الوجه السياسي للعلم

الوجه السياسي للعلم

د. رشيد الحاج صالح

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

ردمك 978-614-01-1281-0

جميع الحقوق محفوظة

توزيع

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)

ص. ب: 13-5574 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان

فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http: //www.asp.com.lb

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو الكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو بأية وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار العربية للعلوم ناشرون ش. م.ل

تصميم الغلاف: ----------

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (9611+)

المحتويات

مقدمة..... 7

الفصل الأول: العلم والاستبداد..... 13

أولاً – ماهية الاستبداد 15

ثانياً – العلم بوصفه أداة للسيطرة السياسية..... 26

ثالثاً – المؤسسات العلمية والعلوم الإنسانية 30

رابعاً – عندما يُستبد بالتربية والتعليم..... 40

خامساً – وسائل الإعلام والاستبداد..... 53

سادساً – الإنترنت وقلب المعادلات..... 62

سابعاً – العلم والحرية..... 69

الفصل الثاني: العلم والمؤسسة الدينية 73

أولاً – المؤسسة الدينية ونقد العلم..... 79

ثانياً – تأثير العلم في الدين..... 117

الفصل الثالث: العلم وأزمة المجتمع الغربي المعاصر "هابرماس نموذجاً"..... 133

أولاً – نقد النزعة العلموية..... 136

ثانياً – التأمل الذاتي للعلم..... 147

ثالثاً – المصالح الموجه للمعرفة..... 157

الفصل الرابع: المعرفة العلمية بين العوامل الاجتماعية والبنية المنطقية 165

بحث سوسيولوجي في ماهية العلم..... 165

المراجع..... 213

الهوامش..... 215

مقدمة

العلاقة بين العلم والسياسة، وبين العلم والدين، والعلم في عصر ما بعد الحداثة، ثلاثة موضوعات يتناولها الكتاب بالتحليل والمناقشة، للوقوف على حقيقة العلاقات المتشابكة التي تربط بين تلك المجالات.

أما المنطلق الأساسي للكتاب فهو النظر إلى العلم بوصفه ظاهرة سياسية، وموضوع صراع بين مختلف الفئات الاجتماعية والفعاليات السياسية في المجتمع. فالعلم اليوم ليس مجرد اختراعات وتكنولوجيا تساعد الإنسان في السيطرة على الطبيعة، وحل مشاكله معها، بل اتضح أنه يساعد في سيطرة الإنسان على الإنسان نفسه، وأنه أخذ ينخرط بوتيرة متسارعة في مشاكل السياسة، ويدخل في حياة البشر بطريقة غير مسبوقة، لدرجة أنه أخذ يعيد تشكيل السياسة نفسها، وراح يعيد أشكال التديِّن على نحو مختلف، الأمر الذي أدى إلى توسع أشكال توظيفه سياسياً، وإعادة تأويله من قبل رجال الدين، كلٌ بحسب طريقته في الهيمنة على المجتمع، دون أن يعني ذلك أنه ليس للعلم بحد ذاته مشكلات كبرى أخذت تثقل على كاهل المجتمعات.

فالإنسان المعاصر هو اليوم "كائن علمي"، بمعنى أنه يعيش ويفكر ويمارس السياسة ويتديِّن من خلال العلم ومنجزاته، فالعلم

أخذ يحتل ليس حياة الإنسان العملية وحسب، بل أصبح يمسك بروحه وعقله وأيديولوجياته، ولذلك لم يكن بإمكان العلم إلا أن ينخرط في تلك المجالات، وأن يتحول إلى أكبر أداة "للسيطرة" في العصر الحديث.

وإذا كان بعض المتحمسين للعلم قد وصفه بأنه "دين العصر"، فإن ذلك يعود إلى "السلطة المرجعية" التي أخذ يحتلها في المجال العام للمجتمعات. ولعل هذا الأمر هو الذي نبّه كثيرين إلى خطورة العلم السياسية بحيث أصبح كل مجال معرفي، سواء أكان سياسياً، أم دينياً، أم فلسفياً، أم تاريخياً، أم اجتماعياً... الخ خطراً، ولا يمكن إلا أن يقدم أوراق اعتماده لدى العلم، وأن يحصل على اعترافه، الأمر الذي جعل من السياسة جزءاً لا يتجزأ من العلم، مثلما جعل من العلم جزءاً لا يتجزأ من السياسة، وقل مثل هذا الأمر على الوعي الديني للمجتمعات.

ولعل الأمر الأكثر أهمية الذي دفع المجتمعات الحديثة إلى الاهتمام بالاستخدامات السياسية للعلم أنه تبين للفكر الفلسفي المعاصر وعلم اجتماع المعرفة وعلم الاجتماع السياسي، أن "الأدوات المعرفية" في السيطرة على المجتمعات أقوى بكثير من "الأدوات العسكرية والأمنية"، بل اتضح أنها أرخص ثمناً أيضاً. ويبدو أن هذه المفارقات هي التي دفعت بعدد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع المعاصرين إلى تحويل "الوضع السياسي للعلم" إلى موضوع فلسفي واجتماعي بامتياز، يبنون عليه تفكيرهم الفلسفي وبحوثهم العلمية.

ويبدو أن العالمين العربي والإسلامي من أكثر بقاع العالم معاناة من تغوّل العلم الحديث في مختلف مجالات الحياة. وهذه مفارقة

أيضاً إذ سيتضح للقارئ الكريم أنه، وعلى الرغم من أن العلم واستخداماته يؤديان إلى تقدّم المجتمع وتطوّره، ورفع مستوى معيشة الناس وتحسين نوعية حياتهم، إلا أنه يؤدي – في نفس الوقت – إلى زيادة هيمنة الأنظمة الشمولية على شعوبها؛ فقد اتضح اليوم أن العلم في الأنظمة الاستبدادية يساعد تلك الأنظمة على تمكينها من السيطرة على المجتمعات التي تسيطر عليها، لذلك فإن الكتاب سيتصدى لهذه الإشكالية ويكشف ملابساتها لما لها من حيوية وأهمية في كشف زيف طروحات الأنظمة التي تدعي أنها أدخلت شعوبها إلى عالم الحداثة والتقدم من أوسع أبوابها، في حين أنها لم تقم سوى بتحديث أساليب هيمنتها على المجتمعات.

* * *

يناقش الفصل الأول من الكتاب، والذي حمل عنوان "العلم والاستبداد"، مجموعة من الأسئلة التي تتعلق بتحليل أسباب اختلاف دور العلم في البلدان الديمقراطية عن دورها في ظل الأنظمة الاستبدادية، والمساعدات الكبيرة التي تقدّمها العلوم المعاصرة للأنظمة الاستبدادية في العالم النامي، وهذا ما دفع إلى مناقشة مجموعة من الأسئلة المتفرعة عن علاقة العلم بالاستبداد، ومن هذه الأسئلة: هل الاستبداد مرتبط بشعوب معيّنة أو دين بعينه؟ كما حاول المستشرقون التسويق لهذا الرأي، أم أنه ظاهرة عالمية موجودة لدى كل الشعوب من مختلف الأديان والأقاليم وما هي الاستراتيجيات التي تلجأ إليها الأنظمة الشمولية في إعادة تدوير العلم داخل المجتمع لتحقيق أهداف الهيمنة؟

وإذا كان الأمر على ما ذكرنا، فما هو وضع المؤسسات العلمية والتربوية في المجتمعات المستبدّ بها؟ وكيف يتم التعامل مع المؤسسات الإعلامية وشبكة الإنترنت؟ وما هو مستوى الحريات الأكاديمية؟ ولماذا تعاني العلوم الإنسانية (علم السياسة، علم الاجتماع، علم النفس، الانتربولوجية،... الخ، من غربة موحشة داخل البلاد العربية والإسلامية؟ ولماذا يهاجر خيرة العلماء العرب إلى أي بلد يعطيهم تأشيرة دخول؟ ولماذا يسيطر "التلقين" على المؤسسات التربوية العربية؟ ولماذا يعاني المعلّم العربي من انخفاض مؤسف في مستوى "الوعي التربوي" لا نكاد نعثر عليه في الكثير من البلدان؟ إلى أن ينتهي الفصل بالتوقف مطوّلاً عند صياغة نظرية للعلاقة بين العلم والحرية تقول: لا وجود لعلم حقيقي بدون حرية.

أما الفصل الثاني فيتناول العلاقة بين العلم والمؤسسة الدينية ليتوقف عند تفسير مفارقة غريبة تتمثل في التناقض بين إلحاح النصوص الدينية – ولا سيما الدين الإسلامي – على طلب العلم وإعطاء العلماء مكانة رفيعة لم تعط من قبل، وبين خشية رجال الدين من العلم المعاصر ومنجزاته؛ الأمر الذي يجعل من العلاقة بين رجال الدين والعلم علاقة سياسية وليست علاقة دينية، ولعل هذا ما يفسّر التوترات التي كثيراً ما تعتري العلاقة بين رجال الدين والعلم.

كما تناول الكتاب ظاهرة "العلوم الدينية ": متى ظهرت وما هي الأزمنة التي تنتشر فيها بين الناس؟ ثم لماذا ظهرت بعض المحاذير الدينية من بعض العلوم، ولا سيما (علم الفلك) و(التشريح) في الحضارة الإسلامية، و(التخدير) في الحضارة الغربية؟ كما ناقش الكتاب مسألة امكانية استخراج العلم من النصوص الدينية، وهل

يمكن استخراج الاكتشافات العلمية الكبرى من الكتب المقدسة؟ وهل الكتب المقدسة كتب علمية أم دينية؟ أم هي الاثنين معاً؟ وما هي الأسس المنهجية لظهور علوم اجتماع إسلامية، من قبيل: علم النفس الإسلامي، علم الاقتصاد الإسلامي... الخ؟ وبماذا تختلف عن علوم الاجتماع العالمية؟ ثم ما هو الاختلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الدينية؟ ولماذا يميل رجال الدين إلى إبعاد الناس العاديين عن العلوم الدينية؟

وفي الفصل الثالث ينتقل الكتاب إلى العالم الغربي ليناقش الدور السياسي للعلم في ذلك الجزء من العالم، حيث يتوقف عند السؤال الكبير الذي يسأل هناك: هل العلم وتطبيقاته هما المسؤولان عما يعانيه الإنسان الغربي المعاصر من مشكلات الاستلاب والتشيؤ وتحوّله إلى رقم في حسابات الشركات العابرة للقارات؟ ناهيك عن شعوره المتنامي بافتقاده للعدالة والحرية والمساواة، التي وعدت الحضارة الحديثة بأن تحقّقها له. وكل ذلك من خلال تحليل مشروع يورغن هابرماس الساعي إلى استعادة قيم الحداثة في زمن ما بعد الحداثة، ومناقشة فيما إذا كان يمكن للعلم أن يتحول أداة للتحرر والانعتاق؟

د. رشيد الحاج صالح

الفصل الأول

العلم والاستبداد

هل يتأثر العلم بالنظام السياسي لمجتمع ما ويؤثر فيه؟ وهل يختلف وضع العلم في البلدان الديمقراطية عن وضعه في ظل الأنظمة الاستبدادية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يزيد العلم من قوة الأنظمة الاستبدادية ليتحول إلى عامل يساعد في التحكم بالمجتمع والهيمنة عليه؟ أم أنه أصبح عامل ضاغط على تلك الأنظمة لكي تبدي مزيداً من القبول بدور أكبر للمؤسسات الديمقراطية؟ وهل صحيح أن العلم يكون خيراً في ظل الديمقراطية وشراً في ظل الاستبداد؟ ثم هل المجتمعات المستبدّ بها هي مجتمعات علمية أصلاً؟ أي مجتمعات تؤثر العلوم المعاصرة وتقنياتها على حياتها العامة وقيمها والمجال السياسي والاقتصادي عموماً، أم أن العلم فارغ من أي دور سياسي؟

إن الإجابة الغريبة التي قد لا يتوقعها الكثير منا عن تلك الأسئلة أن العلم عامل يزيد من قدرة الأنظمة الاستبدادية على التحكّم بشعوبها، والسيطرة على أوضاعهم وأحوالهم، حتى أن عدداً من الأنظمة الاستبدادية المشهورة في العالم قامت أيديولوجيتها وآليات حكمها على أسس علمية صارمة استمدتها إما من العلوم البيولوجية والاقتصادية في مجال الايدولوجيا، أو من تقنيات العلم الحديث في

مجال الاتصالات والآلات العسكرية والاستخبارات، فالنازية – مثلاً – هي سليلة تطبيق الدارونية في مجال المجتمعات، والشيوعية ليست أكثر من تفسيرات خاصة لعلمي الاقتصاد والاجتماع؛ أما النجاحات لأي جهاز استخباراتي فهي ليست أكثر من نجاح تقني واتصالاتي وقد وصل الأمر بالأنظمة الاستبدادية أن جعلت من أيديولوجيتها "علماً" أو "منهجاً علمياً" أو "نظرية علمية"، بحيث يتحول كل شخص لا يعتقد بعلميتها إلى شخص معارض للعلم وغير مؤمن بمسيرة التقدم العلمي.

واليوم يمكن بسهولة ملاحظة المساعدات التي تقدّمها العلوم النفسية الحديثة للأنظمة الاستبدادية في توجيه عقول الناس وغسل أدمغتهم والهيمنة على تفكيرهم، بغية تحويل شعوبهم إلى مجرّد شعوب مطيعة ومؤدلجة، ومتكيّفة مع كل ما تؤمر به من قبل تلك الأنظمة. أما أثر التقنية العلمية الناتج عن الاقتران بين العلم والصناعة ووسائل الاتصالات، فيتمثل في توفير تلك التقنية كل أنواع الأسلحة والمعدات التي تحمي تلك الأنظمة، دون أن ننسى أن المصانع والمؤسسات الاقتصادية غالباً ما تكون ملكاً للنظام الاستبدادي أو تحت سيطرته، الأمر الذي يزيد من خضوع العمال والموظفين لمشيئة تلك الأنظمة، والحرص على عدم إزعاجها.

فالآلة اليوم إذا كانت "قوة وسلطة" عند بوكانان، فإنها سلطة وقوة مضاعفة في البلدان اللاديمقراطية. كما تتحول مؤسسات التربية والتعليم في ظل الأنظمة الاستبدادية من مؤسسات لنشر العلم والمعرفة عموماً إلى مؤسسات لتنشئة أجيال مؤمنة بالنظام وليس بالوطن، تعلي من شأن الطاعة والخضوع على حساب التفكير النقدي، وترفع

من شأن الدولة على حساب حقوق الفرد، أجيال أحادية الرؤيـــة، وسطحية التفكير، تعتقد أن ذلك النظام هو قدرها الأبدي، وخيارها المطلق.

فاليوم قد ولى الزمن الذي ينظر فيه إلى العلم على أن كله خير، أو منـــزّه عن الأغراض، أو فوق مستوى النقد، إذ لم يعد من المجدي أن ننظر إلى العلم بمعزل عن الشؤون الاجتماعية والسياسية وأوضاع الإنسان المعاصر، لأن العلم دخل في نسيج الحياة وجلس على مقعـــد السياسة.

ولكن دعونا في البداية نتعرف على طبيعة الأنظمـــة المســـتبدة أولاً، لكي نحدد كيف يتحول العلم إلى أداة للسيطرة السياسية ثانياً، وماذا يحل بالعلوم الإنسانية ومؤسسات البحث العلمي ثالثاً، وكيف تُجيّر المؤسسات التربوية ومدارسها لخدمة المستبدّ رابعاً، والتوقـــف عند الدور السياسي الكبير الذي تلعبه وسائل الإعـــلام في تســـويق المستبدّ وتشويه الرأي العام خامساً، دون أن ننسى تحليـــل الـــدور المختلف الذي تقوم به الإنترنت في الحياة السياســـية والاجتماعيـــة المعاصرة، وتحولها إلى أداة إعلام جماهيرية سادساً، ثم نختم هذا الفصل بتحديد العلاقة بين العلم والحرية.

أولاً – ماهية الاستبداد:

إذا كان الاستبداد بحسب الكوكبـــي هو "تصرّف فرد وجمـــع في حقوق قوم بلا خوف تبعة"[1]، وهذه صفة ملازمة للأنظمة التي لا تستمد سلطتها من القوانين والشرائع، ولا من إرادة الأمة، بـــل إلى "الغلبة"، أو إلى "الوراثة"، أو إلى تمكّن حكومة منتخبة من أن تصبح

فوق المحاسبة وأقوى من الرقابة وغير مسؤولة أمام شعبها[2]. فالنظم السياسية تمكنت من التخلص من" المراقبة الشديدة والمحاسبة التي لا تُسامَح فيها"[3]، بحيث يصبح الحاكم حاكماً بإرادته لا بإرادة الناس، ويحكم بهواه وليس بشريعتهم، ليضع "كعب رجله على أفواه الملايين من الناس ليمنعها من النطق بالحق والتداعي لمطالبته[4]". فالاستبداد عند الكواكبي: "أصل لكل فساد"، يتحوّل فيه طلب المجد إلى تمجيد المستبدّ، ويتحوّل العدل إلى ظلم بغية إرضاء المستبدّ، مثلما يتحول الحق إلى باطل يبطش به المستبدّ.

غير أن الكواكبي، وعلى الرغم من إدانته الشديدة للمستبد والكشف عن الآليات التي يستخدمها في إخضاع شعبه لسلطته المطلقة، فإنه يرمي باللائمة على الشعوب في جعل الطاغية يستبد بها، لأن المستبدّ لا يتجاوز حدوده إلا عندما لا يرى من يمنعه من التسلط والحكم بأمره، فلو "رأى الظالم على جنب المظلوم سيفاً لما أقدم على الظلم"[5].

يضاف إلى ذلك فإن الكواكبي يلح على أن الاستبداد عملية مكتسبة وليست فطرية، بمعنى أن المستبدّ في البداية مستعد لفعل الخير والشر بفطرته، غير أن سلوك الناس ومقدرتهم على محاسبته هما ما يجعله يجنح باتجاه الخير أو الشر.

والمتأمل لسلوك المستبدين عموماً يجد أنهم أكثر الناس إدراكاً لتلك الحقيقة، ولذلك نجدهم يحرصون على جعل شعوبهم إما متخلّفة أو متناحرة أو خائفة، بغية الحد من إدراكها لأساليب الاستبداد المتبعة وإغراقها في بحور الحاجة والفساد، ويسمي الكواكبي الطريقة التي يلجأ إليها المستبدّ لكي يهيمن بواسطتها على الناس ليسوسهم من أجل خدمته وطاعته، وتحويلهم إلى جنود أوفياء له،

ولسلطانه بـــ "الاستمجاد". والمقصود بالاستمجاد هو إغراء النـــاس بالمناصب، والمراتب، والأوسمة، والألقاب الفخمة، بحيث يجعل مـــن الجاهل المغتر والخبيث الخائن سيد قومه ومدبّر أمورهم[6].

أما الأسلوب الثاني من الاستمجاد فيتمثل في إذلال "الأصـــلاء بالترف حتى يجعلهم يترامون بين رجليه ثم يتخذهم لجامـــاً لتـــذليل الرعية"[7]، وبذلك تخلو الساحة السياسية ولا نجد سوى من يريد أن يستمجد، أما القلة القليلة التي تتمسك بالأنفـــة ومطلـــب العـــدل والحرية، فتجد نفسها إما معزولة اجتماعياً وسياسياً لأنهـــا تخـــالف الوضع الاستبدادي العام، أو تقضي بقية حياتها في السجون إذا مـــا ارتفع صوتها أكثر مما يتحمّله المستبدّ.

والاستمجاد يعني أيضاً "تعميم الاستبداد" عبر دفع غالبية فئات المجتمع إلى الغرق فيه والاستفادة من مكاسبه، بحيث ينخر كل الفئات "من المستبدّ العظيم إلى الشرطي إلى الفرّاش إلى كناس الشوارع، ولا يكون كل صنف إلا من أسفل أهل طبقته أخلاقياً، لأن الأســـافل لا يهمهم جلب محبة الناس، إنما غاية مسعاهم اكتساب ثقـــة المســـتبدّ فيهم"[8].

هذا الوضع الاستبدادي الرهيب دفـــع بلوينثـــال إلى وصـــفه بـــ "الجحيم". فالمجتمعات التي يحكمها الاستبداد هي "جهنم التي لا يسكنها أي قانون أو أية اعتبارات أخلاقية أثناء ممارستها لســـلطتها، والتي تنكر على الفرد ملاذه الخاص وتجهد لاختراق كـــل مجـــالات الحياة، وتجعل كل الموضوعات تخدم أغراضها"[9].

أما برتراند راسل فإنه يفسر ظهور الاستبداد بوجـــود صـــفة الأنانية (Egoistic)[10] في الطبيعة الإنسانية، غير أن راسل إذا كـــان

يوافق على جرعة معقولة من الأنانية تكون ضرورية من أجل البقاء، فإنه يرى أن أنانية المستبدّ، أو "الأنظمة الأوليغارية"، مفرطة وجرعة العدائية داخلها مرتفعة، خاصة إذا تحولت الأنانية إلى نرجسية متطرفة، يكوِّن المستبدّ خلالها شعوراً أبوياً تسلّطياً مفاده أنه هو الذي يعرف مصلحة مجتمعه أكثر من غيره، وأنه هو الوحيد القادر على إدارة البلاد وتحويلها إلى "جنة"، دون أن يعرف أنه ينزلق شيئاً فشيئاً نحو "إقامة نوع جديد من الاستبداد أكثر تطرّفاً وعنفاً من أي نظام معروف سابقاً"[11].

ويحاول المستبدّ أن يسوّق نفسه من خلال تبنّيه لمبدأ معيّن، يعتقد أنه يصلح لمجتمعه، وعلى الجميع أن يؤمن به ويتبنّاه، ولذلك نجده يلجأ إلى الانفراد بالسلطة عبر إجبار الناس على الالتزام بذلك المبدأ. وغني عن البيان أنه وفي ظل هكذا نظام "سيكون كل من يتساءل عن صحة العقيدة الحكومية كمن يتساءل عن شرعية السلطة الحكومية، لذا فإنه سيصنّف كثائر أو متمرد"[12]. ولذلك نجد المستبدّ غالباً ما يلجأ إلى قمع العقائد المتنافسة مع عقيدته بالقوة، لأنه يميل إلى التخلي عن "قاعدة حكم الأغلبية"، وهذا ما يفسّر حرص المستبدّ على إلغاء الحريات، ولا سيما حرية الرأي والصحافة والإعلام، بحيث يشكّل المستبدّ هيئة خاصة في الحكومة مهمتها "تجديد ما هو قَيّم ومعاقبة أي هرطقة أو انشقاق عن المنهج القويم"[13]، بحيث لا يعود المستبدّ يقبل بأي خلاف جزئي مهما كان صغيراً، لأن الغاية من مثل هكذا إجراء هو الولاء وليس العقائد. وخير مثال يستشهد به راسل هو محاكم التفتيش في العصور الوسطى، والهيئات الحزبية والاستخباراتية في الأنظمة الشيوعية والنازية.

