلم هو مجرد أداة استخدمها الإنسان لمغالبة الموت،

على أن يكون الموت لا يعني النهاية المطلقة فقط، بل قد يعني نهاية شيء مهم عند الكائن الحي، فحتى البحوث والعلوم الطبية تعلمنا أن الموت يكون عن طريق توقف عضو مهم عند الكائن الحي، فالإنسان يخشى من جهة أخرى نهاية عنصر هام لديه، وأهم شيء عنده يخشى فقده هو إنسانيته، التي ليس لها بديل سوى بهائميته، وأهم ما كان يحرره من بهائميته ويصنع إنسانيته هي ثقافته التي

¹ - محمد وفيدي. مرجع سابق. ص: 176.

² - جماعة من المؤلفين. مداخل الفلسفة المعاصرة. مرجع سابق. ص: 78.

ليس لها بديل سوى الطبيعة، على أن تكون الثقافة تعني كل المنجزات الإنسانية، وإنما كانت أداة الإنجاز هي العلم، "فالطبيعة و الثقافة سنتلان متميزتين تماما عن بعضيهما، غير أن العلم سيؤدي إلى تحويل جذري لأغراض الطبيعة، يقبلها إلى أغراض ثقافية"¹

ج- العلم مظهر للتوافق الاجتماعي:

في إطار محاربة الإنسان لبهائميته وتحرره من الطبيعة وتعزيز إنسانيته، كان دائما يسعى إلى التوافق مع بيئته وتغير طابعها المتوحش، وكثيرة هي المنجزات العلمية التي توحى بمحاولة الإنسان تغيير الوجه المتوحش في الطبيعة، إذ في البداية كل شيء كان متوحشا، المكان والنبات والزمان والحيوانات وكل الأشياء، ثم عمل الإنسان على استئناس هذه العوالم، وهنا يجب أن نفهم الحضارة على أنها عملية استئناس لهذه العوالم، فتغيير المكان ومثله بعدما كان فضاءا مرعبا هي عملية استئناس، واستغلال الإنسان للحيوان وترويضه للتقل وتربيته للاستفادة من لحومه وجلوده وأصوافه هي الأخرى عملية استئناس، كما أن جمع البذور والتحكم في الدورة الزراعية وغرس النبات بطريقة إرادية بعدما كان النبات ينمو بشكل طبيعي لا يتحكم فيه الإنسان، هي كذلك عملية استئناس، يضاف إلى ذلك استخراج المعادن ومواد الطاقة هي كذلك عملية استئناس للأشياء، فالحضارة إذن هي استئناس للمكان والحيوان والنبات والأشياء، إلا أن عملية الاستئناس هذه لم تأتي صدفة، وإنما عن طريق العلم الذي مكن الإنسان من معرفة حقيقة هذه العوالم من جهة، وتسخيرها لخدمته من جهة أخرى، فالعلم هو الأداة الأساسية في عملية استئناس الطبيعة والقيام بالفعل الحضاري.

على أن نفهم من جهة أخرى عملية الاستئناس والفعل الحضاري، على أنهما يعنيان توافق الإنسان مع الطبيعة، والتوافق يعني الاتفاق والانسجام بين الإنسان ووسطه الطبيعي، "و،ف،ق، أي الوفاق، الموافقة، التوافق، الاتفاق، وافقه الأمر أي صادفه"²، أي أن "وافق، الوفاق، الموافقة، التوافق، الاتفاق: الملائمة"³، أما من الناحية النفسية فالتوافق يعني التكيف إذ يرى (مورو كلاكهون) أن " التوافق

¹ - المرجع السابق، ص: 80.

² - محمد أبي بكر عبد القادر الرازي. مختار الصحاح. ط1؛ دار الكتاب العربي، بيروت، 1967، ص: 73.

³ - ابن المنظور. مرجع سابق، ص: 382.

يعني امتلاك الفرد الأساليب السوية والاستجابات الناجحة التي تمكنه من تحقيق دوافعه وأهدافه، بحيث يصل إلى تخفيض التوترات النفسية التي ترافق الحاجات قبل إشباعها"¹

فالعلم هو الذي أكسب الإنسان الأساليب السوية والاستجابات الناجحة، وهو الذي يمكنه من تحقيق دوافعه وإشباع حاجاته، كما أن التوافق من الناحية السوسولوجية يعني "تفاعل الفرد مع بيئته، كما أنه نوع من الملائمة أو المواءمة بين المطالب الذاتية ومعطيات البيئة وظوابطها"² فالعلم هو الذي مكن الإنسان من التفاعل مع بيئته بشكل سوي يتماشى وظوابط بيئته من جهة، ومطالب الإنسان الذاتية من جهة أخرى، ولعل تاريخ العلم يؤكد ذلك، فالإنسان الساكن الجبال والمناطق المرتفعة أين يوجد الحيوان، ألزمته بيئته بالاشتغال بالصيد، فأكسبه العلم سلاحا يفي بالغرض، أما الآخر الساكن في السهول وعلى ضفاف الأنهار ألزمته بيئته بالاشتغال بالزراعة، فأكسبه العلم معدات للزراعة ومعرفة قوانينها.

¹ - سيد خير الله. بحوث نفسية تربوية. دار النهضة العربية، بيروت، ص: 75.
² عبد السلام الدويسي. التمهيد في علم النفس الاجتماعي. إدارة المطبوعات والنشر، جامعة الفاتح، 1998. ص35.

الخلاصة:

العقل العلمي الذي يستمد مكوناته من خصائص الخطاب العلمي كالموضوعية والوضعية والدقة والتراكمية والتقدمية وغيرها مما سبق ذكره، هو مجرد تحويل لهذه الصفات العلمية من كونها روح تطغى على الإنتاج العلمي، إلى ممارسة وعقلانية مصاحبة للإبداع العلمي.

فالعلم وهو إنتاج وإبداع بهذه الخواص، هو في نفس الوقت ممارسة وقوالب ذهنية وعادات سلوكية ترافق العالم في حله وترحاله، وتكون لديه عقلا يختلف عن العقل العامي وعن العقل الخرافي، وذلك بقدر ما يختلف العلم عن تفكير العوام وعن الخرافة وعن الأسطورة.

الباب الثاني

- الفصل الأول: مظاهر الصراع والتقارب.
- الفصل الثاني: أسباب التحول من الصراع إلى التقارب.
دراسة ميدانية.

الفصل الأول:

مظاهر الصراع والتقارب:

1- مظاهر الصراع بين العقل العامي والعقل العلمي:

2- مظاهر التقارب بين العقل العامي والعقل العلمي:

توطئة:

يقول (جورج سارتون) مؤرخا لبداية العلم: "انه بدأ حينما عمد الناس إلى حل عديد من معضلات الحياة، صحيح أن هذه المحاولة الأولى لم تكن إلا وسائل لتحقيق أغراض وقتية، ولكنها كانت كافية لبدء العلم، وعلى توالي الأيام خضعت هذه الوسائل لعمليات الموازنة والتعميم والتبرير والتبسيط والترابط والتكامل، وهكذا أخذت مادة العلم تنشأ في بطن¹ فتاريخ الإنسان هو تاريخ العلم وبداية الثاني هي بداية الأول.

لكن حينما هرع الناس إلى حل معضلات حياتهم وفق محاولات أولية، لم يكن بالضرورة أن تلبس هذه المحاولات من الدقة والموضوعية والوضعية ما يؤهلها أن تكون علما أو على الأقل بداية صحيحة للعلم، بل هذه المحاولات اتخذت أزياء مختلفة ومتنوعة، منها ما يتيه في الميتافيزيقا والغيبيات هو زي أسطوري لها، ومنها ما ينساق وراء المخيلة وشطحاتها فهو زي خيالي لها، ومنها ما يقف بما تجود به العاطفة والهوى وهو زي ذاتي لها، فالأزياء التي اتخذتها هذه المحاولات متنوعة تنوع محاولات الإنسان وكلها تتبع من "تفاعل الإنسان مع البيئة الطبيعية التي يعيش فيها... فلقد رأى الإنسان القديم مثلا ظواهر الطبيعة أمورا حيرته اشد حيرة، فأثارت مخاوفه وشحذت خياله ومن ثم بدأ في استنباط تفسيرات"². إلا أن عملية تصنيف هذه المحاولات وتبويبها، لا محالة تجعلها في صنفين أساسيين هما: العلم واللاعلم، العلم الذي تتعاطاه النخبة من العلماء والمفكرين في مخابرههم، واللاعلم الذي خرج إلى الأسواق والأرقة والبيوت وإلى الجمهور الواسع، أي العقل العلمي بدفته وموضوعيته وتجريده، والعقل العامي بذائنته وغيبيته وتقريبته.

كما أن تاريخ هذه المحاولات يحدثنا أن هذين الصنفين تصارعا تقرون طويلة ولفترات زمنية كانت كل أحداثها تكتب بلغة هذا الصراع، أي الصراع بين العلم واللاعلم، الصراع بين العقل العلمي والعقل العامي، ثم ليعودا أخيرا ولأسباب معينة للتعانق والتقارب، فما هي تجليات الصراع؟ وما هي تجليات التقارب والتعانق؟

¹ - عبد الرزاق نوفل. بين الدين والعلم. دار الكتاب العربي، بيروت، 1975، ص: 19.

² - عبد المحسن صالح. الإنسان الحائر بين العلم والخرافة. ط2؛ سلسلة عالم المعرفة، عدد235، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو1998، ص: 07.

1- مظاهر الصراع:

التصارع بين العلم واللاعلم، بين تفكير النخبة وتفكير العوام، بين الثقافة المتداولة في المخابر والمعامل العلمية والثقافة المنتشرة في الأسواق والمعبد والأزقة والبيوت، بين العالم والفرد العادي، هو تصارع عريق عراقة الفكر البشري وحضارته، كما أن هذا الصراع لا يخفيه إلا من كانت غايته تزييف قصة الإنسان والحضارة والعلم، وذلك من منطلق أن الصراع بين العقليين هو ما كان يكتب التاريخ، وينسج نسيج هذه القصة الطويلة، بل أن العلم الذي أنشأ الحضارة وهندس الإنسانية إنما نشأ من أحضان هذا الصراع، وذلك من حيث أن العلم جاء مصححا ومعدلا لما أشرب عليه فكر العوام.

وإذا كان هذا الصراع بين العلم واللاعلم هو من كتب التاريخ، فلا شك أن مشاهدته كثيرة ومتنوعة وطويلة طول قصة الإنسان والحضارة والتاريخ، وفيما يلي عرض لبعض مشاهد الصراع بين العقل العلمي والعقل العامي الذي قد يكون تحت غطاء الدين أو تحت مظلة مبررات اجتماعية معينة.

- الكنيسة والعلم:

لم تكن الثورة العلمية بلا معارضة في هذا العصر المتذبذب، فقد تبنت الكنيسة الكاثوليكية وجهات نظر أرسطو ودمجتها في العقيدة المسيحية، وأصبحت أي مقولة تعارض أرسطو تعتبر هرطقة، راقب جاليليو السماء بواسطة التلسكوب المكتشف حديثا، وحصل على دليل أن منظومة الكواكب تدور حول الشمس، كما اقترح كوبرنيكوس وكبل، إلا أنه عندما سمع معارضات محكمة التفتيش ورأى أدوات التتكيل ارتد جاليليو عن آرائه¹.

هذا مشهد من مشاهد كثيرة أنتجها ذلك الصراع بين العلم والكنيسة، بين العلماء والقساوسة، حيث كانت كل فكرة أو اكتشاف علمي من شأنه أن يهز أركان الكنيسة ويذهب ماء وجهها، وذلك لأنها كانت تقوم على أفكار تستمد مشروعيتها من كونها متوارثة وأن القداسة تأتيها من هذا التوارث، ولم تبني منظومتها الفكرية

¹ - كاتي كوب، هارولد جولد وايت. إبداعات النار. ترجمة: فتح الله الشيخ. عالم المعرفة، عدد 266، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 2001، ص: 123.

على أفكار معقولة ممتحنة، وعليه كانت كل فكرة علمية من شأنها أن تذيب بشكل نهائي الفكرة الكنائسية، لكن الكنيسة من جهة أخرى كانت تعي أن في نوبان الأفكار الكنائسية أمام الأفكار العلمية، نوبان لهيمنتها ونفوذها، وفيه كذلك امتحان وانكسار صعب لمقولة الدين وانتصار كبير لمقولة العلم، وفي ذلك كذلك اهتزاز لهيمنة القس ورجل الدين وانتصار لرجل العلم، وكل ذلك لم يكن ليرضي الكنيسة، فسارعت إلى اغتيال الأفكار العلمية وخنقها في مهدها، متخذة سبلا كثيرة منها إنشاء محاكم التفتيش ومحاكمة العلماء، ولعن الكثير من الاختصاصات العلمية واعتبارها علوما شيطانية.

والحرب التي خاضتها الكنيسة مع رجال العلم، كثيرة المشاهد والفصول، فمع الثورة العلمية "الكنيسة دخلت في أزمة، الإصابة الأولى الخطيرة للتعاليم كانت بأعمال كوبرنيك وتعززت بأعمال جاليلي الذي فند مقولة مركزية الأرض، والضربة الثانية كانت على يد شارل داروين الذي نشر أصل الأنواع وأطاح بأسطورة الخلق، ولقد حاولت الكنيسة أن تكافح ضد تطور المعرفة والتكنولوجيا، فقامت بحرق المفكرين معتبرة إياهم سحرة واعتبرت العلوم الفيزيائية البيولوجية علوما شيطانية"¹.

وقد يتساءل سائل هل التعارض بين العلم والكنيسة هو بالضرورة التعارض بين العلم والدين؟ قد يكون من الإجابة غير المؤسسة أن نحن طابقنا بين التعارضيين والصراعين: صراع العلم والكنيسة من جهة، وصراع العلم والدين من جهة أخرى، فالثاني لا يعني الأول، وإنما الأول - صراع الكنيسة للعلم - هو صراع بين الجديد المعقول المؤسس من جهة، والقديم المتوارث المقدس غير المعقول من جهة ثانية، فتعاليم الكنيسة آنذاك وممارسات القساوسة لم تتعارض مع العلم فحسب، بل كانت تتعارض مع الحضارة والإنسانية بشكل عام، فقد ورد في قصص كثيرة تعدد أعمال القساوسة، وفيما يتعلق بقضية صكوك الغفران، أنه كان ثمة قس زار مدينة أوربية ليبيع صكوك الغفران ويملاً خزينة الكنيسة بالمال والذهب والفضة، فأخذ الناس لسذاجتهم يستدينون لشراء هذه الصكوك التي في اعتقادهم تنجيهم من عذاب الرب في اليوم الآخر، وكان من بين المشتريين لهذه

1-Jacques Ruffié. De la biologie à la culture. Flammarion. 1983. p. 251.

الصكوك من يريد شراء صك لأبيه الميت والذي ارتكب كبيرة بأن قتل زوجته، فيروح المشتري يفاوض القس في ثمن الصك وفي أمر كبيرة أبيه، فيجيب القس أن المتوفى قد ارتكب كبيرة من الصعب التكفير عنها إلا إذا اشترى صكا ذا قيمة كبيرة، فيقع الرجل الذي يريد أن يكفر عن كبيرة أبيه ضحية هذا الاحتيال ويشترى صكا ذا قيمة كبيرة معتقدا أن ذلك الصك سينجي أباه من غضب الرب يوم القيامة، ومن بين المترادفين على شراء صكوك الغفران، رجل فطن كيس، أخذ يناقش القس في مسألة من يشتري صكا عن خطيئة لم يرتكبها بعد لكنه ينوي ارتكابه، فيبيح له ذلك القس ويسأله عن نوع الخطيئة، فيجيب الرجل أن خطيئته تتمثل في كون أنه ينوي قطع سبيل فرد آخر وضربه وابتزاز أمواله، فيوافق على ذلك القس ويبيع للرجل صكا عن خطيئته التي سيرتكبها مستقبلا، وبعد أن جمع القس أموالا كثيرة وانتهى من زيارة هذه المدينة، وأثناء عودته يقطع سبيله الرجل الذي اشترى صكا عن خطيئة ينوي ارتكابه، ويضربه وابتزاز أمواله، فيعود القس إلى حاكم المدينة ويطلب بمعاقبة المجرم، فيمثل صاحب الصك ويعترف بجريمته في قطع سبيل القس وابتزاز أمواله وضربه، ثم يقدم صكه الذي كان قد اشتراه عن نفس القس شافع لجرمه.

هذه الأحداث وغيرها كثير، دليل على تلك المنظومة الهشة من الأفكار والممارسات التي كانت تتعارض مع العلم والحضارة والإنسانية والدين نفسه، وبالتالي فالصراع بين الكنيسة كفكر وممارسة ونظام مع العلم وليس صراع الدين مع العلم، بل ليس الكنيسة وحدها وإنما البنية الفكرية السائدة آنذاك والتي كانت الكنيسة ممثلها الشرعي، فالصراع هو بين بنيتين فكريتين: بنية فكرية قديمة أي عقلانية العصور الوسطى، وبنية فكرية جديدة أي العقلانية المصاحبة للثورة العلمية، و"هكذا فالمسألة المطروحة مع قيام العلم الحديث، على يد جاليلو كانت في الحقيقة والواقع مسألة التخلي أو عدم التخلي عن البنية الفكرية العامة التي سادت خلال العصور الوسطى، والتي استمدت كثيرا من عناصرها من الفلسفة اليونانية، وكذلك كان لا بد أن يلاقي العلم الحديث معارضة شديدة، ليس فقط من جانب رجال اللاهوت وأصحاب الكنيسة الذين كفروا العلماء وحاكموهم وشردوهم أو قتلوهم، بل لقي الفكر العلمي كما شيده جاليليو معارضة شديدة من جانب الفلاسفة

والعلماء الذين كانت لهم مساهمات هامة في الكشف العلمية ذاتها، إذ لم يكن من السهل على هؤلاء الفلاسفة والعلماء التخلي عن المفاهيم القديمة التي بنوا عليها فلسفاتهم وأسسوا انطلاقاً منها رؤاهم العلمية والفلسفية¹.

فالصراع هو في الأصل بين منظومين فكريتين: احدهما قديمة متوارثة، والثانية جديدة معقولة، كما أن من بين ضحايا هذا الصراع نذكر الأمثلة التالية:

1- كوبرنيك:

فيزيائي من أصل بولندي، عاش في الفترة ما بين 1473 و 1543، اسمه الكامل هو (نيكولا كوبرنيكوس Copernicus Nicholas)، تقوم نظريته على فكرة دوران الأرض وسائر الكواكب حول الشمس، هذه النظرية التي كانت افتراضاً جاء به (فيثاغورس Phthagoras) في القرن السادس قبل الميلاد وتلاه في هذا الافتراض (فيلولاوس Philolaus)، ثم بعد ثلاثة قرون من الزمن، أي في القرن الثالث قبل الميلاد أصبح هذا الافتراض حقيقة بالنسبة ل (أرسطارخوس Aristarchus)، الذي حينها اتهم بالكفر والجحود، ثم يختفي هذا الافتراض، ليعود إلى الظهور في القرن الخامس ميلادي مع (مارتيانوس Martianus Capella)، ثم لتختفي الفكرة بعد ذلك طيلة عشرة قرون من الزمن، ثم تعود إلى الظهور في القرن الخامس عشر ميلادي، وذلك على يد (نيكولا ديكوسا Nicholas de cusa)، الذي عاش في الفترة ما بين 1401 و 1464، ثم ليأتي بعد ذلك (كوبرنيكوس) ويؤمن بالفكرة تمام الإيمان.

لكن المناخ الفكري آنذاك والمتمثل في تعاليم الكنيسة المختلطة بأراء (بطليموس) الفلكية، والتي كانت دستور الفكر والحياة معاً، منعت (كوبرنيك) من الإعلان بنظريته، بل أصبح هذا الإيمان سرا إن ظهر قد يأتي على حياة صاحبه، فشعر (كوبرنيك) وهو في روما أنه أصبح غير آمن، ففكر في العودة إلى بلده الأصلي بولندا، لكن الجو هناك لم يكن يختلف عن جو روما غير الأمن، فكتب (كوبرنيك) سره لمدة تقارب ثلاثين (30) عاماً، ثم بعدها اهتدى إلى حيلة هي أن يؤلف كتاباً في هذه النظرية ويذكرها كفرضية لا كحقيقة ويهديه إلى البابا، لكن كتابه هذا لم يستلم

¹ - محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم. مرجع سابق. ص: 252.

(كوبرنيك) نسخة منه إلا وهو على فراش الموت¹، ثم بعد ذلك سمحت الكنيسة بتدريس هذه الفكرة- فكرة دوران الأرض وسائر الكواكب حول الشمس وليس العكس- على أنها مجرد فرضية وليس حقيقة.

ففي إيمان (كوبرنيك) بالنظرية وكتم سره وعدم إعلانه، مشهد صريح عن كيف كانت الأفكار تغتال في ذلك المناخ الفكري الذي خلقتة الكنيسة، وفي كتم سره وخوفه على حياته وهجرته من موطن إلى آخر، كذلك مشهد عريض عن كيف تتحول الأفكار العلمية إلى جرم وخطيئة تؤدي بصاحبها إلى المحاكمة والهلاك، وذلك كله داخل ذلك المناخ الفكري والسياسي والديني الذي خلقتة الكنيسة والذي بموجبه انقلبت واهتزت منظومة القيم والمفاهيم.

2- جاليلي:

عاش في الفترة ما بين 1564 و1642، وقد آمن بفكرة (كوبرنيك)، أي فكرة دوران الأرض وسائر الكواكب حول الشمس وليس العكس، لكنه هو الآخر لم يكن المناخ الفكري في عصره يسمح له بنشر إيمانه وإعلانه، والا سيكون ذلك وبلا عليه، كما أنه هو نفسه يصرح بحقيقة هذا المناخ الفكري الخانق لكل ذات تفكر، فيقول في رسالته إلى (كبلر): "إنني مثلك تماماً قد قبلت الموقف الكوبرنيكي منذ سنوات عديدة، واكتشفت منذ ذلك الحين أسباب كثيرة من أحداث الطبيعة التي لا شك أنها لا يمكن تفسيرها بموجب النظريات السائدة، لقد كتبت مسوغات كثيرة وورودا في هذا الموضوع، ولكنني لم أجرؤ حتى الآن على إعلانها، فقد أذرنني مصير كوبرنيك نفسه وهو أستاذنا الذي حصل لنفسه شهرة أزلية من بين قلة، ولكنه أنزل إلى مكانة العامة الكثيرين..... لكي يهزأ به ويهان. لقد أجرؤ على نشر أفكارني لو أن هناك كثيرين مثلك، ولكن ولما لم يكن هناك أمثالك، فإنني سوف أحجم"².

فهذه الرسالة الاخوانية بين (جاليلي) و(كبلر) وثيقة مهمة في توضيح معاناة العلماء والمفكرين أمام الكنيسة وأمام ما كانت تخلفه من جو فكري متضارب وخانق، وتوضح كذلك هذه الوثيقة كيف كان مصير الأفكار العلمية الصحيحة،

¹ - عبد الله العمر. ظاهرة العلم الحديث. عالم المعرفة، العدد 69، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب،

الكويت، سبتمبر 1983، ص: 39.

² - المرجع السابق. ص: 56.

وكيف كانت تموت وتغتال، فيكفيك أن تتأمل تلك النبرة الحزينة التي كتب بها (جاليلي) رسالته إلى صديقه وشريكه في نفس الوضعية (كبلر)، يكفيك أن تتأمل ذلك حتى تجد في (جاليلي) ومن ورائه (كبلر) وسائر علماء ذلك العصر، تجد فيه الفرد المتهم بغير جرم، الفرد الذي يعاقب على إحسانه، الفرد المضطهد والمغلوب على أمره.

هذا وبعد أن اكتشف التلسكوب، وجد (جاليلي) أداة تقنية يشرح على ضوءها نظريته وإيمانه، فراح يشرحها ويعلنها، حتى جمع مؤيدين كثيرين، لكنهم لم يكونوا ليغنوه عن هجوم الكنيسة وغضبها، وأول هجمة عليه كانت من طرف الأب (لوريني) في شهر نوفمبر من سنة 1643 والذي كان يشغل منصب أستاذ للتاريخ الكنائسي، والذي في خطبة دينية له أمام العوام يشن هجوما على النظام الفلكي الجديد، ثم توالت الهجمات عليه - جليلي - من قبل رجال الدين، إلى أن دخل في نقاش مع الكاردينال (بيلازمن) حول قضية "المزامير" فاختلفا في هذا الموضوع، وراح (جاليلي) يقدم البراهين الرياضية والفيزيائية، لكن لم تكن لتغني عليه تكالب الأعداء والخصوم من رجال الدين من جهة، وخصوم العلم وكل تفكير جديد من جهة أخرى، فكانت النهاية في هذا المشهد أن استدعي (جاليلي) إلى محاكمة شهيرة أقامتها الكنيسة، من خلالها فرض عليه التنازل على فكرته مرغما¹.

3- جوهنس فان هيلمونت:

ولد في بروكسيل أيام ما كانت بلجيكا من أملاك أسبانيا في نهاية القرن السادس عشر، وهو من أسرة مزارعة إقطاعية بعيدة عن جو العلم والفكر، درس الفن واللاهوت، ثم درس الطب لينزعج منه ومن ممارسته، معتقدا أنه به يحصل على مال وشهرة من معاناة المرضى، فتنحول إلى دراسة الكيمياء، وقد أطلق على نفسه اسم (فيلسوف النار).

ولما زواج بين الكيمياء الهادفة إلى تحضير الأدوية من جهة، والطب كممارسة من جهة أخرى، اهتدى إلى الكثير من طرق العلاج، التي راح فيما بعد يشرحها إلى العامة في مقالات كثيرة له، لكن هذا العمل المتمثل في تمكين العامة من ممارسة طرق العلاج لم يكن ليرضي الكنيسة ورجال الدين الذي جعلوا ممارسة الطب

¹ - المرجع السابق. ص: 82.

حكرا على رجل الدين، فتهم (هيلمونت) بارتكاب البدع والغطرسة، ثم اعتقل إلى أن اعترف بأخطائه، فوضع بعدها تحت (التحفظ المنزلي) لمدة عامين، لكن متابعة الكنيسة له "لم تنتهي إلا بعد ثمانية سنوات، وقبل وفاته بسنتين فقط"¹ فكل من (كوبرنيك) و (جاليلي) و (هيلمونت) مجرد أمثلة عن مشاهد كثيرة، لا توجد مع الكنيسة والمجتمع الكنائسي، بل توجد في كل عصر وفي كل مصر، ولعلنا ونحن نتتبع فكرة دوران الأرض حول الشمس، رأينا كيف كانت تولد هذه الفكرة ثم تغتال وتوأم من طرف المناخ الفكري السائد آنذاك، وأمثلة هذه الأفكار التي لا توجد مسافة زمنية طويلة بين ميلادها وموتها، أو الأفكار التي كانت جرما ارتكبه أصحابها وذنبا يؤاخذون عليه كثيرة في تاريخ الفكر البشري، والوقوف عندا يوحى فقط بذلك الصراع الذي كان قائما بين العقل العلمي الموجود في المخابر والذي يتجدد باستمرار، والعقل العامي الموجود عند العوام من غير العلماء والذي يوصف بالصنمية والتوارث وعبادة القديم.

¹ - كاتي كوب، هارلود جولدا وايت. مرجع سابق. ص: 126.

2- مظاهر التقارب

العصر الحالي هو عصر الثورة العلمية، ولعل أهم ما يشير إليه مصطلح (ثورة) هو معنى التغيير والإصلاح، والذي يأخذ أبعاداً يصل فيها إلى أن ينشئ قطيعة بين السابق واللاحق، فإذا كان عصر ما قبل الثورة العلمية هو عصر تكالب اللاعلم على العلم وحمله عليه، هو عصر محاكمة العلماء واغتيال الأفكار العلمية، هو عصر تكفير العلوم واعتبارها علوماً شيطانية، فهو كذلك عصر انغلاق العلم على ذاته أي نخبويته، أي أنه في هذه المرحلة كانت تتعاطاه النخبة فقط من العلماء، أما ما يقع خارج أسوار هذه النخبة من العوام فلم يكن لهم أن يطلعوا على النظريات العلمية، ولا يكتسبون الأداة اللغوية والذهنية التي تمكنهم من فهم رموز العلم ولغته، فجهلوه وجهلوا ما فيه وتحاملوا عليه وعلى أصحابه، لأنه كما يقال "من جهل شيئاً عاداه".