وعموماً، ومهما كانت التفسيرات لظهور الاستبداد في مجتمع ما، وسواء كانت ترجعه إلى خنوع الناس أنفسهم كما يرى الكواكبي، أم إلى الأنانية المفرطة للبشر كما يذهب راسل، أم إلى كبت بعض الغرائز كما هو عند فرويد، أم إلى ميل الحكام للانفراد بالسلطة كما يرى روسو، أم إلى الطبع النيكروفيلي (العدواني) بحسب إيرك فروم، أم إلى ربطه باستغلال البشر لتعاليم الأديان، وتحويلهم طاعة الله إلى طاعة للحاكم، وربطهم رضا الله سبحانه وتعالى برضا السلطان، كما يذهب إلى ذلك أصحاب النظريات التي تربط بين الدين والتسلط، إما إلى انعدام "الوعي الذاتي" لدى الشعوب كما يرى هيغل، أو إلى نمط اقتصادي معيّن كما يذهب إلى ذلك ماركس، وبعيداً عن التفسيرات التي تجعل من الاستبداد ظاهرة شرقية كما يرى أرسطو، أو ظاهرة مرتبطة ببلاد المسلمين كما يذهب مونتمسيكو وماكس فيبر وهينتغتون، ودون الخوض في هذه التفسيرات والنظريات، وما يحمله بعضها من استعلاء وغرور عرقي أو قومي، فإننا نريد تحليل الاستبداد من حيث هو ظاهرة عالمية عانت من ويلاته جميع شعوب الأرض، بمختلف أعراقها وأدياهما، مع التركيز على آليات عمل الاستبداد داخل المجتمعات، والتي تبدو لنا متشابهة مهما اختلفت التفسيرات والنظريات، ومهما تباينت الإثنيات والأديان.

هذا، ويمكن تحديد الآليات التي يلجأ إليها المستبدّ في إخفاء استبداده، وفرض هيمنته على شعبه بالإستراتيجيات الآتية:

1 – الدمج بين المستبدّ ومثل أعلى:

فالمستبدّ دائماً يلجأ إلى ربط نفسه بمثل أعلى، أو هدف سامي كبير، ويحوِّل نفسه إلى ممثل لذلك المثل، وناطق باسم هذا الهدف. وقد يكون ذلك المثل الأعلى أيديولوجية دينية معيّنة، أو مذهب طائفي محدّد، أو نزعة قومية ما، أو نظرية سياسية أيديولوجية تحاكي أمنيات فئات عريضة من المجتمع.

ففي العصور الوسطية جعل المستبدّون من أنفسهم ممثلين للأديان، ولذلك فقد أحاطوا أنفسهم بنوع من القداسة والهيبة الإيمانية، أما في العصور الحديثة فقد داعبوا عواطف الناس القومية، وسخَّروا أنفسهم وأحزابهم للمصالح القومية لشعوبهم والدفاع عنها، الأمر الذي دفعهم إلى اختراع "نظرية المؤامرة" التي تضخّم من النزعة العدوانية تجاه الآخر، ولا ترى فيه إلا مغتصباً لحقوقنا، أو متآمراً على وجودنا، أو يريد نهب ثرواتنا. وقد أضاف المستبدّون المعاصرون إلى كل تلك الأساليب أسلوباً جديداً يقوم على استمالة فئات معينة من الشعب، تعاني من التهميش والفقر وتدنّي المستوى الاقتصادي ضد الفئات الأكثر غنى من إقطاع أو رأسمالية أو غيرهم، وإقناع الشعوب بضرورة الثورة عليها، وانتزاع أملاكها التي بنتها من عرق الفئات الفقيرة، واستغلالها لها.

ونودّ هنا أن نشير إلى أن التقسيم الذي قدّمناه في أساليب المستبدين في كل عصر، لا يعني أنه ليس هناك تداخل بين تلك الأساليب في كل عصر، وإنما يعني أن هناك سمة بارزة أكثر من غيرها في كل عصر.

2 – فرق تَسُد:

ويقوم هذا الأسلوب على تقسيم المجتمع أيديولوجياً، أو دينياً إلى فئتين متناحرتين والوقوف مع إحداهما ضد الأخرى. ومثال ذلك وقوف الأنظمة الشيوعية مع طبقات العمال والفلاحين ضد الفئات البرجوازية وأصحاب المعامل، أو وقوف الأنظمة القومية مع قومية معيّنة ضد أخرى داخل المجتمع، وهذا ما حصل مع الصين الشيوعية، وكثير من الأنظمة القومية العربية التي وصلت إلى الحكم في ستينيات القرن العشرين. والتفرقة غالباً ما تتم بطريقة أيديولوجية، أي عن طريق الأساليب النفسية والعاطفية التي تصنّف الناس إلى فئات وجماعات وهويّات وهمية، وجعلهم يتلّبسون أيدولوجية الجماعة التي يعتقدون أنهم جزء منها، ثم ما يلبثون أن يتعصبون لتلك الجماعة، ولا يعون أو يدركون وجودهم أو مصيرهم، أو هويتهم إلا عبر التناقض مع الآخر الاجتماعي أو السياسي الذي يريد النيل من جماعتنا وضرب عرض الحائط بحقوقها ومصالحها.

فالحاكم المستبدّ يلجأ إلى البحث عن الانشقاقات العقائدية مهما كانت "طفيفة وجزئية" ليعمّقها ويحصر السلطة بيد "دائرة مساندي عقيدة معيّنة"[14]، وهذا ما فعلته الكنيسة التي كفَّرت واضطهدت قسماً كبيراً من المسيحيين بحجة الاختلافات الجزئية في العقيدة، وهو ما يفعله الحكام المستبدّون في العالمين العربي والإسلامي.

ولا تنفّذ هذه الإستراتيجية إلا عن طريق الاستيلاء على الوعي الجمعي للمجتمع، ولذلك نجد أن المستبدّ غالباً ما يجنّد مثقّفين من المجتمع، ووجهائه، وفقهائه، وكل الفئات والمؤسسات ذات التأثير

المعنوي لتمرير تلك التقسيمات الأيديولوجيـــة، والاســـتفادة منـــها لتحشيد الانقسام بين فئات المجتمع، ونشر ثقافة الخوف من الآخـــر وعدم الثقة بالآخرين.

ومن المعروف أن الخوف هو أهم صفة تدفع الناس إلى تقـــديم التنازلات عن حقوقها والاحتماء بالجماعة وتقديم الـــولاء للـــزعيم، والتبني الأعمى لكل ما يطلب منها القيام به.

ولعل هذا ما يفسّر كثرة المشكلات التي تتعلق بالانتماء والهوية والتعصب، وحدة التناحر بين الجماعات الدينية والإيديولوجيـــة في بلاد المستبدّ. ذلك أن غالبيـــة تلـــك الخلافـــات الأيديولوجيـــة، والتناحرات الطائفية، والعدائية المرتفعة بين الجماعات المكونة لمجتمع ما، تعود في جزء كبير منها إلى هذه الإستراتيجية التي يلجـــأ إليهـــا المستبدّ بغية الهيمنة على مجتمعه.

3 – الاعتماد على الهيمنة الأيديولوجية أكثر من القوة العسكرية:

وهذه آلية مستنتجة من الآلية السابقة، ذلك أن المستبدّ يـــدرك من تجربته في إدارة المجتمع أنه عندما يفقد الهيمنة الأيديولوجية فـــإن القوة العسكرية لا تعود تنفعه كثيراً، وهذا يعني أن القوة العســـكرية هي العامل الثانوي أو المساعد، وأن الهيمنة الأيديولوجية هي العامل الأساسي، وهذا ما يفسر لنا بعد قليل، حرص الأنظمـــة المســـتبدة الشديد على امتلاك كل وسائل تكوين الرأي العام من جهة، كمـــا يفسّر لماذا لم ينجح الاستعمار في المكوث في البلدان التي يحتلها لفترة طويلة على الرغم من امتلاكه لقوة عسكرية أكبر بكثير مـــن القـــوة العسكرية التي يمتلكها المستبدّ المحلي.

فالمستعمر يجد صعوبة بالغة في إخفاء نواياه الاستعمارية، بعكس المستبدّ الذي توفر له أساليب الهيمنة الناعمة القدرة على الاندساس خلف شعارات براقة، ومُثل عليا، كثيراً ما يوهم الناس أنه يرفعها خدمة للشعوب، في حين أنها مجرّد وسائل لبقائه في السلطة، مستفيداً من أنه واحد من الشعب، وابن جلدته.

والملفت للانتباه أن أساليب الهيمنة الإيديولوجية غالباً ما تكون أساليب منبثّة بشكل خفي، فهي أساليب لا تعمل عن طريق العقاب بل عن طريق المراقبة والضبط التربوي والسياسي لسلوك الناس وعقائدهم، بغية تدجين المجتمع بطرق لا عنفية، فالسلطة الاستبدادية الحقيقية كما يقول فوكو، ليست السلطة المقامة على الإكراه والعنف بقدر ما هي قائمة على ما يسميه بـ "أساليب السلطة الحيوية" القائمة على: المراقبة، والإعلام، والهيمنة على مجال الرأي العام، والاستفادة من التكنولوجيا، وتنظيم حياة الناس بغية توجيهها، والتقويم الخلقي للمجتمع[15]. يضاف إلى ذلك أن أساليب الهيمنة الإيديولوجية ليست أكثر فاعلية واقل وضوحاً فحسب، بل هي أيضاً اقل تكلفة من الأساليب العسكرية في الهيمنة[16]. فتكاليف الإعلام، وأدوات الثقافة، والمدارس، والجامعات أقل بكثير من تكاليف الآلات العسكرية، ولذلك نجد أن المستبدّ لا يلجأ إلى فرض سلطته عن طريق القوة العسكرية إلا بعد أن يستنفد الأساليب الإيديولوجية، وتأخذ الأمور بالخروج من تحت سيطرته، كما حدث في ردة فعل بعض المستبدين على ثورات الربيع العربي.

أما الآن وقبل أن ننهي حديثنا عن طبيعة الاستبداد نـــود أن نبيّن النقاط التالية:

1- إن الاستبداد في البلاد العربية ناتج عن فشل المجتمـــع في تكوين آليات عمل سياسية جماعية للاندماج الاجتمـــاعي والسياسي للمجتمع العربـــي، وعدم تمكّن الشعوب مـــن مأسسة الحرية في مؤسسات مدنية ديمقراطية، وهو عمـــل تحاول ثورات الربيع العربـــي جاهدة أن تنجـــزه، علـــى الرغم من كثرة الصعوبات الناتجة عن تجذُّر الاســـتبداد في كافة المجالات الاجتماعية والسياسية.

2- لا يمكن إرجاع الاستبداد إلى عوامل دينية أو قوميـــة أو جغرافية أو عرقية، لأن الاستبداد هو ظـــاهرة اجتماعيـــة سياسية، تتعلّق بظروف وأوضاع الشعوب السياسية، دون أن يعني ذلك أن المستبدّ لم يستفد من تعاليم الأديـــان في إخضاع المتدينين لمشيئته، سواء في البلدان الإســـلامية، أو المسيحية. فجوهر الاستبداد لا يعـــود إلى الأديـــان، لأن هذه الأديان ليست أكثر من دعوات إلى العدل، ومحاربـــة الظلم، والقهر، وإقامة العدل في ظل ظروف يرتفع فيهـــا مستوى التسلط والهيمنـــة. غـــير أن الفقهـــاء في بـــلاد المسلمين، ورجال الكنيسة في المسيحية، كثيراً ما سخّروا الشرائع الدينية لتوطيد حكم المستبدّ، وتقاسم أرزاق الناس معه، في عملية تواطؤ استمرت لمئات السنين، بأشـــكال وطرق مختلفة، تناسب كل عصر على حدة وتتماشى مع مستوى وعيه السياسي.

3- يستفيد المستبدّ اليوم من تجّذر الاستبداد داخل المجتمعات منذ مئات السنين، ولذلك نجد أن مستوى الوعي السياسي في البلدان المستبدّ بها، نادراً ما يرتفع إلى مستوى الكشف عن الوجه الحقيقي للمستبد، ورفع غطاء الأوهام والأيديولوجيات المزيفة التي يحيط المستبدّ نفسه بها، ولذلك فإننا كثيراً ما نجد أن المزاج العام للثقافة الشعبية يميل إلى القبول بالاستبداد والتكيّف معه، بل والتعاطف معه، واستمرائه في بعض الحالات.

ويمكن ملاحظة ذلك الصنف في الوعي السياسي من خلال ظهور بعض الأفكار المتناقضة داخلياً، والتي تحاول أن تبرر الاستبداد، وتظن به ظناً حسناً. ومن هذه الأفكار فكرة "المستبدّ العادل" التي تتعلق بإمكانية ظهور مستبد قوي، وعادل، وحكيم، وخيِّر، ومحب للحق، ومنصف لشعبه، مستبد يعيد للأمة كرامتها، وهيبتها، ولو بحد السيف، دون أي تأمل في طبيعة المصطلح التي توضح أنه مفهوم مزيّف، ومتناقض يجمع بين شيئين متضادين هما الاستبداد والعدل. فكيف تجتمع صفات المستبدّ وهي: التسلط، والميل لاستخدام العنف، والاستعلاء والتفرّد بالرأي والنرجسية وحب الذات المطلق، مع صفات العدل المتمثلة بـ: التسامح ومحبة الخير العام والإحساس المفرط بحقوق الآخرين.

إنّ ظهور هذا المصطلح العاطفي والرغائبي يعود إلى حالة اليأس والقنوط التي تصيب الناس في المجتمعات الاستبدادية، وميلهم إلى التكيّف مع حالات خيبة الأمل، عبر بث الأمل بإمكانية حياة يسودها العدل، والخير، والسلام، دون أن يسعى الإنسان إلى

الحصول على حريته بالضرورة، فمصطلح المستبدّ العادل مصطلح ليس له علاقة بحسابات الواقع والمنطق، بل هو تعبير عن حالة غياب الحريات السياسية، وتعبير عن نسيان الناس اللاواعي للحرية بوصفها الحل الموضوعي للعدل، وتقديم حل وهمي للمسالة يجعل من الاستبداد السقف الأعلى للشعوب، على أن يجمِّل نفسه بشيء من العدل.

فالمستبدّ بحسب التحليلات النفسية المعاصرة شخصية عدوانية، ومنفصلة عن الواقع، وتحمل "تدميرية خبيثة" تجاه لآخرين، حتى أنه كثيراً ما يتحوّل إلى شخصية سادية (التلذذ بآلام الآخرين)، كما تشير الدراسة النفسية المعاصرة لبعض الشخصيات المستبدة المشهورة[17].

ثانياً – العلم بوصفه أداة للسيطرة السياسية:

لم تنظر الأنظمة الاستبدادية المعاصرة إلى العلم ومؤسساته إلا بوصفهما أدوات للسيطرة السياسية على المجتمع، ووسائل للهيمنة على عقول الناس ووعيهم، بغية جلب المزيد من الطاعة، والقبول العاطفي للنظام الحاكم.

وهذا واضح من التحليل السياسي لوضع العلم في البلدان الاستبدادية الذي سرعان ما يوضح المفارقة في علاقة العلم بالاستبداد. فمن المعروف أن الأنظمة المستبدة المعاصرة كثيرا ما تحرص على ما تسميه "التقدم العلمي"، ونشر التعليم مجاناً، وافتتاح المدارس والجامعات لتصبح متاحة لكل فئات المجتمع، واستخدام التكنولوجيا في تنمية الزراعة والصناعة.. إلخ، الأمر الذي يعطيها قدراً أكبر من الشرعية، ويقرّبها أكثر من شعوبها.

غير أن المتأمل لوضع مؤسسات العلم في تلك البلدان سرعان ما يلاحظ أن البنية الداخلية لتلك المؤسسات هي بنية سلطوية تحرص على نشر ثقافة الطاعة السياسية للسلطة، والتعصب للأيديولوجية التي يتبناها المستبدّ، ناهيك عن أنها تتحول إلى مؤسسات تعلي من شأن العنف في العلاقات الاجتماعية والأسرية، وتعمل على احترام إعادة إنتاج التمايزات الاجتماعية والتعزيز، الطائفي والعشائري والطبقي داخل المجتمع. فالمؤسسات العلمية سواء كانت: مدرسة أم جامعة، أم تلفاز، أم صحيفة، أم مراكز أبحاث... الخ، ليس لها من همّ سوى نشر القيم اللاعلمية واللاعقلانية داخل المجتمع، لأنها قيم تسهّل حكم المستبدّ، وتضمن عدم ظهور وعي سياسي يطالب بالحرية، ويكشف آليات عمل المستبدّ.

ونقصد هنا بالقيم اللاعلمية طرق التفكير التي تقوم على تمرير الخرافات والسحر والتفكير الرغائبي، والتفسير العاطفي إلى داخل بنية فكر الإنسان العادي. أما المقصود بالقيم اللاعقلانية، في طرق التفكير المتمثلة بـ: التعصب والأنانية المفرطة والتهرب من تحمل المسؤولية، والعدائية تجاه الآخرين وعدم الثقة بهم واسترضاء المجتمع لتحقيق الأمن النفسي والقلق الناتج عن المبالغة في التهويل، والاعتماد على الولاء بدل الإنجاز، والابتعاد عن النقد وإطلاق الأوصاف السلبية عليه، والاستناد في الرأي إلى المجتمع وليس إلى الذات،... الخ. وغنيّ عن البيان أن سيادة هذه القيم داخل أي مجتمع تؤدي إلى بناء وعي يتميز بـ: الاتكالية، والاعتمادية، والتسليمية المطلقة، وعدم الثقة في قدرة الفرد على الفعل أو التغيير، بل وعدم الشعور بالحاجة إلى التغيير أصلاً.

ويعود عداء المستبدّ للعلم ومؤسساته إلى أن العلم وما يحمله من قيم تُعلي من شأن العقل والحرية وتوسع مدارك الإنسان الاجتماعية والسياسية، أمر سيحد من نفوذ المستبدّ، ويزيد من جرأة الناس على نقده، والعمل من أجل التخلص منه؛ لذلك نجده يعمل جاهداً على إفراغ العلم من مضامينه السياسية والعقلية، ويتم ذلك من خلال السماح للاستخدامات العلمية ذات الصبغة الصناعية والتجارية وعزل هذه الاستخدامات عن كل تأثير سياسي، حتى أن الأنظمة المستبدة كثيراً ما تستغل وجود التكنولوجيا داخل مجتمعاتها للإيحاء بأنها أنظمة عصرية وعلمية وأنها تنتمي إلى المجال السياسي المعاصر، في حين أنها أنظمة سياسية تقليدية تعتمد على مصادرة القوة التقليدية والمتمثلة بـ: العصبية والقبلية والمذهبية الدينية والعاطفة القومية، بالإضافة إلى القوة العسكرية.

ولعل هذه الإستراتيجية القائمة على الأخذ بمنجزات العلم المعاصر شكلاً، ومحاربة مضمونها فعلاً، ما يفسر أن انتشار تلك المنجزات لم يؤثّر في طرق تفكير الناس وكيفية إدارتهم لحياتهم، مثلما لم يؤد إلى أي تغيير في قيمهم وسلوكياتهم ومعتقداتهم التقليدية ورؤاهم السياسية. فالعقلية الاستبدادية كثيراً ما تعمل على المحافظة البنى التقليدية للمجتمع، وتحرص على إبعاد العلم عن التأثير على تلك البنى، وذلك للمحافظة على سطوتها على المجتمع. فالمستبدّ يسمح بالتلفاز والصحف والراديو، ولكنه يحرص على السيطرة الكاملة على كل ما يُقدَم عبر تلك الوسائل بحيث تتحول تلك الوسائل إلى وسيلة للتسلية السطحية من جهة وإلى وسيلة للمحافظة على القيم التي تعلي من شأن الأصل على حساب الإنجاز، والدفع بالناس للاعتزاز بالفقر

دون حثهم على التفكير في كيفية تجاوزه، وإلى التسليم المطلق بالقدرية المفرطة دون دفعهم للتفكير في الاعتماد على أنفسهم في الحصول على ما يريدون، ناهيك عن حرص تلك الوسائل على إظهار المنجمين وكأنهم حكماء عصرهم، والإكثار من العبارات التي تُسلِّم بالإصابة بالعين والسحر والحسد والأساليب المختلفة التي تُعلي من شأن أساليب التداوي بالطرق اللاطبية، والإعلاء من تأثير الحظ على حساب العمل.

قد لا يكون النظام الاستبدادي هو الذي أدخل طرق التفكير اللاعلمية واللاعقلانية إلى المجتمع، وقد لا يكون هو المسؤول عن ظهور البنية التقليدية للمجتمع التي تعاني من العلاقات القائمة على المحسوبية والأصل والتقليل من قيمة العمل والإنجاز، غير أنه هو المسؤول عن تقوية تلك الطرق داخل المجتمع مثلما هو المسؤول عن المحافظة على المجتمع التقليدي وقيمه. فالمستبدّ يتعامل مع المجتمع التقليدي مثلما يتعامل مع العلم، أي تحويله إلى وسيلة للسيطرة السياسية، ولذلك نجده يفرغ هذا المجتمع التقليدي من قيمه الإيجابية ويعلي من قيمة السلبية، عبر تنشيط الثقافة التي تقوم على الانتهازية، والأنانية والإقلال من شأن الأخلاق، والاحتكام إلى الضمير، وثقافة الاعتزاز، وأخلاقيات الشجاعة، وعدم الاعتراف بها إلا في حالة الاستفادة منها لخدمة نظامه.

وتكمن خطورة انتشار الطرق اللاعلمية واللاعقلانية في التفكير في أنها تؤدي إلى ظهور فئات كبيرة داخل المجتمع تتميز بـ: التعصب، وميوعة الشخصية، والاتكالية، والأنانية المفرطة، وعدم وجود انسجام بين أفكارها والواقع الذي تعيشه، والنظر إلى الأمور

نظرة مطلقة، والتسليم بالأفكار المسبقة. هكذا تؤدي تلك الطرق إلى ظهور "أناس كثر يتعاملون مع أنفسهم ومع الأشخاص المحيطين بهم انطلاقاً من أفكار وتصورات لا تتوافق مع المجرى الواقعي للأحداث، وتنعكس تلك الأفكار والمعتقدات على سلوكهم اليومي، وعلى نتائج عملهم، مما قد يؤدي في نهاية المطاف إلى تنامي الشعور لديهم بالقلق والاكتئاب والإحباط، وصولاً إلى العجز عن تحقيق الأهداف والطموحات الشخصية"[18].

ثالثاً – المؤسسات العلمية والعلوم الإنسانية:

إن غاية مؤسسات البحث العلمي والعلوم الإنسانية (علم النفس، علم الاجتماع، الإعلام، علم التاريخ، علم النفس الديني، علم الاجتماع السياسي، الانتروبولوجيا، علم الاقتصاد، التربية،... الخ) في أي مجتمع هي دراسة أحوال المجتمع ورصد التغيّرات التي تطرأ على بنية المجتمع خلال مسيرة تطوره، وتحليل المشاكل السياسية والاقتصادية الكبرى الناتجة عن تلك التغيرات، وذلك بغية البحث عن حلول لتلك المشاكل، وتقديم أفضل السبل التي تحقّق الاستقرار والانسجام في المجتمع بالتوافق مع قيم الحرية والعدالة والمساواة، بطريقة تجعل من الشعوب أكثر فهماً لأحوالها، وأكثر قدرة على التحكّم بما يستجد من متغيّرات.

وإذا كانت للعلوم الإنسانية نظريات تسير بموجبها ومناهج عالمية تعمل وفقاً لقواعدها في كل بلدان العالم، فإن لهذه العلوم أيضاً أهدافاً جزئية ومشاكل معيّنة تدرسها في كل مجتمع على حدة، وذلك بحسب أحوال المجتمع، والنظام السياسي الذي يسيطر عليه، وظروفه

الاقتصادية، وخصوصية المرحلة التاريخية التي يمر بها. وإذا أخذنا أمثلة على تلك المهمات ذات الخصوصية، فإننا نجد أن العلوم الاجتماعية الفرنسية اهتمت في مرحلة الثورة بإيجاد حل للتجاذب الحاد بين المحافظين والثوريين آنذاك؛ أما في تركيا فنجد أن تلك العلوم الإنسانية تهتم بالتوفيق بين التوجّه الإسلامي والخيار العلماني للنظام السياسي التركي، وفي أوروبا والعالم الغربي عموماً زاد اهتمام العلوم الاقتصادية مؤخراً بالأزمة المالية التي أخذت تعصف في تلك البلاد وآثارها الاجتماعية والسياسية على أحوال الناس، وعلى وحدة أوروبا بالمجمل.

يضاف إلى ذلك فإننا نجد أن العلوم الإنسانية تأخذ شكل النظام السياسي الموجود في بلد ما، لأن تلك العلوم مرتبطة بشكل مباشر بالسياسة وبالعمل على إيجاد حلول لمشاكل المجتمع، بدءاً من القضايا التي تتعلق بصراع الحضارات وبرامج التنمية، وشكل أنظمة الحكم، واثر العولمة على سيادة الدولة، وأثر التقدم العلمي على المستوى الأخلاقي للشعوب، والدور الملتبس للشركات العابرة للقارات في الاقتصاد العالمي، وسبب ارتفاع الفجوة بين أغنياء العالم وفقرائه، وانتهاءً بالقضايا الجزئية اليومية التي تتعلق بالعلاقة بين الزوجين، والضرب في المدارس وتأخر سن الزواج، وغيرها من القضايا الصغيرة التي لا يخلو منها بيت.

وعلى ذلك فإن الوضع السياسي في بلد ما هو الذي يحدد الدور الذي يمكن أن تقوم به تلك العلوم، وما هي المساحات التي يمكن أن تلعب فيها دوراً ما، ففي البلدان المستبدة لا يترك البحث العلمي على حريته في تحليل القضايا الحرجة التي لا يرغب المستبدّ بنبشها وفضح

أسبابها الحقيقية، ولذلك تبقى تلك العلوم مجرد مقررات دراسية جامدة، وملخصات تُباع للطلاب في الأكشاك بغية حفظها قبل الدخول إلى الامتحان. حتى أن الطالب لا يتعلم كيف سيستفيد من نظريات العلوم الإنسانية الغربية ومناهجها في تحليل أوضاع مجتمعه، والمشكلات الحياتية التي تحيط به من كل حدب وصوب بحيث تبقى تلك النظريات وكأنها نظريات وأفكار فلسفية تأملية مجردة ليس لها أي دور في السياسة والمجتمع.

ففي بلاد الاستبداد نادراً ما نجد علم الاجتماع السياسي – مثلاً – يدرس أسباب انتشار الطائفية أو العشائرية في بلد ما، ولا البحث عما إذا كان النظام يستفيد من وجود الطائفية والعشائرية لترسيخ سلطته أم لا، مثلما لا نكاد نعثر على أي مقرر جامعي يدرس الأسباب السياسية للتحالف التاريخي بين غالبية الفقهاء والحكام، وما هي نتائجه السلبية، ناهيك عن عدم دراسة الأسباب السياسية للربط بين الفقر والأخلاق، أو بين الفشل والحظ، أو بين المرض والحسد، أو بين الدكتاتوريات والتراجع الحضاري للمجتمع.

أما العلوم النفسية في البلدان المستبدة فإنها نادراً ما تهتم بالصحة النفسية للشعوب من حيث هي برامج عملية لتحسين الأوضاع النفسية للناس، ولا تبالي بالشروط السياسية للصحة النفسية لفئات كثرة من المجتمع، فالناس في ظل أنظمة الاستبداد غالباً ما يميلون – بسبب ضعف الثقافة النفسية – إلى إخفاء مشاكلهم وأوضاعهم النفسية، والظهور أمام الناس بشخصية اصطناعية ومختلفة عما هي عليه الحال بين الإنسان وبين نفسه، فالإنسان في المجتمعات المستبدّ بها لا يعرف كيف يتكيّف نفسياً مع بيئته وأحواله، ولا يجد من

يعلّمه كيف يتحكّم بانفعالاته، ويوازن نفسياً بين عواطفه وعقله، أو بين صورته أمام نفسه وصورته أمام الآخرين، كما لا يستطيع أن يكّون فكرة متوازنة لا عن ذاته ولا عن الآخرين، الأمر الذي يؤدي إلى نشوء شخصية انفعالية، أو أنانية، أو اتكالية، أو عدوانية، كثيراً ما تسبب لنفسها مشاكل كبرى من مواقف صغيرة.

وتعود الأهمية السياسية لوجود أناس غير أصحاء نفسياً، إلى أن هؤلاء الأشخاص في الغالب يتصفون بالخوف، والميل إلى الإذعان، وعدم الثقة بالنفس، والشعور الزائف بالسعادة، وعدم الاهتمام بالقيم العامة، أو المصلحة الكلية للمجتمع، بحيث تجد هذا الشخص غالباً ما يردّد أمثال من قبيل: (الهروب ثلثي المرجلة، فخار يكسر بعضه، ألف أم تبكي ولا أمي، إذا كان لك حاجة عند الكلب قله يا سيدي... الخ). بحيث تنتشر بين الناس القيم السلبية وأخلاقيات اللامبالاة، وتصبح المصالح الخاصة أهم من المصالح العامة، والسعي وراء النجاح الشخصي بغض النظر عن الوسائل، الأمر الذي يؤدي إلى انتشار الغش في المدارس والرشوة في المؤسسات والاحتيال في العلاقات الاجتماعية.

ويصل الاغتراب العلمي داخل البلدان المستبدّ بها إلى حدّ أن الناس تأخذ بالشعور بالحرج والخوف من هذه العلوم، في كثير من الحالات. ولعل العلوم النفسية خير مثال على ذلك، فالناس تخشى من المرض النفسي وترفض رفضاً قاطعاً الذهاب إلى الطبيب النفسي أو المرشد العائلي، كما هو الأمر في كثير من البلدان المتقدمة، وتفضّل إخفاء الأمر أو اللجوء إلى المشايخ والطرق التقليدية في التعامل معه.

والمشكلة في مثل هذا النوع من طرق التفكير أن له نتائج سلبية رهيبة على المجتمع عموماً. فالطريقة التقليدية في تفكير الناس بأحوالهم تدفعهم إلى الاعتقاد دائماً بوجود أسباب خارجية لمشاكلهم الخاصة، أما طريقة التفكير العلمية عموماً فتحاول البحث عن الأسباب الداخلية للمشاكل، وإذا أخذنا المرض النفسي مثالاً، فإن الناس العاديين يأخذون بتفسير هذا المرض بأنه يعود إلى حسد الآخرين أو الإصابة بالعين، أو أنه من عمل الجن، وهذا يعني أن طريقة توجّه تفكير الإنسان تبقى خارجية، تهتم بالآخر، وتحمّله مسؤولية مشكلات الأنا، وهذا يؤدي عموماً إلى نشوء علاقات سلبية بين الفئات المختلفة داخل المجتمع.

في حين أن طريقة التفكير العلمية ذات بؤرة توجيه داخلية تهتم بالأنا، وتحمّلها كامل المسؤوليات عن أي مشكلة، وبذلك فإن انتشار طرق التفكير العلمية يرفع من مستوى الصحة النفسية للناس الذي له نتائج سياسية سلبية على النظام المستبدّ، الذي يحبذ رؤية الناس وهم يتحاسدون، ويتباغضون، وتسيطر عليهم قيم الأنانية، والاتكالية، واللامبالاة، لأن انتشار هذه القيم يؤدي إلى تراجع الاهتمام بالقيم الاجتماعية، والمصلحة الوطنية، بحيث لا يعود أحد يهتم بالعدالة والحرية والكرامة، وإذا وجدت بعض هذه الفئات القليلة فلا شك أن السجون ستتكفل بهم.

وعلى ذلك، فإن عدم اهتمام المستبدّ ونظامه بالعلوم الإنسانية، والتضييق عليها وعدم توطينها في مجتمعه، يعود إلى الدور اللامرئي الذي تلعبه تلك العلوم في رفع مستوى الوعي النفسي والسياسي والاقتصادي للناس، وإلى مساعدة تلك العلوم للإنسان في فهم

الأسباب السياسية لمشاكلهم النفسية والاقتصادية. فالمعرفة كما يقول نيتشه قوة، وقوتها لا تأتي من مساعدتنا على السيطرة على الطبيعة وحسب بل من رفع قدرتنا على الفهم، وإدراكنا بحقوقنا، ومعرفتنا للآليات التي تمكننا من الوصول إليها.

فالدور السياسي الذي يمكن أن تقوم به العلوم الإنسانية، ومؤسسات البحث العلمي دور كبير وتاريخي، لأنها تساعد في الكشف عن حقيقة الأنظمة المستبدة وآليات الهيمنة التي تستفيد منها في ضبط المجتمع والسيطرة عليه. مثلما تمكننا تلك العلوم من الكشف عن التكاليف الباهضة التي يدفعها شعب ما نتيجة الحكم المستبدّ، وفضح دور الفساد السياسي في ترسيخ أنظمة الحكم المطلق، والنبش عن الآليات التي تلجأ إليها الأنظمة الدكتاتورية في إعادة إنتاج التخلف، والكشف عن الأسباب الحقيقة الكامنة خلف تبعية المؤسسات السياسية والدينية للمؤسسات الأمنية.

فمشكلة العلوم الإنسانية بالنسبة لتلك الأنظمة أنها تكشف عيوبها وتحدد مواطن الخلل فيها وتفضح أساليبها الخفية في الهيمنة، وأكثر من ذلك، فإنها تتناول قضايا ذات بعد سياسي حسّاس بالنسبة للمستبد، فهي تهتم بوضع حقوق الإنسان والحريات، كما تحاول تقديم فهم جديد للإنسان العصري، والكشف عن أن صفة المعاصرة والتحديث التي تدّعيها غالبية الأنظمة المستبدة لا تأتي عبر إجراءات شكلية، وبناء مؤسسات سياسية ليس لديها أي صلاحيات على أرض الواقع.

وتزداد المشكلة تعقيداً في بلاد الاستبداد، ولا سيما في عدد من البلدان العربية والإسلامية، عندما ينتشر رأي عام بين الناس مفاده أن

هذه العلوم ليس لها جدوى تذكر على اعتبار أنها علوم غربية المنشأ، وبالتالي فإنها قد تصلح للغرب، غير أنها لا تصلح لنا، سيّما وأن أخلاقنا وقيمنا وتركيبة مجتمعاتنا وديننا، مختلفة تمام الاختلاف عما هو موجود في الغرب.

ولذلك فإننا نجد أن الدوائر العلمية المرتبطة بالمستبدّ كثيراً ما تؤكد على هذه الاختلافات، وتوجّه باتجاه البحث عن حلول من داخل حضارتنا الإسلامية، ثم تقوم بالانتقاء من تلك الحضارة، ما يتوافق مع مصالح المستبدّ وهيمنته على المجتمع، مع استبعاد وتهميش القيم، والأحداث، والنصوص الإسلامية التي تدعو إلى العدالة والحرية، والمساواة، والتسامح، بحيث يصبح العلم مرادفاً للطاعة، والنقد مساوياً للفتنة، والفهم مرتبطاً بالسفسطة، أما السياسة فلا تقوم إلا على الخداع والغدر.

هذا ويمكن تحديد الأساليب التي تلجأ إليها الأنظمة الاستبدادية في محاربة مؤسسات البحث العلمي، وتعطيل إمكانية نشوء علوم إنسانية عربية بالأساليب التالية:

1- تخفيض الميزانية المالية للمؤسسات العلمية والبحثية إلى درجة لا تتمكن عندها تلك المؤسسات من القيام بأي دراسات أو احصاءات جدية، ولأخذ مثال على ذلك نقارن بين نسبة الإنفاق على مؤسسات البحث العلمي من الناتج الإجمالي للدول العربية والبالغة 0.14%، وبين نسبة الإنفاق في اسرائيل، والبالغة 2.54%[19].

2- تخفيض مستوى الحريات الأكاديمية في الجامعة، ومنع أي بحوث تتعلق بالقضايا الحساسة للمستبد، وغالباً ما يتم

هذا التخفيض عن طريق وضع المؤسسات العلمية تحت إشراف ورعاية المؤسسات الحزبية للنظام الحاكم، ووضع الموافقة الأمنية كشرط أساسي لأي بحث علمي في القضايا السياسية والاجتماعية التي يمكن أن تكشف عن حقائق لا يريد النظام إظهارها للرأي العام.

هكذا نجد أن البحوث التي تكشف عن نسبة الفقراء في البلدان المستبدّ بها، أو البحوث التي تكشف عن أرقام النمو الاقتصادي المتدني، أو نسبة الانحلال الأخلاقي داخل فئة عمرية معينة... الخ، بحوث ممنوعة أو تخضع لرقابة أمنية. وهذا ما يفسّر أيضاً تكتّم المؤسسات الحكومية في البلدان المستبدّ بها على الإحصاءات والأرقام التي تعبّر عن الواقع المباشر، وذلك بغية إخفاء حجم المشاكل وطمس العيوب التي يعاني منها المجتمع.

3- عدم السماح بتجذير تلك العلوم، أو بنائها على أسس منهجية وفلسفية، وإبقائها في حدود البحوث الجزئية المتناثرة هنا وهناك، بحيث تبقى تلك البحوث دون مستوى تكوين نظرة كلية للمجتمع، وذلك بغية منعها من الوصول إلى الأسباب السياسية الحقيقية لمشكلات المجتمع التربوية والاقتصادية والاجتماعية والحياتية. فمثلاً عندما تدرس تلك العلوم مشكلة تسرّب الطلاب من المدارس فإنها غالباً ما ترجعه إلى تدني المستوى الاقتصادي للعائلة، دون أن تتوسع في ذلك وربط فقر أهل الطالب بنهب ثروات البلاد من قبل النظام المستبدّ. ناهيك عن أنها عندما تدرس نسبة

التدخين في المجتمع لا تربطه بالتوتر النفسي وعدم الاستقرار الاقتصادي للمجتمع، بل بعدم مراقبة الوالدين للمراهـــق. كما أنها عندما تدرس ارتفاع مستوى القبلية أو الطائفية في المجتمع فإنها كثيراً ما ترجعه إلى تخلّف المجتمع وقوى المجتمع التقليدي، دون أي إشارة إلى أن الفرد يلجأ إلى قبيلتـــه أو طائفته لأنه لا يثق بالنظام السياسي ويخاف على مســـتقبله من ذلك النظام الذي يبطش بكل من يشك في ولائه لـــه، فالنظام الاستبدادي كثيراً ما يشجّع المجتمع على الالتجـــاء إلى القبلية والطائفية، مع شرائه لضمائر بعض زعماء تلـــك الكيانات الاجتماعية، وجعل سفهائها أسياد القوم، كمـــا يقول الكواكبـــي: أما دراسة ظاهرة الطلاق فكـــثيراً مـــا تتوقف عند حدود المستوى الاقتصادي للعائلة والفروق في العمر والفروق في الوضـــع الاجتمـــاعي.... الخ، دون أن تتجاوز ذلك إلى الأسباب البعيدة والمتمثلة بسيادة العقليـــة الذكورية، وثقافة الاستبداد.

كما أن الدراسات التي تتعلق بالبطالة والوضع الاقتصادي للفئات الجامعية، لا تذهب إلى حد تفسير ذلك الأمر بأنه يعود إلى عملية استبدادية مقصودة يراد منها دفع المجتمـــع إلى تخفيض مستوى تقديره للعلم، وإلى إتاهـــة خريجـــي الجامعات في سراديب الحاجة والعوز، الأمر الذي يـــؤدي إلى إضعافهم نفسياً واجتماعياً، وبالتالي سياسياً.

وقد تنبّه عدد من الباحثين العرب لهذه الإشكالية التي تشـــرذم عمل الباحثين الاجتماعيين وتسطّح دراستهم، إذ لا بد من التأكيـــد

على "أن المدخل الصالح للمشكلات الاجتماعية العربية هو التوجه إلى رؤية الاجتماعي والسياسي في سياق واحد، حتى في البحوث الميدانية، أي اعتبار السياسي جزءاً من الاجتماعي، وليس بنية غريبة أو مفروضة من الخارج[20].

أما النتيجة المترتبة على تلك الإجراءات التي تقوم بها الأنظمة الاستبدادية فهي تهجير الطاقات العلمية، ذلك أن الباحثين العلميين الجادين يضيعون في سراديب البيروقراطية والإهمال، ويتحولون إلى مجرّد موظفين محاصرين مادياً وأيديولوجياً وأمنياً، لأن البحث العلمي في بلدان الاستبداد يتحول إلى عمل رتيب وسطحي، وفارغ من أي معنى سياسي، بحيث يفقد الباحثون القدرة على العطاء والبحث والفعل، وينزلقون شيئاً فشيئاً إلى ما تسميه هانا أرندت حياة العزلة والوحشة، فالطغيان يخلق العزلة الاجتماعية والسياسية والإبداعية للبشر لأنها "تدمّر القدرة على الفعل"[21]، وتترك الطاقات الإنتاجية للإنسان دون أن تمس. هكذا يتحول العالم في ظل ظروف الاستبداد إلى "حيوان عامل" animal Laborers[22]، فقد مكانه في ملكة الفعل السياسي، ولعل هذا ما يفسّر الأعداد الهائلة من العلماء العرب والصينيين الذين يعملون في الغرب، ويحققون نجاحات باهرة.

وإذا ما انتقلنا إلى العالم الديمقراطي لملاحظة كيفية تعامله مع العلوم الإنسانية لوجدنا أنه يعول على هذه العلوم كثيراً لحل مختلف مشكلاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي تعترض مسيرة تقدمه، لدرجة أن رئيس جامعة هارفارد السابق جيمس ب. كونانت يعتقد أن لهذه العلوم دوراً حساساً في حل "المشكلات القومية" لبلاده، والتصدي لقضايا "الدفاع القومي"، وإيجاد مخرج لمشكلات

التوسع الصناعي الذي اخذ يُضيِّق على الحياة الإنسانية في العالم الغربي، ناهيك عن ارتفاع درجة الأطماع البشرية وتراجع الاعتبارات الخلقية[23].

ولذلك نجده يحثّ حكومة بلاده على تخصيص ميزانية كبيرة لهذه العلوم تفوق الميزانية التي تخصّص للعلوم التكنولوجية والصناعية، لما لهذه العلوم من قدرة على إعادة هيكلة أوضاع المجتمع والإنسان المعاصرين، وإيجاد حلول لمشاكل الحياة المعاصرة، التي تتعقد يوماً بعد يوم، حتى أنه يذهب إلى أن هذه العلوم عليها أن تقوم بثورة شبيهة بالثورة التي قامت بها العلوم الطبيعية في القرنين الماضيين. فاليوم يعتقد العالم الغربي أنه ليس بحاجة إلى مزيد من التقدم التكنولوجي والصناعي، بقدر ما هو بحاجة إلى جعل حياة الإنسان أكثر إنسانية، واقرب إلى العدالة والحرية[24]، وهذا ما سنناقشه في الفصل الذي يتناول رأي هابرماس في الآثار السياسية للعلم في العالم الغربي.

رابعاً – عندما يُستبد بالتربية والتعليم:

تعدّ إشكالية العلاقة بين التربية والسياسة من المواضيع الخطيرة التي توليها الأنظمة الاستبدادية أهمية استثنائية. وتعود هذه الخطورة إلى أن "التربية" ليست هي التي تعيد تشكيل المجتمع وتوجّهه كما يعتقد الكثيرون، وإنما النظام السياسي هو الذي يعيد تشكيل المجتمع أيديولوجياً، ويوجّهه عقائدياً بواسطة التربية، ومن خلالها. فـ "التربية" تابعة للسياسة في الأنظمة الاستبدادية، وليس لها من مهمة كبرى سوى تنشئة الأجيال الشابة على احترام الرموز السياسية والتقليدية للمجتمع.