أما عصر ما بعد الثورة العلمية فهو عصر التغيير والإصلاح وإحداث القطيعة، فتغير بذلك العقل العامي الذي كان يرى في العلم عدواً، فأصبح يرى فيه مهندساً وطبيباً لحياته اليومية، وتغير بذلك العقل العلمي الذي كان منغلِقاً على ذاته تتعاطاه النخبة فقط، فأصبح يغير من لغته ويخرج إلى الجمهور الواسع، وأصبح يملأ الأسواق والأزقة والبيوت، وذلك بلغته الجديدة التي هي لغة التقنيات، وتغيير العقليين معاً بعد الثورة العلمية، حدث بينهما التعانق والتقارب والتعاشق، هذا التقارب الذي سوف نلمسه على مستوى المظاهر التالية:

1- علمنة الثقافة الشعبية:

علمنة الثقافة الشعبية لا يعني تحولها إلى ثقافة علمية، أو أنها أصبحت سجلاً للأفكار الممارسات العلمية، بل هذا سابق عن أوانه، وإنما أصبحت لها القابلية على هضم واحتواء الأفكار والممارسات العلمية، فقبل عصر الثورة العلمية كانت الثقافة العامية والثقافة العلمية تسيران في خطوط متوازية لا تتلقت، وهما بذلك يحملان الكثير من العداء لبعضهما البعض، لكن بعد الثورة العلمية واستفحال عود العلم واشتداده وكثرة كشوفه والتي كان لها وقع عملي على حياة

الفرد العامي، فأصبح إيمانه واحترامه للعلم والعلماء يزداد بازدياد الكشوفات العلمية ذات الصلة بالحياة اليومية للفرد العامي.

ومن هنا نشأت قابلية في جسم الثقافة الشعبية بموجبها تمكنت من إحداث مساحة لاحتواء الأفكار والممارسات العلمية، فلذلك نجد الفرد العامي في تصرفاته وسلوكه يأخذ بأفكار وممارسات عامية خرافية تسربت إليه عن طريق العادات الاجتماعية والأمثال الشعبية، وهو كذلك حتى إذا ما جاءت الفكرة أو الممارسة العلمية وهضمها وتمكن منها، ترك الأولى - الفكرة الخرافية - وطرحها أرضاً، وأخذ بالفكرة الثانية - الفكرة العلمية - وتمسك بها.

هذا وقد تقرأ العصور السابقة قراءة خاطئة بموجبها يجعل العقل العامي هو المسؤول عن ذلك الصراع القائم بينه وبين العقل العلمي، فالقراءة الصحيحة هي التي ترجع اللوم على العقل العلمي الذي لم يتمكن يوماً من اقتحام ساحة العقل العلمي والتغلغل في جسده وتحويله من مصارع إلى حليف وسند وظهير، ولعنا بهذا نضع إشارات كلها توحى بأن أهم أسباب التحول من الصراع إلى التقارب بين العقل العامي والأخر العلمي، هو جمهرة العقل العلمي فكراً وممارسة، أي خروجه من سياج النخبة واتجاهه نحو الجمهور.

ب- جمهرة العلم:

يقول الإمام علي - كرم الله وجهه -:

ما الفخر إلا لأهل العلم إنهم * على الهدى لمن استهدى أدلاء.

وقدر كل امرئ ما كان يحسنه * والجاهلون لأهل العلم أعداء.

ففر بعلم تعش حياً أبداً * الناس موتى وأهل العلم أحياء.¹

هذه الأبيات الشعرية وما احتوته من بلاغة وبيان وبديع، كفيل بأن تضع اليد على موطن الداء، فسبب العداوة بين العلماء والعوام هو الجهل، فالجهل عدو العلم، ونحن نعادي الشيء ما دنا جاهلين به، وينتهي هذا العداء عند معرفته، فالعلم في عصور ما قبل الثورة العلمية، وهو يقدم نفسه في ثوب عصي على العوام بلغته ورموزه ومواضيعه وأفكاره، كان من المنطقي أن يجهله العوام ويعادونه، لكن ما أن وصل العلم إلى ابتكار اللغة أو الرسالة التي تمكنه من

¹ - أبي حامد الغزالي. إحياء علوم الدين. ج 1. عالم الكتب، دمشق، ص: 07.

الوصول إلى العوام، حتى أصبح عقل العوام يعانقه ويقدمه، وأعني بهذا اللغة التقنية الإجرائية.

فالعوام لا يفهمون النظرية الفيزيائية، ولا المعادلات الكيميائية، ولا التشخيصات الطبية، لا يفهمون المعدلات الرياضية ولا الرموز المجردة، أو الأصح أنهم لا يحاولون تفهمها، وإنما تستميلهم هذه النظريات عندما تتحول إلى تقنيات ومعدات تدخل بيوتهم وتملاً مساحة كبيرة من حياتهم وأنشطتهم اليومية، فحالتهم يستشعرون عظمة هذه النظرية العلمية ويقدمونها، وهي بذلك تجد مكاناً في حياتهم، وسهولة في النفوذ والتغلغل في عقولهم.

وبهذا الشكل دخلت التقنيات الأسواق والبيوت والأزقة، ومع كل تقنية توجد نظرية علمية، فكان العلم يفتح مساحة العوام ليس كنظريات مجردة وصماء وإنما كتقنيات، ولغة التقنية هي اللغة الوحيدة التي مكنت العلم من الوصول إلى العوام، فحدث بذلك التعانق والتعاشق بين العقل العامي والآخر العلمي، ولنا هنا أن نذكر شيئاً مهماً ألا وهو إن كان العلم من قبل في حاجة إلى لغة واحدة هي لغة الرياضيات، فهو بعد عصر الثورة العلمية وانطلاقاً من فلسفات معينة كالبراغماتية، أصبح في حاجة إلى لغة ثانية هي لغة التقنية، ومنه فالبحث العلمي يجب أن يتخذ لغة الرياضيات عند مرحلة البحث والبرهنة، ولغة التقنية عند اكتمال البحث وانتشاره.

ج- تشبع الممارسات الشعبية بالروح العلمية:

في قياس هذا المظهر من مظاهر تعانق العقل العامي والعقل العلمي، حاولنا أن نميل إلى الميدان، وما حصلنا عليه من نتائج كان بمثابة دراسة استطلاعية اعتمدنا عليها في صياغة الإشكالية أولاً وفي إجراء دراستنا الميدانية الأساسية الثانية.

كما أنه في هذه الدراسة الاستطلاعية أخذنا عينة قصدية تتكون من 50 وحدة، وقد تحرينا فيها أن تكون من جيل الآباء وفي هذا توظيف لمتغير السن، وأن تكون من التجمعات الريفية وفي هذا توظيف لمتغير نوع الإقامة، وأن تمتهن مهنة فلاحية وفي هذا توظيف لمتغير النشاط المهني، على أن يكون متغير السن، ومتغير مكان

الإقامة، ومتغير النشاط المهني، هي المتغيرات الأساسية التي تناولتها دراستنا الميدانية وحاولت ربطها بالظاهرة.

ولقد ركزنا على هذه المتغيرات في الاستطلاع، لاعتقادنا أن صفة الجيل القديم والتجمعات الريفية وامتهان الفلاحة بشكلها التقليدي، كفيلة بأن تشكل لنا مجتمع بحث يكون مرتعا خصبا ومعقلا حصينا للخرافة والتفكير العامي، فحتى إذا ما أكد الاستطلاع أنه في هذا مجتمع البحث هناك تعاطيا للعلم والممارسات العلمية، كان ذلك شاهدا يؤكد حقيقة الظاهرة وبشخصها، أي ظاهرة التقارب بين العقل العامي والآخر العلمي بعد صراعهما.

هذا وما توصلنا إليه بعد الاستطلاع والتشخيص من نتائج كان بالشكل

التالي:

1- زيارة المستجوب للطبيب عند شعوره بالقلق:

أمام هذا البند طرحنا على المستجوبين سؤالا كان نصه: إذا ما انتابتك حالة من القلق والاستقرار النفسي. إلى أي شيء تلجأ؟ وذلك لقياس ما إن كان العلم كمعرفة وممارسة قد انتقل إلى مجتمع الاستطلاع. فكانت النتائج التالية:

النسبة	العدد	الفئات
20%	10	التداوي بالأعشاب
08%	04	زيارة عراف
40%	20	زيارة طبيب عام
32%	16	زيارة أخصائي نفسي
100%	50	المجموع

فهذا الجدول يوضح أن زيارة الطبيب الأخصائي في حالة القلق قد بلغت 16 وحدة من أصل 50 وحدة أي بنسبة 32%. وهي الوحدات التي كانت لها القدرة على الربط بين طبيعة المرض (حالة القلق) وطبيعة الاختصاص الطبي (الأخصائي النفسي)، أما الوحدات التي كانت لها القدرة على جعل حالة القلق حالة مرضية تستدعي زيارة طبيب، فقد بلغت 20 وحدة من أصل 50%. وحدة أي ما نسبته 40 من العينة الاستطلاعية، هذا في الوقت الذي لم تتجاوز فيه نسبة القائلين بالتداوي بالأعشاب 20% ونسبة القائلين بزيارة عراف 08%.

2- عدد التخصصات الطبية التي يعرفها المستجوب:

في هذا البند طرحنا على المستجوبين سؤالاً كان نصه: ما هو عدد التخصصات الطبية التي تعرفها؟ وذلك لمعرفة ما إذا كان المستجوب على معرفة بما توصل إليه الطب الحديث من تفرعات وتخصصات، وهو ما يعكس مدى تمكن المستجوب من العلم معرفة وممارسة، فكانت النتائج بالشكل التالي:

النسبة	العدد	الفئات
30%	15	لا يعرف
60%	30	ما بين 01 و 04
10%	05	ما بين 05 و 08
100%	50	المجموع

هذا الجدول يوضح أنه في فئة المسنين الساكنين في التجمعات الريفية والمتمتهنين للفلاحة بشكلها التقليدي وجدنا ما نسبته 60% من العينة الاستطلاعية أي ما يعادل 30 وحدة من أصل 50 وحدة تعرف ما بين تخصص طبي واحد وأربعة (04) تخصصات طبية، وهو مؤشر مهم يدل على انتشار العلم فكراً وممارسة في أوساط هذه الفئة، ومن بين ما ذكره المستجوبون كتخصصات طبية، وكم ورد على لسانهم:

- طبيب القلب. / طبيب الرأس. / طبيب الكلى. / طبيب العظام.
- طبيب النساء. / طبيب الأطفال.
- طبيب الأعصاب. / الطبيب النفسي.

3- المعرفة بكيفية عمل القلب: (أنه يشبه المضخة):

أمام هذا البند طرحنا على المستجوبين سؤالاً كان نصه: هل تؤمن بأن قلب الإنسان يشبه المضخة؟ وذلك لمعرفة ما إذا كان المستجوب على علم بفكرة (هارفي) عن الدورة الدموية، فكانت النتائج التالية:

النسبة	العدد	الفئات
20%	10	لا يعرف
80%	40	نعم يعرف
100%	50	المجموع

فنسبة 80% من عينة تتكون من المسنين والقرويين والمزارعين، على علم بكيفية نشاط قلب الإنسان، له دليل مهم على انتشار العلم ممارسة وفكرا وروحا في هذه الأوساط التي هي في الأصل أوساط خرافة، علما أن فكرة (هارفي) عن الدورة الدموية كما نعرفها اليوم لم تقبل إلا بعد أربعين سنة من اكتشاف (هارفي) لها.

4- المعرفة بكيفية عمل المعدة (تشبه المطحنة):

أمام هذا البند طرحنا على المستجوبين سؤالاً كان نصه: هل تؤمن بأن معدة الإنسان تشبه المطحنة؟ وذلك لمعرفة ما إذا كان المستجوب على علم بما توصل إليه العلم الطبي الحديث من تصور عن الأجهزة الداخلية لجسم الإنسان، فكانت النتائج التالية:

النسبة	العدد	الفئات
00%	00	لا يعرف
100%	50	نعم يعرف
100%	50	المجموع

أي أن كل أفراد العينة يؤمنون بأن معدة الإنسان تشبه المطحنة، وأن وظيفتها الهضم (الطحن)، فهم بذلك عارفون بكيفية نشاط المعدة، وربما يرجع إجماع أفراد العينة على هذا التصور إلى كون أن هذه الفكرة وهي كذلك علمية طبية من جهة، فإنها من جهة أخرى تعتبر فكرة عملية تقع في صلب الحياة اليومية للفرد العادي.

5- المعرفة بكيفية نشاط الكلية: (تشبه المصفاة):

أمام هذا البند طرحنا على المستجوبين سؤالاً كان نصه: هل تؤمن بأن كلية الإنسان تشبه المصفاة؟ وذلك لمعرفة ما إذا كان المستجوب على علم بالتصور العلمي والطبي عن الكلية، فحصلنا على النتائج التالية:

النسبة	العدد	الفئات
00%	00	لا يعرف
100%	50	نعم يعرف
100%	50	المجموع

أي أن كل أفراد العينة لهم معرفة بكيفية نشاط كلية الإنسان، فهم يؤمنون بأنها في نشاطها تقوم بعملية تصفية الدم، فهي تشبه المصفاة، وربما يعود هذا الإيمان إلى كون أن هذه الفكرة هي فكرة عملية تقع في صلب الحياة اليومية للفرد العادي.

6- المعرفة بكيفية سقوط المطر:

أمام هذا البند طرحنا على المستجوبين سؤالاً كان نصه: كيف يسقط المطر؟ وذلك لمعرفة ما إذا كان المستجوب على علم بالتفسير العلمي لسقوط المطر، أم أنه لا زال أسير التفسير الخرافي، فحصلنا على النتائج التالية:

النسبة	العدد	الفئات
60%	30	له تفسير علمي
10%	05	له تفسير خرافي
30%	15	له تفسير ديني
100%	50	المجموع

هذا الجدول يوضح أن النسبة الكبيرة من العينة قدمت تفسيراً علمياً لظواهر سقوط المطر وهي مقدره ب 30 وحدة من أصل 50 وحدة أي ما نسبته 60% هذا في الوقت الذي لم تتجاوز فيه نسبة الوحدات التي قدمت تفسيراً خرافياً 10% أي ما يعادل 05 وحدات فقط من أصل 50 وحدة، وهذا لا يدل سوى على أن درجة انتشار العلم كفكر وممارسة في أوساط هذه الفئات هي درجة كبيرة ومرتفعة، ومن أمثلة التفسيرات التي قدمت ما يلي:

- التفسيرات العلمية: - من الغيم والسحب.

- يصعد بخار ثم يسقط المطر.

- يسقط من الغيوم وتأتي دائماً من جهة البحر.

- التفسيرات الدينية: - من عند الله.

- دليل من دلائل قدرة الله.....

- التفسير الخرافي: - المطر غيم والغيم غيم المعرفة، (هذا التفسير وجدناه

مكرراً).

7- تفسير بزوغ الشمس صباحا وغروبها مساء:

أمام هذا البند طرحنا على المستجوبين سؤالاً كان نصه: كيف تفسر بزوغ الشمس كل يوم صباحاً وغروبها مساءً؟ وذلك لمعرفة ما إذا كان المستجوب على معرفة بنظام الكون كما يقره العلم الحديث، فكانت النتائج بالشكل التالي:

النسبة	العدد	الفئات
30%	15	له تفسير علمي
20%	10	له تفسير ديني
50%	25	له تفسير خرافي
100%	50	المجموع

فنسبة 30% المقدمة كتفسير علمي حول النظام الكوني بمفهومه العلمي الحديث، والمبرر لشروق الشمس كل صباح وغروبها كل مساء من نفس اليوم، على أنه دليل على صحة الفكرة الكوبرنيكية والجاليلية، أي دوران الأرض وسائر الكواكب حول الشمس، ليس الفكرة القديمة البطليموسية المناقضة، فهذه النسبة دليل مهم على انتشار العلم وتمكنه من العقل العامي، وذلك إذا وضعنا في عين الاعتبار أن هذه الفكرة بسببها حوكم (جاليلي)، بحيث كان يرفضها رجال الدين وحتى بعض من رجال العلم آنذاك، وهي كذلك نجدها تنتشر عند المسنين والمزارعين البعيدين عن حواضر العلم والمعرفة بكل أشكالها. هذا ومن بين التفسيرات التي قدمها المستجوبون سجلنا ما يلي:

- التفسيرات العلمية: - هي ثابتة (الشمس) ونحن ندور حولها.
- عندما تشرق يأتي النهار وعندما تغرب يأتي الليل.
- التفسير الديني: - آية من آيات الله. (هذا التفسير وجدنا مكرراً).
- التفسيرات الخرافية: - تطلع من قبر الرسول.
- تصعد لوحدها وفي السماء تختفي.
- تمشي لوحدها من الشرق إلى الغرب.

8- تفسير ارتفاع درجة حرارة جسم فرد ما:

أمام هذا البند طرحنا على المستجوبين سؤالاً كان نصه: كيف تفسر ارتفاع درجة حرارة جسم فرد ما؟ وذلك لقياس مدى تمكن الفكر العلمي من هذه العقول، فكانت النتائج التالية:

الفئات	العدد	النسبة	الفئات	العدد	النسبة
له تفسير علمي	50	100%	له تفسير خرافي	00	00%
له تفسير ديني	00	00%	المجموع	50	100%

أي أن جميع أفراد العينة يقدمون تفسيراً علمياً لهذه الظاهرة الطبية، رابطين بذلك بين ظاهرة ارتفاع درجة حرارة جسم فرداً، والمرضى أي معتبرين الظاهرة حالة مرضية تستدعي معالجة طبية، وفي هذا أكبر دليل على تمكن العلم فكراً وممارسة من عقول العامة.

9- كيفية تفسير تغير لون بول فرد ما:

أمام هذا البند طرحنا على المستجوبين سؤالاً كان نصه: كيف تفسر تغير لون بول فرد ما؟ وذلك لقياس مدى تمكن الفكر العلمي من هذه العقول، فحصلنا على النتائج التالية:

الفئات	العدد	النسبة
له تفسير علمي	28	56%
له تفسير ديني	00	00%
له تفسير خرافي	07	14%
بدون إجابة	15	30%
المجموع	50	100%

أي أن نسبة 56% من العينة وهي أعلى نسبة مسجلة، قدمت تفسيرات علمية، ثم لنجد بعد ذلك نسبة 30% امتنعت عن الإجابة، وفي الأخير نسبة 14% فقط قدمت تفسيرات خرافية، وهذه النسب كذلك تؤكد انتشار العلم وتمكنه من عقول العامة أيما تمكن، ومن بين التفسيرات التي قدمها المستجوبون ما يلي:

- التفسيرات العلمية: - الربط بين الظاهرة والمرضى بشكل عام ودون تحديد نوع المرض.

- الربط بين الظاهرة ومرض الكلى.

- الربط بين الظاهرة وأكل طعام معين .

- التفسير الخرافي: - الربط بين الظاهرة وأكل السحر. (هذا التفسير وجدناه مكررا).

10- كيفية تفسير كساد بضاعة ما في السوق:

أمام هذا البند طرحنا على المستجوبين سؤالاً كان نصه: كيف تفسر كساد بضاعة ما في السوق؟ وذلك لقياس مدى معرف المستجوب بالقوانين العلمية المتحكمة في السوق، ف سجلنا النتائج التالية:

النسبة	العدد	الفئات
62%	31	له تفسير علمي
12%	06	له تفسير ديني
22%	11	له تفسير خرافي
04%	02	بدون إجابة
100%	50	المجموع

أي أن النسبة الكبيرة وهي مقدره ب 62% قدمت تفسيرات علمية، وفي هذا أكبر دليل على تأصل وتمكن العقل العلمي من العقل العامي، ومن بين التفسيرات التي قدمه المستجوبون ما يلي:

- التفسير العلمي: ربط الظاهرة بوفرة البضاعة.
- التفسير الديني: ربط الظاهرة بالقدر والمكتوب.
- التفسير الخرافي: ربط الظاهرة بالعين والسحر.

11- كيفية تفسير اضطراب العلاقات العمالية داخل المؤسسة:

أمام هذا البند طرحنا على المستجوبين سؤالاً كان نصه: كيف تفسر اضطراب العلاقات بين العمال داخل المؤسسة؟ وذلك لمعرفة مدى علم المستجوب بالقوانين العلمية التي تحكم المؤسسات والأنظمة والتجمعات البشرية، فحصلنا على النتائج التالية:

النسبة	العدد	الفئات
%12	06	له تفسير علمي
%54	27	له تفسير ديني
%10	05	له تفسير خرافي
%24	12	بدون إجابة
%100	50	المجموع

فوجود نسبة 12% من عينة تتكون من المسنين والقرويين والمزارعين، ترجع فساد واضطراب العلاقة بين العمال داخل المؤسسة إلى عوامل يقرها العلم (علم الاجتماع وعلم الاقتصاد) لهو دليل مهم على تأصل العلم ممارسة وفكرا في عقول العامة، هذا ومن بين التفسيرات التي قدمها المستجوبون ما يلي:

- التفسير العلمي: فساد نظام المؤسسة.
- التفسير الديني: انعدام الأخوة والرحمة وانتشار النفاق ومحبة المصالح الخاصة.
- التفسير الخرافي: العين.

12- كيفية تفسير ارتفاع ظاهرة الانتحار:

أمام هذا البند طرحنا على المستجوبين سؤالاً كان نصه: كيف تفسر ارتفاع ظاهرة الانتحار؟ وذلك لقياس مدى معرفة المستجوب بالقوانين والتفسيرات العلمية الخاصة بالفرد والمجتمع، فحصلنا على النتائج التالية:

النسبة	العدد	الفئات
%62	31	له تفسير علمي
%28	14	له تفسير ديني
%10	05	له تفسير خرافي
%100	50	المجموع

فوجود نسبة 62% من عينة تتكون من المسنين والقرويين والمزارعين، ترجع ارتفاع ظاهرة الانتحار إلى أسباب علمية خاصة بالفرد المنتحر والمجتمع الذي ينتمي إليه، تماماً كما يؤكد ذلك علم الاجتماع وعلم النفس، لهو دليل ومؤشر مهم يؤكد تأصل العلم ممارسة وروحا وفكرا في عقول العامة، هذا ومن بين التفسيرات التي قدمها المستجوبون ما يلي:

- التفسير العلمي: ربط الظاهرة بالفقر، المشاكل العائلية، القلق، البطالة.

- التفسير الديني: قلة الإيمان، عدم الثقة بالله.

- التفسير الخرافي: السحر.

13- كيفية تفسير الشغل المبكر عند الأطفال:

أمام هذا البند طرحنا على المستجوبين سؤالاً كان نصه: كيف تفسر الشغل المبكر عند الأطفال؟ وذلك لقياس مدى معرفة المستجوب بما يقدمه علم الاجتماع حول مسألة خروج الأطفال في سن مبكر إلى عالم الشغل، فكانت النتائج بالشكل التالي:

الفئات	العدد	النسبة	الفئات	العدد	النسبة
له تفسير علمي	37	%74	له تفسير خرافي	00	%00
له تفسير ديني	13	%26	المجموع	50	%100

فنسبة 74% من عينة تتكون من المسنين والقرويين والمزارعين البعيدين عن حواضر العلم، ترجع سبب خروج الأطفال إلى الشغل في سن مبكر إلى أسباب يؤكدها العلم الحديث، وهو دليل مهم على انتشار العلم في أوساط هذه الفئة، ودليل على اقتحامه لمعاقل الخرافة، هذا ومن بين التفسيرات التي قدمها المستجوبون ما يلي:

- التفسيرات العلمية: الفقر. التسرب المدرسي. قلة التضامن الاجتماعي. غلاء

المعيشة، تفكك المجتمع (عدم وجود تضامن اجتماعي).

- التفسيرات الدينية: أب الطفل ارتكب معصية والله ينتقم منه. (ربي شنت له

الحضان).

14- كيفية تفسير الشرود الدائم:

أمام هذا البند طرحنا على العينة سؤالاً كان نصه: كيف تفسر الشرود الدائم عند فرد ما؟ وذلك لقياس مدى معرفة المستجوب من الآراء التي يقدمها علم النفس فيما يخص هذه المسألة، فحصلنا على النتائج التالية:

النسبة	العدد	الفئات
46%	23	له تفسير علمي
32%	16	له تفسير ديني
14%	07	له تفسير خرافي
08%	04	بدون إجابة
100%	50	المجموع

فنسبة 46% من عينة تتكون ممن ليس له أي صلة بمنابر وحواضر العلم والمعرفة، ترجع سبب الشرود الدائم عند الفرد إلى عوامل نفسية واجتماعية وفق ما يقره علم النفس، لهو دليل آخر على اقتحام العقل العلمي لمعقل الخرافة، ومن بين التفسيرات التي قدمها المستجوبون ما يلي:

- التفسيرات العلمية: المشاكل النفسية. المرض النفسي. تناول المخدرات.

- التفسيرات الدينية: البعد عن الله. قلة الإيمان.

- التفسيرات الخرافية: السحر. الصرع. مس من الجن.

15- كيفية تفسير رؤية الكوابيس بشكل مستمر:

أمام هذا البند طرحنا على العينة سؤالاً كان نصه: كيف تفسر رؤية الفرد للكوابيس ليلاً بشكل متكرر؟ وذلك لقياس مدى معرفة المستجوب بما قدمه علم النفس من آراء وتفسيرات لهذه المسألة، فكانت النتائج بالشكل التالي:

النسبة	العدد	الفئات
40%	20	له تفسير علمي
30%	15	له تفسير ديني
18%	09	له تفسير خرافي
12%	06	بدون إجابة
100%	50	المجموع

فنسبة 40% من عينة تتكون ممن يعتبرون معقلاً حصيناً للخرافة، ترجع سبب رؤية الفرد للكوابيس بشكل متكرر ومستمر إلى أسباب نفسية واجتماعية وفق ما يقره علم النفس، لهو كذلك دليل مهم على انتشار العلم ممارسة وفكراً وروحاً في الأوساط العامية، ومن بين التفسيرات التي قدمها المستجوبون ما يلي:

- التفسيرات العلمية: المرض. المشاكل العائلية. مشاكل الحياة اليومية.

- التفسيرات الدينية: عذاب من عند الله في الدنيا قبل الآخرة.

- التفسيرات الخرافية: السحر. الصرع. مس من الجن.

***- فكل هذه الإحصائيات والنسب تؤكد أن العلم ممارسة وفكرا وروحا،

قدا ننقل إلى الجمهور العريض، وبذلك تحقق التعانق والتقارب بين العقل العامي والعقل العلمي، بل العوام في الكثير من ممارساتهم اليومية فيما يخص أسرهم وحياتهم الخاصة وفي طريقة تفكيرهم أصبحوا يتطلعون إلى ممارسات وتقاليد علمية، وبذلك تغيب مقولة المقدس عند العوام وتسنبدل بمقولة المعقول والعلمي.

فتشبع الثقافة العامة بالقيم والممارسات والروح العلمية، ودخول العلم

إلى الأسواق والمعابد والأزقة والبيوت، واقتحام القيم والأفكار العلمية للممارسات العادية للفرد العادي، هي مظاهر تؤكد ذلك التقارب الحاصل بين العقل العامي والعقل العلمي، هذا التقارب الذي لا يعني التطابق، وإنما يعني فقط انخفاض أو نوبان ذلك الصراع بين العقليين الذي كان سابقا، بحيث يمكن التعبير عن هذا التقارب على أن العقل العامي أصبح يمارس نوعا من الاستسلام أمام العقل العلمي، وهذا ما يؤكد انبهار واستعظام العوام لرجال العلم.

فماهي المتغيرات والمؤشرات التي على أساسها نفسر هذا التحول في

العلاقة؟ أي تحول العقل العامي من مصارعة العقل العلمي والعداء له؟ إلى إنشاء علاقة نواد وتقارب واستسلام أمامه؟

هذا ما نحاول الإجابة عنه ميدانيا في فصل لاحق، أو بالأحرى هذا ما

سيجيبنا عنه الميدان.

الفصل الثاني:

الدراسة الميدانية:

- المتغير الأول: السن.
- المتغير الثاني: مكان الإقامة.
- المتغير الثالث: النشاط المهني.