وإذا ما حاولنا تأمّل ماهية "التربية"، بعيداً عن المفاهيم المثالية والأخلاقية التي تحيط بها من جهة، وخارج مكوناتها المنهجية والعلمية من جهة ثانية، لوجدنا أن "التربية" ليست أكثر من أداة تتحدد أهدافها بحسب النظام السياسي الذي يتحكم بها. فالتربية في البلدان الديمقراطية تدعو إلى الديمقراطية، وتعمل وفق مبادئ وقيم الديمقراطية، وتسعى إلى ترسيخها في عقول الأولاد وسلوكياتهم. أما في بلاد الاستبداد فنجدها تنشر – بشكل غير مرئي – قيم الاستبداد والتسلّط، وتدفع بالناشئة إلى التكيّف مع تلك القيم وتبنّيها داخل عقولهم، بحيث ينتشر المناخ الاستبدادي داخل العائلة والمدرسة والشارع، وكافة المؤسسات السياسية والاجتماعية.

وتعود خطورة "التربية" إلى أن الإنسان يألف، ويتأقلم، ويتعود على كل القيم، والمبادئ، والسلوكيات التي تشرّبها في بداية عمره، ويأخذ بالتعامل معها وكأنها أمور مطلقة ونهائية، بحيث يغدو من الصعب العمل على تغييرها في المستقبل، أو تكوين اتجاه نقدي يبيّن العيوب الموجودة فيها. ولعل هذا ما يفسر الحرص الشديد للأنظمة المستبدة على الاستيلاء المطلق على التربية والتعليم، والإشراف الكامل عليهما.

فالتربية تقوم على تكوين الفرد وتنشئته علمياً، وعقلياً، واجتماعياً، وخلقياً، وقومياً، ودينياً. أما التربية في بلاد الاستبداد فوضعها مختلف ومتناقض، فمن الناحية العلمية تربط التربية الاستبدادية العلم بالطاعة والأدب مثلما تربطه بالايدولوجيا الدينية أو القومية، بحيث يصبح ذلك العلم مجرد داعية ديني، أو منظّر إيديولوجي لما يريده المستبدّ، وهذا ما يؤدي في النهاية إلى تمكّن

المدرسة من "إقفال أدمغة النشء من كل شيء مخالف للرأي"[25]. أما من الناحية العقلية فتتحول التربية من وسيلة تعلّم النشء التفكير، والإبداع، والإدراك العقلي، وتحذير التفكير النقدي، وتعويدهم على التفكير التحليلي، وتنمية مهارات حل المشكلات، إلى وسيلة تعلّم النشء الحفظ، والبصم الببغاوي للمعارف والنظريات العلمية. أما من الناحية الاجتماعية فتتحول من التربية التي عليها تعليم الأجيال الناشئة: الاعتماد على الذات، والاعتزاز بالفردية، وتحقيق التوازن بين حاجات الفرد وحاجات المجتمع، وتعليم الفرد الدفاع عن حقوقه، ورفع مستوى ثقته بمجتمعه، نجدها تتحول إلى تربية لا تعلّم التلاميذ سوى الطاعة، والخضوع، والخوف، والعمل على قتل الذاتية الفردية، مثلما تعلّمه الحذر والشك في كل من يحيط به من بشر، ناهيك عن أنها تعلي قيمة الجماعة على حساب قيمة الفرد. أما التربية الأخلاقية فإنها إذا كانت على مستوى الوعظ، والإرشاد، والنصح نجدها تعلي من قيم التسامح، والإيثار، والوفاء، وإغاثة الملهوف، ومساعدة المحتاج، وحُسن الجوار، فإنها على مستوى السلوك الاجتماعي، والحياة اليومية تتحول إلى كلام ليس له أي تحقق على أرض الواقع. فالقيم السائدة في المدرسة، سواء بالنسبة للمعلمين أو التلاميذ، هي قيم الأنانية، والتحاسد، والتغاير، وسوء الظن، بحيث يتحوّل الغش إلى شطارة، أو إلى تأقلم مع الوضع الصعب، أما النجاح في الكذب فيصبح دلالة على الذكاء. وغني عن القول إن هذه القيم السلبية تتسرب إلى المدرسة والمجتمع التربوي، بشكل (غير مرئي)، نتيجة لانتشارها داخل النظام السياسي الذي يسيطر على المجتمع، فكما يولّى عليكم تكونوا*.

أما من ناحية التربية القومية والدينية والانفعالية، فتتحول التربية داخل المدرسة من العمل على تعليم الأجيال الناشئة كيف يعتزوا بقوميتهم، ودينهم، وربطهما بالقيم الإنسانية، واستخراج ما فيهما من تعاليم تدعو إلى: التفاهم، والتسامح، والتثاقف بين الحضارات، واحترام حقوق المخالفين في الدين والقومية، إلى تربية تدفع النشء باتجاه التعصب الديني والعرقي، والانغلاق عليهما، والنظر إلى المخالفين في الدين أو العرق على أنهم أعداء لا بد من الحذر منهم. فالمتأمل للتربية القومية، أو للتربية الدينية في بلاد الاستبداد، سرعان ما يلاحظ تشرب الناشئة للتضخيم الإيديولوجي للدين أو القومية، وحقن الفرد بكل القيم التي تدفعه للتفكير بأنه مستهدف من قبل الآخرين، يضاف إلى ذلك فإن هذه التربية تجهّل النشء بالديانات والقوميات الأخرى، ومن جهل شيئاً عاداه.

وعلى وجه العموم، يمكن القول إن التربية في بلاد الاستبداد غالباً ما تنتهي إلى عكس ما تعلنه من مهام إنسانية وعقلية، وأخلاقية، وقومية، ودينية، والسبب في ذلك هو "المناخ الاستبدادي" العام الذي يسود عصراً من العصور، أو ما يسميه توماس كون بـ "النموذج الإرشادي" paradigm الذي يهيمن على العلم في عصر من العصور[26]. فالمناخ الاستبدادي لا يسمح للتربية مثلاً بأن تُخرِّج "شخصية خيِّرة" لأن الحرمان الاقتصادي، والنظام السياسي، والتسلّط التربوي، عوامل ستؤدي بنسبة مئوية عالية إلى إيجاد إما شخصية شريرة، أو عدوانية، أو حسية، أو شخصية خانعة تحمل أخلاق العبيد، على حد تعبير هيغل.

كما أن ذلك المناخ لا يسمح للفرد بأن يبني علاقات متوازنة سواءً مع تراثه أو مع الآخر، بحيث تتحول التربية في البلدان

الاستبدادية المُعّولة على اللحاق بالغرب ومحاكاته إلى عملية تغريب للفرد عن تراثه وحضارته، مثلما يتحول، ذلك الغرب، في البلدان ذات الأيديولوجية القومية والدينية إلى عدوّ مطلق، أو شرير لا يمكن التعامل معه إلا بلغة القوة، وحِدة السيف.

هذه بعض نتائج "التربية"، عندما تغيب عنها الديمقراطية، ويستولي عليها المستبدّ بشكل مطلق، فالتربية في النهاية هي عملية سياسية من ألفها إلى يائها، ذلك أن "تفتّح العقل وبناء المعرفة أمران مرهونان بمعطيات الحرية التي يجب أن تسود في المناخ التربوي الذي يحيط بالأطفال والناشئة"[27].

هكذا نصل من كل ما سبق إلى تحديد أهم السمات التي تطبع التربية في ظل النظام الاستبدادي، وهي:

1- التربية من أجل نشر ثقافة التسلّط والخضوع:

إن المطّلع على أدبيات التربية القديمة منها والحديثة، يلاحظ أن المربين يعتقدون أن على التربية مسؤوليات جسيمة تجاه مجتمعاتها، فهي لا بد أن تحافظ على وحدة المجتمع وانسجامه، وأن تنمّي قدراتهم العقلية والإبداعية، وأن تدرّبهم على مواجهة الحياة والمستقبل، وأن تنمّي لديهم الاعتزاز بتراثهم، وتساعدهم على التوفيق بين الأصالة والمعاصرة. غير أن المتأمل في مهمات التربية في البلدان الاستبدادية، والمتتبع لوضع المدارس والتعليم فيها سرعان ما يتفاجئ بأن هناك مهمات خفية موازية تقوم بها التربية، بالإضافة إلى مهماتها العلنية في نشر العلم والمعرفة، ولعل أهم تلك المهمات الخفية تتمثل في نشر ثقافة الطاعة، والميل إلى الخضوع، والإعلاء من القيم والقوة بين الناشئة، وداخل المجتمع عموماً.

فالمعلّم يحتل داخل المدرسة منـــزلة شبيهة بمنـــزلة المستبدّ داخـــل المجتمع، كما أن أساليب المعلّم في التعامل مع تلاميذه وإدارتـــه للصـــف شبيهة بأساليب المستبدّ في التعامل مع شعبه، وإدارته لبلاده. فإذا كـــان العنف والقوة العسكرية هما اللذان يحسمان في النهاية كل القضايا العالقة بين المستبدّ والناس، فإن الضرب والعنف المدرسي هما الوسيلة الأساسية التي يلجأ إليها الغالبية العظمى من المعلمين، حتى وصلت نسبة المعلمـــين المؤمنين بالضرب إلى 58% من معلمي المدارس في العالم العربـــي، دون أن يعوا أنهم ضحايا لثقافة التسلّط التي يحاول المستبدّ تجذيرها في المجتمع، في وعي ولاوعي طبقاته وشرائحه الاجتماعية، والعمرية المختلفة.

وغني عن البيان أن تلك الأساليب التسلطية في التربية تؤدي إلى ظهور أجيال توصف بالطاعة والخضـــوع والميـــل إلى الاستســـلام، والسلبية واللامبالاة، ناهيك عن تراجع قدرتهم علـــى الإنجـــاز[28]. فتخوّف التلاميذ من العقوبات، وتهرّبهم من تسلّط المعلّـــم، وطـــرق التربية التقليدية غالباً ما يؤدي إلى تنشئة أجيال تتصف بـــ: الإذعان، والانتهازية، والنفعية، والأنانية، والسلبية... الخ[29]، أجيال تعتقد أن الرضى بالأمر الواقع أفضل من مواجهته، وأن الامتثـــال للســـلطات التقليدية والسياسية داخل المجتمع تجلب المنافع وتحقّق المصـــالح، وأن مجاراة الرموز السلطوية من: أب، أو شيخ قبلي، أو زعيم سياسي، أو رجل دين أفضل بكثير من الوقوف في وجههم، لو تعارضت مصالحه مع مصالحهم، أو حصل تعدّي سافر على حقوقهم.

حتى أن الملاحِظ للأمثال الشعبية التي تتناول العلم والتربية يجـــد أنها تؤكد على التوجه الذي يجعل من التربية وسيلة لنشر ثقافة الطاعة والخضوع. وتقول هذه الأمثال: "من علّمني حرفاً كنت له عبـــداً"،

"أكبر منك بيوم أعرف منك بسنة"، "الأدب فضّلوه على العلم"، والمقصود هنا آداب الخضوع، والطاعة المطلقة. فالعلم في البلدان الاستبدادية له أخلاقيات، وأولى هذه الأخلاقيات أن العلم بدون أدب وطاعة واحترام للرموز التقليدية لا قيمة له، بل إنه يصبح أمراً غير مرغوب، ومرتبطاً بالانفلات الأخلاقي والقيم السلبية، وهذا يعني أن العلم نفسه يتحول في البلدان الاستبدادية إلى وسيلة للهيمنة على عقول الناس وعواطفهم، ويدفعهم إلى تبجيل واحترام الرموز السياسية والتقليدية. وهذا ما يفسر أنه في بلاد الاستبداد كثيراً ما يُجلّ شيخ العشيرة، ويعطى مكانة أهم من العلماء والأساتذة الجامعيين، مثلما يعطى المسؤول السياسي من الصلاحيات أكثر من الصلاحيات التي تعطى للمؤسسات العلمية.

وهذا ما يفسّر أيضاً أنه إذا كانت المؤسسات السياسية في البلدان الديمقراطية تستعين بمؤسسات البحث العلمي في التخطيط وإدارة شؤون المجتمع المختلفة، فإن المؤسسات السياسية في البلدان الاستبدادية لا تعير أي اهتمام للمؤسسات العلمية، لأن العلم في البلدان الاستبدادية وسيلة للهيمنة وليس للتنمية، وسيلة للانغلاق وليس للانفتاح، وسيلة للقهر النفسي، وليس لتفتح الطاقات الإبداعية.

ولعل هذه الصفات للتربية في ظل "الأنظمة الأوتوقراطية" هي ما دفعت بجون ديوي إلى التأكيد على أن تلك الأنظمة تدفع بالتربية التقليدية إلى تدريب الأطفال وتعويدهم على "الطاعة والامتثال، وأداء واجبات مفروضة عليهم، لا لشيء، سوى أنها تفرض عليهم فرضاً"[30].

فالمشكلة بالنسبة للتربية التقليدية أنها تضحي بالشخصية مقابل التفوق الدراسي، لأن غالبية الأهالي لا يهتمون إلا بنجاح الطفل في

المدرسة وتفوّقه، حتى لو كان ذلك على حساب شخصية التلميذ، وحتى لو تعرّض التلميذ للضرب، وكل أشكال التسلط والقهر، وحتى لو كان التلميذ غشاشاً وكاذباً في كثير من المواقف، وحتى لو تعلّم عن طريق أساليب البصم الببغاوية، وهي مشكلة يستثمرها المستبدّ على أكمل وجه فينشئ مدارس تخرّج متفوقين قد يصبحون علماء في المستقبل، لكنه يحرص على أن يكونوا علماء مطيعين وخائفين وأنانيين ومتماهين مع تسلّطه.

وهذا ينعكس ليس على التربية وحسب، بل على كل المجال الاجتماعي، فاليوم نجد أن مقاييس الرجولة ورموز النفوذ والمقدرة هي مقاييس ورموز استبدادية تعلي من شأن القوة الجسدية، والقوة الأمنية والقوة القبلية، وهذا ما يفسّر تفاخر الناس بالعشيرة، أو حرص بعض الفئات الشعبية على إظهار السلاح الذي تحمله أمام الآخرين، كدلالة على القوة والهيبة.

فما يحتاجه "الحكم التوتاليتاري" (الشمولي) لتوجيه سلوك رعاياه "هو التهيئة التي تناسب كلاً منهم ليلعب دور الجلاد بمثل الجدارة التي يلعب بها دور الضحية"[31]، وهذا ما يطلق عليه فرويد "التماهي"، ويقصد به تعلّق الفرد عاطفياً بالمثل الأعلى، وتقليده في كل شيء، إلى أن ينتهي الفرد إلى امتصاص كل صفات المثل الأعلى، والوصول إلى حالة يسميها "وحدة المشاعر" مع الرمز[32]، سواء كان هذا الرمز أباً، أو مديراً، أو مستبداً، أو زعيماً عشائرياً. فتماهي الجماهير نفسياً مع المستبدّ، يوفّر وسائل هائلة له لإعادة تشكيل المجتمع بما يتوافق ونشر ثقافة الاستبداد، وهي الثقافة التي تساعده على الاستمرار في الحكم والهيمنة على الشعوب.

2- الاعتماد على التلقين ومحاربة الثقافة النقدية والعقلية:

يعتمد التعليم في المدارس داخل البلدان الاستبدادية على التلقين، والتكرار. ومشكلة التلقين أنه يلغي الحوار، ويقلل من الاعتماد على العقل، ويجعل العلاقة بين المعلّم والتلميذ علاقة من طرف واحد، بحيث يعتقد التلميذ أنه ليس عليه سوى أن يقوم بكل ما يطلبه منه المعلّم، فلا يعود يهتم سوى بحفظ ما يطلب منه، والانتباه إلى عدم إزعاج المعلّم، والتأقلم مع الأسلوب التقليدي للتدريس. هكذا ينسى التلميذ نفسه، وعقله، وحقوقه، ولا يعود يهتم بالإبداع، والابتكار، والخروج عن المألوف. حتى أنه كثيراً ما يقابل بالسخرية إذا اهتم بالمسائل المختلفة، أو غير المألوفة، لدرجة أنه يكنى بأسماء الفلاسفة، أو العلماء الكبار كنوع من السخرية.

أما مشكلة التكرار فتعود إلى أنه يلغي المناقشة، والتفكير العقلي، والتحليل النقدي، ويعوّد الطالب على الحديث دون أي تعمّق في المضمون، أو فهم للأسباب، أو التوصّل إلى استنتاجات مبنية على مقدمات. وخلاصة التعليم التكراري أنه يحصر دور الطالب في الحفظ والتكرار، وهذا أمر له نتائج تدميرية على عقول الناشئة وشخصياتهم، ولذلك يعد من أخطر أنواع التعليم كونه من أكثر الأساليب التعليمية انتشاراً في البلدان المستبدّ بها. ويعود انتشار ذلك الأسلوب إلى ثلاثة أسباب: الأول أنه أسهل للمعلمين ولا يحتاج إلى بذل جهد كبير، والثاني أنه أسلوب تقليدي يعود إلى مئات السنين، والثالث أن الأنظمة المستبدة تشجعه وتحرص عليه.

وعموماً فإن التعليم التلقيني والتكراري يعدّ من أخطر أنواع التعليم لأنه يحصر دور التلاميذ "في الحفظ والتكرار وإعادة الجمل التي

سمعوها"[33]، والمشكلة السياسية التي تنشأ هنا أن تلك الصفات للتعليم التلقيني تقلل من "القدرة الإبداعية عند الطلاب أو إلغائها تماماً من أجل خدمة أغراض القاهرين الذين لا يرغبون في أن يصبح العالم مكشوفاً لهؤلاء، أو يصبح موضوعاً للتغيير[34]. أما أخطر مهمة "لوسائل التلقين" عند راسل أنها "ستعطي الطفل منذ عمر مبكر جداً الخلق والاعتقاد اللذين تتصورهما السلطات مرغوباً بهما، وسيصبح أي انتقاد جدي للسلطات غير ممكن للفرد نفسياً، بحيث يعتقد الجميع أنهم سعداء رغم كونهم بائسين لأن الحكومة تقول أنهم كذلك"[35]. فالعلوم النفسية كثيراً "ما تعطي النظم الأليجاريكية إمكانيات أكبر بكثير للتحكم في عقليات الأفراد مما عليه الحال"[36]، فمهمة حذف كل فكر ناقد عند بيير أنار ستكون نتيجتها "زيادة الانضباط ودفع إخلاص المقهورين إزاء زعمائهم إلى الحد الأقصى"[37].

هكذا يُطاح بالمهمة الأساسية للتربية، ألا وهي تقوية التفكير عند الناشئة، وجعلهم منطقيين في استنتاجاتهم، وعقلانيين في آرائهم، وعمليين في سلوكهم، ونقديّين في تفكيرهم، وواثقين في أنفسهم. فبدل أن يضاف "التفكير النقدي" إلى المقررات المدرسية كما تضاف الفيتامينات إلى الغذاء، كما يقول مايثو ليبمان[38]، تحولت المقررات في البلدان المحرومة من الحريات إلى مجرد مقررات حفظية: تقدّم المعلومات دون المناهج التي أنتجتها، والقوانين دون التفكير فيها، والقواعد دون معرفة كيفية استنتاجها، والأفكار خارج سياقها، كما استبدلت الأسئلة المفتوحة بالأسئلة المغلقة، والإجابات النسبية والإحصائية بالإجابات المطلقة والنهائية، ناهيك عن إحلال التعلّم التكراري الحفظي محل "التعلّم التدبري"[39]*.

من كل ما سبق نجد أن "الوعي التربوي" للمعلّم يتشوه بتأثير السلطة الاستبدادية، ويتحول إلى وعي معادي "للعقل النقدي"، وواقع تحت سيطرة "الأفعال الروتينية"، أو السلوك الروتيني السلبي"، و"توقعات مؤسسات الاستبداد"، الأمر الذي يؤدي إلى "تشويه التدبر الذاتي" لديه، وقمع أهدافه، وأغراضه الحقيقية[40].

ولذلك نجد أن المعلّم يعدّ من أكثر الفئات المستهدفة أيديولوجياً وسياسياً، من قبل النظام الاستبدادي، الأمر الذي يجعل إمكانية تحرره من"المناخ الاستبدادي"، مسألة بالغة الصعوبة، وإن لم تكن مستحيلة. فالمعلّم في ظل نظام ديمقراطي يمتلك القدرات التي تمكنه من التحرر من "الهوى والتعصّب والتشيّع" وغيرها من العادات التي "تُضيّق الأفق"، وتغلق العقل، وتجعله غير راغب في القضايا الجديدة، والاستمتاع بالأفكار المختلفة، وتجعله أكثر قدرة على مواجهة: الهيكل التراتبي، السلطة، ثقافة الولاء والمعتقدات الموروثة السلبية[41]. يضاف إلى ذلك أن المعلّم في نظام ديمقراطي غالباً ما تتملكه "الرغبة المتوثبة للاستماع إلى مختلف الآراء بدلاً من الاقتصار على رأي واحد، وتوجيه الاهتمام إلى الحقائق، بغضّ النظر عن مصدرها، وإعطاء الاهتمام الكامل لكل الاحتمالات البديلة، والاعتراف بوجود الخطأ حتى في أقرب المعتقدات إلى قلوبنا".

فغياب الديمقراطية يطيح بما يسميه ستوارت باركر بـ "التفتح العقلي" للمعلّم، هذا التفتح الذي يدفع المعلّم إلى النظر إلى كل البراهين ووجهات النظر المختلفة بشكل متساوي، ورفض كل النتائج والآراء غير الموثقة بالتجارب والخبرات الدقيقة، والإيمان بالحوار

العقلاني، والنقاش النقدي، ورفض التقسيم المزيف بين النظرية والممارسة، والتراجع عن الآراء المغلقة والذاتية في التدريس[42].

فإذا كانت العلاقة بين "الديمقراطية والتعليم" تُعطى أهمية استثنائية في البلدان الديمقراطية - كما يقول ديوي - فإن هذه العلاقة لا تعطى أي أهمية في البلدان الاستبدادية، وإذا كانت الجهود السياسية والتربوية تتجه باتجاه تحديد الأساليب التربوية التقليدية بأساليب تربوية حديثة وعقلانية، فإن الاتجاه التربوي العام في البلدان الاستبدادية هو المحافظة على الأساليب التربوية التقليدية واحترامها، عبر خداع المعلّم، وتقديمه بأنه الوصي على المجتمع، وحثّه على ضبطه عن طريق العنف الرمزي، أي أن السلطة الاستبدادية تريد من المعلّم أن يقوم بمهمة أمنية بالوكالة عنها.

3- المدرسة أداة للاصطفاف الأيديولوجي والانغلاق الهوياتي:

تعد المدرسة من وجهة نظر الغالبية العظمى من الباحثين التربويين والاجتماعيين أهم مؤسسة سياسية مؤثرة في المجتمع على الإطلاق. فالمدرسة هي التي يُصنَع فيها مستقبل النشء، وهي التي تشكّل قيم الأجيال الناشئة وتشذّب عقائدهم، كما أنها تتقاسم مع الأسرة مهمة تكوين شخصية الأبناء الاجتماعية وهويتهم، ولذلك نجد أن كل من المؤسسات الدينية والسياسية سعت وتسعى إلى السيطرة عليها وتوجيهها.

يضاف إلى ذلك أنها أهم مكان تحتك فيه الدولة بالأسرة، وتحاول أن تنتزع منها بعض سلطاتها على الأبناء. فالدولة عبر المدرسة تتدخل في تفكير الأبناء، وتوجّه سلوكهم، وتدفع بوعيهم

السياسي والديني باتجاهات معيّنة ترسمها وفق أيديولوجيتها العامة. ويتم ذلك الانتزاع، وهذا التدخل، عبر إدخال عدد من المقررات التي تنطق بإيديولوجية النظام، وتعقلنها، وتجعلها بديهية وضرورية لتقدّم المجتمع وازدهاره. فالمدرسة هي المكان الذي تقنع فيه الدولة الأجيال الناشئة، بأنهم رعاياها ومواطنيها، ويجب أن يخلصوا لها، ويتبنوا أراءها، ويدافعوا عن مواقفها. وطالما أن الدولة في البلدان الاستبدادية تختزل إلى النظام، وبما أن النظام السياسي يختزل إلى زعيمه، فإن المدرسة لا يعود لها من مهمة تربوية وسياسية سوى جلب المزيد من الولاء للزعيم السياسي، والدفع بالناشئة إلى الولاء المطلق لأيديولوجيته.

أما اجتياح الأيديولوجية للمدارس والجامعات في البلدان الاستبدادية فيعود إلى اكتشاف "الإمكانات السياسية الهائلة"[43] للأيديولوجيا في العصر الحديث، ولا سيما بعد الحرب العالمية الأولى، من قبل بعض الأنظمة الاستبدادية: كالشيوعية في روسيا، والنازية في ألمانيا. أما المنهجية التي سعت من خلالها الأيديولوجية إلى الدخول إلى المدارس، فتقوم على أن الأيديولوجية هي "موضوع للعلم" أو "مؤَيدة علمياً"، وبالتالي يمكن أن تُدَّرس في المدارس والجامعات. فالأيديولوجية نظرية علمية تستطيع معرفة خفايا التاريخ، وأسرار الماضي، وتعقيدات الحاضر، وشكوك المستقبل، وتدخل في النسيج النظري لكافة العلوم الطبيعية والإنسانية، وهي مبنية على أسس علمية، وتجارب، وقوانين مستمدة من مختلف العلوم.

وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الطابع العلمي للأيديولوجيات لم يمنع من الكشف عن طابعها السياسي، ودورها في الهيمنة،

ومساعدة المستبدين في أدلجة شعوبهم، ودفعهم إلى الخضوع لمشيئتهم، وطاعة كل ما يطلب منهم. فالتفكير وفق أيديولوجية شمولية غالباً ما يؤدي بحسب هانا أرندت إلى: تدمير علاقة الفرد بالواقع، بحيث لا يعود الواقع هو المحك لصدق أفكاره ونجاحها، كما يزيل الحواجز بين الواقع والخيال، بين الحقيقي والمزيف، لأن مرجع التفكير هو الأفكار الأيديولوجية وليس المنطق أو الواقع، بالإضافة إلى تحويله لفكر الفرد من التوجه نحو العمل إلى الانتباه للمؤامرات والآخرين، وأخيرا فإنها تأخذ بالتعامل مع ما ينبغي أن يكون وليس مع ما هو كائن، مع الرغبات والأمنيات وليس مع الحاضر وتعقيداته[44].

خامساً – وسائل الإعلام والاستبداد:

إذا كان تضليل عقول البشر عن طريق وسائل الإعلام جريمة عالمية ترتقي إلى مستوى "قهر البشر" كما يقول أحدهم، فإن ارتكاب هذه الجريمة في الأنظمة الاستبدادية يتم بطريقة أشنع من ارتكابها في الأنظمة الديمقراطية، على الرغم من أن هذه الجريمة ترتكب في النظاميين على حد سواء. أما مضمون هذه الجريمة فيتمثل في نشر وسائل الإعلام لـ "الأفكار التي تنحو عن عمد إلى استحداث معنى زائف، وإلى إنتاج وعي لا يستطيع أن يستوعب بإرادته الشروط الفعلية للحياة القائمة"[45]، فعن طريق التضليل الإعلامي "يضمن المضللون التأييد الشعبي لنظام اجتماعي لا يخدم على المدى البعيد المصالح الحقيقة للأغلبية"[46]. أما الفائدة الكبرى التي يجنيها المضللون من نجاح عمليات تضليل الجماهير فهي تمكّنهم من السيطرة التامة على "الرأي العام" أو العقل الجمعي للناس،

والتلاعب بعقولهم لخدمة مصالح المضللين إلى أقصى درجة ممكنة، بحيث لا يعود من عمل آخر أمام المضلل سوى السهر على إغراق الجماهير في بحور" بؤس الواقع"[47]، حتى تكتمل دائرة السيطرة.

وإذا كانت وسائل الإعلام في الأنظمة الديمقراطية قد مكّنت الحكام من دفع الشعب للتصويت "ضد أكثر مصالحه أهمية"، واستطاعت أن تحوِّل الخاضعين للتضليل الإعلامي أنفسهم إلى ممارسين لهذا التضليل بطريقة لا واعية، كما يقول هربرت شيللر، وإذا كان من الصحيح وصف البلدان الديمقراطية بأنها مجتمعات يمثّل فيها "التضليل الإعلامي إحدى الأدوات الرئيسية للسيطرة"[48]، فإن للإعلام في البلدان الاستبدادية نفس الأهداف والآليات، ولكن مع اختلاف في الوضعية العامة في كل من النظامين. والمقصود بذلك أن الإعلام في البلدان المستبدة أكثر تأثيراً بسبب ضعف مؤسسات المجتمع المدني من جهة واستبدادية الأنظمة الحاكمة من جهة أخرى.

فإذا كان الإعلام في البلدان الديمقراطية يمارس تأثيرا كبيراً على تكوين رأي الناس وقناعاتهم، فإنه يمارس ذلك الدور ضمن السياق العام للعبة الديمقراطية، التي يدخل فيها الإعلام والمال بوصفهما من أكثر اللاعبين أهمية. أما الإعلام في البلدان الاستبدادية فإنه يمارس لعبته داخل النظام الاستبدادي، الذي يتجاهل كافة المصالح القومية العليا للأوطان لصالح مصالحه الشخصية، ناهيك عن أنه مستعد للتضحية بكل شيء من أجل سيطرته على الجماهير، وبقائه في السلطة لأطول فترة ممكنة.

وتقوم استراتيجية المستبدّ في السيطرة على وسائل الإعلام واستثمارها الاستثمار الأمثل لجلب مزيد من السيطرة على المجتمع

على ركيزتين أساسيتين: الأولى – الاحتكار شبه الكامل لوسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، ووضعها تحت هيمنة وإشراف الأجهزة الحكومية والحزبية والأمنية. حيث تدل الإحصاءات الخاصة بوسائل الإعلام في البلدان اللاديمقراطية على أنه من العسير العثور على وسائل إعلام خاصة ومستقلة، ولا سيما قبل عام 1990، الأمر الذي مكّن الحكومات من السيطرة على "الرأي العام" سياسياً وثقافياً، وحتى فنياً ورياضياً.

الثانية – احتكار ومراقبة توزيع الجرائد والمنشورات الإعلامية، وحصرها بالمؤسسات الرسمية، حيث يتم منع كل منشور لا يتوافق مع التوجهات العامة للنظام، أو ينشر أخباراً لا يريد النظام أن تكون متاحة لعموم الناس. وقد دفعت هذه الطريقة في التعامل مع وسائل الإعلام بالحكومات إلى إنشاء وتمويل مجلات وجرائد تابعة لها في بلدان غربية كبرى، وذلك من أجل تسويق النظام المستبدّ على الصعيد الدولي اولاً، وخوض الحروب التي يريد شنها ثانياً. الأمر الذي أدى إلى نشوء "لوبي إعلامي" لدى كل نظام سياسي، يمارس تأثير كبيراً على الساحة الإعلامية والسياسية العامة.

وقد ذكرنا عام 1990، لأن إمكانية السيطرة على وسائل الإعلام بشكل شبه كامل أصبحت بعد ذلك التاريخ أمراً أكثر صعوبة وتعقيداً، ولا سيما بعد ظهور الفضائيات والانترنت، ثم بروز "مواقع التواصل الاجتماعي" على الساحة الإعلامية. أما صعوبة السيطرة على هذه الوسائل الجديدة فتعود إلى أنها أصبحت وسائل عابرة للقارات، وتدخل بسهولة إلى كل بيت، ورخيصة التكلفة، ولا تخضع للمراقبة الإلكترونية إلا في حدود ضيقة.

وفيما يتعلق بالفضائيات فقد بـــدأت الأنظمـــة الاســـتبدادية بالتعاطي معها من خلال منع الناس من تركيب "الصحون اللاقطـــة للبث الفضائي"، وقد تولت الأجهزة الأمنية مراقبة هذا المنع في كثير من الحالات، وهذا ما حصل في منتصف التسعينات في دول عديـــدة منها: كوبا والعراق وليبيا وسورية... إلخ. وقد برّرت غالبية الأنظمة ذلك المنع بمبررات أخلاقية أو دينية أو سياسية، بحيث صُورت تلـــك الفضائيات بأنها تحمل قيماً أخلاقية، وسلوكية منافية لقـــيم المجتمـــع وتقاليده، وتشكّل خطراً على المراهقين وعقولهم، أو نُظِر إليها علـــى أنها فضائيات مدعومة من الخارج، وتـــدخل في إطـــار المـــؤامرات الخارجية، التي تريد النيل من الهوية وتمرير المصالح المشبوهة.

غير أن هذه الإستراتيجية في التعامل مع الفضائيات سرعان مـــا تبيّن عدم جدواها، لأن الفضائيات فرضت نفسها على كل العـــالم، وتحوّلت إلى ظاهرة عولمية يصعب على أي نظام في العالم منع النـــاس عنها، مما أضطر تلك الأنظمة إلى التعامل مع الفضائيات بوصفها أمراً لا يمكن منعه، ولكن يمكن اختراقه، وتوظيفه بما يساعد تلك الأنظمة على البقاء في السلطة، وهي استراتيجية لاحظناها في تعامـــل تلـــك الأنظمة مع المنتجات العلمية والتكنولوجية المختلفة، أيا كان مجـــال ذلك المنتج.

أما ذلك الاختراق فقد تم من خلال إنشـــاء ودعـــم وتمويـــل عشرات الفضائيات التابعة لتلك الأنظمة، سواء تبعية مباشرة أو غير مباشرة، حتى بلغ عدد الفضائيات في العالم العربـــي نحو 700 قنـــاة فضائية، 40% منها قنوات حكومية، و60% قوات خاصة غالبيتـــها مملوكة لأشخاص مقرّبين من الأنظمة الحاكمة. ولعلّ هذا ما يفســـر

"التضخم الفضائي العربـــي" الذي يعود في أساسه لأسباب سياسية، تتمثل في أن لكل حاكم أصبح عشرات الفضائيات التابعـــة، الـــتي تحرص على توصيل الرسائل التي يريد أن يرسلها لشعبه وللعالم أجمع، بحيث تساعد تلك الفضائيات على السيطرة على الرأي العـــام أولاً، ونشر أيديولجية السلطة ثانياً، وتبرير وعقلنة مختلف وجهـــات نظـــر الحاكم في كل القضايا السياسية والاجتماعية والثقافية ثالثاً.

غير أن الفضائيات العربية لم تقم سوى بتوسيع دائـــرة التلقـــي والفرجة، وامتداد البث إلى كافة ساعات اليوم، وتسهيل نقل الخـــبر بسرعة كبيرة، وملء أوقات الفراغ، ورفع مستوى هيمنة الصـــورة على حساب القيمة العقلية والتحليلية للمعلومات والأخبار المتداولة. وهذا يعني أن الآمال العريضة التي رافقت ظهور الفضائيات بـــإعلام يحترم الحريات، ويرفع مـــن مســـتوى إدراك الشـــعوب لواقعهـــا، ويساعدها في إدراك الأسباب الحقيقية لمشاكلها الكـــبرى، ويحيـــي الرغبات المكبوتة بانتهاء عصر التسلّط الإعلامي علـــى المعلومـــات والأخبار، وكسر طوقه الفولاذي الذي فرضـــته وســـائل الإعـــلام الحكومية على المواطن، أقول إن تلك الآمال وهذه الرغبات سرعان ما تلاشت بعد فترة وجيزة من بث الفضائيات، ووضوح الصـــورة الحقيقية لها، بوصفها فضائيات تابعة للأنظمة السياسية، ومسوّقة لهـــا سياسياً وأيديولوجياً.

حتى أننا يمكن أن نصف تلك الفضائيات العربية بصفة الشعبية والعاطفية، انطلاقاً من أن الهدف النهائي لتلك الفضائيات كان تبنّي الأطروحات الشعبية ومخاطبة عواطف الجماهير القومية والدينية، بغية الحصول على أكبر نسبة مشاهدين. هكذا كثرت البرامج الجدليـــة،

والتنفسية، والدينية، وزاد الهرج، وكثرت الإشاعات، كما انتقلت الخلافات العربية – العربية من الساحة الدبلوماسية وأروقة المؤسسات السياسية إلى ساحات الفضائيات.

لقد دفع هذا الأمر بالكثير من الإعلاميين أنفسهم إلى الاعتراف بأن الفضائيات قد أتاحت "للحكومات العربية" وسائل جديدة في "الهيمنة أكثر ذكاء ودهاء، وأقل التزاماً بالمعايير الثقافية والأخلاقية والسياسية، ولم يكن رجال الأعلام والمستثمرون الإعلاميون سوى واجهات لغسيل السياسات الرسمية"[49].

وعلى الرغم من ذلك، فإن انتشار "تسونامي الفضائيات" قد أدى إلى تراجع "الوصاية الرسمية" على ما يشاهده ويسمعه الناس، وذهبت تلك الأيام التي لا يجد فيها المشاهدين من مفر سوى متابعة التلفزيون الرسمي، وما يختاره لهم من معلومات وأخبار ومعطيات ثقافية محددة، فالفضائيات جعلت الحكومات "أقل سيطرة على مصادر الناس في المعرفة، وتكشف عن فاعليات ايجابية في المشهد العربي تقترب من الوحدة والتقارب والتفاعل مع الأزمات، أو القضايا العربية والعالمية"[50].

وهذا يعني أن الفضائيات قد حطمت العزلة المفتعلة التي فرضتها الأنظمة الإقليمية بين المجتمعات العربية في كل إقليم على حدة، حيث أصبح الناس يعرفون الكثير عما يدور في البلدان الأخرى، وأصبحت الفضائيات تحمل هموم الناس ومشاكلهم وقضاياهم السياسية إلى خارج الحدود المحلية، بحيث أصبح العربي يحس بالعربي الآخر، أكثر من أي وقت مضى من العقود الأربع الماضية، وقد شكلت ظهور الجزيرة الفضائية علامة بارزة "تؤذن بعصر إعلامي سياسي

مختلف"[51]، كما شكل بروز "البرامج التفاعلية" فرصة مهمة لعدد كبير من الناس للتعبير عن آرائهم السياسية، ومواقفهم من مختلف قضايا الساعة، الأمر الذي زاد من شعبية بعض الفضائيات، ودفع الناس للإحساس بذاتهم أكثر من ذي قبل.

وقد وصل تخوّف الأنظمة من الفضائيات حداً دفعها للبحث عن إجراءات عديدة للتخفيف من تأثيرها على المواطنين، أما تلك الإجراءات فقد تراوحت بين طرد المراسلين، أو إغلاق بغض المكاتب التابعة لتلك الفضائيات، مروراً بإلغاء تراخيص بعض القنوات التي تعمل داخل البلاد، وانتهاء بممارسة بعض الضغوطات عليها عن طريق ممارسة سياسة الترغيب والترهيب، ومحاولة اختراقها مخابراتياً.

هذا وتعود خطورة الفضائيات على الأنظمة الاستبدادية إلى عدة نقاط متداخلة يمكن إيجازها بالنقاط الآتية:

1- ظهور إمكانية أن يشاهد الناس معلومات وأخبار، وتحليلات لا تروق للنظام، وقد تكون ضده، أو تفضح تجاوزاته على الحريات والحقوق العامة، أو تُشهّر وتوثّق الجرائم الكبرى التي يرتكبها، مما يعني في نهاية المطاف أن الأنظمة الاستبدادية قد فقدت الكثير من قدرتها على الهيمنة المعلوماتية على مواطنيها، وقد دفعت هذه التجاوزات على الخطوط الحمراء بالحكومات الاستبدادية إلى التفكير في استيعابها، والبحث عن الكيفية التي تسمح بالالتفاف على ذلك التجاوز وإفراغه من مضمونه.

2 اختراق الفضائيات لحالة العزلة السياسية التي فرضتها الحكومات على شعوبها. فالمستبدّ كثيراً ما يعمل على عزل

المجتمع المحلي عن كل الأحداث، والتطورات العالمية والمحيطة بالمنطقة، خوفاً من أي تأثير يمكن أن تحدثه في الداخل. ويتم ذلك العزل عبر تخويف المجتمع من كل ما هو خارجي، ووسمه بالمؤامرات، والمخططات المريبة التي تريد النيل من الهوية، والكرامة، وحقوق الأمة.

أما مع الفضائيات فقد خفَّت حالة التجهيل بالخارج كثيراً، وزالت الكثير من الالتباسات، وحالات التهويل، عبر الإطلاع والاستماع لأخبار وأحوال الشعوب والأمم الأخرى. ذلك أن الفضائيات أخرجت مجالات السياسة والثقافة والأخبار من سيطرة المؤسسات الإعلامية الرسمية، وحرمت المستبدّ من نعمة الهيمنة، والعزلة التي مارسها على شعبه لسنوات طويلة.

3- تخفيض سيطرة المستبدّ على شعبه نتيجة هروب المشاهدين من ملل وروتين وسطحية الإعلام المحلي الموجه باتجاه الفضائيات الخارجية الأكثر مهنية وموضوعية وجدية، والأقدر على إرضاء عقل المشاهد، وإشباع حاجاته المعرفية والفنية. الأمر الذي أدى في النهاية إلى هجر عدد كبير من الناس للقنوات المحلية الرسمية، مما أدى إلى فقدان النظام لعملية التواصل اليومي والسياسي مع شريحة كبيرة من مواطنيه، بحيث أصبح غير قادر على توجيههم والتأثير على وعيهم السياسي والاجتماعي، إلا في حدود ضيقة.

فالإعلام والقنوات التلفزيونية كثيراً ما حوّلت هزائم المستبدّ إلى انتصارات مبينة، وجعلت من فشله نجاحاً لا يضاهيه نجاح، وقلبت

نقاط ضعفه إلى نقاط قوة تنكسر على صخرها كل المؤامرات، مثلما حوّلت النهب الاقتصادي إلى برامج تنمية ذات جدوى عالية، كما بررت الفساد الرهيب، والأوضاع الاقتصادية المتردية، وما يرافقها من بطالة وفقر، بالأزمات المالية والعالمية، ووجود قدر من الفساد حتى في الأنظمة الديمقراطية، أما رفض الحريات السياسية فهو من أجل حماية الوحدة الوطنية، وخوفاً من الانزلاق نحو الفتن، وظهور النعرات الطائفية والإقليمية.

كما انعكس ربيع الثورات العربية الذي تشهده المنطقة العربية منذ اندلاع ثورة تونس المجيدة في عام 2010 على الفضائيات العربية بشكل غير مسبوق، بحيث وصل تبرّم الأنظمة العربية من تلك القنوات حداً دفعها إلى القيام بأعمال أشبه بالقرصنة الإلكترونية، واستغلال الإمكانات التكنولوجية المتاحة للتشويش على تلك القنوات، أو منع بثها، ناهيك عن الضغوطات التي مورست على الصحفيين والمراسلين. فقد سحبت مصر، خلال الثورة المصرية، بث بعض القنوات، ولا سيما الجزيرة والعربية، من شبكة "نايل سات"، الأمر الذي دفع ببعض القنوات المتعاطفة معها إلى التطوع بنقل بث تلك الفضائيات، كما اتهمت بعض القنوات العربية ليبيا بالتشويش المباشر على بثها الفضائي، واتهم عبد القادر محفوظ رئيس المجلس الوطني للإعلام اللبناني ليبيا بالتشويش على الفضائيات اللبنانية نظراً لتعاطفها وتجاوبها مع مطالب العالم العربي بالحرية والكرامة[52]، كما اتهمت بعض القنوات الفضائية الفاعلة الدول التي اندلعت فيها الثورات بالتشويش على بثها.

سادساً – الإنترنت وقلب المعادلات:

مع ظهور الإنترنت، ومواقع التواصل الاجتماعي، تحوّل الإعلام من إعلام تصنعه المؤسسات والحكومات إلى إعلام مصنوع من قبل الجماهير. فوسائل الإعلام قبل الإنترنت كانت ذات اتجاه واحد، وتحمل أخبار ومعلومات لا دخل للناس العاديين في صناعتها، أما مع الإنترنت فقد أصبح كل فرد يستطيع أن ينشر الأخبار التي يريدها، دون حسيب أو رقيب، وبإمكانات بسيطة جداً، بحيث تحوّل الأفراد العاديون إلى فاعلين في مجال الإعلام والأخبار بعدما كانوا مجرد متلقين، ومتابعين لا أكثر.

فالإعلام المعاصر عن طريق الإنترنت – بحسب جول دي روسناي المختص في نظريات الاتصال – هو "ثورة رابعة"، بحيث صار بإمكان المستمعين "تناقل الخبر عبر مواقعهم على الواب، أو عبر مدوّناتهم، أو عبر مدوّنات الفيديو...، أو عبر المحادثة الحينية (الشات). فمع الإنترنت، تغيّرت قاعدة اللعب نهائياً.. ففي مقابل السلطات العمومية والخاصة، ظهرت سلطة المواطن بحق، فالإنترنت هو وسيلة إعلام الجموع بامتياز"[53].