1 - التعريف بالعينة:

تم تشكيل عينة تتكون من 500 وحدة، وقد تم تشكيلها بشكل قصدي، فهي عينة قصدية. فيما يلي تفصيل أنواع الفئات المشكلة لها تبع للأسس الموظفة في تشكيل العينة القصدية:

أ- على أساس السن:

النسبة	العدد	الفئات
33%	165	أقل من 30 سنة
33%	165	ما بين 30 و 50 سنة
34%	170	أكثر من 50 سنة
100%	500	المجموع

الجدول رقم: 01

من خلال الجدول رقم 01 يتبين أن وحدات العينة تتحد على شكل فئات تكاد تكون متساوية، إذ تشكل الفئة الأولى، وهي الوحدات التي يقل سنها 11 عن 30 سنة، 165 وحدة، أي نسبة 33%، بينما يبلغ عدد وحدات الفئة الثانية، وهي التي يتراوح سنها ما بين 30 و 50 سنة، 165 وحدة كذلك أي ما نسبته 33%، ثم الفئة الثالثة، وهي التي يفوق سنها 50 سنة أي ما مقداره 170 وحدة أي ما نسبته 34%،

ب- على أساس الجنس:

النسبة				العدد			الفئات	
المجموع	مج3	مج2	مج1	المجموع	مج3	مج2	مج1	
49.40%	50%	48.48%	49.69%	247	85	80	82	الذكور
50.60%	50%	51.51%	50.30%	253	85	85	83	الإناث
100%	100%	99.99%	99.99%	500	170	165	165	المجموع

الجدول رقم: 02

الجدول رقم 02 هو الآخر يوضح أن الفئات التي تتضمنها العينة على أساس السن، ففتين هما: فئة الذكور وتقدر ب: 247 وحدة أي ما نسبته 49.40%، و فئة الإناث وتقدر ب: 253 وحدة أي ما نسبته 50.60%

ث- على أساس مكان الإقامة

النسبة	العدد			المجموع	1مج	2مج	3مج	المجموع
	1مج	2مج	3مج					
%36	60	60	60	180	60	60	60	ريفي
%34	55	55	60	170	60	55	55	شبه حضري
%30	50	50	50	150	50	50	50	حضري
100%	165	165	170	500	170	165	165	المجموع

جدول رقم 03

الجدول رقم 03 يوضح أن العينة من حيث مكان الإقامة تتكون من ثلاثة فئات تكاد تكون متساوية وهي فئة الساكنين في الريف وتقدر ب: 180 وحدة أي بنسبة 36% وفئة الساكنين في التجمعات الشبه حضرية وتقدر ب: 170 وحدة أي بنسبة 34 % وفئة الساكنين في التجمعات الحضرية وتقدر ب: 150 وحدة أي بنسبة 30%

ن- على أساس المهنة :

النسبة	العدد			المجموع	1مج	2مج	3مج	المجموع
	1مج	2مج	3مج					
%17.20	78	08	00	86	78	08	00	بدون
%15	07	13	55	75	07	13	55	فلاح
%22.80	30	48	36	114	30	48	36	حرفي
%16.60	20	31	32	83	20	31	32	تاجر
%19	18	46	31	95	18	46	31	موظف
%09.40	12	17	16	47	12	17	16	ايطار
%100	165	165	170	500	165	165	170	المجموع

الجدول رقم 04

الجدول رقم 04 يوضح أن العينة من حيث المهنة تتكون من ستة فئات هي: فئة الذين ليس لهم مهنة وتقدر ب: 86 وحدة أي بنسبة 17.20 % وفئة الفلاحين وتقدر ب: 75 وحدة أي بنسبة 15% وفئة الحرفيين وتقدر ب: 114 وحدة أي بنسبة

22.80% وفئة التجار وتقدر ب: 83 وحدة أي بنسبة 16.60% وفئة الموظفين وتقدر ب: 95 وحدة أي بنسبة 19% وفئة الايطارات وتقدر ب: 47 وحدة أي بنسبة 09.40%

ه- على أساس المستوى التعليمي :

الفئات	العدد			النسبة			
	مج1	مج2	مج3	المجموع	مج1	مج2	مج3
أمي	00	38	87	125	00%	23.03%	51.17%
ابتدائي	09	28	23	59	05.45%	16.96%	12.94%
متوسط	22	32	11	65	13.33%	19.39%	06.47%
ثانوي	73	29	16	118	44.24%	17.57%	09.41%
جامعي	61	24	19	104	36.96%	14.54%	11.17%
ما بعد التدرج	00	14	15	29	00%	08.48%	08.82%
المجموع	165	165	170	500	99.98%	99.97%	99.98%

جدول رقم: 05

الجدول رقم 05 يوضح أن العينة، من حيث المستوى التعليمي، تتكون من ستة فئات، أكبرها فئة الأمين والتي يقدر عددها ب 125 وحدة أي بنسبة 25 %، ثم فئة نوي المستوى الثانوي، والتي يقدر عددها ب 118 وحدة أي بنسبة 23.60 % ثم فئة نوي المستوى الجامعي، والتي يقدر عددها ب 104 وحدة أي بنسبة 20.80 %، ثم فئة نوي المستوى المتوسط، والتي يقدر عددها ب 65 وحدة أي بنسبة 13 %، ثم فئة نوي المستوى الابتدائي، والتي يقدر عددها ب 59 وحدة أي بنسبة 11.80 %، ثم أخيرا فئة نوي مستوى ما بعد التدرج، والتي يقدر عددها ب 29 وحدة أي بنسبة 05.80%

و- على أساس الدخل:

الفئات	التكرارات			النسب			
	مج 1	مج 2	مج 3	المجموع	مج 1	مج 2	مج 3
بدون	78	08	00	86	%47.27	%04.84	%00
أقل من 15 ألف	41	33	58	132	%24.84	%20	%34.11
ما بين 15 و 25 ألف	29	81	73	183	%17.57	%49.09	%42.94
أكثر من 25 ألف	17	43	39	99	%10.30	%26.06	%22.44
المجموع	165	165	170	500	%99.98	%99.99	%99.99

جدول رقم: 06

الجدول رقم 06 يوضح أن العينة من حيث مستوى الدخل، تتكون من أربعة فئات: أكبرها فئة الذين دخلهم ينحصر ما بين 15 ألف و 25 ألف ديناراً ويقدر عددها ب: 183 وحدة أي بنسبة 36.60، ثم فئة الذين دخلهم يقل عن 15 ألف ديناراً ويقدر عددها ب: 132 وحدة أي بنسبة 26.40 %، ثم فئة الذين دخلهم يفوق 25 ألف ديناراً ويقدر عددها ب: 99 وحدة أي بنسبة 19.80 %، ثم أخيراً فئة الذين لا دخل لهم و يقدر عددها ب: 86 وحدة أي بنسبة 17.20 %

ي - على أساس نوع السكن :

الفئات	التكرارات			النسب			
	مج 1	مج 2	مج 3	المجموع	مج 1	مج 2	مج 3
عمارة	90	78	43	211	%54.54	%47.27	%25.29
حوشاً تقليدي	69	74	86	229	%41.81	%44.84	%50.58
فيلا	06	13	41	60	%03.63	%07.87	%24.11
المجموع	165	165	170	500	%99.98	%99.98	%99.98

الجدول رقم: 07

الجدول رقم 07 يوضح أن العينة من حيث نوع السكن تتكون من ثلاثة فئات: أكبرها فئة الذين يملكون سكناً على شكل حوش تقليدي ويقدر عددها ب: 229 وحدة أي بنسبة 45.80 %، ثم فئة الذين يملكون سكناً على شكل شقة في العمارة



ويقدر عددها ب: 211 وحدة أي بنسبة 42.20 %، ثم أخيرا فئة الذين يملكون
سكنا على شكل فيلا ويقدر عددها ب: 60 وحدة أي بنسبة 12 %
ف - على أساس امتلاك المعدات المنزلية :

الفئات	التكرارات			النسب		
	مج 1	مج 2	مج 3	مج 1	مج 2	مج 3
لا واحدة منها	22	19	09	13.33%	11.51%	05.29%
بعض منها	114	99	108	69.09%	60%	63.52%
كاملة	29	47	53	17.57%	28.48%	31.17%
المجموع	165	165	170	99.99%	99.99%	99.98%

الجدول رقم: 08

الجدول رقم 08 يوضح أن العينة من حيث امتلاك المعدات المنزلية تتكون من
ثلاثة فئات: أكبرها فئة الذين يمتلكون بعضا من المعدات ويقدر عددها ب: 321
وحدة أي بنسبة 64.20 %، ثم فئة الذين يمتلكون المعدات المنزلية كاملة ويقدر
عددها ب: 129 وحدة أي بنسبة 25.80 %، ثم فئة الذين لا يمتلكون ولا واحدة من
المعدات المنزلية ويقدر عددها ب: 50 وحدة أي بنسبة 10%
ملاحظة: المعدات هي مثل: تلفاز، غسالة، ثلاجة، حاسوب، هاتف نقال،
سيارة.....

النتائج حسب المتغيرات:

المتغير الأول: السن:

المؤشر الأول: توظيف العلم كأسلوب حياة اسري :

1-وظيفة الزوجة:

الفئات	العدد			النسبة			
	1مج	2مج	3مج	المجموع	1مج	2مج	3مج
بدون	31	91	115	237	%18.78	%55.15	%67.64
تجارة	02	01	00	03	%01.21	%0.60	%0.60
حرفة	23	34	12	96	%13.93	%20.60	%07.05
إدارة	11	07	17	35	%06.66	%04.24	%10
تعليم	56	28	16	100	%33.33	%16.96	%09.41
صحة	42	04	10	56	%25.45	%02.24	%05.88
المجموع	165	165	170	500	%99.97	%99.97	%99.98

الجدول رقم: 01

بالنسبة للمجموعة الثالثة أي الفئة التي تفوق أعمارهم 50 سنة نجد أن أكبر نسبة هي %67.64 كانت من حق الذين زوجاتهم لا تشتغلن ثم آخر نسبة هي نسبة 00 % بالنسبة للزوجات اللواتي تشتغلن في التجارة ثم نسبة %05.85 للواتي تشتغلن في الصحة ثم نسبة %07.07 للواتي لهن حرفة و عادة ما تكون هذه الحرف منزلية كالخياطة و غيرها. ثم نسبة %09.41 للواتي تشتغلن في التعليم ثم نسبة %10 للواتي يشغلن في الإدارة و ذلك على أساس أنهن أكبر سنا و ربما خبرتهن المهنية مكنتهن من الحوزة على مناصب إدارية.

أما بالنسبة للمجموعة الثانية أي ما بين 30 و 40 سنة فأول ما تلاحظه هو أن عدد الذين زوجاتهم لا تشتغلن يقل عما كان عليه في المج 3 أن لا يتعدى نسبة 55.15 % ثم ثاني ملاحظة هي أنه في المجموعة الثانية تسجل حالة واحدة تسمح لزوجتها

بالاشتغال في التجارة ثم أن عدد الحالات التي زوجاتهم تشغلن الحرفة و التي هي عادة ما تكون حرفة منزلية يصل إلى نسبة 20.60% بينما كان في المجموعة الثالثة لا يتعدى 07.05% أما بالنسبة للمجموعة الأولى فان عدد الحالات التي لا تشغل زوجاتها يقل حتى يصل إلى نسبة 18.78% مقارنة بما كان عليه في مج 1 ومج 2.

وما نستنتجه هو أن السماح للزوجة بالشغل يرتبط عكسا بمتغير السن إذ كلما اتجهنا في متغير السن تصاعديا قل السماح للزوجة بالشغل.

2- نوع الأسرة :

الفئات	العدد			النسب		
	مج 1	مج 2	مج 3	مج 1	مج 2	مج 3
نواة	67	131	164	40.60	79.39	96.47
عائلة	98	34	06	59.39	20.60	03.52
المجموع	165	165	170	99.99	99.99	99.99

الجدول رقم: 02

نلاحظ أن أكبر نسبة حالات العائلات المنفصلة عن عائلة الأهل هي في المجموعة الثالثة أي أكثر من 50 سنة و هذا شيء منطقي لأن عامل السن و تعدد أفراد الأسرة لا يسمح لهم بالبقاء مع عائلة الأهل.

كما أن وجود 06 حالات غير منفصلة عن أسرة الأهل أي بنسبة 03.52% في هذه المجموعة هو شيء ملفت للانتباه و يدل على أن هذه المجموعة لا تعي الأبعاد الحضارية للأسرة النوواة. وما يلفت الانتباه كذلك أنه في المجموعة الأولى رغم حداثتها و قلة أفراد أسرتها، و هي ظروف تسمح لها بالبقاء مع أسرة الأهل، إلا أننا نسجل 67 حالة أي ما يعادل 40.60% كونت أسرة نوواة، وهو يدل على أن هذه المجموعة تعي الأبعاد الحضارية لهذا الشكل الأسري.

3- المواصفات المحيطة في الزوجة :

الفئات	النسب				العدد			
	المجموع	مج3	مج2	مج1	المجموع	مج3	مج2	مج1
على أساس التعليم	%77.80	%45.29	%89.69	%99.39	389	77	148	164
متعلمة	%22.20	%54.70	%10.30	%0.60	111	93	17	01
غير متعلمة	%34.40	%24.70	%37.57	%41.21	172	42	62	68
على أساس النضج	%65.60	%75.29	%62.42	%58.78	328	128	103	97
مراعاة	%49.60	%52.35	%47.27	%49.09	248	89	78	81
محافظة	%50.40	%47.64	%42.72	%50.90	252	81	87	84
على أساس السلوك	%54.20	%77.05	%52.72	%36.96	271	131	79	61
ريفية	%45.80	%22.94	%52.12	%63.03	229	39	87	104
الإقامة								
متحضرة								

الجدول رقم: 03

- بالنسبة لأساس التعليم، نجد أن نسبة 77.80% من العينة تحبذ زوجات متعلمات، وهذه الرغبة أشد في المج1 أين نسجل نسبة 99.39% من المجموعة ترغب في زوجات متعلمات، وذلك مقابل نسبة لا تتعدى 0.60% ترغب في زوجات غير متعلمات، ثم في المج2 نجد نسبة 89.69% ثم لتأخذ هذه النسبة في التنازل إلى أن تصل إلى نسبة 45.99% في المج3، وهذا يدل على أن الرغبة في زوجة متعلمة تشتد عندما يقل السن أي مع جيل الأبناء وتفتت مع جيل الآباء.

- و بالنسبة لأساس النضج والاختيار بين النضج والمراهقة، نكاد نلمس تساويا بين المجموعات الثلاث، وذلك رغم اختلاف السن، حيث أن المج1 الأقل سنا، من المفروض أن تكون أكثر ميلا إلى المراهقة، لكن كونها أكبر وعيا بالأبعاد الحضارية للزوجة الناضجة فأنها حادت عن هذه الرغبة.

- أما بالنسبة لأساس السلوك فإننا نسجل تقاربا بين الوحدات التي ترغب في زوجات متفتحات والوحدات والأخرى التي ترغب في زوجات محافظات ففي الوقت الذي نسجل فيه نسبة 49.60% ترغب في زوجات محافظات، نسجل نسبة 50.40% ترغب في زوجات متفتحات.

- أما بالنسبة لمكان الإقامة فكذلك نسجل نسبة متقاربة، ففي الوقت الذي نسجل نسبة 54.20 % ترغب في زوجة ريفية، نسجل نسبة 45.80% ترغب في زوجة متحضرة.

- لكن الملفت للانتباه هو أن المج1 سواء في أساس السلوك أو أساس مكان الإقامة نجدها ترغب في زوجات متفتحات ومتحضرات وذلك لما تعيه من أبعاد حضارية لهذا النوع من الزوجات، تتعكس بالإيجاب على الأسرة ككل.

4- السماح للزوجة بإكمال الدراسة بعد الزواج :

الفئات	المجموعة الأولى		المجموعة الثانية		المجموعة الثالثة		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
عدم السماح	59	35.75%	99	60%	125	73.52%	283	56.60%
السماح	106	64.24%	66	40%	45	26.47%	217	43.60%
المجموع		99.99%	165	100%	170	99.99%	500	100%

الجدول رقم: 04

من خلال الجدول رقم 12 نلاحظ أن الحالات التي تسمح لزوجاتها بإكمال الدراسة بعد الزواج قد بلغت نسبة 43.40% أي 217 حالة، للمجموعة الأولى فيها حصة الأسد إذ عدد الحالات في المج1 التي تسمح لزوجاتها بإكمال الدراسة بعد الزواج 106 حالة أي ما يعادل 64.24 %، ثم تليها المج2 ب: 66 حالة أي ما يعادل نسبة 40 %، ثم أخيرا المج3 ب: 45 حالة أي ما يعادل نسبة 26.47%.

أما بالنسبة لعدم السماح للزوجة بإكمال الدراسة بعد الزواج، فقد بلغ عدد الحالات 283 حالة أي بنسبة 56.60 % كان للمج3 فيها حصة الأسد وذلك بنسبة 73.52 % أي 125 حالة، ثم المج2 بنسبة 60% أي 99 حالة، ثم أخيرا المج1 بنسبة 35.75% أي 59 حالة.

والكل لا يجد تفسيراً له سوى أن المج1 أكبر إقبالا على العلم وأكبر تشبعا به، وهذا ما مكنها من النظر إلى العلم والتعلم بنظرة القداسة، و من ثمة السماح لزوجاتها بإكمال الدراسة والتعلم حتى ولو بعد الزواج، وفي اعتقادها أن الزواج أبدا لم ولن يكون مثبطا أو معيقا أمام العلم والتعلم.

5- السماح للزوجة بالعمل بعد الزواج:

الفئات	المجموعة الأولى		المجموعة الثانية		المجموعة الثالثة		المجموع
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	
عدم السماح	51	30.90%	89	53.93%	107	62.94%	256
السماح	114	69.09%	76	46.06%	63	37.05%	244
المجموع	165	99.99%	165	99.99%	170	99.99%	500

الجدول رقم: 05

*- فيما يخص مسألة السماح للزوجة بالعمل بعد الزواج، والتي هي مسألة تتطلب تسليحا بفكر علمي وحضاري، يرى في عمل الزوجة إثباتا لإنسانيتها ووجودها، وأنه لا يفقدها شيئا من كرامتها وشرفها وحصانتها، نجد أن أكبر نسبة وجدت في المرح 1 وذلك بنسبة 69.09% أي ما يعادل 114 وحدة، ثم المرح 2 بنسبة 46.06% أي ما يعادل 76 حالة، ثم أخيرا المرح 3 بنسبة 37.05% أي ما يعادل 63 حالة. وهذا لا يدل سوى على شيء واحد وهو أننا كلما انحدرنا من جيل الآباء واتجهنا نحو جيل الأبناء إلا ووجدنا درجة الإيمان بالعلم والتحلي بالفكر العلمي تزداد.

*- هذا في الوقت الذي نجد نسبة عدم السماح للزوجة بالعمل بعد الزواج تصل عند المرح 3 بنسبة 62.94% أي ما يعادل 107 وحدات من أصل 170 وحدة، ثم المرح 2 أين تصل هذه النسبة إلى 53.93% وحدة أي ما يعادل 89 وحدة من أصل 165 وحدة، ثم لتأتي في المرتبة الأخيرة المرح 1 بنسبة 30.90% فقط أي ما يعادل 51 وحدة فقط من أصل 165 وحدة.

*- وهكذا تبلغ نسبة السماح للزوجة بالعمل بعد الزواج في العينة ككل 48.80% أي 244 وحدة من أصل 500 وحدة، وفي مقابل ذلك تبلغ نسبة عدم السماح للزوجة بالعمل بعد الزواج في العينة ككل 51.20% أي ما يعادل 256 وحدة من أصل 500 وحدة.

6- طريقة الإنجاب:

المجموع		المجموعة الثالثة		المجموعة الثانية		المجموعة الأولى		الفئات
النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	
%56.60	283	%33.52	57	%55.15	91	%81.81	135	الأمر يتباعد الإنجاب
%22	110	%22.94	39	%25.45	42	%17.57	29	السماح يتباعد الإنجاب
%21.40	107	%43.52	74	%19.39	32	%0.60	01	معارضة تباعد الإنجاب
%100	500	%99.98	170	%99.99	165	%99.98	165	المجموع

الجدول رقم:06

* - كذلك فيما يخص طريقة الإنجاب: والتي هي الأخرى تحتكم إلى ذهنية وطريقة تفكير إما يصنعها الفكر العلمي أو الفكر الخرافي، فعند مساءلة المبحوثين، حددنا لهم ثلاثة طرق تختلف عن بعضها البعض، وتصدر من ذهنيات مختلفة، وهي طريقة الأمر بتباعد الإنجاب بشكل صارم، وهذه الطريقة تتطلب تحلياً كبيراً بالفكر العلمي والحضاري، وقد سجلنا إزاء هذه الطريقة نسبة 56.80% أي ما يعادل 283 حالة من أصل 500 حالة، وقد كانت أعلى نسبة في المجموعة 1 بنسبة 81.81% أي ما يعادل 135 حالة من أصل 165 حالة، ثم في المرتبة الثانية نجد المجموعة 2 بنسبة 55.15% أي ما يعادل 91 حالة من أصل 165 حالة، ثم في المرتبة الأخيرة المجموعة 3 بنسبة 33.52% أي ما يعادل 57 حالة من أصل 170 حالة.

* - أما الطريقة الثانية وهي طريقة السماح بتباعد الإنجاب، وهي طريقة كذلك تتطلب تسليحاً بالفكر العلمي والفكر الحضاري لكن بدرجة أقل من الطريقة الأولى، وقد سجلنا إزاء هذه الطريقة نسبة 22% أي ما يعادل 110 حالات من أصل 500 حالة، وقد كان منها في المجموعة الأولى 29 حالة من أصل 165 حالة أي نسبة 17.57% وكان منها في المجموعة الثانية 22 حالة من أصل 165 حالة أي ما يعادل نسبة 25.45% وكان منها في المجموعة الثالثة 39 حالة من أصل 170 حالة أي ما يعادل نسبة 22.94%.

* - أما الطريقة الثالثة وهي طريقة رفض ومعارضة التباعد في الإنجاب، وهي طريقة تحتكم إلى فكر خرافي وتجاهل المعايير العلمية والحضارية، فقد سجلنا 107 حالات من أصل 500 حالة أي نسبة 21.40% وكان السبق فيها للمجموعة

الثالثة وذلك بنسبة 43.52% أي ما يعادل 74 حالة من أصل 170 حالة، ثم المجموعة الثانية بنسبة 19.39% أي ما يعادل 32 حالة من أصل 165 حالة، ثم في المرتبة الأخيرة نجد المجموعة الأولى بنسبة 0.60% أي ما يعادل حالة واحدة فقط،

وهذا ما يؤكد فرضيتنا السابقة التي تنص على أن عملية تعاطي الفكر العلمي وتوظيفه كأسلوب حياة إنما ترتبط بشكل مباشر مع عامل السن، إذ كلنا انحدرنا في السن قوي الإيمان بالفكر العلمي.

7- العدد المثالي لإنجاب الأطفال:

الفئات	المجموعة الأولى		المجموعة الثانية		المجموعة الثالثة		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
أقل من 02	119	72.12%	89	53.93%	16	09.41%	224	44.80%
ما بين 02 و 06	31	18.78%	37	22.42%	61	35.88%	129	25.80%
أكثر من 06	15	09.09%	39	23.63%	93	54.70%	147	29.40%
المجموع	165	99.99%	165	99.98%	170	99.99%	500	100%

الجدول رقم: 07

*- فيما يخص قضية العدد المثالي لإنجاب الأطفال، وهي مسألة تحتكم هي الأخرى إلى ذهنية مرتبطة بطريقة تفكير الفرد وسلوكه في الحياة، فإننا نسجل أكبر نسبة ترى بأن العدد المثالي لإنجاب الأطفال يجب أن يقل عن 02 وهي نسبة تقدر ب: 44.80% أي ما يعادل 224 حالة من أصل 500 حالة، وقد كانت حصة الأسد فيها للمجموعة الأولى ب: 119 حالة من أصل 165 حالة أي ما يعادل 72.12% ثم المجموعة الثانية بنسبة 53.93% أي ما يعادل 89 حالة من أصل 165 حالة، ثم أخيراً المجموعة الثالثة بنسبة 09.41% أي ما يعادل 16 حالة من أصل 170 حالة.

*- ثم كانت الدرجة الثانية للفئة التي ترى أن العدد المثالي لإنجاب الأطفال، يجب أن يفوق 06 أطفال، وذلك بنسبة 29.40% أي ما يعادل 147 حالة من أصل 500

حالة، وقد كانت حصة الأسد فيها للمجموعة الثالثة بنسبة 54.70% أي ما يعادل 93 حالة من أصل 170 حالة، ثم في المنزلة الثانية نجد المجموعة الثانية بنسبة 23.63% أي ما يعادل 39 حالة من أصل 165 حالة، ثم في المنزلة الأخيرة نجد المجموعة الأولى بنسبة 09.09% أي ما يعادل 15 حالة من أصل 165 حالة.

*- ثم في الدرجة الثالثة نجد الفئة التي تجعل العدد المثالي لإنجاب الأطفال محصورا بين 02 و06 أطفال، وذلك بنسبة 25.80% أي ما يعادل 129 حالة من أصل 500 حالة، وقد كانت حصة الأسد فيها كذلك للمجموعة الثالثة بنسبة 35.88% أي ما يعادل 61 حالة من أصل 170 حالة، ثم في المرتبة الثانية نجد المجموعة الثانية بنسبة 22.42% أي ما يعادل 37 حالة من أصل 165 حالة، ثم في المرتبة الأخيرة نجد المجموعة الأولى بنسبة 18.78% أي ما يعادل 31 حالة من أصل 165 حالة. وهذا ما يؤكد افتراضنا الجاعل من الإيمان بالعلم وتوظيفه كأسلوب حياة أسري، يقوى مع جيل الأبناء مقارنة بجيل الآباء.

وخلاصة الرأي هو أن الإيمان بالعلم وتوظيفه كأسلوب حياة أسري من خلال المؤشرات السابقة، كمهنة الزوجة، وشكل الأسرة، والمواصفات المحبذة في الزوجة، والسماح للزوجة بإكمال الدراسة بعد الزواج، والسماح للزوجة بالعمل بعد الزواج، وطريقة الإنجاب، والعدد المثالي لإنجاب الأطفال، كنا مع جميع هذه المؤشرات نحصل علي إحصائيات ونسب تدل فعلا علي أن المجموعة الأولى التي سنها اقل من 30 سنة أكثر توظيفا للفكر العلمي والفكر الحضاري مقارنة مع المجموعة الثانية التي سنها محصورة بين 30 و 50 سنة، والمجموعة الثالثة التي سنها يفوق 50 سنة، وهذا يدل على أن توظيف الفكر العلمي كأسلوب حياة أسري مرتبط بسن الفرد، فكلما انحدرنا في السن قوي توظيف الفكر العلمي، فالمؤشر فعلا مرتبط بالمتغير.

2- المؤشر الثاني: توظيف العلم كطريقة للتفكير:

أ- الإيمان بالسحر:

الفئات	المجموعة الأولى		المجموعة الثانية		المجموعة الثالثة		المجموع
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	
نعم	09	%05.45	71	%43.03	106	%62.35	186
لا	156	%94.54	94	%56.96	64	%37.64	314
المجموع	165	%99.99	165	%99.99	170	%99.99	500

الجدول رقم: 08

فيما يخص مسألة الإيمان بالسحر أو عدم الإيمان به، تم تسجيل 314 حالة من أصل 500 حالة لا تؤمن بوجود السحر أي بنسبة 62.80% وهي نسبة تدل على أن العدد الكبير من أفراد العينة متشبع بالعلم الذي لا يعطي مكانا للسحر والعلاقات غير السببية، إلا أن الملفت للانتباه هو أن حصة الأسد كانت للمجموعة الأولى، أين سجلنا 156 حالة من أصل 165 حالة أي ما يعادل نسبة 94.54% هذا في الوقت الذي تم فيه تسجيل 09 حالات من المجموعة الأولى لا تؤمن بوجود السحر أي بنسبة 05.45% فقط، وفي مقابل ذلك سجلنا عن المجموعة الثالثة 106 حالات من أصل 170 حالة أي بنسبة 62.35% تؤمن بوجود السحر، و64 حالة من أصل 170 حالة أي بنسبة 37.64% لا تؤمن بوجود السحر.

وبالمقارنة بين المجموعات الثلاث يتضح أكثر أنه كلما انحدرنا في السن قل الإيمان بوجود السحر والعلاقات غير السببية وقوي الإيمان بالعلم والعلاقات السببية.