وهذا يعني في النهاية أن ظهور المدوّنات يدل على علامة بارزة في تاريخ السلطة، لأنه يؤذن بظهور سلطة للمواطن موازية للسلطات التقليدية القائمة، إنها سلطة لا تحتاج إلى أملاك كبرى، وتمويل واسع، وعلى الرغم من ذلك فهي قادرة على ترجيح الكفة لصالحها على حساب السلطة التقليدية[54].

وتعود أهمية الإنترنت اليوم إلى "التقارب" الذي ينشأ داخله بين عناصر مختلفة من التكنولوجيا الرقمية، بحيث دمجت الصورة،

والصوت، وإعدادات النصوص، والتقنيات الجديدة للاتصالات، والاتصالات عن بعد، مثلما حدث "تزاوج في السماء" – على حد تعبير آلان ستون – بين أجهزة الحواسيب وتكنولوجيا الاتصالات[55].

أما التقارب الأهم الذي أحدثه الإنترنت فهو التقارب الاجتماعي والسياسي. فالإنترنت سهَّل التواصل بين الناس، ووسَّع من دائرة اختياراتهم، وجعل الوصول إلى من نريد التواصل والتفاهم معهم أمراً بمنتهى السهولة، وبعيداً عن أعين المراقبين وغير المرغوب بهم، وهذه هي إحدى الصفات الجوهرية التي جعلت الإنترنت أكبر أداة سياسية معاصرة. فاليوم كما يقول بروس مازليش: أصبح من المتعذر التفكير في الإنسان بمعزل عن الآلة"[56]. مثلما أصبح التفكير في السياسة أمراً غير مكتمل بمعزل عن وسائل الاتصال والإعلام المعاصرة، ولا سيما الإنترنت.

ذلك أن الإنترنت، ووسائل الاتصال المرتبطة بالتكنولوجيا الرقمية المعاصرة استطاعت "تغيير طرق حياتنا وعملنا وتبديل مدركاتنا ومعتقداتنا ومؤسساتنا"[57]، غير أن هذا التأثير إذا كان في البلدان الديمقراطية يعود إلى مجالات الاقتصاد والتجارة والبحث العلمي والتواصل الاجتماعي، فإنه في البلدان المستبدة يعود إلى مجال التواصل السياسي بين الناس، وتمكّنه من تحقيق تقارب سياسي، طالما سعت الحكومات إلى تغييبه، وتحقيق قطيعة سياسية بين الناس.

وعلى الرغم من اتساع مجالات الإنترنت لتشمل التواصل الاجتماعي، ودخولها إلى عالم التعارف، والموسيقى، والتسلية... الخ، وعلى الرغم من أن 46% من المستخدمين للإنترنت في العالم

العربي يستخدمونه بدافع التسلية، و26% منهم بدافع التماس المعلومات[58]، إلا إننا نريد أن نركز على الأثر السياسي الذي تركه الإنترنت في البلدان الاستبدادية، ومدى فاعليته في كسر احتكار المستبدّ للإعلام، ومجالات نقل الخبر، والإجراءات التي لجأت إليها بعض الحكومات المستبدة في مواجهة خطر الإنترنت على سلطتها، سيما بعد عام 1994 عندما انتقل الإنترنت من مجال البحث العلمي إلى المجال العام ليصبح متاحاً للجميع.

ويبدو أن الدور الذي يلعبه الإنترنت اليوم في السياسة داخل البلدان المستبدة أكبر بكثير من الدور الذي يلعبه داخل البلدان الديمقراطية، ذلك أن مستوى الحريات ووجود وسائل إعلام مستقلة وفاعلة في البلدان الديمقراطية جعل قدرة الناس على التعبير عن آرائهم ومواقفهم السياسية أسهل بكثير منه في البلدان المستبدة، التي تمارس كل أشكال التضييق والمراقبة والتهميش. ولعل هذا ما يفسر الارتفاع الخيالي في أعداد مستخدمي الإنترنت في البلدان المستبدّ بها، مع نهاية العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، ولا سيما قبيل وأثناء اندلاع ثورات الربيع العربي، حيث ارتفعت نسبة المستخدمين نحو 24 مرة على الرغم من رداءة البنية التحتية لشبكات الإنترنت وانقطاعه المستمر، ناهيك عن الوضع الاقتصادي المتردي الذي يجعل من العسير على الكثير من الناس الحصول على الحواسيب، وأجهزة الخلوي المتطورة.

ذلك أن تخويف المستبدين لشعوبهم من "العولمة"، ومنتجات عصر ما بعد الحداثة، والتحذير الدائم لهم من أثر كل ذلك على هوية الأمة، ومصالحها القومية، ودعوتهم الدائمة لرفضهم لها بحجة

مخالفتها لأخلاقنا وخصوصيتنا الثقافية، أمراً أصبح مكشوفاً أكثر من أي وقت مضى؛ فقد أتت الضربة من حيث توقّع المستبدّ، سيما وأنه لم يستطع سد الباب الذي أتاه منه الريح ليستريح. فاليوم لم يعد أحد قادراً على الحد من انتشار الإنترنت، إلا في حدود ضيقة، كما أن الرقابة والسيطرة على الشبكات بات أمراً متعذراً وبعيد المنال.

وتتلخص مشكلة الإنترنت بالنسبة للأنظمة المستبدة في أنه إذا كانت التكنولوجيا ووسائل الإعلام قد خدمت وسهلّت هيمنة المستبدين على المجتمعات، فإن الإنترنت بالنسبة للأنظمة يبدو أنه حدَّ كثيراً من وسائل السيطرة التقليدية، مثلما سهّل على الناس مواجهة تلك السلطات وتفادي أساليبها في التعتيم، والتمويه والتضليل. فالإنترنت من صنع الناس، ولذلك فإنه يمثلهم ويوصل صوتهم، بل ويضغط باسمهم، حيث يتيح لكل شخص أن ينشئ موقعاً خاصاً به على الشبكة ليبثّ عليها ما يشاء، ويكتب ما يريد، بحيث أصبح هناك صحفيّون في كل مكان، وأصبحت المواقع متاحة للجميع. وهذا يعني أن مجالات الأخبار والمعلومات والإعلام قد خرجت بشكل كبير عن سيطرة الحكومات، فاعتقال أي شخص اليوم لا يحتاج سوى دقائق قليلة حتى يصل الخبر إلى كل أنحاء العالم، أما حدوث أي مخالفة لحقوق الإنسان فقد تعرض على الإنترنت قبل أن يعلم به المسؤولون المحليون، وقل مثل هذا الأمر على أي حدث أو طارئ جديد.

وقد لجأت الحكومات العربية لعدة إجراءات للحد من انتشار الإنترنت في البداية، مثلما فعلت مع الفضائيات من قبل، وقد تمثّلت هذه الإجراءات بمنع المواطنين من دخول شبكة الإنترنت محلياً، والتباطؤ في تجهيز البنية التحتية للإنترنت، وتخفيض سرعته، ووضع

الشبكة الخاصة بالإنترنت تحت وصاية وإشراف المؤسسات الحكومية للاتصالات، وجمعيات المعلوماتية التابعة للدولة، وجعل "المخدمات" تخزن عناوين المشتركين وبريدهم الالكتروني للتجسس عليهم في حال كان هناك أوامر بذلك، وتعقيد عملية الاشتراك بالإنترنت، وتخفيض نوعية الإنترنت، وتعريضه للانقطاع المتقطع بشكل دائم، وحجب بعض الخدمات المتقدمة على الإنترنت، وحجب بعض المواقع العالمية المهمة... الخ.

غير أن تلك الإجراءات لم تعد تجدي نفعاً مع التوسّع الهائل في الإنترنت، الأمر الذي دفع ببعض الحكومات إلى ملاحقة المدوّنين، وسجنهم، ومنع إنشاء "مؤسسات إعلام الكتروني وطنية، ورفع ثمن خدمة الإنترنت إلى أضعاف مضاعفة في كثير من البلدان، ولا سيما خدمة Real Ip التي تسمح للمستخدمين بتجاوز "جدار النار" الذي يحجب أغلب خدمات الإنترنت[59]. وعلى الرغم من ذلك فقد استمر التوسع في انتشار الإنترنت، ووصل عدد المدونات العربية إلى 490 ألف مدونة، منها 162 ألف مدونة في مصر[60]، الأمر الذي دفع بالحكومات في نهاية الأمر إلى فتح باب الإنترنت واسعاً، وتشكيل عدد من فرق المدوّنين التابعين للسلطة.

يضاف إلى ذلك فإن قوانين الحكومات التي تحدّ بشكل صارم من حرية الرأي والتعبير أدت إلى تراجع عدد المدوّنات، وتباطؤ ما أخذ يسمى بـ "إعلام المواطنين "Citizen Media"، ذلك أن الهامش المعطى للإعلام الالكتروني لا يسمح له بالتوسع والعمل بحرية، الأمر الذي أدى إلى إضعاف الإعلام الالكتروني عموماً، وعدم ظهور إعلام إلكتروني مستقل إلاّ في حدود ضيقة[61].

وعلى الرغم من ذلك فقد انتشر الإنترنت في البلاد العربية انتشار النار في الهشيم، وأقبل عليه الناس بالملايين، ولا سيما بعد ظهور" مواقع التواصل الاجتماعي"، الأمر الذي دفع بالكثيرين إلى جعل الإنترنت اليوم أهم من الفضائيات والصحف والمذياع، بالنسبة لشرائح واسعة من المجتمع العربي. فالناس أصبحوا يجدون ذاتهم في "إعلام الجموع"[62]، ويفضلون التشارك فيه مع الآخرين على وسائل الإعلام التقليدية، ذلك ن إعلام "الكل نحو الكل" أو "الجمع للجمع" Number to Number" يوفر للمستخدم المشاركة والفاعلية والتعبير عن آرائه ومواقفه، أو تبادل المعلومات والأخبار التي يريدها مع الأشخاص الذين يريدهم.

ويبدو أن مستخدمي الإنترنت والمدونات ومواقع "الويكي التشاركية" أو من يسميهم روساي بـ "المحترفين الهواة" أنشأوا ما أخذ يسمى بـ "صحف المواطن" Citizen journal"، بحيث تحوّل هؤلاء إلى صحفيين لا يقلّون احترافاً عن الصحفيين الكبار، وهو أمر دفع بفضائيات وصحف عالمية إلى نقل أخبارهم على أنها أخبار، ومعلومات ذات مصداقية عالية.

هكذا يمكن القول إن إنتاج الخطاب العام في العالم عموماً، ومنه العالم العربي، لم يعد مرتبطاً بالسلطة التقليدية، بقدر ما أصبح اليوم أمراً شعبياً، ويصدر من الفئات المهمشة بالدرجة الأولى. فالإنترنت وفّر للناس اليوم خطاباً لا يصدر من النخب، والمؤسسات السلطوية، مثلما نقل مركز المعلومات، والأخبار من وسائل الإعلام التقليدية، لتصبح في متناول "كثيري الكلام"، الذين أصبحوا يلعبون دوراً مهماً في تشكيل "الفضاء العمومي" للرأي العام للناس. فمع الإنترنت بات

من المشروع اليوم الحديث عن نهاية الجمهور، لأن الجمهور أصبح هو نفسه صحفياً، ومراسلاً، ومشاركاً في المعلومات، وصانعاً للأخبار، بل وموجهاً لهما، مما يعني في نهاية الأمر زوال الفوارق التقليدية بين الإعلام والمتلقّين، وبين الجمهور والنخبة، وبين الفاعلين والمهمّشين.

ومع بداية ثورات الربيع العربي ظهر الإنترنت بوصفه أحد أهم الوسائل في التواصل، ونشر الأخبار بين الثائرين والمحتجين، بل بوصفه أحد أهم الأدوات الثورية التي كان لها الدور الأبرز في المساعدة على تواعد الناس، وتدفّقهم بالملايين إلى الساحات العامة. إذ يبدو أن مخاوف الحكومات من الإنترنت كانت في محلها، وشكوكها في أن الإنترنت سيسلبها سلطة السيطرة على المعلومات، والأخبار والتواصل، ورفع مستوى الوعي السياسي للناس، كانت شكوكاً حقيقية. فالإنترنت كان إعلام ثورات الربيع العربي بامتياز، والناطق الرسمي لها. كما أن الاحتجاجات والمظاهرات والاعتصامات لم يكن لها أن تنجح لولا خدمات مواقع التواصل الاجتماعي، ولا سيما الفيس بوك، واليوتيوب، والتويتر. فالإنترنت كان المكان المناسب الذي صنع منه الثائرون كل الأحداث المهمة. كما أن التحشيد، وتبادل المعلومات، وتناقل الأخبار، وحملات التضامن مع أشخاص قد تعرضوا للانتهاك في حقوقهم، كلها أمور ساعد الإنترنت بشكل كبير على قيام الثوار بها.

ويبدو أن السلطات في البلدان العربية لم تع لأول وهلة خطورة الإنترنت، وهذا ينطبق على بلدان كثيرة في العالم بما فيها البلدان الديمقراطية، وتعود هذه الخطورة أو النقلة النوعية إلى أن الإنترنت سمح بظهور "ديمقراطية حقيقية جديدة "بدل" الديمقراطية

الافتراضية"[63] الموجودة. والمقصود بذلك أن الإنترنت أنتج صحفيين ليس لهم عدد، وسمح بحرية المعلومات والأخبار بشكل مختلف كلياً عن وسائل الإعلام التقليدية، والأهم من هذا وذاك أن الأمر تم بعفوية، وبعيداً عن التخطيط المؤسساتي، وليس بحاجة إلى "مافيات الإعلام". الأمر الذي دفع روساي إلى الاعتقاد بأنه لا يمكن أن نتحدث عن ديمقراطية حقيقية إلا مع الإنترنت؛ ويبدو أن أهم تطبيق لكلام روساي كان في الإسهام الذي قام به الإنترنت في ثورات الربيع العربي، فثورات الربيع العربي هي أول "المكاسب المنتظرة" التي تنبأ بها، على الأقل على مستوى العالم العربي.

سابعاَ – العلم والحرية:

نريد أن ننتهي من هذا الفصل إلى نتيجة كانت تظهر بين حين وآخر في ثنايا الصفحات السابقة، وهذه النتيجة أن هناك علاقة قوية بين العلم والحرية، بمعنى أن المجتمعات التي تتمتع بحرية عالية تتمكن من توجيه العلم نحو خدمة شعوبها، والوصول قدر الإمكانات إلى مجتمع العدالة والمساواة والرفاه. وعلى العكس من ذلك فإن المجتمعات غير الديمقراطية تجد نفسها محاصره علمياً، بحيث يتحول العلم، ومؤسساته، ومنتجاته إلى عامل يقيّد الحريات ويخدم السلطة الحاكمة.

وتستند هذه الفرضية التي تؤكد على وجود علاقة ايجابية إطرادية بين الازدهار العلمي وارتفاع درجة الحريات إلى استقراء واقع وتاريخ العلم في بعض البلدان. فهذا ديفيد رزنيك – مؤرّخ العلم المعروف وأستاذ "العلوم الطبية" في الجامعات الأمريكية –

يجادل "بمدى نجاح العلم في أمريكا بصورة لا مثيل لها للتأكيد على أن السبب وراء هذا النجاح هو الحرية التي لعبت دوراً مهماً في الولايات المتحدة الأمريكية"[64]. فالديمقراطية هي التي توجه العلم توجّهاً إيجابياً يخدم مصالح الشعوب، والعلم بدون ديمقراطية لن يزدهر أولاً، وسيوظّف من أجل أغراض الهيمنة وتفكيك المجتمع ثانياً. ولعل هذه النتيجة دفعت بوكانان إلى التأكيد على أن الديمقراطية هي شرط لازم وضروري يمنع العلم والتكنولوجيا من تدمير المجتمعات، فالعلم بدون ديمقراطية يؤدي إلى "تدمير بنية المجتمع الحديث وتفكّك نسيجه، وهو يعني نذيراً أسود للمجتمع العالمي كله"[65].

وهذا يعني في النهاية أنه لاوجود لعلم حقيقي له أهداف سامية في العدالة والرفاه إلا في ظل الديمقراطية، فالعلم بدون ديمقراطية لا يدمّر محيطه الاجتماعي وحسب بل ويمنع الديمقراطية من النمو والازدهار، فهو ثمرة من ثمار الحرية ولا يعمل بشكل جيد إلا في ظلها. والحرية هي التي تخلق داخل النفس البشرية حافز العمل، وإثبات الوجود، والإيمان بضرورة تحسين الأوضاع، وهذه العوامل هي التي أدت إلى ازدياد اهتمام الناس بتطوير أدوات العمل، وتفعيل حوافز الابتكار والإبداع داخل النفس البشرية؛ فإذا كانت الحرية صفة أصيلة في الإنسان على حد تعبير جون ديوي فإن هذه الصفة تتفاعل بشكل كبير مع العلم، لأن العلم في ظل الحرية يعطي البشر مزيداً من الحرية.

فما يهمنا هنا أن الديمقراطية تدفع بطبيعتها العلم إلى مزيد من التطور والازدهار، وأن العلم من جهة أخرى يعمل على مقاومة الأنظمة القمعية، وهذا يعني أن هناك تحالفاً ضمنياً بين العلم

والديمقراطية[66]، أما جوهر ذلك التحالف فيعود إلى أن من طبيعة العلم أنه لا ينمو إلا من خلال تنوّع الآراء، وتباينها، وتصارعها، وحتى في حالة الاتفاق على نتائج معيّنة، فإن هذه النتائج تبقى مفتوحة، وعرضة للنقد، وإعادة النظر فيها في أي وقت. وهذه هي أيضاً طبيعة الديمقراطية التي تقوم على احترام التنوع والتسامح مع شتى الآراء المختلفة، وبقاء الأفق السياسي مفتوحاً للجميع.

ولذلك ينتهي ديوي من دفاعه عن العلاقة الضرورية بين العلم والديمقراطية إلى أن المنهج العلمي والمنهج الديمقراطي من طبيعة واحدة، فهما يستخدمان نفس الطرق، ويتبنيان نفس الإستراتيجية في نموهما وحل مشاكلهما. فإذا كان العلم يأخذ مصدر قوته من انفتاحه وقدرته على الاعتراف بأي مشكلة تواجهه، واللجوء إلى الجهود الجماعية لفحصها، أو الاعتراف بكل الآراء العلمية التي تساهم في حلها، فإن هذا ما يحدث في الديمقراطية أيضاً، حيث تستمد الديمقراطية قوتها أيضاً من قدرتها على قبول النقد، وإعادة النظر في كل ما تطرحه، والاعتراف الدائم بالمشكلات التي تواجه المجتمع، وليس العمل على تجاهلها. فهذه الحيوية وهذا التيقظ الدائم هما جوهر العلم والديمقراطية معاً، وبدونهما يضيع كل منهما في "غيابة الخمول والنسيان"[67].

فالديمقراطية تساعد العلم والتكنولوجيا على حل مشكلات المجتمع، ذلك أن المشكلات الكبرى التي تتعلق بالمجاعات، والأمراض، والصحة، والزراعة... الخ، مشكلات استطاع العلم التغلب عليها في الدول الديمقراطية، بينما لم يتمكن من التغلب عليها في البلدان "ذات الحكم الديكتاتوري"، ولا سيما في السودان وكوريا الشمالية – على

سبيل المثال وليس الحصر – بينما قطع شوطاً طويلاً في حلها في بلد مثل الهند، على الرغم من تقارب المستوى الاقتصادي والمعاشي داخل تلك الدول[68]. فالشعب عندما يُحرم من الحقوق السياسية والحريات المدنية، لا يستطيع أن يُوجّه العلم باتجاه قيادة حياته، والقدرة على المشاركة في القرارات الحاسمة. وهذا يعني أن تعطيل الحريات في النهاية هو تعطيل للعلم، كما أن حضور الحريات بشكل كبير يعني ازدهاراً للعلم، وارتفاع قدرته على حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية بشكل كبير[69]. وهذا ما يحدث في كل البلدان الديمقراطية، دون أن يعني ذلك في النهاية أن العلم ليس لديه مشاكل مختلفة في البلدان الديمقراطية، وهي مشاكل سنناقشها في حينها.

فالعلم، غالباً ما يمتص الصفات العامة للحياة السياسية التي تسيطر على مجتمع ما، ويعود ليخدم مؤسساته السياسية. وإذا كانت الحرية هي الحاكمة في مجتمع سياسي ما، فإن العلم سيستفيد كثيراً منها في تطوير نفسه، كما سترتفع قدرته على الابتكار والمشاركة في الحياة العامة. أما عندما تغيب الحرية فإنه سرعان ما يفقد قدرته على التحرّك والعمل، إلا في حدود ما يخدم مصالح الزعامات السياسية، حيث يفقد القدرة على حل المشاكل المحلية، وتغيب عنه روح الاكتشاف والبحث، ويبقى يعاني من الاغتراب والسطحية حيث يفقد الناس الثقة به، ويتجهوا إلى التسليم بقدرهم، لتبدأ رحلة جلد الذات، واختراع الصفات السلبية القاسية، وتحميل أوزارنا إما إلى تاريخنا، أو إلى شخصيتنا، أو إلى أخلاقنا، بحيث تفقد البوصلة قدرتها على التوجيه.

الفصل الثاني

العلم والمؤسسة الدينية

تعد دراسة تاريخ العلاقة بين العلماء والمؤسسة الدينية من أعقد المسائل المعرفية والسياسية، وذلك بسبب التداخل في الأدوار التي قام بها كل من الفريقين في تاريخ الحضارات، بالإضافة لوجودهما داخل المجتمعات بوصفهما من أهم مصادر السلطة في المجتمع، واعتقاد كل منهما بأنه الوصيّ على المجتمع أخلاقياً واجتماعياً، بل وحتى سياسياً، ناهيك عن التوظيف السياسي لكل منهما من قبل الحكّام، لجلب المزيد من الدعم لسلطتهم.

فقد دأب رجال الدين على الاعتقاد بأنهم الناطقون الرسميون والأخلاقيّون باسم المجتمع ومصالحه، وأنهم الموجّهون لقيمه، ومؤسساته التربوية والقانونية، مثلما تقع على عاتقهم مهمة تقويم السلطة السياسية، بل والحلول محلها في بعض الأحيان. أما العلماء والحكماء فقد دأبوا على الاعتقاد بأنهم حراس الحقيقة، والقائمون على المعارف التجريبية والمنطقية، وتدبّر كيفية تعامل الإنسان مع ظواهر الطبيعة المختلفة.