ب- الإيمان بوجود عالم غير طبيعي:

الفئات	المجموعة الأولى		المجموعة الثانية		المجموعة الثالثة		المجموع
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	
نعم	24	%14.54	68	%41.21	116	%68.23	208
لا	141	%85.45	97	%58.78	54	%31.76	292
المجموع	165	%99.99	165	%99.99	170	%99.99	500

الجدول رقم: 09

يتضح من خلال هذا الجدول، فيما يخص مسألة الإيمان بوجود عالم غير طبيعي، أو الإيمان بالعلم الذي يتصف بالموضوعية والواقعية ويتنافى والميتافيزيقا، أن نسبة عدم الإيمان بوجود عالم غير طبيعي قد بلغت 58.40% أي ما يعادل 292 حالة من أصل 500 حالة، وذلك مقابل 41.60% أي ما يعادل 208 حالة تؤمن بوجود عالم غير طبيعي من أصل 500 حالة.

وفي تشريح هذه النسب، نجد أن 141 حالة من أصل 165 حالة أي بنسبة 85.45% عن المجموعة الأولى لا تؤمن بوجود عالم غير طبيعي، فحين لم نسجل في المجموعة الثالثة سوى 54 حالة من أصل 170 حالة أي ما يعادل 31.79% لا تؤمن بوجود عالم غير طبيعي.

هذا في الوقت الذي نسجل 116 حالة من أصل 170 حالة أي بنسبة 68.23% عن المجموعة الثالثة تؤمن بوجود عالم غير طبيعي، فحين لم نسجل سوى 24 حالة من أصل 165 حالة أي بنسبة 14.54% من المجموعة الأولى تؤمن بوجود عالم غير طبيعي.

وهذا لا يدل سوى على أننا كلما انحدرنا في السن قل الإيمان بالغيبات والميتافيزيقا وقوي الإيمان بالعلم والوضعية والواقعية.

ج- الإيمان بمبدأ السببية:

الفئات	المجموعة الأولى		المجموعة الثانية		المجموعة الثالثة		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
نعم	136	82.42%	90	54.54%	73	42.94%	299	59.80%
لا	29	17.57%	75	45.45%	97	57.05%	201	40.20%
المجموع	165	99.99%	165	99.99%	170	99.99%	500	100%

الجدول رقم: 10

فما يخص درجة الإيمان بمبدأ السببية وعدم الإيمان بالصدفة التي تتنافى والعلم، نجد 299 حالة من أفراد العينة أي بنسبة 59.80% تؤمن بمبدأ السببية، فحين 201 حالة من أفراد العينة أي بنسبة 40.20% تؤمن بوجود الصدفة.

وفي تفصيل هذه النسب نجد 136 حالة من أصل 165 حالة أي بنسبة 82.42% من المجموعة الأولى تؤمن بمبدأ السببية، في الوقت الذي لا

نسجل سوى 73 حالة من أصل 170 حالة أي بنسبة 42.94% من المجموعة الثالثة تؤمن بمبدأ السببية.

وفي مقابل ذلك نجد 97 حالة من أصل 170 حالة أي بنسبة 57.05 % من المجموعة الثالثة تؤمن بوجود الصدفة، في الوقت الذي لا نجد سوى 29 حالة من 165 حالة أي بنسبة 17.57% من المجموعة الأولى تؤمن بوجود الصدفة.

وهذا ما يدل قطعاً على أنه كلما انحدرنا في السن قل الإيمان بوجود الصدفة وقوي الإيمان بمبدأ السببية، وهذا ما يعطي مكاناً أوسع للفكر العلمي عند جيل الأبناء مقارنة بما هو عليه عند جيل الآباء.

د- التحلي بالواقعية:

أمام سؤال طرحناه على أفراد العينة كان نصه: هل تعترف بانضمامك إذا ما حدث وأن انهزمت؟ وذلك لقياس درجة واقعية أفراد العينة، فكانت النتائج التالية:

الفئات	المجموعة الأولى		المجموعة الثانية		المجموعة الثالثة		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
الاعتراف بالانهزام	123	74.54%	116	70.30%	99	58.23%	338	67.60%
عدم الاعتراف	42	25.45%	49	29.69%	71	41.76%	162	32.40%
المجموع	165	99.99%	165	99.99%	170	99.99%	500	100%

الجدول رقم 11

فيما يخص درجة الواقعية التي حاولنا أن نقيسها من خلال اعتراف المستجوب بانضمامه لمن هزمه، أم لا، كان السواد الكبير من أفراد العينة يقر باعتزافه، وهذا ما يدل على تحليهم بدرجة عالية من الواقعية، إذ كانت 338 حالة من أفراد العينة أي بنسبة 67.60% من العينة تقر باعتزافها بانضمامها، وذلك مقابل 162 حالة أي بنسبة 32.40% من العينة لا تعترف بانضمامها.

وفي كلا الفئتين كان هناك حضور متقارب للمجموعات الثلاث. وربما يكون التحلي بالواقعية عند جيل الأبناء أي المجموعة الأولى مرده إلى التسليح بالفكر العلمي الذي يبني على الواقعية، أما مرده عند جيل الآباء فإنما إلى الرشد والنضج والخبرة وتقدم السن.

ه- التحلي بالموضوعية:

أمام سؤال طرحناه على أفراد العينة كان نصه: في حالة التصادم مع الآخر ثم أتضح أنك مخطئ. هل تؤنب ذاتك؟ وذلك لقياس درجة موضوعية أفرا العينة فكانت النتائج التالية:

الفئات	المجموعة الأولى		المجموعة الثانية		المجموعة الثالثة		المجموع
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	
تأنيب الذات	126	%76.36	124	%75.15	108	%63.52	358
عدم الاعتراف بالخطأ	39	%23.63	41	%24.84	62	%36.47	142
المجموع	165	%99.99	165	%99.99	170	%99.99	500

الجدول رقم: 12

كذلك فيما يخص درجة الموضوعية التي حاولنا أن نقيسها من خلال الاعتراف بالخطأ وتأنيب الذات أم لا، كانت الفئة الكبرى من أفراد العينة لها درجة عالية من الموضوعية، وقد كان عدد هذه الفئة يقدر ب: 358 وحدة من أصل 500 وحدة أي بنسبة 71.60% وهذا مقابل 142 وحدة من مجموع العينة أي بنسبة 28.40% لا تعترف بخطئها.

وقد كادت حظوظ المجموعات الثلاث أن تتساوى في كلا الفئتين، وربما تعود درجة الموضوعية عند حيل الأبناء إلى التحلي بالفكر العلمي، أما عند جيل الآباء فقد تعود إلى تقدم السن والخبرة.

و- التحلي بالدقة:

أمام سؤال طرحناه على أفراد العينة كان نصه: كيف تقابل ما ينقل إليك من أخبار؟ هل بتريث أم باندفاع؟ وذلك لقياس درجة دقة أفراد العينة، فكانت النتائج التالية:

الفئات	المجموعة الأولى		المجموعة الثانية		المجموعة الثالثة		المجموع
	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	
التريث	%88.48	146	%79.96	127	%52.35	89	%72.40
الاندفاع	%11.51	19	%23.03	38	%47.64	81	%27.60
المجموع	%99.99	165	%99.99	165	%99.99	170	%100

الجدول رقم: 13

فيما يخص درجة الدقة التي هي من المبادئ والمواصفات التي يفرضها الفكر العلمي، والتي حاولنا قياسها من خلال كيفية تعامل المستجوب مع ما ينقل إليه من أخبار: هل يتمحيصه ويتقبله بتريث؟ أم يقبله بشكل مباشر وباندفاع؟ فكان أكبر عدد من العينة يرى بضرورة تمحص الخبر والتأكد منه ومقابلته بتريث، إذ سجلنا في هذا السياق 362 حالة أي بنسبة 72.40% من أفراد العينة، وقد كانت حصة الأسد فيها للمجموعة الأولى ب: 146 حالة من أصل 165 حالة أي بنسبة 88.48%

وفي مقابل ذلك نجد الوحدات التي تقول بالاندفاع قد بلغ عددها 138 وحدة فقط من أصل 500 وحدة أي بنسبة 27.60% ولم نسجل منها في المجموعة الأولى سوى 19 وحدة من أصل 165 وحدة أي بنسبة 11.51% هذا في الوقت الذي سجلنا في المجموعة الثالثة 81 وحدة من أصل 170 وحدة أي بنسبة 47.64%

ولعل هذا ما يؤكد ما حصلناه سابقا من أننا كلما انحدرنا في السن كان الإيمان بالعلم أقوى وزاد توظيف الفكر العلمي والفكر الحضاري.

ز- الإيمان بالنسبية وعدم الدوغماتية:

أمام سؤال طرحناه على أفراد العينة كان نصه: هل ما تعتقده من أفكار وآراء، أمر مطلق أم أمر نسبي؟ وذلك لقياس درجة الدوغماتية، فكانت النتائج التالية:

المجموع		المجموعة الثالثة		المجموعة الثانية		المجموعة الأولى		الفئات
النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	أمر نسبي
%70.20	351	%60.58	103	%72.72	120	77.57%	128	أمر نسبي
%29.80	149	%39.41	67	%27.27	45	%22.42	37	أمر مطلق
%100	500	%99.99	170	%99.99	165	%99.99	165	المجموع

الجدول رقم: 14

فكما يخص درجة الدوغماتية والثوقية التي نتتافي والروح العلمية، والتي حاولنا قياسها من خلال مساءلة المستجوب عما إذا كان يثق كلية في أفكاره وآرائه، أم يرى أنها نسبية خاضعة للتعديل والرفض؟

فكان عدد الوحدات التي ترى أن أفكارها نسبية قد بلغ عددها 351 وحدة من أصل 500 وحدة أي بنسبة 70.20 % السبق فيها للمجموعة الأولى بنسبة 77.57 % أي ما مقداره 128 وحدة من أصل 165 وحدة .

أما عدد الوحدات التي ترى أن أفكارها مطلقة وثابة أي تتصف بدرجة عالية من الدوغماتية والثوقية، فقد بلغ 149 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 29.80 % السبق فيها كان للمجموعة الثالثة بنسبة 39.41 % أي ما مقداره 67 وحدة من أصل 500 وحدة.

***وخلصه الرأي هو أنه سواء مع الإيمان بالسحر، أو الوضعية، أو الإيمان بالسببية، والتحلي بالواقعية، أو التحلي بالموضوعية، أو التحلي بالدقة، أو الإيمان بالنسبية، كنا دائماً نسجل سبقاً للمجموعة الأولى على حساب المجموعة الثانية والمجموعة الثالثة، وهذا لا يجد إلا تفسيراً واحداً له وهو أننا كلما انحدرنا في السن كان التفكير علمياً.

المؤشر الثالث: توظيف العلم كنتائج معرفية:

في هذا المؤشر طرحنا مجموعة من الأفكار العلمية الأكثر رواجاً، وحاولنا أن نختبر مدى معرفة المستجوب بها، فكانت النتائج بالشكل التالي:

المجموع		المجموعة 3				المجموعة 2				المجموعة 1				الفكرة		
لا		نعم		لا		نعم		لا		نعم		لا				
%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن			
20.60	103	%79.40	397	%42.94	73	%57.05	97	%12.72	21	%87.27	144	%05.45	09	%94.54	156	1
20.40	102	%79.60	398	%51.76	88	%48.23	82	%08.48	14	%91.51	151	%00	00	%100	165	2
41.40	207	%58.60	293	%68.82	117	%31.17	53	%33.93	56	%66.06	109	%20.60	34	%79.39	131	3
40.40	202	%59.60	298	%66.47	113	%33.52	57	%40.60	67	%59.39	98	%13.33	22	%86.66	143	4
29.60	148	%70.40	352	%63.52	108	%36.47	62	%23.03	38	%76.96	127	%01.21	02	%98.78	163	5

الجدول رقم: 15

الفكرة رقم 1: هل تؤمن بأن المواد الطازجة إذا ما تركت عرضة للهواء تلوثت؟

- الفكرة رقم 2: هل تعلم أن الأرض مجرد كوكب ضمن المجموعة الشمسية؟
- الفكرة رقم 3: هل تعلم أن نطاف الرجل هو المسؤول عن جنس المولود؟
- الفكرة رقم 4: هل تعلم أنه إذا ما قل منتوج ما في السوق ارتفع ثمنه؟
- الفكرة رقم 5: هل تؤمن بوجود ثقب الأوزون؟

في هذا المؤشر، طرحنا مجموعة من الأفكار العلمية، التي اعتقدنا أنها أكثر رواجاً وأكثر التصاقاً بالحياة العادية للفرد العادي، وحاولنا أن نسائل المستجوب ما إذا كان يؤمن بها أي أنها مألوفة لديه، لها مكان في حياته الفكرية واليومية، أم أنه لا يؤمن بها، أي أنها بالنسبة له تحمل نوعاً من الغرابة، وبالتالي فهو متعلق بأفكار خرافية بديلة عن الأفكار العلمية المقدمة.

*- ف فيما يخص الفكرة الأولى المتمثلة في الإيمان بأن المواد الطازجة إذا تركت عرضة للهواء كان مصيرها التلف والتلوث، وجدنا أغلب أفراد العينة و في جميع المجموعات يؤمنون بهذه الفكرة، إذ قدر عدد المؤمنين بهذه الفكرة ب: 397 وحدة أي بنسبة 79.40 % وذلك مقابل 103 وحدات أي بنسبة 20.60 % لا تؤمن بهذه الفكرة، وقد كان جل المؤمنين بهذه الفكرة ينتمون إلى المجموعة الأولى أين سجلنا 156 وحدة من أصل 165 وحدة أي بنسبة 94.54 % وكان جل فريق غير المؤمنين بهذه الفكرة ينتمون إلى المجموعة الثالثة أين سجلنا 73 وحدة من أصل 170 وحدة أي بنسبة 42.94 % لا يؤمنون بهذه الفكرة.

- فيما يخص الفكرة الثانية المتمثلة في الإيمان والعلم بأن الأرض مجرد كوكب ضمن المجموعة الشمسية، سجلنا تقريبا نفس النتائج السابقة مع نفس الملاحظات، إذ قدر عدد المؤمنين بالفكرة ب: 398 وحدة أي بنسبة 79.60 % وعدد غير المؤمنين ب: 102 وحدة أي بنسبة 20.40 % وكان أغلب المؤمنين بالفكرة من المجموعة الأولى وأغلب غير المؤمنين بالفكرة من المجموعة الثالثة.- النتائج كذلك فيما يخص الفكرة الثالثة المتمثلة في العلم بأن نطاف الرجل هو المسؤول عن جنس المولود، لم تكن مفاجئة ولا مغايرة، إذ سجلنا 293 وحدة لها علم بهذه الفكرة

أي بنسبة 58.60 % و 207 وحدة ليس لها علم بهذه الفكرة أي بنسبة 41.40 % وكان جل الذين لهم علم بهذه الفكرة ينتمون إلى المجموعة الأولى أين سجلنا 131 وحدة من أصل 165 وحدة أي بنسبة 79.39 % لهم علم بهذه الفكرة، كما كان الذين ليس لهم علم بهذه الفكرة جملهم من المجموعة الثالثة أين سجلنا 117 وحدة من أصل 170 وحدة أي بنسبة 68.82 % ليس لهم علم بهذه الفكرة.

*- الفكرة الرابعة المتمثلة في العلم بأن المنتج إذا ما قل في السوق حتما يرتفع ثمنه، سجلنا إزاءها نتائج من نفس الطراز السابق، إذ كان عدد الذين لهم علم بهذه الفكرة يقدر ب: 298 وحدة أي بنسبة 59.60 % أما الذين ليس لهم علم بهذه الفكرة فقد قدر عددهم ب: 202 وحدة أي بنسبة 40.40 % وقد كان جل الذين لهم علم بهذه الفكرة ينتمون إلى المجموعة الأولى أين سجلنا 143 وحدة من أصل 165 وحدة أي بنسبة 86.66 % لها علم بهذه الفكرة، أما الذين ليس لهم علم بهذه الفكرة فقد كان جملهم من المجموعة الثالثة أين سجلنا 113 وحدة من أصل 170 وحدة أي بنسبة 66.67 % ليس لهم علم بهذه الفكرة.

*- كذلك فيما يخص الفكرة الخامسة المتمثلة في الإيمان بوجود ثقب الأوزون، كدنا أن نسجل نفس النتائج، إذ كان عدد المؤمنين بوجود ثقب الأوزون يقدر ب: 352 وحدة أي بنسبة 70.40 % وكان عدد غير المؤمنين بهذه الفكرة يقدر ب: 148 وحدة أي بنسبة 29.60 % وكذلك كان أغلب المؤمنين بهذه الفكرة من المجموعة الأولى أين سجلنا 163 وحدة من أصل 165 وحدة أي بنسبة 98.78 % تؤمن بهذه الفكرة، وكان أغلب غير المؤمنين بهذه الفكرة من المجموعة الثالثة أين سجلنا 108 وحدات من أصل 170 وحدة أي بنسبة 63.52 % لا تؤمن بهذه الفكرة.

***- النتائج السابقة، سواء مع الفكرة الأولى المتمثلة في الإيمان بأن المواد الطازجة إذا ما تركت عرضة للهواء تلوثت وفسدت، أو مع الفكرة الثانية المتمثلة في العلم بأن الأرض مجرد كوكب ضمن المجموعة الشمسية، أو مع الفكرة الثالثة المتمثلة في العلم بأن نطاف الرجل هو المسؤول عن جنس المولود، أو مع الفكرة الرابعة المتمثلة في العلم بأن المنتج إذا ما قل في السوق حتما يرتفع ثمنه، أو مع الفكرة الخامسة المتمثلة في الإيمان بوجود ثقب الأوزون، مع جميع

هذه الأفكار الاختبارية كانت النتائج تؤكد أنه مع المجموعة الأولى الأصغر سنا يقوى الإيمان والعلم بالأفكار العلمية، وعلى النقيض من ذلك مع المجموعة الثالثة الأكبر سنا، يقل الإيمان والعلم بالأفكار العلمية، وهذا معناه أننا كلما انحدرنا في السن قوي الإيمان بالعلم وزادت درجة معرفة الأفكار العلمية.

المؤشر الرابع: إيمان بالفكر الخرافي:

في هذا المؤشر طرحنا مجموعة من الأفكار الخرافية على المستجوب، وحاولنا أن نختبر مدى إيمانه وتعلقه بها، ومدى استخدامه للفكر العلمي في دحض هذه الأفكار الخرافية، فكانت النتائج بالشكل التالي:

المجموع		المجموعة 3						المجموعة 2						المجموعة 1						الفئات
لا		نعم		لا		نعم		لا		نعم		لا		نعم		لا		نعم		
%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	
%80	400	%20	100	%57.05	97	%42.94	73	%85.45	141	%14.54	24	%98.18	162	%01.81	03					1
81.20	406	%18.80	94	%64.11	109	%35.88	61	%83.63	138	%16.36	27	%96.36	159	%03.63	06					2
80.6	403	%19.4	97	%64.70	110	%35.29	60	%83.03	137	%16.96	28	%94.54	156	%05.45	09					3
%82	410	%18	90	%67.05	114	%32.94	56	%86.06	142	%13.93	23	%93.33	154	%06.66	11					4
79.4	397	%20.6	103	%65.88	112	%34.11	58	%81.12	134	%18.78	31	%91.51	151	%08.48	14					5
75.6	378	%24.4	122	%55.88	95	%44.11	75	%73.93	122	%26.06	43	%97.57	161	%02.42	04					6
76.4	382	%23.6	118	%58.23	99	%41.76	71	%75.15	124	%24.84	41	%96.36	159	%03.63	06					7
80.6	403	%19.4	97	%67.05	114	%32.94	56	%76.36	126	%23.63	39	%98.78	163	%01.21	02					8
75.2	376	%24.8	124	%53.52	91	%46.47	79	%83.03	137	%16.96	28	%89.69	148	%10.30	17					9
80.2	401	19.8	99	67.64	115	32.35	55	75.75	125	24.24	40	97.57	161	02.42	04					10

الأفكار الخرافية المطروحة على المستجوبين:

- الفكرة الأولى: هل تؤمن بأن التقرب من الأولياء يجلب الخير؟
- الفكرة الثانية: هل تعتقد أن السير ليلاً بجوار المقابر يؤدي إلى ظهور أرواح الموتى؟
- الفكرة الثالثة: هل تؤمن بأن البخور طريقة مفيدة في معالجة الأمراض؟
- الفكرة الرابعة: هل تؤمن بأن رؤية الغراب صباحاً دليل شؤم؟
- الفكرة الخامسة: هل تعتقد أن وضع حدوة الحصان أو إطار العجلة يطرد العين؟
- الفكرة السادسة: هل تؤمن بأن حضور المرأة الحامل عقيقة ما يؤدي إلى موت الجنين أو إعاقته؟
- الفكرة السابعة: هل تعتقد أن رمي كمية من السكر على العروس وعلى أهلها يجعلها حلوة حلاوة السكر؟
- الفكرة الثامنة: هل تعتقد أن قراءة الفنجان أو الكف تكشف الطالع؟
- الفكرة التاسعة: هل تعتقد أن الأحجبة والتمايم نقي من الشرور والمخاطر؟
- الفكرة العاشرة: هل تعتقد أن بعض الأرقام موضع تشاؤم والبعض الآخر موضع تفاؤل؟

*- فيما يخص الفكرة الأولى المتمثلة في الإيمان بأن التقرب من الأولياء يجلب الخير، فقد بلغ عدد المؤمنين بها 100 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 20% وقد احتلت المجموعة الثالثة في ذلك المرتبة الأولى بنسبة 42.44% من المجموعة، أي ما يعادل 73 وحدة من أصل 170 وحدة، بينما لم تتجاوز هذه النسبة في المجموعة الأولى 01.81% أي ما يعادل 03 حالات من أصل 165 حالة.

*- أما فيما يخص الفكرة الثانية المتمثلة في الإيمان بأن السير ليلاً بجوار المقابر يؤدي إلى ظهور أرواح الموتى، فقد بلغ عدد المؤمنين بها 94 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 18.80% من العينة، وقد كان السبق في ذلك للمجموعة الثالثة بنسبة 35.88% من المجموعة، أي ما يعادل 65 وحدة من أصل

170 وحدة، هذا في الوقت الذي بلغ فيه عدد المؤمنين بالفكرة في المجموعة الأولى 09 حالات من أصل 165 حالة أي بنسبة 05.45 %
** - وهكذا سارت الأمور مع جميع الأفكار الخرافية المطروحة على المستجوبين، إذ كان دائما عدد المؤمنين بالفكرة أقل من عدد غير المؤمنين بها، وقد بلغ أكبر عدد للمؤمنين بالفكرة الخرافية مع الفكرة التاسعة المتمثلة في الإيمان بأن الأحجية والتماثم تقيان من المخاطر والشروع، إذ بلغ عدد المؤمنين بها 124 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 24.80 % ودائما كان السبق للمجموعة الثالثة بنسبة 46.47 % من المجموعة أي ما يعادل 79 وحدة من أصل 170 وحدة، في حين بلغت هذه النسبة في المجموعة الأولى 10.30 % أي ما يعادل 17 وحدة من أصل 165 وحدة.

*** - وهذا يدل على أن الإيمان بالفكر الخرافي أكثر انتشارا في صفوف جيل الآباء، بينما يمثل جيل الأبناء أكثر للفكر العلمي.

التأكد من الفرضية الأولى المرتبطة بمتغير السن:

مع جميع المؤشرات ومع جميع البنود: سواء مع مؤشر توظيف العلم كأسلوب حياة أسري بجميع بنوده وعباراته، أو مع مؤشر توظيف العلم كطريقة للتفكير مع جميع بنوده وعباراته، أو مع مؤشر توظيف العلم كنتاج معرفي بجميع بنوده وعباراته، أو مع مؤشر الإيمان بالفكر الخرافي بجميع بنوده وعباراته، كنا دائما وفق إحصائيات ونسب نسجل تقدما لجيل الأبناء مقارنة مع جيل الآباء.
وهذا ما يؤكد أن عامل السن متغير مهم وفعال في انتشار الفكر العلمي وانحصار الفكر الخرافي العامي في مساحة ضيقة لا تؤهله لأن يكون شديد الشوكة وباستطاعته مصارعة العقل العلمي وتضييق الخناق عليه كما كان سابقا، بل - خاصة مع جيل الأبناء - بدا الاثنان وكأنهما غير متصارعين إذ تؤكد الإحصائيات أن العلم يغيب بشكل شبه مطلق مع جيل الآباء ويحضر بشكل مكثف وفعال مع جيل الأبناء، ومؤدى ذلك كله هو أنه كلما انحدرنا في السن زادت درجة انتشار العلم، فالعلاقة بين السن ودرجة انتشار العلم علاقة تناسب عكسي.

المتغير الثاني : مكان الإقامة:

المؤشر الأول: توظيف العلم كأسلوب حياة أسري:

1- وظيفة الزوجة:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
بدون	146	%81.11	74	%43.52	17	%11.33	237	%47.40
تجارة	00	%00	01	%0.58	02	%01.33	03	%0.60
حرفة	15	%08.33	21	%12.35	33	%22	69	13.80%
إدارة	01	%0.55	11	%06.47	23	%15.33	35	%07
تعليم	12	%06.66	39	%22.94	49	32.66%	100	%20
صحة	06	%03.33	24	%14.11	26	%17.33	56	%11.20
المجموع	180	%99.98	170	%99.97	150	%99.98	500	%100

الجدول رقم: 01

الجدول يوضح وضوحا تاما ومباشرا أن أكبر حصة في العينة زوجاتها بدون وظيفة إذ سجلنا في المجموع العام ما نسبته 47.40 % أي ما يعادل 237 وحدة من أصل 500 وحدة، وقد سجلت أكبر حصة للزوجات بدون وظيفة في المجموعة الأولى أي سكان التجمعات الريفية، أين سجلنا 146 وحدة من أصل 180 وحدة لا تشتغل، أي بنسبة 81.11 % بينما سجلنا في المجموعة الثانية أي سكان التجمعات شبه الحضرية 74 وحدة من أصل 170 وحدة أي بنسبة 43.52 % ثم أخذت هذه النسبة في التقلص إلى أن وصلت في المجموعة الثالثة أي سكان التجمعات الحضرية 17 وحدة من أصل 150 وحدة أي بنسبة 11.33 % فقط. وفي مقابل ذلك نجد الزوجات المشتغلات مثلا في التعليم، قد سجلنا في المجموع العام 100 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 20 % وقد كان سبق في ذلك للمجموعة الثالثة أي سكان التجمعات الحضرية أين سجلنا 49 وحدة من أصل 150 وحدة أي ما نسبته 32.66 % أما في المجموعة الثانية فقد انحصرت هذه النسبة في 22.94 % أي ما يعادل 39 وحدة من أصل 170 وحدة،

لنقل هذه النسبة أكثر في المجموعة الأولى حتى تصل إلى نسبة 06.66 % أي ما يعادل 12 وحدة من أصل 180 وحدة.

وهذه النسب وغيرها مما هو مبين في الجدول لا يدل سوى على شيء واحد ألا وهو أن التحلي بالفكر العلمي الحضاري الذي يجعل الزوج يرى في عمل الزوجة إثباتاً لإنسانيتها ووجودها، وهو بذلك يحمل الكثير من معاني الحضارة والإنسانية، هذا الإيمان نجده يقوى مع سكان التجمعات الحضرية ويفتر مع سكان التجمعات الريفية.

2 - نوع الأسرة:

المجموع		المجموعة 3		المجموعة 2		المجموعة 1		الفئات
النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	
72.40%	362	%91.33	137	%72.35	123	%56.66	102	نواة
%27.60	138	08.66%	13	%27.64	47	%43.33	78	عائلة
%100	500	%99.99	150	%99.99	170	%99.99	180	المجموع

الجدول رقم: 02

الجدول يوضح أن درجة الإيمان بالفكر العلمي في التجمعات الحضرية أكبر مما هي عليه في التجمعات الريفية، إذ فيما يخص نوع الأسرة: نواة كانت أم عائلة، سجلنا تبايناً بين التجمعات الحضرية والأخرى الريفية، وكمثال عن ذلك نجد - كما هو موضح في الجدول - أن 78 وحدة من أصل 180 وحدة أي ما نسبته 43.33% تسكن مع عائلة الأهل في المجموعة الأولى، بينما 13 وحدة فقط من أصل 150 وحدة أي ما نسبته 08.66% من المجموعة الثالثة تسكن مع عائلة الأهل.