وإذا كان الفريق الأول قد لجأ إلى تفسير وتأويل النصوص الدينية، والاجتهاد فيها لاستخلاص المعارف والسلوكيات التي على

الإنسان أن يسلكها، ويعمل بها في حياته من أجل المحافظة على هذه الحياة وصونها، فإن العلماء لجأوا إلى التجريب والعقل بغية استخلاص المعارف والقوانين من الواقع الذي يجربون عليه.

هذا يعني أن لكل منها مجاله الذي يعمل فيه، ويفسّر من خلاله ظواهر الكون والحياة، دون أن يعني ذلك عدم وجود تداخل بين المجالين فرضه وجود عدد كبير من الظواهر التي تحتمل تفسيرات وتأويلات مختلفة ومتداخلة بين المجالين. فأسئلة مثل: أصل الكون، وطبيعة النفس البشرية، وقضايا علم الفلك، وطبيعة أسباب الحوادث، وعلاقة الجسد بالروح، وبعض القضايا الطبيعية... الخ، اتضح أنها تعني رجل الدين بنفس الدرجة التي تعني فيها العِالم، لأن طبيعة بعض القضايا لم تكن مادية بشكل كامل مثلما لم تكن روحية أو تأملية بشكل نهائي، فالتداخل في طبيعة بعض الظواهر دفع كل من الفريقين إلى الاعتقاد أنها تعنيه وحده.

كما تعقّد الأمر أكثر عندما ظهرت التكنولوجيا التي أخذت تهدّد سلطة رجال الدين، وتقدّم نفسها على أنها أهم مصدر معرفي يعيد بناء تصوّر جديد للحياة وقيمها.

وقد أدى هذا الوضع إلى نشوء صراع معرفي ذات أبعاد سياسية بين الفريقين، بحيث سعت المؤسسة الدينية إلى الاستقواء على العلماء، والتدخّل في عملهم وتأويل بعض النظريات العلمية تأويلاً دينياً، مثلما لجأت إلى توظيف الاكتشافات العلمية الكبرى بما يتناسب والتوجهات العامة للمؤسسة الدينية، ناهيك عن أنها قامت بتوجيه التفكير العلمي توجيهاً دينياً، بحيث تحوّل رجال الدين إلى ناطقين ليس باسم الدين فحسب، بل وباسم العلم أيضاً. ومن جهة

أخرى فقد حاول العلماء تأسيس مجالهم العلمي والتجريبي المستقل عن توجهات المؤسسة الدينية وتفسيراتها، مثلما دخلوا في صراع مع تلك المؤسسة عندما ظهرت بعض الاكتشافات التي تصادمت مع التأويلات التي تقدمها تلك المؤسسة للكتب المقدسة.

فالعلم والفكر الديني يعدّان من أقوى مجالات "السلطة الحيوية" كما يسميها فوكو، وأهم بكثير من السلطة السياسية والعسكرية. ويبيّن لنا التاريخ أن الحكام غالباً ما لجأوا لتلك السلطة الحيوية لمساعدتهم في السيطرة على المجال العام للمجتمع، وتوجيهه بما يتناسب ومصالح الفئات المهيمنة.

ويمارس العلم سلطته انطلاقاً من مكانته المرموقة في المجتمع، والتقدير العالي الذي يكنّه الناس للعلم والعلماء، ناهيك عن النجاحات التي حقّقها في فهم بعض الظواهر، وحلّ عدد من المشكلات التي واجهت البشر في مراحل مختلفة؛ ولذلك فإن العلماء ينطلقون من أن الحقيقة يجب أن تكون علمية، وأنها كلما كانت مستخرجة من مناهج العلم وتجاربه، كلما كانت ذات مصداقية أكبر.

أمّا رجال الدين فيمارسون سلطتهم انطلاقاً من الكتب المقدسة التي يحاولون أن ينطقوا باسمها، ويستخرجوا من بطونها التأويلات والتفسيرات، التي يعتقدوا أن على المجتمع الالتزام بها. بحيث تحوّلت المؤسسة الدينية في عصور مختلفة إلى راعٍ للدين، وجهة تعمل على تطبيق أحكامه، واستخراج ما تراه مناسباً للمجتمع من نصوصه. فسلطة رجل الدين تعود إلى الكتب المقدسة التي يعمل مفسّراً، ومؤولاً، ومجتهداً فيها، ولذلك نجده حريصاً كل الحرص على ربط نفسه وأوامره بتلك الكتب.

وهذا يعني أنه لا يمكن تبرئة العلم والفكر الديني من "علاقات السلطة"، وتدافعات الهيمنة التي تنشأ بين فئات المجتمع المختلفة. فالحقيقة العلمية والتفسيرات الدينية، هما في نهاية المطاف حقائق سياسية بعيدة كل البعد عمّا يسمى بطلب الحقيقة بذاتها، أو غيرة رجال الدين على المجتمع، أو حرصهم على صالح الدين، أو طلب الخير لذاته، أو السعي إلى "الموضوعية المطلقة". فإذا أردنا أن نفهم خفايا الصراع السياسي بين العلماء ورجال الدين في مختلف العصور، فعلينا أن ننطلق من أن الحقيقة في نهاية الأمر، وما يقوم به العلماء ورجال الدين ليس لهما علاقة كبيرة بـ "المعاني الأخلاقية السامية" بقدر ما له علاقة بمحاولات الهيمنة على المجال العام للمجتمعات، والسيطرة على عقول الناس، والتحكم بمصالحهم.

إن هذا البعد السياسي للعمل العلمي والاعتقاد الديني هو ما دفع كل من الفريقين إلى التدخّل في مجال عمل الآخر بحيث اعتقد العلماء أن لنظرياتهم واكتشافاتهم أبعاداً دينية، وأنها قد تؤكد وجود الله أو تنفيه مثلاً، أو تفسّر أصل العالم وتحديد كيفية خلقه، أو تبيّن فيما إذا كانت النفس البشرية شريرة أو خيّرة بطبعها، أو تؤكّد بعض الحوادث الكبرى التي وردت في الكتب المقدسة، أو تنفيها، بحيث أصبحت العلوم عاملاً مهماً يُحسب له حساب في التأكّد من "الإيمان الديني"، وتحمل داخلها أدلة كبرى على صحة بعض العقائد الدينية أو بطلانها.

أما رجال الدين فقد ذهبوا في عملية التدخّل في شؤون العلماء، وتفسير النظريات والاكتشافات العلمية شوطاً طويلاً، بحيث اعتقدوا أنهم هم القيّمون على العلم والعلماء، وهم الذين يحددون ما يجب أن

يصل إليه العلم من نتائج وأفكار واكتشافات، وأن يتطابق كل ذلك مع مقاييس دينية صارمة، الأمر الذي أدى في بعض الأحيان إلى إلغاء رجال الدين للعلم بشكل كامل، والدعوى إلى استخراج المعارف والاكتشافات من الكتب المقدسة نفسها، لأنها كتب أرسلها الله إلينا لكي نفكّر ونتأمل بها، ولأنها تحمل كل ما نحتاج إليه في هذه الحياة الدنيا، الأمر الذي يلغي الحاجة إلى العلماء، وبحوثهم أصلاً.

ولا بد من التأكيد هنا على أن التحليل التاريخي للمماحكات والصراعات الطويلة بين المؤسسة الدينية والعلماء يوضح أن جميع الأديان خاضت مثل تلك الصراعات، وأن الأمر لا يتعلق بدين محدد، حيث مارست كل المؤسسات الدينية لمختلف الأديان السماوية والأرضية النقد الشديد للعلم والعلماء، وسعت إلى تحجيم دور العلماء، والهيمنة على مجال عملهم العلمي، وهذا ينطبق على المؤسسة الدينية الإسلامية في ما يسمى بـ "عصور الخراب"، والمؤسسة الدينية المسيحية حتى عهد متأخر من العصور الوسطى، وعلى المؤسسة الدينية اليهودية في مراحل مختلفة[1].

وهذا يعني أن مثل تلك الهيمنة على العلم والعلماء من قبل المؤسسة الدينية، ورجالاتها ليست ثابتة ونهائية في كل العصور والأزمان، بل إنها ترتفع وتنخفض بحسب ارتفاع وانخفاض مستوى الحريات الدينية والسياسية، ومدى سيطرة أصحاب التفكير المغلق على المجتمعات؛ ففي عصور الانغلاق والتعصب تصبح سلطة رجال الدين وتفسيراتهم أعلى بكثير من سلطة النصوص الدينية المقدسة نفسها، لأن هؤلاء هم الذين ينطقون باسم تلك النصوص، ويحددون

مجال فعلها على الساحة الاجتماعية والسياسية. أما ارتفاع سلطة رجال الدين على سلطة النصوص الدينية المقدسة فيعود إلى ارتباط فئة رجال الدين بالسلطة والسياسة أكثر بكثير من ارتباطها بالنصوص المقدّسة نفسها.

والمتتبّع لتاريخ العلوم عموماً كثيراً ما يجد ارتباطاً وثيقاً وإيجابياً بين ازدهار العلم في عصر ما وارتفاع مستوى الحريات الدينية والسياسية في ذلك العصر، مما يعني أن العلم وعلى الرغم من طبيعته التجريبية والعقلية إلا أنه أولاً وقبل كل شيء ظاهرة سياسية، لدرجة أن العوامل السياسية والاجتماعية تدخل حتى في طبيعة تكوينه، وشروط عمله. فالعلم يتقدم ويبدع ويزدهر كلما تمكّن من تحقيق استقلالية أكبر عن الوصاية الدينية والسياسية، والعكس صحيح أيضاً، فالعلم يتراجع وينتقل العلماء إلى صفوف الفئات المهمشة ويكثر فيه التلخيص، والنقل، والشرح والتقليد، عندما يقع المجتمع تحت سيطرة الاستبداد السياسي والانغلاق الديني.

وإذا رجعنا إلى تاريخ الطب في الحضارة الإسلامية – على سبيل المثال – لوجدنا أن الطب قد ازدهر وتطوّر في عصر الإسلام الأول، حيث الحريات الدينية والساسية، وحيث سلطة الفقهاء ورجال الدين لم تشتد بعد، في حين أن ذلك الطب تراجع، وتدهور في العصور اللاحقة المعروفة "بعصر الانحطاط" – كما يسميه الجابري ومحمد أركون – وهو العصر الذي يبدأ بمنتصف القرن الخامس الهجري. فاكتشافات الرازي (250– 31هـ/864– 923م) حول أمراض الجدري، والحصبة، والحصى، وأمراض العيون، وتصنيفات ابن سينا الطبية في كتابه (القانون)، وبحوث الطبيب علي بن العباس الفارسي

(توفي 994م) حول جراحة الأورام، وأمراض النساء، واكتشافات ابن الهيثم (354-430هـ/965-1040م) الكبيرة حول العدسات والبصريات، لم تظهر وتزدهر إلا في العصر الذهبي للإسلام، والذي يمتد حتى القرن الخامس الهجري، في حين أن الطب العربي غرق بعد ذلك في الشروحات، والتلاخيص، والتعليقات التقليدية. ولعل هذا ما دفع بمؤرخي الطب عند العرب إلى التأكيد على أن "الإنجازات الرئيسية في الطب تمت في أوائل اشتغال المسلمين بهذا العلم، وبعد ذلك بدت على هذا العلم ظواهر الاضمحلال والتدهور"[2]، وهو تدهور أرجعه ماكس مايرهوف إلى "الاضطهاد الديني" للدراسات الطبية والعلمية بحجة "أنها تؤدي إلى الشك بالاعتقاد بأصل العالم بوجود الخلالق"[3]. الأمر الذي أدى في النهاية إلى تحوّل الطب إلى اليهود كونهم "يتمتعون آنذاك بحرية نسبية إزاء القيود الطارئة التي فرضها تزمّت الشريعة الإسلامية"[4].

ولذلك فإن هذا الفصل سيتناول أولاً أثر المؤسسة الدينية على تطوّر العلم وعمل العلماء، ثم سيحلّل أثر العلم الحديث على العقائد الدينية ومكانة رجال الدين في مراحل مختلفة ثانياً.

أولاً - المؤسسة الدينية ونقد العلم:

يعود اهتمام رجال الدين بالعلم والعلماء، وسعيهم الدؤوب على وضع هذا المجال تحت وصايتهم شبه الكاملة إلى العوامل التالية:

1- تأكيد الكتب المقدسة، ولا سيما القرآن الكريم في الإسلام، على الدور الكبير للعلماء في الحياة العامة،

وحرصها على إعطائهم مكانة مرموقة في الحياة الاجتماعية، وفي انضاج الوعي الديني، والإيمان بالدين وعقائده. فتلك الكتب أعطت العلماء دوراً دينياً، وأخلاقياً، وسياسياً أيضاً، مما يعني أن مفهوم العلماء قد أعطي بعداً دينياً، وعلمياً بنفس الوقت.

2- المكانة الرفيعة التي يتمتع بها العلماء في مجتمعاتهم لدى الناس العاديين، الأمر الذي ينبّه إلى السلطة الفريدة التي يتمتع بها هؤلاء العلماء، وقدرتهم على التأثير في المجتمعات، وتوجيه الرأي العام، ولا سيما الرأي السياسي والديني.

3- ظهور العلم بوصفه عامل يمكن أن يؤكد أو ينفي، يثبت أو يبطل، بعض العقائد الدينية. فقد ذهب نيوتن إلى أن "نظامه عن الميكانيكا السماوية سوف يزوّدنا ببرهان على وجود الله"[5]، في حين ذهب تلاميذه إلى أن ميكانيكا نيوتن تنفي "الإيمان بغرضية العالم"، وتجعل منه مجرد "آلة عظيمة" تعمل وفق الأسباب الطبيعية، وأنه لم يعد هناك مبرر لإقحام تصورات فوق طبيعية عندما نتحدث عن العَالم، ونحاول تفسيره[6]. أمّا الغزّالي فلم ينكر أهمية العلوم، وحياديتها تجاه الدين، إلا العلوم التي لا تهتم "بأن الطبيعة مسخّرة لله تعالى، لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها"[7]، وهذا يعني أن غاية العلم تبدو عند الغزالي غاية دينية، وكل ماعدا ذلك علوم لا تنفع.

أما الإستراتيجية العامة التي لجأت إليها المؤسسة الدينيـــة في احتواء العلماء، والسيطرة على المجال العلمي فتقوم على:

1 – وضع العلم والعلماء والبحوث العلمية تحت وصايا رجال الدين:

بحيث يراقب هؤلاء كل ما يقوله أو يكتشفه العلم، ويحددوا فيما إذا كان يتطابق مع العقائد الدينية أم لا، ورفض كل ما يمكن أن يمس بإحدى تلك العقائد، وإجبار العلماء، إما على التراجع عن اكتشافاتهم أو إعادة تأويلها بما يناسب المقاييس التي وضعها رجال الدين، وإلا قام رجال الدين بتسفيه العِالم، وشن الحملات على اكتشافاته، وتأكيـــد بطلانها دينياً، بل وحتى أخلاقياً واجتماعياً وسياسياً، والتحريض ضده بغية محاصرته والتقليل من قيمة اكتشافاته العلمية؛ هكذا ظهرت تقاليد عريقة تقوم على التحقّق من مطابقة البحوث والاكتشافات العلمية مع النصوص الدينية، الأمر الذي أدى في النهاية إلى التنكيل بالعلمـــاء في بعض الأحيان، والحد من حريتهم العلمية.

والعائد إلى تاريخ العلم يجد أن رجال الدين عموماً قد مارســـوا نوعين من الاستقواء على العلماء: **الأول**: اســـتقواء إبســـتمولوجي يتعلّق بدفع العلماء إلى الانطلاق من مسلّمات دينيـــة في تفكيرهـــم، وتجاربهم حول الظواهر الطبيعية. **والثاني**: استقواء تســـلّطي يـــدفع رجال الدين إلى رفض كل نتيجة لا تتفق مع تفسيراتهم، وتـــأويلاتهم للنصوص المقدسة التي تتحدث عن تلك الظواهر.

فإذا أخذنا مجال التشريح مثلاً على ذلك التـــدخل الـــديني في شؤون العلم لوجدنا أن الأطباء المسلمين في عصور الخراب قد مُنعوا

من تشريح جسم الإنسان، أو اضطروا إلى التشريح سراً، حتى لا يتعرضوا لسخط بعض رجال الدين الذي حَّرموا التشريح، على اعتبار أن فيه امتهان لكرامة الجسم البشري الذي خلقه الله. ففي العالم الإسلامي يعترف الطبيب المشهور ابن النفيس (607 – 687م) بأن ما منعه "من مباشرة التشريح وازع الشريعة، وما في أخلاقنا من رحمة"[8]، الأمر الذي اضطره في تعريف صور الأعضاء وأوضاعها إلى الأخذ من كتب جالينوس (130 – 200م) الطبية، وإلى الاكتفاء باكتشاف الدورة الدموية الصغرى نظرياً فقط عن طريق الاستنتاج المجرّد.

أما في العالم المسيحي في العصور الوسطى فقد اعتبر التشريح شراً، لأنه يمكن أن يتدخل في انبعاث الجسد[9]. فقد أدت هيمنة الكنيسة على المجال الطبي ورفضها للتشريح إلى تعرّض الطبيب فيزاليوس VESALIUS، وهو طبيب الإمبراطور تشارلز الخامس وأحد المؤسسين الكبار لعلم التشريح الحديث، لعقوبات من قبل الكنيسة وصلت إلى إحالته إلى محكمة تفتيش، واتهامه بالقتل، وذلك عندما ضُبط وهو يقوم بتشريح جثة أحدهم[10]، سيما وأن الطبيب المذكور قد صرّح بأنه لم يعثر على (عظم غير قابل للتلف في الجسم البشري)، وهو العظم الذي تعتقد الكنيسة به، بوصفه نواة الجسم المنبعث يوم القيامة. وغني عن البيان أن أهمية التشريح تأتي من كونه يساعد في تقدّم الفروع الطبية الأخرى، ويُمكِّن الأطباء من معرفة الكثير من خفايا الجسم، والتعرّف على أسباب الأمراض التي تصيبه، مما يعني أن الوقوف ضد التشريح ورفضه من قبل بعض رجال الدين قد أخّر الطب كثيراً، وعرقل مسيرة تطوره لعدة قرون.

وعلى العموم فإن تحريم التشريح ورفضه يعود إلى زمن بعيد لدرجة أنه لم يكن مرفوض دينياً وحسب، بل إن التقاليد الطبية القديمة لا تحبّذه أيضاً، ولعل هذا ما دفع بابن النفيس إلى التأكيد على أنه لا يرفض التشريح لأسباب شرعية وحسب، بل ولأسباب أخلاقية لأنه غير محمود أيضاً، ولعل هذا أيضاً ما دفع جالينوس إلى الاكتفاء بتشريح الحيوانات وحسب. أما التشريح أيام المصريين والحضارات القديمة فلم يمارس إلا من قبل رجال الدين، حيث ارتبط بتحنيط جثث الفراعنة، ولعل هذا ما يفسّر عدم تجاسر الأطباء العاديين على ممارسته، إذ يبدو أنه اعتبر من الأعمال المرتبطة بالمؤسسات الدينية، وعلى ذلك يصعب ممارسته من قبل أطباء لا ينتمون إلى المؤسسة الدينية نفسها، وبهذا المعنى فقد اعتبر التشريح علماً مقدساً، وغير متاح إلا للمقرّبين من رجال الدين.

هكذا نجد أنه إذا كان الفقهاء في الحضارة الإسلامية لم يفتوا بتحريم التشريح بشكل قاطع، وأن الأطباء لم يصرّحوا بممارسة التشريح علناً، تجنباً لمساءلات قد يتعرضون لها من بعض رجال الدين المتزمتين، فإن تحريم التشريح في أوروبا العصور الوسطى كان بأمر بابويّ[11]، ويعرض ممارسه لعقوبة قد تكون قاسية.

وإذا ما انتقلنا إلى علم الفلك فإننا سنجد أن الصراع بين الفلكيين ورجال الدين أكثر وضوحاً وأعمق تأثيراً على العلم. وفيما يتعلق بالاستقواء الأول، فإن التفكير في العلم ومسائله ضمن الحضارات الإسلامية والأوروبية الوسيطة والصينية ومختلف الحضارات الأخرى لم يكن تفكيراً حراً لا يراعي المسلمات الدينية، أو لا ينطلق منها، وهي مسلمات عموماً تشجّع على التسليم

بالقدرية المطلقة وتبحث عن غايات غير علمية. ولعل هذا ما يفسر أن علماء الفلك العرب كانوا قد توصّلوا إلى كل المقدّمات، والحسابات الرياضية التي تؤكد أن الشمس هي مركز الكون، وليس الأرض، غير أنهم لم يستخرجوا تلك النتيجة لأن التفكير العلمي العام، لم يكن تفكيراً نقدياً في الأمور الكونية، طالما أن المؤسسات الدينية لا ترى آنذاك أي تعارض بين ما يقوله العلم وما يقوله الفقهاء، ولا ترغب بأي تغيير في النظرة العامة للكون. هذا من جهة، أما من جهة أخرى فقد بيّن الفقهاء المسلمون أن الشمس والقمر والنجوم تسير بأمر من الله سبحانه وتعالى، ولغايات يحددها بنفسه[12]. وعلى ذلك فالتفكير في أمور الفلك متداخل مع مسائل دينية وله علاقة بغايات ربانية، مما يعني أن عالِم الفلك يجب عليه أن يفكّر تحت سقف المؤسسة الدينية، دون أن يخطر بباله أن يغيّر النظريات والتفسيرات الدينية المتداولة حول الفلك.

فللعلوم عموماً وللفلك على وجه الخصوص، غايات غير علمية من حيث سعيها للبرهنة على أمور خارج العلم. والغايات غير العلمية تفرض على العالم الانغلاق على مسلّمات ومقدمات غير علمية أيضاً، فالفلك اعتبر جزءاً من العلوم الإلهية عند الغزالي وعدد كبير من الفقهاء، ذلك لأنه يناقش أموراً تتعلّق بكيفية حركة الأجسام السماوية، ولأن هناك آيات كثيرة تحدثت عن الشمس والقمر والسماوات قدّمت بعض التصورات للكون، والتي لا بد من أن تراعى، ويؤخذ بها مقدماً في أي بحث علمي حول الأمور الفلكية.