فالجدول كسابقه يؤكد بوضوح أن درجة تعاطي الفكر العلمي وتوظيف العلم كأسلوب حياة أسري هو في التجمعات الحضرية أكبر مما هو عليه في التجمعات الريفية.

3 - المواصفات المحبذة في الزوجة:

المجموع		المجموعة 3		المجموعة 2		المجموعة 1		الفئات	
النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد		
%77.80	389	%98	147	%84.70	144	%54.44	98	متعلمة	على أساس التعليم
%22.20	111	%02	03	%15.29	26	%45.55	22	غير متعلمة	
%34.40	172	%06	09	%39.41	67	%53.33	96	مراهقة	على أساس النضج
%65.60	328	%94	141	%60.58	103	%46.66	84	ناضجة	على أساس السلوك
%49.60	148	%10.66	16	%47.64	81	%83.88	151	محافظة	
%50.40	152	%89.33	134	%52.35	89	%16.11	29	متفتحة	
%54.20	271	%04.66	07	%59.41	101	%90.55	163	ريفية	على أساس مكان الإقامة
%45.80	229	%95.33	143	%40.58	69	%09.44	17	متحضرة	

الجدول رقم: 03

الجدول يوضح بشكل لا يترك مجالاً للشك والارتياب أن درجة تعاطي الفكر العلمي في التجمعات الحضرية أكبر مما هي عليه في التجمعات الريفية، وما يجلبه هذا الجدول هو ما يتعلق بالمواصفات المحبذة في الزوجة، إذ نجد أفراد المجموعة الثالثة كما تؤكد النسب أغلبهم يحبذون في الزوجة صفة التعلم، والنضج، والفتح، والتحضر، أما أفراد المجموعة الأولى فيحبذون في الزوجة صفة التعلم لكن بصفة قليلة، وصفة المراهقة والمحافظة والأصل الريفي.

4 - السماح للزوجة بإكمال الدراسة بعد الزواج:

المجموع		المجموعة 3		المجموعة 2		المجموعة 1		الفئات	
النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد		
%56.60	283	%26.66	40	%44.70	76	%92.77	167	لا	
%43.40	217	%73.33	110	%55.29	94	%07.22	13	نعم	
%100	500	%99.99	150	%99.99	170	%99.99	180	المجموع	

الجدول رقم: 04

الجدول يجلي بشكل تام أن الفكر العلمي الحضاري أكثر ترسماً في صفوف المجموعة الثالثة أي سكان التجمعات الحضرية مقارنة بما هو عليه في المجموعة الأولى أي سكان التجمعات الريفية، أو المجموعة الثانية أي سكان

الدراسة الميدانية

التجمعات شبه الحضرية، إذ في مسألة السماح للزوجة بإكمال الدراسة بعد الزواج، نجد نسبة 56.60% من العينة تمانع من مواصلة الزوجة لدراستها بعد الزواج، أي ما يعادل 283 حالة من أصل 500 حالة، وقد كانت للمجموعة الأولى الغلبة شبه المطلقة في هذه الفئة إذ سجلنا 167 وحدة من أصل 180 وحدة أي ما نسبته 92.77% وعن المجموعة الثانية 44.70% أي ما يعادل 76 وحدة من أصل 170 وحدة، هذا في الوقت الذي لم نسجل فيه سوى 26.66% في المجموعة الثالثة أي ما يعادل 40 وحدة من أصل 150 وحدة.

وفي مقابل ذلك وجدنا نسبة 43.40% من العينة تسمح لزوجاتها بإكمال الدراسة بعد الزواج أي ما يعادل 217 وحدة من أصل 500 وحدة، وقد كانت الغلبة في ذلك للمجموعة الثالثة بنسبة 73.33% أي ما يعادل 110 وحدة من أصل 150 وحدة، ثم في المرتبة الثانية نجد المجموعة الثانية بنسبة 55.29% أي ما يعادل 94 وحدة من أصل 170 وحدة، ثم في المرتبة الأخيرة نجد المجموعة الأولى بنسبة 07.22% أي ما يعادل 13 وحدة من أصل 180 وحدة.

وهذا لا يدل سوى على شيء واحد ألا وهو أن التعلم والعلم يتخذ قيمة ايجابية وحضارية في التجمعات الحضرية مقارنة بالتجمعات الريفية، وهذا عينه ما يقود إلى اعتقاد مفاده أن التجمعات الحضرية أكثر تعاطيا للفكر العلمي والحضاري مقارنة بسكان التجمعات الريفية.

5 - السماح للزوجة بالعمل بعد الزواج:

المجموع		المجموعة 3		المجموعة 2		المجموعة 1		الفئات
النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	
51.20%	256	12%	18	50.58%	86	84.44%	152	لا
48.80%	244	88%	132	49.41%	84	15.55%	28	نعم
100%	500	100%	150	99.99%	170	99.99%	180	المجموع

الجدول رقم: 05

الجدول كسابقه يوضح أن التجمعات الحضرية أكثر تعاطيا للفكر العلمي مقارنة بالتجمعات الريفية، إذ في مسألة السماح للزوجة بالعمل بعد الزواج، سجلنا نسبة 51.20% من العينة تعارض عمل الزوجة بعد الزواج أي ما يعادل

الدراسة الميدانية

256 وحدة من أصل 500 وحدة، وقد كانت الغلبة فيها للمجموعة الأولى بنسبة 84.44 % أي ما يعادل 152 وحدة من أصل 180 وحدة، هذا في الوقت الذي لم تتعدى هذه النسبة 12 % في المجموعة الثالثة أي ما يعادل 18 وحدة من أصل 150 وحدة.

وفي مقابل ذلك سجلنا 244 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 48.80 % من العينة لا تمنع عمل الزوجة، وقد كانت الغلبة في ذلك للمجموعة الثالثة بنسبة 88 % من المجموعة أي ما يعادل 132 وحدة من أصل 150 وحدة، هذا في الوقت الذي لم تتعدى هذه النسبة في المجموعة الأولى 15.55 % من المجموعة أي ما يعادل 28 وحدة فقط من أصل 180 وحدة.

وهذا ما يدل قطعا على أن للعمل قيمة حضارية في التجمعات الحضرية بما في ذلك عمل الزوجة، أما في التجمعات الريفية فإن عمل الزوجة يحمل قيمة قبح.

6- طريقة الإنجاب:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
الأمر	46	%25.55	111	%65.29	126	%84	283	%56.60
السماح	72	%40	22	%12.94	16	%10.66	110	%22
المعارضة	62	%34.44	37	%21.76	08	%05.33	107	%21.40
المجموع	180	%99.99	170	%99.99	150	%99.99	500	%100

الجدول رقم: 06

الجدول يوضح من خلال طريقة الإنجاب أي المجموعات أكثر تعاطيا للفكر العلمي، إذ تبين أن الفئة التي تعارض تباعد الإنجاب قدرت ب 107 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 21.40% من العينة، وقد كانت الغلبة فيها للمجموعة الأولى بنسبة 34.44 % أي ما يعادل 62 وحدة من أصل 180 وحدة، أما الفئة التي تأمر بتباعد الإنجاب فقد قدرت ب 283 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 56.60 % من العينة، وقد كانت الغلبة فيها للمجموعة الثالثة بنسبة 84 % من المجموعة أي ما يعادل 126 وحدة من أصل 150 وحدة.

وهذا ما يدل على أن سكان التجمعات الحضرية فيما يخص طريقة الإنجاب أكثر امتثالا للطرق العلمية و الصحية والحضارية مقارنة بسكان التجمعات الريفية.

7- العدد المثالي لإنجاب الأطفال:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع
	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	
أقل من 02	%11.11	20	%58.82	100	%69.33	104	224
06-02	%41.11	74	%17.05	29	%17.33	26	129
أكثر من 06	%47.77	86	%24.11	41	%13.33	20	147
المجموع	%99.99	180	%99.98	170	%99.99	150	500

الجدول رقم: 07

الجدول كذلك يوضح أن سكان التجمعات الحضرية أكثر امتثالا للفكر العلمي والحضاري، ففيما يخص العدد المثالي لإنجاب الأطفال، فبالنسبة للفئة التي ترى أن العدد المثالي لإنجاب الأطفال يجب أن يقل عن طفلين سجلنا 224 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 44.80 % من العينة، وقد كانت الغلبة في ذلك للمجموعة الثالثة بنسبة 69.33 % من المجموعة أي ما يعادل 104 وحدات من أصل 150 وحدة، وفي مقابل ذلك بالنسبة للفئة التي تجعل العدد المثالي لإنجاب الأطفال يفوق 06 أطفال فقد سجلنا 147 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 29.40 % من العينة، وقد كانت الغلبة في ذلك للمجموعة الأولى بنسبة 47.77 % من المجموعة أي ما يعادل 86 وحدة من أصل 180 وحدة.

وهذا ما يدل بشكل جلي أن سكان التجمعات الحضرية فيما يخص عدد إنجاب الأطفال أكثر إيماناً وتشعباً بالفكر العلمي مقارنة بسكان التجمعات الريفية، وربما يعود ذلك لعدة اعتبارات منها أن سكان التجمعات الريفية ترى في الإنجاب الكثير مورث للمكانة الاجتماعية اللائقة في المجتمع، بينما في التجمعات الحضرية يغيب هذا الاعتبار، وتكتسب المكانة الاجتماعية اللائقة في المجتمع بعوامل أخرى كالمهنة والممتلكات والرأس المال الاجتماعي وغيرها.

****- وهكذا يتضح فيما يخص المؤشر الأول - توظيف العلم كأسلوب حياة أسري- سواء مع وظيفة الزوجة أو نوع الأسرة أو المواصفات المحبذة في الزوجة أو السماح للزوجة بإكمال الدراسة بعد الزواج أو السماح لها بالعمل أو

طريقة الإنجاب أو العدد المثالي لإنجاب الأطفال، فمع كل ذلك كنا دائما نسجل تقدما للمجموعة الثالثة أي سكان التجمعات الحضرية على حساب المجموعة الثانية أي سكان التجمعات شبه الحضرية والمجموعة الأولى أي سكان التجمعات الريفية، وهذا ما يؤكد أن التجمعات الحضرية مرتع خصب لتوظيف العلم والتشبع بروحه و تحوله إلى أسلوب حياة أسري أما التجمعات الريفية فهي معقل للخرافة، كم يتأكد أنه كلما زادت درجة التمدن زاد الإيمان والتحلي بالروح العلمية.

المؤشر الثاني: توظيف العلم كطريقة للتفكير:

1- الإيمان بالسحر:

المجموع	المجموعة 3		المجموعة 2		المجموعة 1		الفئات
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	
186	186	20%	30	34.70%	59	53.88%	نعم
314	314	80%	120	65.29%	111	46.11%	لا
500	500	100%	150	99.99%	170	99.99%	المجموع

الجدول رقم 08

يوضح الجدول أن سكان التجمعات الريفية أكثر عرضة للتفكير الخرافي والشعوذة، إذ أمام السؤال الذي طرحناه على أفراد العينة والذي كان نصه: في اعتقادك هل يوجد السحر أم لا؟ وجدنا أن عدد المؤمنين بوجود السحر قد قدر ب 186 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 37.20 % من العينة، وقد كانت الغلبة في ذلك للمجموعة الأولى بنسبة 53.88 % من المجموعة أي ما يعادل 97 وحدة من أصل 180 وحدة، وذلك مقابل 20 % في المجموعة الثالثة أي ما يعادل 30 وحدة من أصل 150 وحدة.

وعلى العكس من ذلك قدر عدد غير المؤمنين بوجود السحر في المجموعة الثالثة ب 120 وحدة من أصل 150 وحدة أي ما نسبته 80 % من المجموعة، هذا في الوقت الذي لم يتجاوز عدد غير المؤمنين بوجود السحر في المجموعة الأولى 83 وحدة من أصل 180 وحدة أي ما نسبته 46.11 % من المجموعة.

2- الإيمان بوجود عالم غير طبيعي:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد
نعم	62.22%	112	39.41%	67	19.33%	29	41.60%	208
لا	37.77%	68	60.58%	103	80.66%	121	58.40%	292
المجموع	99.99%	180	99.99%	170	99.99%	150	100%	500

الجدول رقم: 09

يوضح هذا الجدول كسابقه أن سكان التجمعات الحضرية أكثر ابتعاداً عن الفكر الخرافي الغيبي الميتافيزيقي وأكثر إيماناً بالفكر العلمي الوضعي، إذ أمام سؤال طرحناه عن أفراد العينة كان نصه: هل تؤمن بوجود عالم غير طبيعي؟ فكان عدد المؤمنين بوجود عالم غير طبيعي قد قدر بـ 208 وحدات من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 41.60% من العينة، وقد كان أغلب المؤمنين ينتسبون إلى المجموعة الأولى أين سجلنا 112 وحدة من أصل 180 وحدة تؤمن بوجود عالمك غير طبيعي أي ما نسبته 62.22% من المجموعة، هذا في الوقت الذي لم نسجل سوى 29 وحدة من أصل 150 وحدة في المجموعة الثالثة أي ما نسبته 19.33% من المجموعة.

كما كان عدد غير المؤمنين بوجود عالم غير طبيعي قد قدر بـ 292 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 58.40% من العينة، وقد كان أغلبهم ينتسبون إلى المجموعة الثالثة أين سجلنا 121 وحدة من أصل 150 وحدة لا تؤمن بوجود عالم غير طبيعي أي ما نسبته 80.66% من المجموعة، ثم في المرتبة الثانية نجد المجموعة الثانية بنسبة 60.58% من المجموعة أي ما يعادل 103 وحدة من أصل 170 وحدة، ثم أخيراً المجموعة الأولى بنسبة 37.77% من المجموعة أي ما يعادل 68 وحدة فقط من أصل 180 وحدة.

3- الإيمان بمبدأ السببية:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
السببية	65	%36.11	103	%60.58	131	%87.33	299	%59.80
الصدفة	115	%63.88	67	%39.41	19	%12.66	201	%40.20
المجموع	180	%99.99	170	%99.99	150	%99.99	500	%100

الجدول رقم: 10

يوضح هذا الجدول أن سكان التجمعات الحضرية أكثر ابتعاداً عن الفكر الخرافي وأكثر تمسكاً بالفكر العلمي الواقعي، إذ أمام سؤال طرحناه عن أفراد العينة كان نصه: هل يوجد شيء ليس له سبب؟ فكان عدد المؤمنين بوجود الصدفة قد بلغ 201 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 40.20% من العينة، وكان أغلبهم من المجموعة الأولى أين سجلنا 115 وحدة من أصل 180 وحدة أي ما نسبته 63.88% من المجموعة، هذا في الوقت الذي لم تتجاوز هذه النسبة في المجموعة الثالثة 12.66% من المجموعة أي ما يعادل 19 وحدة من أصل 150 وحدة تؤمن بوجود الصدفة.

4- التحلي بالواقعية:

أمام سؤال طرحناه على أفراد العينة كان نصه: هل تعترف بانضمامك إذا ما حدث وأن انهزمت: وذلك لقياس درجة الواقعية، فكانت النتائج التالية:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
نعم	85	%47.22	107	%62.94	146	%97.33	338	%67.60
لا	95	%52.77	63	%37.05	04	%02.66	162	%32.40
المجموع	180	%99.99	170	%99.99	150	%99.99	500	%100

الجدول رقم: 11

يوضح هذا الجدول أن سكان التجمعات الحضرية أكثر تشبعا بالخصائص و الموصفات العلمية كالواقعية والامتنال لما هو موجود بالفعل، إذ أمام السؤال السابق وجدنا أن 338 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 67.60% من العينة تتحلي بصفة الواقعية، وقد كانت الغلبة في ذلك للمجموعة الثالثة بنسبة

97.33 % من المجموعة أي ما يعادل 146 وحدة من أصل 150 وحدة تعترف بانهزامها إذا ما هزمت، ثم في المرتبة الثانية نجد المجموعة الثانية بنسبة 62.94 % من المجموعة أي ما يعادل 107 وحدات من أصل 170 وحدة تعترف بانهزامها إذا ما هزمت، ثم أخيرا المجموعة الأولى بنسبة 47.22 % من المجموعة أي ما يعادل 85 وحدة فقط من أصل 180 وحدة تعترف بانهزامها إذا ما هزمت.

5- التحلي بالموضوعية:

أمام سؤال طرحناه على أفراد العينة كان نصه: في حالة التصادم مع الآخر ثم اتضح أنك المخطئ. هل تعترف بخطئك أم لا؟ وذلك لقياس درجة الموضوعية، فكانت النتائج التالية:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	
نعم	99	%55	127	%74.70	132	%88	358
لا	81	%45	43	%25.29	18	%12	142
المجموع	180	%100	170	%99.99	150	%100	500

الجدول رقم: 12

الجدول يوضح أن سكان التجمعات الحضرية أكثر اتصافا بالموضوعية التي يتطلبها الفكر العلمي، إذ سجلنا 358 وحدة من أصل 500 وحدة تتصف بالموضوعية وتعترف بخطئها وتؤنب ذاتها في حالة ما إذا تبين لها أنها مخطئة أي ما نسبته 71.60 % من العينة، وقد كان أغلبهم من المجموعة الثالثة بنسبة 88 % من المجموعة أي ما يعادل 132 وحدة من أصل 150 وحدة، ثم في المرتبة الثانية نجد المجموعة الثانية بنسبة 74.70 % من المجموعة أي ما يعادل 127 وحدة من أصل 170 وحدة، ثم أخيرا المجموعة الأولى بنسبة 55 % من المجموعة أي ما يعادل 99 وحدة فقط من أصل 180 وحدة.

6- التحلي بالدقة:

أمام سؤال طرحناه على أفراد العينة كان نصه: كيف تقابل ما ينقل إليك من أخبار؟ هل بتريث؟ أم باندفاع؟ وذلك لقياس درجة الدقة عند المستجوبين، فكانت النتائج التالية:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
التريث	95	%52.77	128	%75.29	139	%92.66	362	%72.40
الاندفاع	85	%47.22	42	%24.70	11	%07.33	138	%27.60
المجموع	180	%99.99	170	%99.99	150	%99.99	500	%100

الجدول رقم: 13

فيما يخص درجة الدقة والتريث التي هما من مواصفات الفكر العلمي، نجد عدد المتصفين بالدقة قد بلغ 362 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 72.40% من العينة، وقد كانت أكبر نسبة في المجموعة الثالثة بنسبة 92.66% من المجموعة أي ما يعادل 139 وحدة من أصل 150 وحدة، ثم في المرتبة الثانية نجد المجموعة الثانية بنسبة 75.29% من المجموعة أي ما يعادل 128 وحدة من أصل 170 وحدة، ثم أخيرا المجموعة الأولى بنسبة 52.77% من المجموعة أي ما يعادل 95 وحدة من أصل 180 وحدة.

7- الإيمان بالنسبية وعدم الدوغماتية:

أمام سؤال طرحناه على أفراد العينة كان نصه: ما تعتقده من أفكار و آراء هل هو أمر مطلق؟ أم نسبي؟ وذلك لقياس درجة الدوغماتية، فكانت النتائج التالية:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
نسبي	99	%55	119	%70	133	%88.66	351	%70.20
مطلق	81	%45	51	%30	17	%11.33	149	%29.40
المجموع	180	%100	170	%100	150	%99.99	500	%100

الجدول رقم: 14

فيما يخص صفة الدوغماتية التي نتتافي والروح العلمية، سجلنا 149 وحدة من أصل 500 وحدة تتصف بالدوغماتية وترى أن أفكارها مطلقة لا

تحمل أدنى قدر من الشك والريبة أي ما نسبته 29.80 % من العينة، وقد كان أغلبهم من المجموعة الأولى أين سجلنا 81 وحدة من أصل 180 وحدة تعتقد أن أفكارها مطلقة أي ما نسبته 45 % من المجموعة، ثم في المرتبة الثانية نجد المجموعة الثانية بنسبة 30 % من المجموعة أي ما يعادل 51 وحدة من أصل 170 وحدة، ثم أخيرا المجموعة الثالثة بنسبة 11.33 % من المجموعة فقط أي ما يعادل 17 وحدة فقط من أصل 150 وحدة.

***- فيما يخص المؤشر الثاني: توظيف العلم كطريقة للتفكير، سواء مع عدم الإيمان بوجود السحر أو عدم الإيمان بوجود عالم غير طبيعي أو الإيمان بمبدأ السببية أو التحلي بالموضوعية أو التحلي بالدقة و التريث أو التحلي بالواقعية أو عدم الدوغماتية، كنا مع جميع هذه البنود نسجل تقدما للمجموعة الثالثة أي سكان التجمعات الحضرية على حساب المجموعة الثانية أي سكان التجمعات شبه الحضرية وعلى حساب المجموعة الأولى أي سكان التجمعات الريفية. وهذا ما يدل على أن التجمعات الحضرية أكثر تشبعا بالعلم وأكثر امتثالا لقيم العلم وروحه المبنية على الواقعية والدقة والموضوعية وغيرها من الصفات التي تصنع روح العلم، والتي تحولت عند سكان التجمعات الحضرية إلى مبادئ ومسلّمات تقوم عليها طريقة تفكيرهم، وتقال يمتثل إليها سلوكهم.

المؤشر الثالث: توظيف العلم كنتاج معرفي:

في هذا المؤشر طرحنا على أفراد العينة مجموعة من الأفكار العلمية وسألناهم ما إذا كانوا يؤمنون بها، فكانت النتائج التالية:

المجموع		المجموعة 3				المجموعة 2				المجموعة 1					
%	ن	نعم		لا		نعم		لا		نعم		لا		نعم	
		%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن
%20.60	103	%79.40	397	%10.66	16	%89.33	134	%18.23	31	%81.76	139	%31.11	56	%68.88	124
%20.40	102	%79.60	398	%02.66	04	%97.33	146	%11.76	20	%88.23	150	%43.33	78	%96.66	102
%41.40	207	%58.60	293	%15.33	23	%84.66	127	%44.11	75	%55.88	95	%60.55	109	%39.44	71
%40.40	202	%59.60	298	%26	39	%74	111	%37.05	63	%62.94	107	%55.55	100	%44.44	80
%29.60	148	%70.40	352	%08.66	13	%91.33	137	%24.11	41	%75.88	129	%52.22	94	%47.77	86

الجدول رقم 15

*- فيما يخص الفكرة الأولى المتمثلة في الإيمان بأن الأشياء والمواد الطازجة إذا ما تركت عرضة للهواء تلوثت، كان العدد الإجمالي للجاهلين بهذه الفكرة وغير المؤمنين بها قد بلغ 103 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 20.60% من العينة، وفي ذات الصدد سجلنا تفاوتاً بين المجموعات، إذ كانت المجموعة الأولى في المرتبة الأولى بنسبة 31.11% من المجموعة أي ما يعادل 56 وحدة من أصل 180 وحدة، فحين هذه النسبة في المجموعة الثالثة لم تتجاوز 10.66% من المجموعة أي ما يعادل 16 وحدة من أصل 150 وحدة.

*- فيما يخص الفكرة الثانية المتمثلة في العلم والإيمان بأن الأرض مجرد كوكب ضمن المجموعة الشمسية، كان عدد الجاهلين بالفكرة قد بلغ 102 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 20.40% من العينة، وقد احتلت في ذلك المجموعة الأولى المرتبة الأولى بنسبة 43.33% من المجموعة أي ما يعادل 78 وحدة من أصل 180 وحدة، هذا في الوقت الذي لم تتجاوز هذه النسبة في المجموعة الثالثة 02.66% من المجموعة أي ما يعادل 04 وحدات من أصل 150 وحدة.

*- فيما يخص الفكرة الثالثة المتمثلة في العلم والإيمان بأن نطاف الرجل هو المسؤول عن جنس المولود وليس بويضات المرأة، كان عدد المؤمنين بهذه الفكرة قد بلغ 293 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 58.60% من العينة، وقد احتلت في ذلك المجموعة الثالثة المرتبة الأولى بنسبة 84.66% من المجموعة أي ما يعادل 127 وحدة من أصل 150 وحدة، هذا في الوقت الذي لم تتجاوز فيه هذه النسبة في المجموعة الأولى 39.44% من المجموعة أي ما يعادل 71 وحدة فقط من أصل 180 وحدة.

*- فيما يخص الفكرة الرابعة المتمثلة في العلم والإيمان بأن المنتج إذا ما قل في السوق ارتفع ثمنه، فقد بلغ عدد الجاهلين بهذه الفكرة 202 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 40.40% من العينة، وقد كانت الحصاة الكبرى للمجموعة الأولى بنسبة 55.55% من المجموعة أي ما يعادل 100 وحدة من

أصل 180 وحدة، هذا في الوقت الذي لم تتجاوز فيه هذه النسبة في المجموعة الثالثة 26 % من المجموعة أي ما يعادل 39 وحدة فقط من أصل 150 وحدة.

*- فيما يخص الفكرة الرابعة المتمثلة في العلم والإيمان بوجود تقب الأوزون، فقد بلغ عدد الجاهلين بهذه الفكرة 148 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 29.60 % من العينة، وقد كان السواد الأكبر منهم ينتسب إلى المجموعة الأولى، إذ سجلنا في هذه المجموعة ما نسبته 52.22 % من المجموعة أي ما يعادل 94 وحدة من أصل 180 وحدة، في حين لم تتجاوز هذه النسبة في المجموعة الثالثة 08.66 % من المجموعة أي ما يعادل 13 وحدة فقط من أصل 150 وحدة.

***- مع جميع هذه الأفكار العلمية الاختبارية:

- العلم بأن المواد الطازجة إذا ما تركت عرضة للهواء تلوثت.
- العلم بأن الأرض مجرد كوكب ضمن المجموعة الشمسية.
- العلم بأن نطاف الرجل هو المسؤول عن جنس المولود.
- العلم بأن المنتج إذا ما قل في السوق ارتفع ثمنه.
- العلم بوجود تقب الأوزون.

مع جميع هذه الأفكار العلمية الاختبارية كنا نسجل تقدما للمجموعة الثالثة أي سكان التجمعات الحضرية على حساب المجموعة الثانية أي سكان التجمعات شبه الحضرية وعلى حساب المجموعة الأولى أي سكان التجمعات الريفية.

وهذا ما يؤكد أن العلم والإيمان بالأفكار العلمية تزداد درجته كلما اتجهنا نحو التجمعات الحضرية، وتقل كلما اتجهنا نحو التجمعات الريفية، فالمجتمع المتحضر المتمدن مرتع خصب للعلم والنظريات العلمية، وربما ذلك يعود إلى وجود الصناعة والتجارة التي تقوم أصلا على العلم والتقنية، كما أن المجتمع الريفي مرتع خصب هو الآخر للخرافة واللاعلم، وربما يعود ذلك إلى الزراعة والتعامل بشكل مباشر مع الطبيعة، الأمر الذي يذكي المخيلة ويلهم المشاعر ويشعل فتيل الأحاسيس، فتكون بذلك كل الإبداعات على شكل آداب وفنون وأشعار وكل ما هو قائم على المشاعر والوجدان ويغلب عليه الطابع الرومانسي

المؤشر الرابع: درجة الإيمان بالفكر الخرافي:

في هذا المؤشر طرحنا مجموعة من الأفكار الخرافية، وحاولنا أن نسأل المستجوبين عما إذا كانوا يؤمنون بها أم لا ؟ لأنه في عدم إيمانهم بها تعلق بالفكر العلمي الذي يتنافى والفكر الخرافي، فكانت النتائج التالية:

المجموع		المجموعة 3				المجموعة 2				المجموعة 1						
%	ن	نعم		لا		نعم		لا		نعم		لا		نعم		
		%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن			
%80	400	%20	100	%90.66	136	%09.33	14	%85.29	145	%14.70	25	%66.11	119	%33.88	61	1
%81.2	406	%18.8	94	%92.66	139	%07.33	11	%85.88	146	%14.11	24	%67.22	121	%32.77	59	2
%80.6	403	%19.4	97	%95.33	143	%04.66	07	%82.94	141	%17.05	29	%66.11	119	%33.88	61	3
%82	410	%18	90	%96	144	%04	06	%84.70	144	%15.29	26	%67.77	122	%32.22	58	4
%79.4	397	%20.6	103	%92	138	%08	12	%84.11	143	%15.86	27	%64.44	116	%35.55	64	5
%75.6	378	%24.4	122	%90	135	%10	15	%75.88	129	%24.11	41	%63.33	114	%36.66	66	6
%76.4	382	%23.6	118	%96	144	%04	06	%77.05	131	%22.94	39	%59.44	107	%40.55	73	7
%80.6	403	%19.4	97	%96.66	145	%03.33	05	%78.23	133	%21.76	37	%69.44	125	%30.55	55	8
%75.2	376	%24.8	124	%88.66	133	%11.33	17	%82.35	140	%17.64	30	%57.22	103	%42.77	77	9
%80.2	401	%19.8	99	%94	141	%06	09	%78.23	133	%21.76	37	%70.55	127	%29.44	53	10

الجدول رقم: 16

*- فيما يخص الفكرة الأولى المتمثلة في الإيمان بأن التقرب من الأولياء يجلب الخير، فقد بلغ عدد المؤمنين بهذه الفكرة 100 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 20 % من العينة، وقد كانت المجموعة الأولى قد احتلت المرتبة الأولى في ذلك بنسبة 33.68 % من المجموعة أي ما يعادل 61 وحدة من أصل 180 وحدة، في حين لم تتجاوز هذه النسبة في المجموعة الثالثة 09.33 % من المجموعة أي ما يعادل 14 وحدة فقط من أصل 150 وحدة.

*- أما فيما يخص الفكرة الثانية المتمثلة في الإيمان بأن السير ليلاً بجوار المقابر يؤدي إلى ظهور أرواح الموتى، فقد بلغ عدد المؤمنين بهذه الفكرة 94 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 18.80 % من العينة، وقد كان السبق في ذلك للمجموعة الأولى بنسبة 32.77 % من المجموعة أي ما يعادل 59 وحدة من أصل 180 وحدة، هذا في الوقت الذي لم تتجاوز فيه هذه النسبة في المجموعة الثالثة 07.33 % من المجموعة أي ما يعادل 11 وحدة فقط من أصل 150 وحدة.

***- وهكذا سارت الأمور مع جميع الأفكار الخرافية المطروحة على المستجوبين، ودائماً كان عدد المؤمنين بالفكرة الخرافية المطروحة أقل من عدد الجاحدين لهل، وقد بلغ أكبر عدد للمؤمنين بالفكرة الخرافية مع الفكرة التاسعة المتمثلة في الإيمان بأن الأحجبة والتمايم تقيان من المخاطر والشور، إذ بلغ عدد المؤمنين بها 124 وحدة من أصل 500 وحدة أي ما نسبته 24.80 % من العينة، ودائماً كان السبق في ذلك للمجموعة الأولى بنسبة 42.77 % من المجموعة أي ما يعادل 77 وحدة من أصل 180 وحدة، هذا في الوقت الذي لم تتجاوز فيه هذه النسبة في المجموعة الثالثة 11.33 % من المجموعة أي ما يعادل 17 وحدة فقط من أصل 150 وحدة.

***- وهذا ما يدل على أن سكان التجمعات الريفية أكثر إيماناً بالفكر الخرافي مقارنة مع سكان التجمعات الحضرية أين ينتشر الفكر العلمي أكثر.

التأكد من الفرضية الثانية المرتبطة بمتغير مكان الإقامة:

مع جميع المؤشرات السابقة ومع جميع البنود والعبارات، سواء مؤشر توظيف العلم كأسلوب حياة أسري، أو مع مؤشر توظيف العلم كطريقة للتفكير، أو مع مؤشر توظيف العلم كنتاج معرفي، أو مع مؤشر درجة الإيمان بالفكر الخرافي، كنا دائما نسجل وفق إحصائيات ونسب تقديما واضحا وجليا لسكان التجمعات الحضرية على حساب سكان التجمعات شبه الحضرية وعلى حساب سكان التجمعات الريفية.

وهذا ما يؤكد أن عامل الإقامة متغير مهم وفعال في انتشار الفكر العلمي وانحصار مساحة الفكر الخرافي، حتى بدا الاثنين وكأنهما غير متصارعين مثلما كانا عليه في السابق، إذ حسب الفرضية يعود هذا التصارع إلى الطابع الريفي، بينما يعود التقارب الحاصل بين الفكر العلمي والفكر الخرافي إلى الطابع الحضري المدني، فازدياد درجة التحضر هي المسؤول المباشر عن تقارب العلم مع اللاعلم، وعليه فالعلاقة بين درجة التحضر ودرجة انتشار العلم هي علاقة تناسب طردي.

المتغير الثالث: النشاط المهني:

على أساس ما تتطلبه المهنة من قدرات عقلية واستعدادات فكرية ومؤهلات معرفية وعلمية، حاولنا أن نصنف مهن المستجوبين الذين تضمنتهم عينتنا إلى أصناف ثلاثة: مهن دنيا: وهي تضم فئة البطالين ومهنة الفلاحة والحرفة والتجارة، ومهن وسطا: وتضم فئة الموظفين، ومهن عليا: وتضم فئة الايطارات، فكانت بنية العينة بالشكل التالي:

النسبة	العدد	الفئات
71.60%	358	مهن دنيا
19%	95	مهن وسطا
09.40%	47	مهن عليا
100%	500	المجموع

المؤشر الأول: توظيف العلم كأسلوب حياة أسري:

1- وظيفة الزوجة:

المجموع		مهن عليا		مهن وسطا		مهن دنيا		الفئات
النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	
47.40%	237	04.25%	02	31.57%	30	57.26%	205	بدون
0.60%	03	00%	00	02.10%	02	0.27%	01	تجارة
13.80%	69	06.38%	03	40%	38	07.82%	28	حرفة
07%	35	57.44%	27	06.31%	06	0.55%	02	إدارة
20%	100	21.17%	10	10.52%	10	22.34%	80	تعليم
11.20%	56	10.63%	05	09.47%	09	11.73%	42	صحة

الجدول رقم: 01

فسيما يخص عمل الزوجة، الجدول يوضح بشكل جلي أن نوي المهن العليا أكثر سماحا لزوجاتهم بالعمل في أي ميدان، إذ تؤكد الإحصائيات أن ما

الدراسة الميدانية

نسبته 04.25 % من المجموعة الثالثة زوجاتها دون وظيفة، وهذا مقابل نسبة 57.26 % من المجموعة الأولى أي ذوي المهن الدنيا زوجاتها دون وظيفة. كما أن ما يؤكد ذلك هو أنه في وظائف أخرى كالعمل في الإدارة مثلا نجد نسبة 57.44 % من المجموعة الثالثة زوجاتها تشتغل في الإدارة، وهذا مقابل نسبة 055 % من المجموعة الأولى زوجاتها تشتغل في الإدارة. وهذا عينه ما يدل بشكل قاطع أن ذوي المهن العليا أكثر امتثالا للفكر العلمي الحضاري الذي لا يعترف بأي عائق يقف أمام عمل الزوجة.

2- نوع الأسرة:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد
نواة	%70.11	251	%74.73	71	%85.10	40	%72.40	362
عائلة	%29.88	107	%25.26	24	%14.89	07	%27.60	138
المجموع	%99.99	358	%99.99	95	%99.99	47	%100	500

الجدول رقم: 02

فيما يخص نوع الأسرة، الجدول يوضح كذلك أن ذوي المهن العليا أكثر إيمانا بالقيم العلمية والحضارية، إذ سجلنا نسبة 85.10 % من المجموعة الثالثة قد شكلت أسرا نواة وفضلت العيش بمفردها، بينما في المجموعة الأولى سجلنا فقط نسبة 70.11 % فقط قد شكلت أسرا نواة، وربما يعود ذلك أصلا ليس لإيمانها بالقيم العلمية والحضارية كما هو عليه في المجموعة الثالثة، وإنما يعود إلى عامل السن، إذ أغلب أفراد المجموعة الأولى متقدمين في السن وأسرهم كثيرة الأفراد، الأمر الذي يضطرهم إلى الانفصال بشكل ضروري وليس اختياري عن العائلة الكبيرة.

3- المواصفات المحددة في الزوجة:

المجموع		المجموعة 3		المجموعة 2		المجموعة 1		الفئات	
النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد		على أساس
%77.80	389	%100	47	%96.84	92	%69.83	250	متعلمة	التعليم
%22.20	111	%00	00	%03.15	03	%30.16	108	غير متعلمة	
%34.40	172	%04.25	02	%08.42	08	%45.25	162	مراہقة	على أساس
%65.60	328	%95.74	45	%91.57	87	%54.74	196	ناضجة	النضج
%49.60	248	%12.76	06	%12.63	12	%64.24	230	محافظة	على أساس
%50.40	252	%87.23	41	%87.36	83	%35.75	128	متفتحة	السلوك
%54.20	271	%19.14	09	%20	19	%67.87	243	ريفية	على أساس
%45.80	229	%80.85	38	%80	76	%32.12	115	منحصرة	الإقامة

الجدول رقم: 03

*- فيما يخص المواصفات المحددة في الزوجة، الجدول يوضح أن ذوي المهن العليا أكثر تحكيماً للقيم العلمية والحضارية في اختيار هذه الصفات، إذ فيما يخص الاختيار بين الزوجة المتعلمة والزوجة غير المتعلمة، سجلنا ميلاً كبيراً من قبل ذوي المهن العليا اتجاه الزوجة المتعلمة، حيث سجلنا نسبة 100% من المجموعة الثالثة ترغب في زوجة متعلمة، أما في المجموعة الأولى مجموعة ذوي المهن الدنيا فقد سجلنا نسبة 30.16% من المجموعة ترغب في زوجة غير متعلمة.

*- كما أنه فيما يخص الاختيار بين الزوجة المراهقة والزوجة الناضجة، كذلك سجلنا ميلاً كبيراً من قبل ذوي المهن العليا اتجاه الزوجة الناضجة، إذ سجلنا نسبة 95.74% من المجموعة الثالثة ترغب في زوجة ناضجة، بينما عند ذوي المهن الدنيا سجلنا نسبة 45.25% من المجموعة الأولى ترغب في زوجة مراهقة.

*- كذلك فيما يخص الاختيار بين الزوجة المحافظة والزوجة المتفتحة، سجلنا كذلك ميلاً كبيراً من قبل ذوي المهن العليا اتجاه الزوجة المتفتحة، إذ نجد

الدراسة الميدانية

ما نسبته 87.23 % من المجموعة الثالثة ترغب في زوجة متفتحة، وهذا عكس ما نجده عند ذوي المهن الدنيا، إذ سجلنا ما نسبته 64.24 % من المجموعة الأولى ترغب في زوجة محافظة.

*-كذلك فيما يخص الاختيار بين الزوجة الريفية والزوجة المتحضرة، نسجل كذلك ميلا كبيرا من قبل ذوي المهن العليا اتجاه الزوجة المتحضرة، إذ نجد نسبة 80.85 % من المجموعة الثالثة ترغب في زوجة متحضرة، بينما عند ذوي المهن الدنيا نجد نسبة 67.87 % من المجموعة الأولى ترغب في زوجة ريفية.

4- السماح للزوجة بإكمال الدراسة بعد الزواج:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	
نعم	85	%23.74	89	%93.68	43	%91.48	217
لا	273	%76.25	06	%06.31	04	%08.51	283
المجموع	358	%99.99	95	%99.99	47	%99.99	500

الجدول رقم: 04

فيما يخص مسألة السماح للزوجة بإكمال الدراسة بعد الزواج، الجدول يوضح أن ذوي المهن العليا أكثر إيمانا بالقيم العلمية والحضارية القائمة على تمجيد العلم والتعلم، إذ سجلنا عند ذوي المهن العليا ما نسبته 91.48 % من المجموعة تسمح لزوجاتها بإكمال الدراسة بعد الزواج، بينما عند ذوي المهن الدنيا لم تتجاوز هذه النسبة 23.74 % من المجموعة.

5-السماح للزوجة بالعمل بعد الزواج:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	
نعم	116	%32.40	87	%91.57	41	%87.23	244
لا	242	%67.59	08	%08.42	06	%12.76	256
المجموع	358	%99.99	95	%99.99	47	%99.99	500

الجدول رقم: 05

كذلك فيما يخص مسألة السماح للزوجة بالعمل بعد الزواج، الجدول يوضح كسابقه، أن ذوي المهن العليا أكثر إيمانا بالقيم العلمية والحضارية التي تعطي

للعمل عدة أبعاد ايجابية وحضارية وإنسانية، إذ عند ذوي المهن العليا سجلنا ما نسبته 87.23% من المجموعة تسمح لزوجاتها بالعمل بعد الزواج، هذا في الوقت الذي لم نسجل عند ذوي المهن الدنيا سوى نسبة 32.40% من المجموعة تسمح لزوجاتها بالعمل بع الزواج.

3- طريقة الإنجاب:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
الأمر	146	40.78%	90	94.73%	47	100%	283	56.60%
السماح	105	29.32%	05	05.26%	00	00%	110	22%
المعرضة	107	29.88%	00	00%	00	00%	107	21.40%
المجموع	358	99.98%	95	99.99%	47	100%	500	100%

الجدول رقم: 06

فيما يخص طريقة الإنجاب، الجدول يوضح أن ذوي المهن العليا أكثر إيماناً بالقيم العلمية والحضارية التي تنص على أن العبرة ليست بالإنجاب الكثير، بل الإنجاب الكثير يأخذ قيمة غير حضارية وغير علمية ولا صحية، وإنما العبرة بتوفير الظروف والشروط اللازمة لتكوين المولود من كل النواحي: النفسية والجسمية والعقلية والاجتماعية، ومن هنا تطرح ضرورة التباعد بين الإنجاب، وهذا عينه ما يؤكد الجدول، عند ذوي المهن العليا سجلنا نسبة 100% من المجموعة تأمر بتباعد الإنجاب وتراه ضرورة صحية وعلمية وحضارية، وعلى العكس من ذلك تماماً، نجده عند ذوي المهن الدنيا أين سجلنا نسبة 40.78% فقط من المجموعة ترى بضرورة تباعد الإنجاب وتأمر به، بينما نسبة 29.32% من نفس المجموعة ترى أن تباعد الإنجاب أمر غير ضروري وهي بذلك لا تعارضه ولا تأمر به وإنما تسمح بذلك وتترك المسألة بيد زوجاتها، أما نسبة 29.88% من نفس المجموعة فهي تعارض مسألة تباعد الإنجاب.

7- العدد المثالي لإنجاب الأطفال:

المجموع	المجموعة 3		المجموعة 2		المجموعة 1		الفئات	
	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد		
%44.80	224	%82.97	39	%75.78	72	%31.56	113	أقل من 02
%25.80	129	%14.89	07	%21.05	20	%28.49	102	ما بين 02 و 06
%29.40	147	%02.12	01	%03.15	03	%39.94	143	أكثر من 06
%100	500	%99.98	47	%99.98	95	%99.99	358	المجموع

الجدول رقم: 07

فيما يخص العدد المثالي لإنجاب الأطفال، الجدول يوضح كسابقه، أن ذوي المهن العليا أكثر إيماناً بالقيم العلمية والحضارية التي ترى أن العبرة ليست بالإنجاب الكثير، وإنما الإنجاب الكثير هو في ذاته ولذاته أمر مذموم انطلاقاً من موازين حضارية ومعايير علمية ومقاييس صحية، وحينها فقط يصبح الإنجاب القليل هو المأخوذ به علمياً وحضارياً وصحياً، إذ الجدول يؤكد أن نسبة 82.97 % من مجموعة ذوي المهن العليا ترى أن العدد المثالي لإنجاب الأطفال ينبغي أن يقل عن طفلين، ونسبة 14.89 % من نفس المجموعة ترى أن هذا العدد ينبغي أن يكون محصوراً بين طفلين وستة أطفال، ونسبة 02.12 % فقط من نفس المجموعة ترى أن هذا العدد يجب أن يفوق ستة أطفال.

أما عند ذوي المهن الدنيا فإننا نسجل عكس ما رصدناه عند ذوي المهن العليا، إذ نجد نسبة 39.94 % من مجموعة ذوي المهن الدنيا تجعل العدد المثالي لإنجاب الأطفال ينبغي أن يفوق ستة أطفال، ونسبة 28.49 % من نفس المجموعة تجعله محصوراً بين طفلين وستة أطفال، ونسبة 31.56 % فقط من نفس المجموعة ترى أنه ينبغي أن يقل عن طفلين.

***- يتضح من خلال الجداول السابقة أن فئة ذوي المهن العليا أكثر تشبهاً بالقيم العلمية والحضارية والصحية، وذلك سواء فيما يتعلق بوظيفة الزوجة أو ما يتعلق بنوع الأسرة، أو ما يتعلق بالموصفات المحبذة في الزوجة، أو ما يخص السماح للزوجة بإكمال الدراسة بعد الزواج، أو ما يتعلق بالسماح لها بالعمل

بعد الزواج، أو ما يخص طريقة الإنجاب، أو ما يتعلق بتصوير العدد المثالي لإنجاب الأطفال.

فمع كل هذه البنود والكيانات كنا دائما نسجل تقدما للمجموعة الثالثة - مجموعة ذوي المهن العليا - على حساب المجموعتين الأخرويتين - ذوي المهن الدنيا و ذوي المهن الو سطا - وهذا ما يدل فعلا على أن درجة توظيف العلم كأسلوب حياة أسري، أي عملية تحويل الأفكار والنظريات العلمية إلى واقع معاش في البيت مع الزوجة ومع الأطفال والأهل، عملية إنما تتناسب طردا مع درجة النشاط المهني، إذ كلما كان النشاط المهني عاليا كانت درجة توظيف العلم كأسلوب حياة أسري أعلى، والعكس صحيح، إذ كلما كان النشاط المهني متدنيا كانت درجة توظيف العلم كأسلوب حياة أسري متدنية، فمع المهن العليا درجات عاليا، ومع المهن الدنيا درجات دنيا.

المؤشر الثاني: توظيف العلم كطريقة للتفكير:

1- الإيمان بالسحر:

المجموع		المجموعة 3		المجموعة 2		المجموعة 1		الفئات
النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	
%37.20	186	%02.12	01	%14.73	14	%47.76	171	نعم
%62.80	314	%97.87	46	%85.26	81	%52.23	187	لا
%100	500	%99.99	47	%99.99	95	%99.99	358	المجموع

الجدول رقم: 08

ففيما يخص الإيمان بوجود السحر، الجدول يوضح بشكل جلي أن ذوي المهن العليا أكثر تشبعا بالقيم العلمية والحضارية التي تتنافى والقول بوجود علاقات غير طبيعية أو سحرية، إذ سجلنا عند ذوي المهن العليا نسبة 97.87 % من المجموعة لا تؤمن بوجود السحر والعلاقات غير الطبيعية. وفي مقابل ذلك سجلنا عند ذوي المهن الدنيا نسبة 47.76 % من المجموعة تؤمن بوجود السحر والعلاقات التأثيرية غير الطبيعية.

2- الإيمان بوجود عالم غير طبيعي:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
نعم	185	%51.67	16	%16.84	07	%14.89	208	%41.60
لا	173	%48.32	79	%83.15	40	%85.10	292	%58.40
المجموع	358	%99.99	95	%99.99	47	%99.99	500	%100

الجدول رقم: 09

فيما يتعلق بمسألة الإيمان بالغيبيات والميتافيزيقا، الجدول يوضح أن فئة ذوي المهن العليا أكثر تشبعا بالروح العلمية والقيم الحضارية، التي تتنافى والغيبية والميتافيزيقا، إذ سجلنا عند فئة ذوي المهن العليا نسبة %85.10 المجموعة لا تؤمن بوجود عالم غير طبيعي، هذا في الوقت الذي نسجل فيه عند فئة ذوي المهن الدنيا نسبة % 51.67 من المجموعة تؤمن بوجود عالم غير طبيعي بالجوار من العالم الطبيعي الذي نحيا فيه.

3- الإيمان بمبدأ السببية:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
نعم	176	%49.16	81	%85.26	42	%89.36	299	%59.80
لا	182	%50.83	14	%14.73	05	%10.63	201	%40.20
المجموع	358	%99.99	95	%99.99	47	%99.99	500	%100

الجدول رقم: 10

فيما يخص الإيمان بمبدأ السببية، أي أن كل ما يوجد إلا وله سبب يدعو إلى وجوده ويحدد كيفية وشاكلة وقوعه، فإن الجدول يوضح أن فئة ذوي المهن العليا أكثر إيمانا بالروح العلمية التي من أهم تأليفاتها الإيمان بمبدأ السببية، حيث سجلنا عند فئة ذوي المهن العليا نسبة % 89.36 من المجموعة تؤمن بمبدأ السببية ولا تعطي مكانا للصدفة، وهذا مقابل نسبة % 50.83 من فئة ذوي المهن الدنيا تؤمن بوجود الصدفة.

4- التحلي بالواقعية:

أمام سؤال طرحناه على أفراد العينة كان نصه: هل تعترف بانضمامك إذا حدث وان هزمت؟ وذلك لقياس درجة الواقعية عند المستجوب، فكانت النتائج كالتالي:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
نعم	201	%56.14	91	%95.78	46	%97.87	338	%67.60
لا	157	%43.85	04	%04.21	01	%02.12	162	%32.40
المجموع	358	%99.99	95	%99.99	47	%99.99	500	%100

الجدول رقم: 11

فيما يخص درجة الواقعية، الجدول يوضح أن فئة ذوي المهن العليا أكثر تشبعا بالعلم الذي يقوم أصلا على الواقعية، حيث سجلنا عند فئة ذوي المهن العليا نسبة 97.87 % من المجموعة لهم درجة عالية من الواقعية، وهذا مقابل نسبة 43.85 % من فئة ذوي المهن الدنيا لهم درجة دنيا وفاترة من الواقعية.

5- التحلي بالموضوعية:

أمام سؤال طرحناه على أفراد العينة كان نصه: هل تعترف بخطئك إذا ما حدث وان تصادمت مع الآخرين ثم أتضح أنك مخطئ؟ وذلك لقياس درجة الموضوعية عند المستجوب، فكانت النتائج بالشكل التالي:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
نعم	233	%65.08	78	%82.10	47	%100	358	%71.60
لا	125	%34.91	17	%17.89	00	%00	142	%28.40
المجموع	358	%99.99	95	%99.99	47	%100	500	%100

الجدول رقم: 12

فيما يخص مسألة الموضوعية التي هي أساس المعرفة العلمية، فإن الجدول يوضح أن فئة ذوي المهن العليا أكثر إيماناً بالقيم العلمية والحضارية التي تقوم على الموضوعية ونكران الذات، إذ سجلنا نسبة 100 % من فئة ذوي المهن العليا تعترف بخطئها فهي بذلك أكثر موضوعية، هذا في الوقت الذي سجلنا فيه

نسبة 34.91% من فئة ذوي المهن الدنيا لا تعترف بخطئها فهي بذلك أقل موضوعية.

6- التحلي بالدقة:

أمام سؤال طرحناه على أفراد العينة كان نصه: كيف تقابل ما ينقل إليك من أخبار؟ هل بتريث؟ أم باندفاع؟ وذلك لقياس درجة الدقة عند المستجوب، فكانت النتائج بالشكل التالي:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
التريث	227	%63.40	89	%93.68	46	%97.87	362	%72.40
الاندفاع	131	%36.59	06	%06.31	01	%02.12	138	%27.60
المجموع	358	%99.99	95	%99.99	47	%99.99	500	%100

الجدول رقم: 13

فيما يتعلق بصفة الدقة التي هي أساس النتائج العلمية، فإن الجدول يوضح أن فئة ذوي المهن العليا أكثر امتثالاً لقيم العلم والحضارة، حيث سجلنا نسبة 97.87% من فئة ذوي المهن العليا تقابل ما ينقل إليها من أخبار بتريث وتعمل على امتحان الخبر قبل الأخذ به، فهي بذلك أكثر دقة، وهذا مقابل نسبة 36.59% من فئة ذوي المهن الدنيا تقابل ما ينقل إليها من أخبار باندفاع وتأخذ به مباشرة دون نقد ولا امتحان معتقدة أنه لا دخان دون نار، فهي بذلك أقل دقة.

7- التحلي بالنسبية وعدم الدوغماتية:

أمام سؤال طرحناه عللاً أفراد العينة كان نصه: ما تعتقده من آراء هل هو أمر مطلق؟ أم أمر نسبي؟ وذلك لقياس درجة الإيمان بالنسبية عند المستجوب، فكانت النتائج بالشكل التالي:

الفئات	المجموعة 1		المجموعة 2		المجموعة 3		المجموع	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
نسبي	210	%58.65	94	%98.94	47	%100	351	%70.20
مطلق	148	%41.34	01	%01.05	00	%00	149	%29.80
المجموع	358	%99.99	95	%99.99	47	%100	500	%100

الجدول رقم: 14

فسيما يخص الإيمان بالنسبية وعدم الدوغماتية، الجدول يوضح أن فئة ذوي المهن العليا أكثر إيماناً بالقيم العلمية والحضارية التي ترى أنه لا توجد حقيقة مطلقة، وإنما كل ما يصل إليه الإنسان من حقائق إنما هو نسبي خاضع للتعديل باستمرار، إذ يوضح الجدول أن نسبة 100 % من فئة ذوي المهن العليا تعتقد أن أفكارها وآرائها أمور نسبية خاضعة للتعديل، وهذا مقابل نسبة 41.34 % من فئة ذوي المهن الدنيا تعتقد أن أفكارها وآرائها أمور مطلقة بعيدة عن التعديل .

***- فيما يتعلق بمسألة توظيف العلم كطريقة للتفكير، نجد مع جميع البنود والكيانات أن فئة ذوي المهن العليا أكثر تشبعا بالقيم العلمية والحضارية القائمة أصلاً على عدم الإيمان بوجود علاقات غير طبيعية وسحرية، وعدم الإيمان كذلك بوجود عالم غير طبيعي، والقائمة كذلك على مبدأ السبب الكافي والواقعية والموضوعية ودقة النتائج والنسبية وعدم الدوغماتية.

إذ مع جميع هذه البنود سجلنا تقدماً هائلاً لفئة ذوي المهن العليا على حساب فئة ذوي المهن الدنيا و فئة ذوي المهن الوسطاء، وهذا لا يدل سوى على أن درجة توظيف العلم كطريقة للتفكير تتناسب طردياً مع النشاط المهني، فكلما كان النشاط المهني عالياً كانت درجة توظيف العلم كطريقة للتفكير أعلى، والعكس صحيح، أي كلما كان النشاط المهني متدنياً كانت درجة توظيف العلم كطريقة للتفكير متدنية.

المؤشر الثالث: توظيف العلم كنتاج معرفي:

المجموع		المجموعة 3				المجموعة 2				المجموعة 1					
%	ن	نعم		لا		نعم		لا		نعم		لا		نعم	
		%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن
20.6	103	79.4	397	00	00	100	47	04.21	04	95.78	91	27.65	99	72.34	259
20.4	102	79.6	398	00	00	100	47	00	00	100	95	28.49	102	71.50	256
41.4	207	58.6	293	12.76	06	87.23	41	13.68	13	86.31	82	52.51	188	47.48	170
40.4	202	59.6	298	00	00	100	47	02.10	02	97.89	93	55.86	200	44.13	158
29.6	148	70.4	352	00	00	100	47	01.05	01	98.94	94	41.06	147	58.93	211

الجدول رقم: 15

**** - الأفكار العلمية المطروحة على المستجوبين :**

- الفكرة الأولى: هل تعلم أن المواد الطازجة إذا ما تركت عرضة للهواء تلوثت؟
- الفكرة الثانية: هل تعلم أن الأرض مجرد كوكب ضمن المجموعة الشمسية؟
- الفكرة الثالثة: هل تعلم أن نطاف الرجل هو المسؤول عن جنس المولود؟
- الفكرة الرابعة: هل تعلم أن المنتج إذا ما قل في السوق ارتفع ثمنه؟
- الفكرة الخامسة: هل تؤمن بوجود ثقب الأوزون؟

فيما يتعلق بمسألة توظيف العلم كنتاج معرفي، الجدول يوضح بشكل جلي أن فئة ذوي المهن العليا أكثر إيمانا بالقيم العلمية والحضارية التي تفتتت من النظريات والنتائج والبحوث العلمية وهذا ما توضحه الإحصائيات التالية:

* - فيما يخص الفكرة الأولى المتمثلة في العلم بأن المواد الطازجة إذا ما تركت عرضة للهواء تلوثت، سجلنا نسبة 100 % من فئة ذوي المهن العليا على علم بهذه الفكرة، وذلك مقابل نسبة 27.65 % من فئة ذوي المهن الدنيا تجهل هذه الفكرة جهلا تاما.

* - أما فيما يخص الفكرة الثانية المتمثلة في العلم بأن الأرض مجرد كوكب ضمن المجموعة الشمسية، فلقد سجلنا نسبة 100 % من فئة ذوي المهن العليا على علم بهذه الفكرة، وذلك مقابل نسبة 28.49 % من فئة ذوي المهن الدنيا تجهل هذه الفكرة جهلا تاما.

* - كذلك فيما يتعلق بالفكرة الثالثة المتمثلة في العلم بأن نطاف الرجل هو المسؤول عن جنس المولود وليس بويضات المرأة، فلقد سجلنا نسبة 87.23 % على علم بهذه الفكرة، وهذا مقابل نسبة 52.51 % من فئة ذوي المهن الدنيا تجهل هذه الفكرة. * - أما فيما يخص الفكرة الرابعة المتمثلة في بأن المنتج إذا ما قل في السوق ارتفع ثمنه، فلقد سجلنا نسبة 100 % من فئة ذوي المهن العليا على علم بهذه الفكرة، وذلك مقابل نسبة 55.86 % من فئة ذوي المهن الدنيا تجهل هذه الفكرة.

* - وأخيرا فيما يتعلق بالفكرة الخامسة المتمثلة في الإيمان بوجود ثقب الأوزون، فلقد سجلنا نسبة 100 % من فئة ذوي المهن العليا تؤمن بهذه الفكرة، وهذا مقابل نسبة 41.06 % من فئة ذوي المهن الدنيا تجهل هذه الفكرة ولا تؤمن بها إطلاقا.

المؤشر الرابع: درجة الإيمان بالفكر الخرافي:

المجموع		المجموعة 3				المجموعة 2				المجموعة 1					
لا		نعم		لا		نعم		لا		نعم		لا			
%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	%	ن		
80	400	20	100	91.48	43	08.51	04	92.63	88	07.36	07	75.13	269	24.86	89
81.2	406	18.8	94	97.87	46	02.12	01	93.68	89	06.31	06	75.69	271	24.30	87
80.6	403	19.4	97	91.48	43	08.51	04	75.78	72	24.21	23	80.44	288	19.55	70
82	410	18	90	95.74	45	04.25	02	89.47	85	10.52	10	78.21	280	21.78	78
79.4	397	20.6	103	89.36	42	10.63	05	87.36	83	12.63	12	75.97	272	24.02	86
75.6	378	24.4	122	87.23	41	12.76	06	84.21	80	15.78	15	71.78	257	28.21	101
76.4	382	23.6	118	80.85	38	19.14	09	82.10	78	17.89	17	74.30	266	25.69	92
80.6	403	19.4	97	91.48	43	08.51	04	91.57	87	08.42	08	76.25	273	23.74	85
75.2	376	24.8	124	85.10	40	14.89	07	82.10	78	17.89	17	72.06	258	27.93	100
80.2	401	19.8	99	95.74	45	04.25	02	87.36	83	12.63	12	76.25	273	23.74	85

الجدول رقم 16

**** - الأفكار الخرافية المطروحة على المستجوبين:**

- الفكرة الأولى: هل تؤمن بأن التقرب من الأولياء يجلب الخير؟
- الفكرة الثانية: هل تعتقد أن السير ليلا بجوار المقابر يؤدي إلى ظهور أرواح الموتى؟
- الفكرة الثالثة: هل تؤمن بأن البخور طريقة مفيدة في معالجة الأمراض؟
- الفكرة الرابعة: هل تؤمن بأن رؤية الغراب دليل شؤم؟
- الفكرة الخامسة: هل تعتقد أن حدوة الحصان أو إطار العجلة يطرد العين؟
- الفكرة السادسة: هل تؤمن بأن حضور الحامل عقيقة ما يؤدي إلى موت الجنين أو إعاقته؟
- الفكرة السابعة: هل تعتقد أن مباركة العروس برمي كمية من السكر عليها وعلى أهلها يجعلها حلوة حلوة السكر؟
- الفكرة الثامنة: هل تعتقد أن قراءة الفنجان أو الكف تكشف عن الطالع؟
- الفكرة التاسعة: هل تعتقد أن الأحجية والتمايم تقيان من المخاطر والشورور؟
- الفكرة العاشرة: هل تؤمن بأن بعض الأرقام موضع تشاؤم والبعض الآخر موضع تفاؤل؟

***** -** فيما يتعلق بدرجة الإيمان بالأفكار الخرافية، الجدول يوضح أن فئة ذوي المهن الدنيا أكثر عرضة للفكر الخرافي، مقارنة مع فئة ذوي المهن العليا التي يوضح الجدول أنها ذات مناعة فائقة ضد الأفكار الخرافية التي تتنافى والروح العلمية المبنية على الواقعية والموضوعية والدقة والتجريب، هذه الصفات التي الفكر الخرافي خلو منها جميعا.

*** -** وكمثال عن ذلك - وكما هو موضح في الجدول أعلاه- نجد أمام الفكرة الأولى المتمثلة في الإيمان بأن التقرب من الأولياء يجلب الخير، نسبة 91.48 % من فئة ذوي المهن العليا تنتكر لهذه الفكرة ولا تؤمن بها، وذلك مقابل نسبة 24.86 % من فئة ذوي المهن الدنيا تؤمن بهذه الفكرة وتقول بصحتها.

*** -** وكمثال ثاني أمام الفكرة الرابعة المتمثلة في الإيمان بان رؤية الغراب صباحا مصدر شؤم، قد سجلنا نسبة 95.74 % من فئة ذوي المهن العليا لا

تؤمن بهذه الفكرة، بينما نسبة 21.78 % من فئة ذوي المهن الدنيا تؤمن بهذه الفكرة.

*- وكمثال ثالث أمام الفكرة التاسعة المتمثلة في الاعتقاد بأن الأحجية والتمائم تقيان من المخاطر والشروخ، قد سجلنا نسبة 85.10 % من فئة ذوي المهن العليا لا تؤمن بهذه الفكرة، وهذا مقابل نسبة 27.93 % من فئة ذوي المهن الدنيا تؤمن بهذه الفكرة.

التأكد من الفرضية الثالثة المرتبطة بمتغير النشاط المهني:

سواء مع المؤشر الأول المتمثل في توظيف العلم كأسلوب حياة أسري، أو مع المؤشر الثاني المتمثل في توظيف العلم كطريقة للتفكير، أو مع المؤشر الثالث المتمثل في توظيف العلم كنتاج معرفي، أو مع المؤشر الرابع المتمثل في درجة الإيمان بالفكر الخرافي ومدى استخدام العلم كسلاح في وجه الخرافة بشئ أشكالها وألوانها، فمع جميع هذه المؤشرات وما حملت من بنود وعبارات وكيانات ، دائما كنا نسجل تقدما لفئة ذوي المهن العليا على حساب فئة ذوي المهن الدنيا وفئة ذوي المهن الوسطا.

وهذا عينه ما يدل دلالة قاطعة لا تترك مجالا للشك أن درجة تعاطي العقل العلمي والحضاري إنما تقوى وتزداد كلما كان النشاط المهني عاليا، وهي بذلك تفتقر وتضعف كلما كان النشاط المهني متدنيا.

ومن جهة أخرى هو كذلك عينه ما يدل على أن متغير النشاط المهني عامل أساسي وحاسم في تفسير ظاهرة تعاطي العقل العلمي واقتراب العقل العلمي من المنظومة العقلية العامة المحملة بالكثير من الأفكار الخرافية، والتي ما فتئت تتخلص منه وتنتكر لها معتقة بذلك العقل العلمي كأسلوب حياة اسري وكطريقة للتفكير ونتاج معرفي وكسلاح في وجه الخرافة و متحررة من قيود وأغلال العقلانية القديمة المصارعة للعلم.

مناقشة النتائج:

***- جداول المتغير الأول ومؤشراته وبنوده وعباراته، أكدت الفرضية الأولى المتمثلة في أن ظاهرة تعاطي العقل العلمي وانتشار العلم انتشارا مكن من توظيفه كأسلوب حياة أسري وكطريقة للتفكير ونتاج معرفي وكسلاح في وجه الخرافة، إنما مرده إلى عامل السن، إذ تؤكد مع الإحصائيات السابقة أن درجة تعاطي العقل العلمي عند جيل الأبناء أكبر مما هو عليه عند جيل الآباء، على أن يكون الجيل لا يعني زمنا معيناً فقط، وإنما يعني بالضرورة نسقا ثقافيا، وحينها يكون النسق الثقافي الموجود مع جيل الأبناء مساعد قوي على تعاطي العقل العلمي، بينما يكون النسق الثقافي الموجود مع جيل الآباء وسط غير مساعد على تعاطي العقل العلمي.

***- جداول المتغير الثاني ومؤشراته وبنوده وعباراته، أكدت الفرضية الثانية المتمثلة في أن ظاهرة تعاطي العقل العلمي وتوظيفه كأسلوب حياة أسري وكطريقة للتفكير ونتاج معرفي وكسلاح في وجه الخرافة، إنما مرده إلى عامل الإقامة، إذ تؤكد مع الإحصائيات السابقة أن درجة تعاطي العقل العلمي تشتد أكثر في التجمعات الحضرية، وتفتر في التجمعات الريفية، على أن تكون التجمعات الحضرية والأخرى الريفية ليس فقط مجالات مكانية، وإنما فضاءات ثقافية، وحينها يكون الفضاء الثقافي الموجود في التجمعات الحضرية مساعد مهم وباعث على تعاطي العقل العلمي، ويكون الفضاء الثقافي الموجود في التجمعات الريفية غير باعث على تعاطي العقل العلمي.

***- جداول المتغير الثالث ومؤشراته وبنوده وعباراته، أكدت الفرضية الثالثة المتمثلة في أن ظاهرة تعاطي العقل العلمي وتوظيفه كأسلوب حياة أسري وكطريقة للتفكير ونتاج معرفي وكسلاح في وجه الخرافة، إنما مرده إلى عامل النشاط المهني، إذ تؤكد مع الإحصائيات السابقة أن درجة تعاطي العقل العلمي تقوى أكثر مع النشاطات المهنية العليا وتفتر مع النشاطات المهنية الدنيا، على أن يكون النشاط المهني ليس الغدو والرواح إلى مكان العمل بشكل آلي مبيت، وإنما

يعني الانتماء والهوية، وحينها يكون الانتماء الموجود مع النشاطات المهنية العليا باعث قوي على تعاطي العقل العلمي، ويكون الانتماء الموجود مع النشاطات المهنية الدنيا وسط غير مساعد على تعاطي العقل العلمي.

***** - إن كنا نستنتج شيئاً مما سبق، فإن أهم ما نستنتجه هو أن ظاهرة تعاطي العقل العلمي وانتشار العلم إلى درجة انصهر فيها ذلك التجافي والعداء الموجود بينه وبين العقل العامي، هي ظاهرة لا يمكن بأي وجه إلحاقها بسبب أو عامل واحد، فقد تعود إلى عام السن، وقد تعود إلى عامل مكان الإقامة، وقد تعود كذلك إلى عام النشاط المهني، لكنها قد تعود إلى عوامل أخرى أهملناها في دراستنا كعامل انتشار التقنية واكتساب معدات تقنية في البيت ومجال العمل وحتى في الأزقة والشوارع، ومع كل تقنية علم، إذ يقال: "التقنية علم صامت" وغير ذلك من العوامل التي لا يستطيع أحد أن ينكر أنها تتدخل بطريقة أو أخرى في تشكيل ورسم أسلوب حياتنا الجديد، هذا الأسلوب القائم على تحكيم العلم والرضوخ له في كل مسائل حياتنا ومستجداتها.

*** - هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإننا ونحن نشرح متغيرنا التابع - ظاهرة تعاطي العقل العلمي وعلاقته الودية مع العقل العامي - ونحاول أن نلحقه بمتغيرات مستقلة - السن، مكان الإقامة، النشاط المهني، التقنية..... - فإننا بذلك حاولنا أن نأخذ حياتنا ككل وحاولنا أن نلج إلى مجالات مختلفة منها: ما يتعلق بالسن، ما يتعلق بمكان الإقامة، ما يتعلق بالنشاط المهني، ما يتعلق بالتقنية..... وهذا عينه ما يدل على أن حياتنا نسق وظاهرة تعاطي العقل العلمي وعلاقته الودية مع العقل العامي مجرد جزء من هذا النسق، وهذا الجزء لا يمكنه أن ينفصل بذاته عن بقية الأجزاء، وأي تغير يقع على مستواه يمس جميع الأجزاء والعكس صحيح، إذا ما تغير جزء آخر مس هذا التغير جزءنا ومس بقية الأجزاء الأخرى.

*** - هذا التصور الجاعل من حياتنا نسق والظواهر فيه أجزاء يكمل بعضها البعض ولا يمكنها أن تنفصل عن بعضها البعض، هو ما قام عليه الفكر الوظيفي الذي علاوة عن تصوره للحياة الاجتماعية على أنها نسق نجده يقول بالعلاقة التكاملية بين أجزاء النسق والتي تقتضي أنه إذا حدث أي تغير على مستوى أي

جزئ مس بالضرورة بقية الأجزاء وذلك حتى يحدث ما يسمى بالتكامل الوظيفي،
والا حدث ما يسمى بالاعتلال الوظيفي.

***- فلما تغير النسق الثقافي بفعل عامل السن مع جيل الأبناء، ومس
التحضر نواحي شتى من حياتنا المعاصرة القائمة أصلا على التمدن وإغفال نمط
البداءة والتريف، وتطورت الذهنيا بفعل عامل الاحتكاك الذي يوفره عالم الشغل،
وغزت التقنيات المتطورة البيوت والمخادع، فان التطور والتغير حاصل على
مستوى نواحي شتى من حياتنا، وما مس حياتنا الفكرية ومنظومتنا العقلية سوى
استجابة منطقية وردة فعل منتظرة، وهذا تبعا لمنطق الاتجاه الوظيفي الذي وظفناه
كمدخل منهجي في دراستنا، والذي ألزمتنا بتتبع التغير والتطور على مستوى
القطاعات الاجتماعية الأخرى التي لها صلة بظاهرتنا، ثم ربطه بالتغير الذي مس
ظاهرتنا، مع محاولة إنشاء علاقة اطراد واقتران بين التغير الأول والتغير الثاني.

الخاتمة

وختاماً، فإن العقل بعيداً عن مفهومه الفلسفي وما يلحق به من مناقشات مذهبية ومدرسية، هو القوالب الذهنية والأدوات الإجرائية والقواعد العلمية لإنتاج المعرفة، كما أن المعرفة كمنتوج، حتماً تكون من طينة الأداة وتصطبغ بصبغتها، وفي هذا نقطة تنوع واختلاف الأشكال المعرفية: فلسفة، علم، آداب، تفكير العوام.....

فالأداة أو القالب الذهني الموظف في الخطاب الفلسفي يختلف عن الآخر الموظف في العلم، وعن الثالث الموظف في الآداب، وعن الأخير الموظف في فكر العوام، إذ لما كانت الأدوات والقوالب الذهنية مختلفة ومتنوعة، تنوعت أشكال المعرفة وحصل بينها من التباين والاختلاف بقدر ما هو حاصل بين الأدوات والقوالب الذهنية الموظفة في إنتاج المعرفة.

ولما كان الاختلاف يتضمن اختلافاً آخر وهو الاختلاف في درجة الاختلاف، فإن ما يوجد بين هذا الشكل المعرفي والثاني من اختلاف، ليس هو بالضرورة بدرجة ما يوجد بين الأول والثالث، فمساحة الاختلاف تضيق وتتسع، حتى كدنا لاعتبارات ابستمولوجية أن نوسع من هذه المساحة ونضيق من تلك، إلى أن تنتهي العملية بالقول بوجود فضائين مختلفين أشد الاختلاف هما العلم واللاعلم: مختلفين في مواضعهما وأدواتهما وخصائصهما، بدرجة الاختلاف الحاصل بين جنس وآخر، فكان عن أثر ذلك عقل لاعلمي وعقل علمي، ولما كان اللاعلم من حظ العوام أصبح النقيض قائماً بين العقل العامي والعقل العلمي.

فالعلم ممارسة وروحا وفكرا يصنع عقلاً مختلفاً عما يوجد في سواه من أشكال المعرفة، فهو يتصف بالموضوعية والوضعية والدقة والتراكمية وغيرها من المواصفات التي تجعل العلم والعقل العلمي مميزاً عما سواه، كما أن العلم بتراكميته لم يكن وليد لحظة واحدة، وإنما نشأ بالتدرج وعبر مراحل عمرية تختلف فيما بينها، كما أنه في رحلته الطويلة كان من الناحية الابستمولوجية مجرد مصحح ومعدل لأخطائه، أما من الناحية السوسولوجية، فكل مرحلة علمية بمنظوماتها ونتاجاتها وانشغالاتها تعتبر شاهدة على حالة المجتمع آنذاك، أي أن المرحلة العلمية صورة عاكسة لوضعية المجتمع، أما من الناحية السيكولوجية، فالعلم شديد الصلة بنفسية الكائن البشري الذي جبل على الحيرة والفرع، فراح يخفف من حدة هذا الفرع

والحيرة عن طريق أعمال وإنجازات كثيرة، كانت في الأخير علماء، وبالتالي فالعلم في كل مراحلها وبكل ما وصل إليه من تصورات وأحكام، إنما يصور الحالة النفسية والوجدانية للكائن البشري، أما من الناحية الانثروبولوجية فإن ميلاد العلم يعني ميلاد الإنسان، وقصة الأول تعني قصة الثاني، حتى ترسخ الاعتقاد القاضي بأن نهاية العلم تعني نهاية الإنسان.

أما العقل العامي: أسطورة وعادات اجتماعية وأمثال شعبية، فهو الآخر من لون يختلف عما سواه، فهو يتصف بالنسبية والذاتية والارتباب الدوغماتية، كما أنه يستمد مشروعيته من توارثه وقدمه، على أن يكون التوارث والقدم فيه يعني القداسة، ومنه نجد يحتكم لمقولة المقدس وتغيب فيه مقولة المعقول، هذا ويضاف إلى ذلك أن العقل العامي بخصائصه السابقة الذكر لم يكن عصيا على الأفراد، بل هو تفكير الأزقة والأسواق والبيوت والمآدب والاحتفالات الشعبية، فهو فكر العوام وليس فكر النخبة.

فواضح مما سبق أن العلم فكر النخبة، والمعرفة العامية هي فكر العوام، الأمر الذي يجعل العقل العلمي نخبويًا، والعقل العامي جمهوريًا شعبويًا، والتباعد والتجافي بينهما هو بقدر ما هو موجود بين النخبة والعوام من تباعد، وهذا التباعد تاريخيًا ولد عداً عند العقل العامي ضد العقل العلمي، فراح الأول يحاكم العلماء ويغتال الأفكار العلمية، لكن لما وجد العقل العلمي اللغة التي تمكنه من الخروج من أسر النخبة والوصول إلى عقل العوام، تمكن منه، وأصبح العقل العامي لا يجد عداً له ضد العقل العلمي، بل بالعكس من ذلك، أصبح يستعظمه ويستسلم أمامه، إلى درجة أن العقل العامي تشبع بالكثير من القيم والتقاليد العلمية.

ولما بحثنا عن أسباب التحول من الصراع إلى التقارب بين العقل العامي والعقل العلمي، ربطنا الظاهرة بثلاث متغيرات هي.

- المتغير الأول: هو متغير السن حيث أكد الميدان أن درجة تعاطي العقل العلمي روحاً وممارسة وفكراً، هي في جيل الأبناء أكبر مما هي عليه في جيل الآباء.

- المتغير الثاني: هو متغير درجة التحضر، حيث أكد الميدان أن درجة تعاطي العقل العلمي روحا وقيما وتقاليد، تتناسب طردا ودرجة التحضر، بحيث تزداد في التجمعات الحضرية ونقل في التجمعات الريفية.

- المتغير الثالث: فهو النشاط المهني، حيث أكد الميدان أن درجة تعاطي العقل العلمي قيما وممارسة وتقاليد، تتناسب طردا ودرجة تطور النشاط المهني، بحيث تزداد مع الأنشطة المهنية العليا ونقل مع الأنشطة المهنية الدنيا.

هذا من الناحية المعرفية وما توصلنا إليه من نتائج نظرية وميدانية، أما من الناحية المنهجية، فلقد بدأنا بحثنا بالعمل النظري الذي مكنا من تحديد المفاهيم الإجرائية: العقل، العقل العلمي، العقل العامي، بعدها قمنا باستطلاع وتشخيص الظاهرة، وذاك مكنا من تحديد تفاصيل الظاهرة وأجزائها وتعديل تصورنا عنها، حيث تمكنا من تحديد المتغيرات والمؤشرات، تم في مرحلة ثالثة عمدنا إلى الدراسة الميدانية وفق ما حصلنا عليه في الاستطلاع من متغيرات ومؤشرات.

هذا وقد اتبعنا في ذلك كله المنهج التجريبي وفق تقنية التجريب على مجموعتين متكافئتين، إذ مع كل متغير كنا نقارن بين مجموعتين: احدهما المجموعة التجربة وهي التي تحتوي على المتغير التجريبي، والثانية هي المجموعة الضابطة، أما المجموعة الثالثة التي كنا دائما نذكرها كوسط بين المجموعة الضابطة والأخرى التجريبية، فإنما كنا نأتي بها للتأكد من النتائج المترتبة عن المقارنة بين المجموعتين.

أما الأساس النظري أو المدخل المنهجي الذي تم توظيفه، فهو المدخل الوظيفي الذي مكنا من النظر إلى الظاهرة على أنها مجرد عنصر داخل النسق الاجتماعي، ولما تغيرت عناصر النسق الأخرى كان لابد أن يتغير العنصر قيد الدراسة، وذلك حتى يحدث الاعتدال الوظيفي داخل النسق الاجتماعي، ولقد كانت عن اثر ذلك كل المتغيرات الموظفة في الدراسة بعض من عناصر النسق الاجتماعي.

هذا ولكل أمر إذا ما تم نقصان، وأحسب أن بحثنا لا يخلو من العثرات والكبوات شأنه في ذلك شأن الكثير من البحوث العلمية، فهو في حاجة إلى تصحيحات وتصويبات لا تتضح إلا مع عامل الزمن وتغير الرؤى والتصورات،

وذلك كله في إطار ما أن المعرفة العلمية تراكمية لا تعترف بنقطة الصفر، ولا بداية ونهاية لها، وأن تاريخ العلم هو تاريخ الأخطاء، فدائماً اللاحق من البحوث يعدل ويصوب السابق، ونحن مع هذه التراكمية نتطلع إلى بحث آخر لا يعني بدراسة أسباب التحول من الصراع إلى التقارب بين العقل العامي والعقل العلمي، وإنما يعني بدراسة كيف يذاب الفكر الخرافي وتنتهي عهده، وتبدأ عهدة جديدة لا مكان فيها إلا للعلم والعقل العلمي.

الملاحق

استمارة الدراسة الاستطلاعية

العمر: أقل من 30 سنة * ما بين 30 و50 سنة * أكثر من 50 س *

الجنس: ذكر * أنثى *

مكان الإقامة: ريف * تجمع شبه حضري * تجمع حضري *

1 - إذا ما انتابتك حالة من القلق وللاستقرار النفسي، إلى أي شيء تلجأ؟

التداوي بالأعشاب * زيارة عراف * زيارة طبيب عام * زيارة طبيب نفسي *

لمادا؟
.....
.....
.....

2 - عدد التخصصات الطبية التي تعرفها؟

3 - هل تؤمن أن قلب الإنسان يشبه المضخة؟ نعم * لا *

لمادا؟
.....
.....

4 - هل تؤمن أن معدة الإنسان تشبه المطحنة؟ نعم * لا *

لمادا؟
.....
.....

5 - هل تؤمن أن كلية الإنسان تشبه المصفاة؟ نعم * لا *

لمادا؟
.....
.....

6 - كيف تفسر سقوط المطر ؟

.....
.....
.....

7 - كيف تفسر بزوغ الشمس كل صباح وغروبها كل مساء ؟

.....
.....
.....

8 - كيف تفسر ارتفاع درجة حرارة فرد ما ؟

.....
.....
.....
.....

9 - كيف تفسر تغير لون بول فرد ما ؟

.....
.....
.....

10 - كيف تفسر كساد بضاعة ما في السوق ؟

.....
.....
.....

11 - كيف تفسر اضطراب العلاقات العمالية داخل المؤسسة الاقتصادية ؟

.....
.....
.....

12 - كيف تفسر ارتفاع ظاهرة الانتحار في المجتمع؟.....

.....

.....

.....

13 - كيف تفسر خروج عدد كبير من الأطفال إلى الشغل المبكر؟.....

.....

.....

.....

14 - كيف تفسر الشرود الدائم عند الفرد؟.....

.....

.....

.....

15 - كيف تفسر رؤية الفرد بشكل متكرر و دائم لكوايبس مزعجة؟.....

.....

.....

.....

• - هل لديك انطباع خاص عن موضوع هذه الأسئلة؟

.....؟

استمارة الدراسة الأساسية:

المتغيرات:

1-متغير السن:

2-متغير الإقامة:

3-متغير المهنة:

المؤشرات:

1- توظيف الفكر العلمي كأسلوب حيات اسري:

2- توظيف الفكر العلمي كطريقة للتفكير:

3- توظيف الفكر العلمي كخطاب ونتائج:

4- توظيف الفكر العلمي في مواجهة الفكر الخرافي:

أسئلة الحقائق:

السن: اقل من 30 سنة: * - ما بين 30 و 50 سنة * أكثر من 50 سنة: *

مكان الإقامة: ريف: * تجمع شبه حضري: * تجمع حضري: *

المهنة: بدون: * فلاح: * حرفي: * تاجر: * موظف: * أيطار: *

المستوى العلمي: أمي: * ابتدائي: * متوسط: * ثانوي: * جامعي: * ما بعد

التدرج: *

الأساس المادي:

1- الدخل: اقل من 15 ألف د.ج: * ما بين 15 و 25 ألف د.ج: * ما بين 25 و 35 د.ج: *

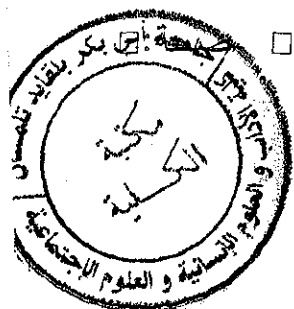
2- السكن: عمارة: * حوش تقليدي: * فيلا: *

3- المعدات-ثلاجة-تلفاز-غسالة.....-: كاملة: * بعض منها: * لا واحدة منها: *

المؤشر الأول: توظيف الفكر العلمي كأسلوب حياة اسري:

1-وظيفة الزوجة: بدون: تجارة: حرفة: إدارة: تعليم:

2-نوع الأسرة: عائلة: نواة:



3- المواصفات المحبذة في الزوجة: -متعلمة: غير متعلمة:

- مراعاة: ناضجة:

- محافظة: منفتحة:

-- ريفية: متحضرة:

لمادا؟.....

4- السماح للزوجة بإكمال الدراسة بعد الزواج: نعم: لا:

لمادا؟.....

5- السماح للزوجة بالعمل بعد الزواج: نعم: لا:

لمادا؟.....

6- طريقة الإنجاب: الأمر بتباعد الإنجاب: السماح بتباعد الإنجاب: معارضة تباعد الإنجاب:

لمادا؟.....

7- العدد المثالي لإنجاب الأطفال: اقل من 02: ما بين 02 و06 أكثر من 06

لمادا؟.....

المؤشر الثاني: توظيف العلم كطريقة للتفكير:

1- الأيمان بالسحر: يوجد السحر: لا يوجد السحر:

لمادا؟.....

2- الأيمان بوجود عالم غير طبيعي: نعم: لا:

لمادا؟.....

3- الأيمان بمدأ السببية: يوجد شيء ليس له سبب: لا يوجد شيء ليس له سبب:

لمادا؟.....

4- هل تعترف بانهزامك إذا ما حدث وان هزمت؟ نعم: لا:

لمادا؟.....

5- هل تعترف لمن يفوقك بنفوقه؟ نعم: لا:

لمادا؟.....

6- في حالة التصادم مع الآخر أتضح انك مخطئ هل تؤنب ذاتك؟ نعم: لا:

لمادا؟.....

7- كيف تقابل ما ينقل إليك من أخبار هل بتريث؟ أم باندفاع؟

لمادا؟.....

8- ما تعتقده من راء وأفكار هل هو أمر مطلق؟ أم أمر نسبي؟

لمادا؟.....

9- إذا ما نقلت إليك فكرة ما هل تعمل على التأكد منها؟ أم تتقبلها مباشرة؟

لمادا؟.....

المؤشر الثالث: توظيف العلم كنتائج معرفية:

1- هل تعلم أن الأشياء الطازجة إذا تركت عرضة للهواء تلوثت: نعم: لا:

2- هل تعلم أن الأرض مجرد كوكب ضمن المجموعة الشمسية؟ نعم: لا:

3- من المسؤول عن جنس المولود: نطاق الرجل؟ بويضات المرأة؟

4- في اعتقادك إذا ما كثر عرض منتوج ما في السوق هل يرتفع ثمنه؟ أم يقل

الإقبال عليه؟

5- هل تؤمن بوجود ثقب الأزون؟ نعم: لا:

المؤشر الرابع: توظيف العلم في مواجهة الفكر الخرافي:

1- هل تؤمن بان التقرب من الأولياء يجلب الخير؟ نعم: لا:

لمادا؟.....

2- هل تعتقد أن السير ليلا بجوار المقابر يؤدي إلى ظهور أرواح الموتى؟

نعم: لا:

لمادا؟.....

3- هل تؤمن بان البخور طريقة مفيدة في معالجة الأمراض؟ نعم: لا:

لمادا؟.....

4- هل تؤمن بان رؤية الغراب صباحا دليل شؤم؟ نعم: لا:

.....لمادا؟

5- هل تعتقد ان وضع حدوة الحصان أو إطار العجلة يطرد العين؟ نعم: لا:

.....لمادا؟

6- هل تؤمن بان حضور الحامل عقيقة ما يؤدي إلى موت الجنين أو إعاقته؟

نعم: لا:

.....لمادا؟

7- هل تعتقد أن مباركة العروس برمي كمية من السكر عليها وعلى أهلها يجعلها

حلوة حلاوة السكر؟ نعم: لا:

.....لمادا؟

8- هل تعتقد أن قراءة الفنجان أو الكف تكشف الطالع؟ نعم: لا:

.....لمادا؟

9- هل تعتقد أن الأحجية والتمايم تقبتان من المخاطر و الشرور؟ نعم: لا:

.....لمادا؟

10- هل تؤمن بان بعض الأرقام موضع شؤم والبعض الأخر موضع نفاؤل؟ نعم: لا:

.....لمادا؟

11- هل تعتقد أن باستطاعة العرافين والرقاة استحضار أرواح الموتى؟

نعم: لا:

.....لمادا؟

ملحق الأساطير:

1- أسطورة جلجامش:

تبدأ الأسطورة بوصف قوة البطل جلجامش وسجاياه البطولية، لقد خلقته الآلهة بحجم وبسالة فوق مستوى البشر، حتى قيل أنه ثلثا اله وثلث بشر، ثم تذكر الأسطورة أن أشراف (أريخ) وأعيانها اشنكوا الى الآلهة من غطسة جلجامش واستبداده، وتضرعوا للآلهة كي تخلق مثل جلجامش يواجهه بقوة مماثلة فيحدث التكافؤ ويعم السلام، فتعجن الآلهة (أورو) من الطين شخصية (أنكيديو)، هو كائن بشري شرس له قوة خارقة، يقتات بالأعشاب ويصاحب الوحوش البرية، يشرب معها في موارد ماءها، يخرب شرك الصيد ويحرر الحيوانات الأسيرة، وحين يبلغ أحد صيادي جلجامش عن طبيعة وغرابة تصرفات هذا الرجل الشرس القادم من السهب، يطلب جلجامش من الصياد اصطحاب إحدى بغايا الهيكل الى مورد الماء، حيث يجيء (أنكيديو) ليشرب مع الحيوانات الضارية، وذلك لتمارس عليه فنون الإغراء، يفعل الصياد ما أمره به، وتضطجع المرأة منتظرة (أنكيديو)، حتى يصل الى الماء ليشرب مع الحيوانات البرية، حين يصل تعرض مفاتها عليه، فتأخذه رغبة امتلاكها، بعد سبعة أيام من المباحج الجسدية يصحو (أنكيديو) من نشوته، فيجد أن تبديلا قد طرأ عليه: أخذت الحيوانات البرية تنفر منه وتهرب من وجهه فزعة، وتقول له المرأة: "أنت حكيم يا أنكيديو. لقد أصبحت كما الآلهة"، ثم تخبره بأمجاد ومباحج أريخ وقوة وشهرة جلجامش، تخبره بالتخلص من الجلود التي يرتديها، وبأن يحلق لحيته ويضمخ نفسه، ثم تقوده الى أريخ حيث ينتظره جلجامش، ينخرط جلجامش وأنكيديو في اختبار للقوة ينتهي بحلف صداقة، فيقسم الاثنان على الصحبة الأزلية.

أما المشهد الثاني من الأسطورة فيوضح كيف أن جلجامش وأنكيديو بعد تحالفهما يقرر الأول بتنفيذ مشروعه المتمثل في طرد كل الشرور من الأرض، فيستشير أنكيديو في أن يتخلص من عملاق النار (حواو) الذي تصوره الأسطورة حارسا لغابات الأرز في (أمانوس) التي تمتد ستة آلاف فرسخ، وكما تنص الأسطورة على

أنها مقام الآلهة (أرينيني)، وبالفعل يمضي جلجامش مع صديقه أنكيديو الى مشروعه وينجح في قتل الحارس (حواو) وقطع عنقه.

وبعد أن يعود جلجامش من معركته منتصرا يجذب انتباه الآلهة (عشتار) فتحاول إغراءه بأن يصبح عشيقها، لكنه يرفض عرضها بشكل مهين، فتغضب الآلهة لذلك ويكون ختام غضبها أن يموت أنكيديو.

وموت أنكيديو بالنسبة لجلجامش يعتبر تجربة رهيبة وحدث مفزع، لأنه من خلال هذه التجربة أصبح يعلم أنه سيلقى نفس المصير، فيقرر الذهاب للبحث عن الخلود، فيبدأ رحلته.

أولا يصل جلجامش الى سلسلة جبال تدعى (ماشو) عليها حارس رجل عقرب وزوجته، فيسمحان له بالمرور رغم إخباره أنه لا أحد من الفانين سبق له أن اجتاز الجبال، بعدها يسافر جلجامش على طريق الشمس، ويقطع في ترحاله اثني عشر فرسخا في الظلام حتى يبلغ (شاماش) اله الشمس، الذي يخبره بأنه لا يستطيع البحث عن الخلود ويحاول أن يثبط من عزيمته، لكن جلجامش لم يأبه به وواصل رحلته، حتى يصل الى شاطئ البحر ومياه الموت، فيجد الآلهة (سيدوري) التي تحاول أن تثنيه عن عزيمته، فلا يأبه بها كذلك ويواصل رحلته، بعده يقابل (أوراشنابي) الذي يقدم له نصيحة فيأخذ بها جلجامش ويصل أخيرا الى مقام (أونايشتيم) فيطلب منه جلجامش أن يدلّه على كيفية الحصول على الخلود، فيجيبه أنه لا داعي لمواصلة مشروعه لأن الآلهة احتفظت لنفسها بالخلود وكتبت على أبناء البشر بالموت، لكن أثناء توديعه يذكر له أنه ثمة نبتة من خواصها أن تعيد الشيخ شابا، لكن الحصول عليها يقتضي الغوص في قاع البحر، فيعزم جلجامش على الحصول على هذه النبتة ويخرج من عمق البحر النبتة صانعة العجائب، لكن أثناء عودته الى أريخ يتوقف قرب بحيرة ليستحم ويغير ثيابه، لكن خلال استحمامه تشتم أفعى رائحة النبتة فتأخذها، فانسلخ جلدها وهي تسير، وبهذا الشكل يفشل جلجامش في بحثه عن الخلود ويعود صفر اليدين الى أريخ.

نقلا عن: شارل فيررللو. أساطير بابل وكنعان. ترجمة. ماجد خير بك. مطبعة الكتاب العربي، دمشق. 2000. تلخيص

2- أسطورة بان كو:

هي أسطورة صينية تنص على أن "بان كو هو أول الخلائق، وقيل أنه شكل الأرض عام 2229000 قبل الميلاد.... وشكل الأرض في مدة زمنية بلغت 18000 سنة، وقد بذل من نفسه كل البذل في عمله، حتى أن أنفاسه تجمعت أثناء تشكيله الأرض فخرجت رياحا وسحبا، وأضحى صوته رعدا، وانسابت عروقه مجاري وأنهار، وبسط لحمه فصار أرضا، وتبعثر شعره فكان نباتا وشجرا، وتناثرت عظامه وسكنت جوف لحمه معادن، وتساقط عرقه فكان أمطارا، وأما ما كان يهيم على جسمه من حشرات فقد أصبح بشرا".

نقلا عن: سعد مرسي أحمد. تطور الفكر التربوي. ط10؛ عالم الكتب، القاهرة، 1986. ص68.

3- أسطورة بعل:

"الشخص التي تظهر في هذا الحدث هي الإله السامي (ايل) الذي يكنى بالثور ايل- أبو الآلهة المقيم في حقل ايل عند منبع الأنهار، ابنه (بعل) اله الخصب الذي يدعى (راكب الغيوم)، ويدعى (حدد) حين يكون إلها للبروق والرعود، ثم هناك (يام-نهار) اله البحر والأنهار، وتجمعه ببعل ضغينة سببها تفضيل ايل ليام-نهار على ابنه بعل الذي شق عصا الطاعة. من الشخص الأخرى (كوثار-أو-حاسيس) الذي يظهر في عدة أساطير لبعل وهو اله الحرفين، الآلهة - الشمس تسمى عادة مشعل الآلهة. (عشتروت- زوجة ايل وأم الآلهة عشيروا) سيدة البحر الطامعة في عرش بعل لابنها (عشتار)، (عنات) شقيقة بعل التي تلعب دورا مهما في عدة أساطير بعلية".

هذه الأشخاص الأسطورية في صراع مستديم بينها كما تصورها أسطورة بعل.

نقلا عن: صموئيل هنري هووك. منعطف المخيلة البشرية. بحث في الأساطير. ط1؛ ترجمة. صبحي حديدي، دار الحوار للنشر والتوزيع. اللاذقية، سورية، 1983.

ص66.

ملحق الأمثال الشعبية

أمثال زراعية:

- احرت بكري والا نوض تكري.
 - إذا فاتوكم بالكثرة، فوتوهم بالبكرة
 - في الجليد احرت وازيد.
 - في الضباب، احرت وهاب.
 - تزوج المرأة البعيدة، واحرت الأرض القريبة.
 - مين ينور اللوز، ما يحرت غير المدبوز.
 - إذا روات في يناير، نح من الخمائر وزيد في المطاير، وإذا ما روات في يناير،
 - نح من المطاير وزيد في الخمائر.
 - إذا دخل يناير كلو خمائر.
 - لا تأمن يوم الشتا حتى يفوت، ولا تأمن عدوك حتى يموت.
 - مارس بوتلوج، الأولى بيضة والتالية عسلوج.
 - أبريل مميز القمح من الشعير.
 - إذا روات في نيسان، يمسي العام بلا نقصان. أبريل فين شفت فدان الفول يميل.
- نقلا عن: عبد الملك مرتاض. في الأمثال الزراعية. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982.

أمثال شعبية في القضاء والقدر:

- إذا عطاك العاطي، ما تشقى ما تباطي.
- الخيرة فميا اختاره الله.
- اللي ما شي مكتوبة، من الفم تطيح. درها في النية وأرقد في النثية.

أمثال شعبية في العلاقات العامة:

- السبع إذا شاب يطمعوا فيه الذياب.
- الفارس من ركب اليوم.
- كل من طلع ينزل، وكل من سمن يهزل.
- منين تبلى الكارطة، تولي رشم.

- يخلف ربي على الغابة وما يخلف على قطاعها.
- يموت النفاق، ويبقى الرزاق.
- سال المجرب ولا تسال الطبيب، ودم الثعلب في دماغ الذيب.
- ما ركب من خاف من الطيحة.
- اللي ما هو في القلب، ينساوه الكرعين.
- اللي ما بقى له حباب، يزوروه الكلاب.
- قاع اللي حرثه الفرد دكه.

أمثال شعبية في السلوك:

- خيار الاسموات الرسول، وخيار الملابس السهول، وخيار المأكولات جمع وكل.
 - دق بالسيف ولا رواح الصيف.
 - كثير الأقدام يشيان لو كان وجهه مرابا، وقليل الأكتاف يتهان لو كان جهده عنايا.
 - الدين يصفر الخدين ولو كان درهمين.
 - الطلبة غلبة ولو كان في بلاد الغربية.
 - الطمع يخسر الطبع.
 - خلط روحك مع النخالة ينقبك الدجاج.
- نقلا عن: قادة بوتارن. الأمثال الشعبية الجزائرية. ترجمة عبد الرحمان حاج صالح. دار الحضارة.

فهرس الجداول

1- التعريف بالعينة:

الصفحة	العنوان	الرقم
197	على أساس السن	01
197	على أساس الجنس	02
198	على أساس مكان الإقامة	03
198	على أساس المهنة	04
199	على أساس المستوى التعليمي	05
200	على أساس الدخل	06
200	على أساس نوع السك	07
201	على أساس امتلاك المعدات المنزلية	08

2- النتائج:

1- المتغير الأول: السن:

الصفحة	العنوان	الرقم
202	وظيفة الزوجة	01
203	نوع الأسرة	02
204	المواصفات المحبذة في الزوجة	03
205	السماح للزوجة بإكمال الدراسة بعد الزواج	04
206	السماح للزوجة بالعمل بعد الزواج	05
207	طريقة الإنجاب	06
208	العدد المثالي لإنجاب الأطفال	07
210	الإيمان بوجود السحر	08

210	الإيمان بوجود عالم غير طبيعي	09
211	الإيمان بمبدأ السببية	10
212	التحلي بالواقعية	11
213	التحلي بالموضوعية	12
214	التحلي بالدقة	13
215	عدم الدوغماتية	14
216	توظيف العلم كنتاج معرفي	15
220	الإيمان بالفكر الخرافي	16

ب- المتغير الثاني: مكان الإقامة:

الرقم	العنوان	الصفحة
01	وظيفة الزوجة	223
02	نوع الأسرة	224
03	المواصفات المحبذة في الزوجة	225
04	السماح للزوجة بإكمال الدراسة بعد الزواج	225
05	السماح للزوجة بالعمل بعد الزواج	226
06	طريقة الإنجاب	227
07	العدد المثالي لإنجاب الأطفال	228
08	الإيمان بوجود السحر	229
09	الإيمان بوجود عالم غير طبيعي	230
10	الإيمان بمبدأ السببية	231
11	التحلي بالواقعية	231
12	التحلي بالموضوعية	232
13	التحلي بالدقة	233

233	عدم الدوغماتية	14
235	توظيف العلم كنتاج معرفي	15
239	الإيمان بالفكر الخرافي	16

ج- المتغير الثالث: النشاط المهني:

الصفحة	العنوان	الرقم
242	وظيفة الزوجة	01
243	نوع الأسرة	02
244	المواصفات المحبذة في الزوجة	03
245	السماح للزوجة بإكمال الدراسة بعد الزواج	04
245	السماح للزوجة بالعمل بعد الزواج	05
246	طريقة الإنجاب	06
247	العدد المثالي لإنجاب الأطفال	07
248	الإيمان بوجود السحر	08
249	الإيمان بوجود عالم غير طبيعي	09
249	الإيمان بمبدأ السببية	10
250	التحلي بالواقعية	11
250	التحلي بالموضوعية	12
251	التحلي بالدقة	13
251	عدم الدوغماتية	14
253	توظيف العلم كنتاج معرفي	15
255	الإيمان بالفكر الخرافي	16

الفهرس التفصلي

المقدمة:

- مقدمة عامة ص أ
- أسباب اختيار الموضوع ص ب
- أهمية الموضوع ص ت
- الدراسات السابقة ص ث
- أفاق الدراسة ص ح
- الفرضية ص د
- المدخل المنهجي ص د
- المنهج ص د
- الإشكالية ص خ
- المفاهيم الإجرائية ص ذ

الباب الأول:

الفصل الأول: حول مفهوم العقل:

- 1- مفهوم العقل ص 3
- 2- التناول الفلسفي للعقل ص 7
- أ- العقل كموضوع فلسفي ص 8
- ب- العقل كاتجاه فلسفي العقل ص 13
- *- العقل في الفلسفة اليونانية ص 13
- *- العقل في الفلسفة الإسلامية ص 17
- *- العقل في الفلسفة الغربية ص 25
- 3- المفاهيم المقابلة للعقل ص 34
- أ- العقل والغريزة ص 34
- ب- العقل والمادة ص 36
- ج- العقل والحس ص 37

د- العقل والإحساس ص 39

4- المفهوم الإجرائي للعقل ص 40

الفصل الثاني: العقل العلمي.

1- مفهوم العلم ص 45

2- خصائص المعرفة العلمية ص 49

3- مستويات وآليات العقل العلمي ص 61

4- الخيال العلمي ص 65

5- تصنيف العلوم ص 70

6- المراحل العمرية للعلم ص 76

أ- المرحلة الكلاسيكية ص 77

ب- المرحلة العلمية الجديدة ص 86

7- أبعاد العلم ص 99

أ- البعد الاستمولوجي للعلم ص 99

ب- البعد السيكولوجي للعلم ص 108

ج- البعد السوسولوجي للعلم ص 116

د- البعد الأنثروبولوجي للعلم ص 124

الفصل الثالث: العقل العامي:

1- إشكالية المصطلح ص 131

2- خصائص المعرفة العامية ص 133

3- أشكال العقل العامي ص 140

أ- الأسطورة ص 140

ب- العادات الاجتماعية ص 156

ج- الأمثال الشعبية ص 164

الباب الثاني:

الفصل الأول: مظاهر الصراع والتقارب بين العقل العامي والعقل

العلمي:

- توطئة.....ص 174
- 1- مظاهر الصراع.....ص 175
- ا- كوبرنيك.....ص 178
- ب- جاليلي.....ص 179
- ج- هيلمونت.....ص 180
- 2- مظاهر التقارب.....ص 182
- ا- علمنة الثقافة الشعبية.....ص 182
- ب- جمهرة العلم.....ص 183
- ج- تشبع الممارسات الشعبية بالروح العلمية.....ص 184
- د- الدراسة الاستطلاعية.....ص 185

الفصل الثاني: الدراسة الميدانية:

- 1- التعريف بالعينة.....ص 197
- 2- النتائج حسب المتغيرات.....ص 202
- ا- المتغير الأول: السن.....ص 202
- ب- المتغير الثاني: مكان الإقامة.....ص 223
- ج- المتغير الثالث: النشاط المهني.....ص 242
- 3- مناقشة النتائج والتأكد من الفرضية.....ص 258
- * - الخاتمة.....ص 261
- * - الملاحق.....ص 267
- * - فهرس الجداول.....ص 279
- * - الفهرس التفصلي.....ص 282
- * - قائمة المراجع والمصادر.....ص 285

قائمة المصادر والمراجع

* - القرآن الكريم.

قائمة المصادر:

- 1- ابن رشد. تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف، مصر.
- 2- ابن رشد. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. تقديم أبو عمران الشيخ. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
- 3- ابن منظور. لسان العرب. دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1990.
- 4- أبو نصر الفارابي. رسالة في العقل. ط2؛ دار الشروق للطباعة، بيروت.
- 5- أبو حامد الغزالي. إحياء علوم الدين. عالم الكتب، دمشق.
- 6- إسماعيل بن كثير. تفسير القرآن. ط1؛ دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، حلبوني، سورية، 1990.
- 7- برغسون. التطور الخالق.
- 8- أحمد بن محمد النيسابوري. مجمع الأمثال. منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
- 9- ابراهيم أنيس. المعجم الوسيط. ط2؛ مطابع دار المعارف، مصر، 1973.
- 10- الكندي. رسائل الكندي. تحقيق عبد الرحمان بدوي. ط2؛ دار الأندلس، بيروت، 1980.
- 11- محمد أبي بكر الرازي. مختار الصحاح. ط1؛ دار الكتاب العربي، بيروت، 1967.

قائمة المراجع باللغة العربية:

- 1- أبو شنب، جمال. والتكنولوجيا والمجتمع. دراسة في تاريخ العلم والتكنولوجيا. دار المعرفة الجامعية، بيروت.
- 2- ابراهيم، مصطفى ابراهيم. مفهوم العقل في الفكر الفلسفي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1993.

- 3- امام، عبد الفتاح امام. مدخل الى الفلسفة. دار المعارف للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990.
- 4- باقر، طه. ملحمة جلجامش. تقديم حسين الأعرج. سلسلة أنيس، 1955.
- 5- بدوي، أحمد زكي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان.
- 6- الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.
- 7- الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
- 8- الجابري، محمد عابد. مدخل الى فلسفة العلوم. العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي. ط5؛ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2202.
- 9- جماعة من المؤلفين. مداخل الفلسفة المعاصرة. ترجمة خليل أحمد خليل. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
- 10- جماعة من المؤلفين. الفكر الفلسفي والإسلام. ط3؛ مكتبة دار المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، 1983.
- 11- جواد، محمد. فلسفات إسلامية. ط6؛ دار مكتبة الهلال، بيروت، 1993.
- 12- جودة، ناجي حسين. المعرفة الصوفية. دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة. ط1؛ دار الجيل، بيروت، 1992.
- 13- الحافظ، نوري. التكيف وانعكاساته الايجابية. ط1؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987.
- 14- الخقاني، محمد الطاهر آل شير. نقد المذهب التجريبي. ط2؛ دار مكتبة الهلال، بيروت، 1987.
- 15- خليل، أحمد خليل. موسوعة لالاند الفلسفية. ط1؛ منشورات عويدات، بيروت، 1996.
- 16- خليل، أحمد خليل. مضمون الأسطورة في الفكر العربي. ط3؛ دار الطليعة، بيروت، 1986.
- 17- خير الله، سيد. بحوث نفسية تربوية. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.

- 18- الخطيب، محمد. الفكر الإغريقي. ط1؛ دار علاء الدين، دمشق، 1999.
- 19- الخطيب، محمد. الأثنولوجيا. دراسة عن المجتمعات البدائية. ط1؛ دار علاء الدين، دمشق، 2000.
- 20- الدويسي، عبد السلام. التمهيد في علم النفس الاجتماعي. إدارة المطبوعات والنشر، جامعة الفاتح، 1998.
- 21- دياب، فوزية. القيم والعادات الاجتماعية. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980.
- 22- الرشدان، عبد الله. علم اجتماع التربية. ط1؛ دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1999.
- 23- زيدان، محمود فهمي. من نظريات العلم المعاصر الى المواقف الفلسفية. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1982.
- 24- زكي، أحمد كمال. الأساطير. دراسة حضارية مقارنة. ط2؛ دار العودة، بيروت، 1979.
- 25- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.
- 26- الصابوني، محمد علي. - صالح، أحمد رضا. مختصر تفسير الطبراني. ط2؛ مكتبة رحاب، الجزائر، 1987.
- 27- صالح، عبد المحسن. الإنسان الحائر بين العلم والخرافة. ط2؛ سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد235، يوليو1998.
- 28- الطويل، توفيق. أسس الفلسفة. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
- 29- عباس، فيصل. الفلسفة والإنسان. جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة. ط1؛ دار الفكر العربي، بيروت، 1996.
- 30- العمر، عبد الله. ظاهرة العلم الحديث. سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد69، سبتمبر1983.
- 31- العروي، عبد الله. مفهوم العقل. ط2؛ المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997.
- 32- الفندي، محمد ثابت. مع الفيلسوف. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980.

- 33- الفواخري، مصطفى. الحركة العقلية. شواهد تاريخية ومؤشرات بسلوكولوجية. ط1؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1994.
- 34- كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الحديثة. دار القلم، بيروت.
- 35- الكركي، علي حسين. الاستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث. ط1؛ المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- 36- مرحبا، محمد عبد الرحمان. من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية. ط3؛ ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.
- 37- محمد جابر، سامية. الفكر الاجتماعي. نشأته واتجاهاته وقضاياها. ط1؛ دار العلوم العربية، بيروت، 1989.
- 38- معن، خليل عمر. نقد الفكر الاجتماعي المعاصر. ط1؛ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1978.
- 39- معن، خليل عمر. مناهج البحث في علم الاجتماع. ط1؛ دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1997.
- 40- محمد علي، ماهر عبد القادر. فلسفة العلوم. المنطق الاستقرائي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984.
- 41- محمد علي، ماهر عبد القادر. نظرية المعرفة العلمية. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1951.
- 42- مرتاض، عبد الملك. في الأمثال الزراعية. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1987.
- 43- مقدد، قاسم. هندسة المعنى في السرد الأسطوري. ط1؛ دار الطليعة، بيروت، 1986.
- 44- نوفل، عبد الرزاق. بين الدين والعلم. دار الكتاب العربي، بيروت، 1975.
- 45- وقيدى، محمد. ماهي الاستمولوجيا. ط1؛ دار الحدائث، لبنان، 1983.

قائمة المراجع المترجمة:

- 1- ايان كريب. النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس. ترجمة محمد حسين غلوم. سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 244، أبريل 1999.

- 2- بوليوس ليسس. بدايات الثقافة الإنسانية. في أصل الأشياء. ط1؛ ترجمة كامل إسماعيل. وزارة الثقافة، دمشق، سورية، 1988.
- 3- بوتارن قادة. الأمثال الجزائرية. ترجمة عبد الرحمان حاج صالح. دار الحضارة.
- 4- ج. بنروبي. مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا. ط2؛ ترجمة عبد الرحمان بدوي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- 5- حنفياف غوديس دويس. ديكارت والعقلانية. ط2؛ ترجمة عبده الطلو. منشورات عويدات، بيروت، 1977.
- 6- س. ي. جود. مدخل الى الفلسفة المعاصرة. ط1؛ ترجمة محمد شفيق شيا. مؤسسة نوفل للطبع والنشر، القاهرة.
- 7- شارل فيررللو. أساطير بابل وكنعان. ترجمة ماجد خير بك. مطبعة الكتاب العربي، دمشق. 2000.
- 8- صموئيل هنري هوك. منعطف المخيلة البشرية. بحث في الأساطير. ط1؛ ترجمة صبحي حديدي. دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية. 1983.
- 9- طواليبي، نور الدين. الدين والطقوس والتغيرات. ط1؛ ترجمة وجيه البعيني. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988.
- 10- غاستون، باشلار. تكوين العقل العلمي. ط4؛ ترجمة خليل أحمد خليل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1989.
- 11- كاتي كوب- هارلود جولد وايت. إبداعات النار. ترجمة فتح الله الشيخ. سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 266، فبراير 2001.
- 12- محمد أركون، الفكر العربي. ط3؛ ترجمة عادل العوا. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.
- 13- ولتر ستيبيس. تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.
- 14- يول موى. المنطق وفلسفة العلوم. ترجمة حسن زكرياء. دار النهضة العربية للطبع والنشر، القاهرة.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Ackermann robert. The theories of knowledge. TATA.Mcgraw. hill puplishing campany. Ltd. New delhi. 1965.
- 2- C.P. snow. The tow cultures and second look. The American library. New york. 1963.
- 3- Carl hempel. Eléments épistémologie. Tradition de Bertrand saint sermin. 2eme édition. Armand Colin. Paris. 1996.
- 4- D.W. Hanlyn. The theory of knowledge. Macmillan. 1971.
- 5- Henri bergson. La pensée et le mouvant. Presses universitaires de France. Paris. 1975.
- 6- Jacques ruffie. De la biologie à la culture. Flammarion. 1983.
- 7- Nkombe oleko. Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. Présentation par MGR. Tshibangu. I. faculté de théologie catholique. Kinshasa. 1979.
- 8- V.G. childe. Society and knowledge. New york. 1956.

قائمة المجلات والدوريات والمقالات:

- 1- أندرو جيمسون. تعريف العلم. دورية العلم. نظرياته وتطبيقاته. اتحاد مجالس البحث العلمي العربي. ترجمة وإعداد ابراهيم الحماس. مطبعة عصام، بغداد، 1981
- 2- اندروز كرا نيرك. التقاليد العلمية المعاصرة. دورية العلم. نظرياته وتطبيقاته. اتحاد مجالس البحث العلمي العربي. ترجمة وإعداد ابراهيم الحماس. مطبعة عصام، بغداد، 1981.
- 3- مجلة الوحدة. العدد 51. السنة الخامسة، المجلس القومي للثقافة العربية، ديسمبر 1988.
- 4- مجلة ديوان العرب، عدد تشرين الثاني 2003.
- 5- مجلة العربي. العدد 537، أوت 2003.