يضاف إلى ذلك، فإن النصوص الإسلامية ركّزت على الغايات الدينية من وراء التأمل بالفلك عموماً، وبالتالي بدا وكأن أي تغيير

جوهري في بنية التفكير العلمي الفلكي أمر متعذر، طالما أن الغايات الدينية موجودة في كل زاويا من زوايا علم الفلك، سيما وأن تلك البنية متوافقة مع الغايات الدينية. والمسألة هنا أن الفقهاء الذين يؤكدون دائماً على ضرورة التسليم والتقديس والاعتراف بالعجز، والتصديق المطلق بكل ما تقوله الكتب والرسل[13]، كأساس للبحث العلمي الفلكي، هم في النهاية الذين يقيّمون نظريات العلم واكتشافاته. وهذا يعني أن علماء الفلك العرب، وعلى الرغم من التقدم الكبير الذي حققوه، إلا أنهم فضّلوا التقليد والشرح، والاكتشافات الجزئية الكبيرة، دون أن يفكروا في أي تغيير على المستوى الإبستمولوجي أو الكسمولوجي في نظرياتهم، أو النموذج الإرشادي لبحوثهم كما يسميه توماسركون.

ولعل هذا ما يفسّر أن بحوث ابن الهيثم والطوسي الفلكية والرياضية، وعلى الرغم من انتمائها الواضح لـ "عقلانية جديدة"[14] ومختلفة عن العقلانية اليونانية في الفلك والرياضيات، إلا أنها بقيت في حدود أطروحة العلم القديم ونظام بطليموس، ولم تتوصل إلى فكرة تجاوز علم الفلك اليوناني بشكل كامل. فبحوث ابن الهيثم والطوسي بحسب مؤرخ العلم المعروف رشدي راشد تحتوي على علم فلك جديد مختلف عن فلك بطليموس[15]، كما أن البحث الرياضي في القرن السابع عشر، وأول القرن الثامن عشر في أوروبا لم يذهب أبعد مما ذهب إليه ابن الهيثم[16]، وأن النظرية الميكانيكية للأجسام السماوية التي أتى بها ابن الهيثم بعيدة كل البعد عن نظام بطليموس، وأشبه بنظرية كبلر[17]، فابن الهيثم استطاع لأول مرة أن يقدّم نظرية ميكانيكية لحركات الكواكب يدخل فيها الزمن كأحد المعاملات[18]، وتكون خالية تماماً من الديناميكية بالمعنى القديم. ولكن

دون أن يدفع هذا الأمر بابن الهيثم إلى العمل بشكل واضح على قلب علم الفلك رأساً على عقب، ودون أن يعرف أنه على وشك أن يحدث ثورة كبيرة في علم الفلك. الأمر الذي تطلب منَّا الإنتظار عدة قرون حتى يعيد الفلكيون العمل على اكتشافات ابن الهيثم للوصول بها إلى نتائجها القصوى، والولوج بها إلى عصر النهضة الأوروبية.

فالعقلية التسليمية والقدرية شبه المطلقة، والمحاذير الدينية التي تحيط بعلم الفلك وهيمنة الفقهاء على النموذج الإرشادي للعلم هي التي جعلت ابن الهيثم يكتفي بالاعتقاد بأن عمله يجب ألا يتعدى إصلاح أخطاء الآخرين، وتصويب بعض زلاتهم لا أكثر.

إن مثل هذه التداخلات هي ما دفعت توني هاف إلى التأكيد بأنه لولا السلطات السياسية والدينية المسيطرة على العلم العربي في العصور الوسطى لتمكّن ذلك العلم من إنجاز ثورة علمية لا تقل أهمية عن الثورة التي حدثت في بداية العصور الأوروبية الحديثة[19]، حتى أن الشيخ محمد عبده لم يتمالك نفسه من التحسّر على تلك الفرصة التاريخية حين أكد وبوضوح تام "أن العلماء العرب قتلتهم حماقة الملوك بإغراء الفقهاء وأهل الغلو في الدين"[20].

يدفعنا كل ذلك إلى التأكيد على أن الثورة العلمية التي حدثت في أوروبا مع بدايات العصور الحديثة هي ثورة اجتماعية سياسية أكثر من كونها ثورة علمية، بمعنى أنها ثورة علمية أحدثتها شروط اجتماعية وسياسية، لأن الاكتشافات العلمية والمعادلات الرياضية والنظريات الهندسية التي أقيمت عليها ليست جديدة بقدر ما هي تراكمات ومعارف ونظريات عربية سابقة نفض الأوروبيون عنها الغبار، وبدأوا بالاستناد إليها لإشادة ثورتهم العلمية الرائعة.

والأزمة تتفاقم إذا علمنا أن مثل تلك الإستقواءات على العلم ما زالت فاعلة، ولها حضورها الواسع في العالم العربي والإسلامي حتى اليوم. وتنطلق الإستقواءات المعاصرة اليوم من أن "العلم جزء من الدين" وأن الدين متقدّم على العلم، وأنه لا بد من إدخال الدين إلى كل العلوم، لأن العلم يدعم الدين، مثلما الدين يؤكد العلم. يقول الدكتور طه عبد الرحمن في هذا السياق: "القول الجامع أن صلة العلم بالدين، لا تقديم ولا تفاضل، من منظور الإسلام، هي صلة تداخل يكون فيها العلم جزءاً من الدين، فيلزم بحسب هذا المنظور أن نقدّم الدين على العلم، لا تقديم الفاضل على المفضول، وإنما تقدّم الكل على الجزء، كما يلزم بحسبه أن ندخل الدين على كل العلوم، لا دخول التابع في المتبوع، وإنما دخول العنصر في المجموع، ألا ترى كيف أن مكتشفات العلوم وحقائقها وهي تشهر بصدق أخباره وصحة أحكامه نزداد بها افتكاراً واعتباراً حتى إنها تقوّي صلتنا بخالقنا كما تقوّيها صلواتنا"[24]. هكذا يتحوّل الدين لدى بعض رجال الدين الإسلامي إلى مرشد وموجّه للعلم، لدرجة أنه لا يجوز إقامة العلم بدون منظور ديني، وإلا تحوّل هذا العلم إلى أداة سلبية تهدّد البشرية، وتجلب لها الشرور.

فالعلم الحقيقي هو الذي يهدي إلى الإيمان، ويسدد أزره. أما العلم الذي لا يستأنس بالدين ويقف إلى جانبه فإنه يصبح "معول هدام وأداة تهديد للبشرية"[25]. وهذا ما حصل مع العلم الغربي المعاصر الذي مكّن الإنسان، بحسب الشيخ القرضاوي من الصعود إلى القمر، ولكنه لم يستطع "أن يوفّر لهذا الإنسان السعادة والسكينة على سطح الأرض"[26].

وعلى الرغم من اتفاق الشيخ القرضاوي وهابرماس – مثلاً – على نقد العلم المعاصر، من حيث إنه لم يستطع أن يقدّم السعادة والسكينة للبشر، وأنه تحوّل من أداة للسيطرة على الطبيعة إلى أداة لسيطرة الإنسان على الإنسان، إلا أن تشخيص كل منهما للمشكلة مختلف، اختلاف الحلول التي يقدماها. فإذا كانت القضية عند الشيخ القرضاوي دينية تتمثل في جعل العلم يستأنس بالدين ويراعي مطالبه الإيمانية، فإن المشكلة عند هابرماس سياسية – اقتصادية، تتمثل بإصلاح النظام السياسي والاقتصادي العالمي، والعودة إلى العمل على مشروع الحداثة القائم على الحرية والمساواة والعدالة.

وهذا يعني في النهاية أنه لا علم بلا هداية الدين عند علماء الدين، لأن العلم هو الذي "يهدي إلى الإيمان ويرشد إلى الحق، ويدل على الصراط المستقيم"[27]. وهم يستندون في ذلك إلى القرآن الكريم الذي بيّن أن العلم يتنافى مع الضلال والكفر والكذب[28].

ومن الواضح أن مثل تلك التوجهات التي تدفع إلى التوحيد بين العلم والدين في الرؤية العامة للحياة، تتجاهل الحديث عن علماء الدين والمؤسسة الدينية، ويقتصر حديثها على التوفيق بين العلم والنصوص الدينية، فالمشكلة نشأت تاريخياً، سواء بالنسبة للحضارة الإسلامية أو الحضارات الأخرى، ليست بين العلم والنصوص الدينية، وإنما بين العلم وعلماء المؤسسات الدينية أصلاً، ونتيجة للتداخل بين العلم والدين من جهة وبين الصراعات السياسية من جهة أخرى، وتحوّل العلم والمؤسسة الدينية إلى مؤسسات سياسية تحاول أن تقود المجتمعات إلى توجّهات وأهداف ليست علمية وليست دينية.

فحديث الشيخ القرضاوي لا يهتم بالعلم بوصفه أداة سياسية للهيمنة تستخدمها كل الأنظمة السياسية، كما أنه لا يتحدث عن الدين الإسلامي بوصفه يحتوي على علماء دين يستخدمون كلمة (علماء) بوصفها مصطلحاً سياسياً وليس مصطلحاً علمياً. ذلك أن تناول الأمور بطريقة مثالية قد يحمل بداخله الهروب من مواجهة المشكلات بطريقة واقعية، طريقة تتناول الكليات دون أن تنسى أن الجزئيات هي التي يختلف حولها البشر.

أما فيما يتعلق بعلم الفلك الأوروبي في بداية العصور الحديثة فقد عانى من نوعي الاستقواء بنفس الوقت. فعلى مستوى الاستقواء الأول فقد ذهبت تعاليم العهد القديم والعهد الجديد إلى إعطاء أهمية كبيرة للإنسان، لأن أهداف الله سبحانه وتعالى في خلق الكون تظهر بشكل رئيسي في الكائنات البشرية. هذه العقيدة سمحت لرجال الدين بأن يتخيلوا أن الشمس والقمر والكواكب والنجوم تدور حول الأرض لكي تخدم الإنسان وتنير طريقه، وتثبت عظمته عند خالقه[21]. هكذا يبدو أن رجال الدين المسيحيين وجّهوا علم الفلك بشكل واضح إلى الانطلاق من أن الأرض هي مركز الكون لأن الإنسان يسكنها، ورفض كل نظرية تخالف هذا التوجه. وهذا بالفعل ما حصل حيث اعتبرت محكمة التفتيش في القرن السابع عشر أن الفرضية القائلة "إن الشمس مركز الكون ولا تدور حول الأرض غبية وسخيفة وزائفة في علم اللاهوت وهرطقية، لأنها تناقض بوضوح الكتاب المقدس"[22].

أما على مستوى الاستقواء الثاني، والذي يتعلّق بفرض الانصياع الكامل على رجال العلم لكل تعاليم رجال الدين، فقد ذهبت محاكم

التفتيش إلى استدعاء عالم الفلك الكبير غاليليه (1564 – 1642) وإجباره على التراجع عن آرائه الفلكية عن دوران الأرض حول الشمس في روما عام 1616، حيث أكد وهو جاثٍ على ركبتيه أمام محكمة التفتيش أنه يلعن ويحتقر اكتشافاته الفلكية، وأنه لن يصرّح بها في المستقبل، ويقسم بأنه سيبلغ الكنيسة عن أي شخص يقول بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس[23]. هكذا منعت الكنيسة كل كتاب يقول بأن الأرض تدور حول الشمس، ورفضت أن يدَّرس في أي مكان لعشرات العقود من السنين.

غير أن معارضة رجال الدين المسيحيين للعلم واكتشافاته لم تقتصر على التشريح والفلك بل امتدت إلى علوم عديدة، منها علم الطب على وجه التحديد. ويعود تدخّل رجال الأديان المختلفة في الطب إلى عقيدتهم التي ترى أن الأمراض هي غالباً ما تكون عقوبة إلهية لصاحبها على ما ارتكبه من آثام، أو تحمل تنبيهاً لشخص ما لكي يعود إلى جادة الصواب، ولذلك فقد نُظر في بعض الأحيان إلى الطبيب على أنه يتدخّل في مشيئة الله، وأن أدويته وأساليب علاجه قد لا تنفع إذا لم تُقرن بالصلوات والعبادات.

وإذا أخذنا "التلقيح ضد الجدري" نموذجاً على تدخّل رجال الدين في الطب لوجدنا أن الكهنة اعتبروا التلقيح تحدّياً سافراً للسماء نفسها، وحتى لإرادة الله، ولذلك رفضته جامعة كمبردج في ذلك الوقت. وحين انتشر الجدري في مونتريال بكندا رفض الجزء الكاثوليكي من السكان التلقيح بدعم من كهنتهم، وذلك بحجة أن الجدري هو عقوبة أخلاقية، ونتيجة لإساءتنا لله وإغضابه[29]. هكذا يؤكد مؤرخو علم الطب "استمرار الآباء المنذورين للجمعيات

الكاثوليكية الدينية في شجب التلقيح، وشجّعوا المؤمنين على الاعتماد على تمارين تكريسية من مختلف الأنواع. وبأمر من هيئة الكهنوت أُمر بإعداد مواكب لاسترضاء العذراء، وقد حُدِّدت الصلوات بعناية"[30].

وهذا ما حدث أيضاً عندما لجأ بعض الأطباء إلى استخدام "المخدّر" في القرن التاسع عشر، حيث أسرع رجال الدين المسيحيين إلى رفضه لأنه يمنع شعور الإنسان بالألم الذي قدّره الله على البشر، حتى أن آلام المرأة أثناء الإنجاب اعتبر ألماً ربانياً وعقوبة لها، ولذلك لا يصح استخدام المخدر من الناحية الدينية لأنه تدخّل في حكمة إلهية. غير أن بعض الأطباء نجحوا في إقناع رجال اللاهوت باستخدام التخدير أثناء علاج الرجال فقط، لأن الله سلّط على آدم نوماً عميقاً حين انتزع ضلعه، دون أن يتمكنوا من انتزاع الاعتراف الديني باستخدام المخدّر أثناء عملية الإنجاب[31].

ويفسر راسل رفض رجال الدين المسيحيين، ورجال الدين عموماً، استخدام التخدير أثناء علاج النساء، بأنه يعود إلى استمتاعهم بمعاناة النساء، وهو الأمر الذي لجأوا إلى إخفائه تحت عباءة الدين والأخلاق، بحيث يصبح من واجبهن أن يعانين بصبر، حتى حين لا يوجد سبب معقول يمنع تجنّب الألم[32]. ويستمر راسل في فضح استغلال الجانب الديني في الطب بالقول: "إن الأذى الذي سبّبه اللاهوت لا يتمثّل في خلق دوافع قاسية، بل في منحها صفة الأخلاق الرفيعة، وفي إضفاء صفة قدسية خاصة على ممارسات جاءت من عصورٍ جاهليةٍ وبربرية"[33].

ولا تقتصر استراتيجية منح الأمراض والآلام أسباباً دينية وأخلاقية على حضارات الأديان السماوية، بل تعود حتى إلى الحضارات القديمة

التي ظهرت في الألف الثالث قبل الميلاد. حيث تشير الألواح القديمة إلى كثرة الأسئلة التي تسأل المريض عن الأخطاء الأخلاقية التي يكون قد ارتكبها سواءً مع أهله، أو جيرانه، أو زوجته، أو في المعاملات التجارية والزراعية اليومية، فهذه الأخطاء تكون هي سبب المرض، وبالتالي فإن تجنّبها والتكفير عنها هو الطريق للعلاج[34].

إن اعتبار المرض كعقاب عن خطيئة جعل من شخصية الطبيب شخصية مركّبة بين الطب والدين، بحيث ظهر الطبيب بوصفه رجل دين، كما ظهر رجل الدين بوصفه طبيباً أيضاً، وهذا يستتبع أن هناك تداخلاً في طرق العلاج، بحيث لا فائدة لعلاج طبي ما لم يكن مباركاً من الإله، أو من ينوب منابه؛ هكذا كان يقرأ على المرهم الذي يصنع لعلاج الثعلبة قبل أن يسحق ويدهن به الرأس، الكلمات الآتية: "أنت المضيء الذي لا تتحرك من مكانك، الذي يحارب الخطيئة، آتون، نجني مما أصاب قمة الرأس"[35]. فالأدوية آنذاك، وحتى في مراحل متقدمة من الحضارة البشرية، لا تأخذ مفعولها إلا إذا اقترنت بطقوس دينية، هي التي تمنحها القدرة على الشفاء. ذلك أن علم الطب لم يستطع إقامة قطيعة مع التفسيرات الدينية للأمراض وطرق العلاج، إلا مع نهايات القرن التاسع عشر، بحيث "أصبح المرض شيئاً آخر، لم يعد موضوعاً خطابياً، بل موضوعاً للملاحظة المادية. و لم يعد الإنسان مخلوقاً استثنائياً، وأصبحت الحياة التي ينعم بها تماثل نظيراتها في كل المخلوقات الحية"[36].

هكذا يتضح أن للمؤسسة الدينية دوراً سلبياً في تطوّر العلم ومسيرته الطويلة، وتميّز هذا الدور السلبي في فرض نوع من التفكير العلمي لا يقوم على التركيز على الأسباب الطبيعية للظواهر،

بقدر ما يقوم على التركيز على الأسباب الأخلاقية والوعظية والغائية في فهم وتحليل مختلف الظواهر، الأمر الذي أخَّر العلم ومنعه لقـــرون طويلة من إحداث الثورة العلمية التي شهدها العالم مع بداية العصور الحديثة، فقد فسّرت العصور الوسطى المسيحية ظاهرة قـــوس قـــزح مثلاً على أنه تأكيد للإنسان بأن الجنس البشري لن يتعـــرض مـــرة أخرى للدمار عن طريق الطوفان، كما اعتبرت الأديان أن الحيوانات والماء قد خلقها الله من أجل الإنسان[37].

غير أن ذلك الدور السلبـــي لا يعني أنه الدور الوحيد، ذلـــك أن للتكوين الديني للعلماء دوراً إيجابياً – في بعض الأحيان – في التوصل إلى اكتشافات علمية هامة. فالعلم اكتسب من الدين قضية غاية في الأهمية، ألا وهي افتراض وجود تنظيم خفي عالي المستوى داخل الكون، فقـــد فهم العلماء من وجود خالق للعَالم، أن هذا العَالم بما فيه مـــن ظـــواهر وحوادث، يسير بموجب خطة متكاملة يمكن للعقل البشـــري أن يحـــل ألغازها، ويفسر آليات عملها، عن طريق التأمل والتجريب والبحـــث، حتى أن ولتر سيتس يذهب إلى أن الذي يقف وراء اكتشافات نيـــوتن العلمية أنه كان مسيحياً خاشعاً للغاية، ويأخذ اللاهوت على محمل الجد أكثر من العلم[38]، حتى أن فكرة القوانين التي تتحكم بالظواهر الطبيعية يمكن إرجاعها إلى فكرة "الأرواح"، والقوى الخفيـــة، الـــتي افتـــرض وجودها تاريخياً بعض المتدينين في عصور مختلفة.

2 – استخراج العلم من الدين:

وهي استراتيجية لجأ إليها رجال الدين في مختلـــف الأديـــان، وذلك بغية السيطرة على العلم، وإلباسه ثوباً دينياً، بحيـــث يتحـــول

العلم إلى تابع للدين يأخذ أفكاره ونظرياته من النصوص الدينية، وليس من الواقع والتجارب والتحليل والاستنتاج. وقد لجأ رجال الدين إلى هذه الإستراتيجية لأنها تجعل من الدين حاكماً مطلقاً على العلم، ويصبح العِالم تابعاً لرجل الدين، ويتحول الفقيه والكاهن إلى مشرّع للعلم، ومنظِّر له، على الرغم من عدم معرفته بالقضايا العلمية الصرفة.

وقد لجأ رجال الدين إلى هذه الإستراتيجية كلما اشتد الصراع بينهم وبين العلماء على بعض القضايا العلمية ذات البعد الديني؛ وهذا ما حصل – مثلاً – عندما اشتد الخلاف حول نظرية كوبرنيكوس الفلكية في العالم الغربي، وذلك عندما نشر أحد مدراء المعاهد الأمريكية عام 1873 كتاباً عن علم الفلك "يشرح فيه أن الحقيقة يجب أن تُنْشَد في الكتاب المقدس لا في أعمال الفلكيين، وبالتالي فإن أعمال كوبرنيكوس وغاليليه ونيوتن وخلفائهم يجب أن ترفض"[39]. كما حصل عندما ذهب فريق من الناس بينهم آباء الكنيسة في القرن التاسع عشر، إلى أن الطب بلا فائدة[40]، لأن الأمراض تأتي من الشياطين، وليس للأطباء أي معرفة بكيفية التعامل معهم.

وتقوم هذه الإستراتيجية على أن النصوص الدينية تحتوي بطريقة خفية أو صريحة على الشيفرات الخاصة بالاكتشافات والقوانين العلمية، وأن مثل تلك الشيفرات لا تظهر إلا للعلماء والراسخين في العلم، أما النتيجة التي أدت إليها مثل تلك الطريقة في استخراج العلم من النصوص الدينية فهي الوصول إلى ما أصبح يطلق عليه "الإعجاز الديني"، بحيث أصبح هناك عدد كبير من رجال الدين ليس لهم من عمل سوى البحث عن الإعجاز العلمي في النصوص الدينية، بحيث

ظهرت تقاليد عريقة بين رجال الأديان المختلفة تعمل على استخراج الرأي الديني حول عدد كبير من المسائل العلمية في مختلف المجالات.

هكذا أخذ رجال الدين الإسلامي يبحثون عن العلم في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، مثلما حصل هذا الأمر مع رجال الدين المسيحي، في عصور سابقة، عندما لجأوا إلى استخراج بعض القضايا العلمية من العهد الجديد.

أما الأساس الفكري لهذه الإستراتيجية فيقوم على أنه ليس هناك تعارض بين العلم والدين، وإذا وجد مثل هذا التعارض فلا بد من العودة إلى النصوص الدينية، واستخراج الرأي العلمي منها أولاً، وإعادة تأويل الاكتشاف العلمي بحيث يظهر وكأنه موجود مسبقاً في النصوص الدينية ثانياً. وهذا يعني في النهاية إيجاد أسباب دينية للقضايا العلمية والبحث عن حلول دينية للكثير من الظواهر والأمراض والمشاكل ذات التكوين العلمي.

وتقوم هذه الإستراتيجية على طريقتين أساسيتين:

الطريقة الأولى – استخراج الاكتشافات العلمية الكبرى من النصوص الدينية ذاتها: حيث ذهب بعض رجال الدين المسلمين إلى أن آيات القرآن الكريم تحتوي على القول بأن الكون نشأ نتيجة الانفجار العظيم بعد أن كان كتلة واحدة، وهذه إحدى النظريات العلمية الحديثة التي تفسّر نشأة الكون، كما ذهب بعضهم الآخر إلى أن النصوص الدينية في القرآن الكريم تحتوي على إشارات واضحة لدوران الأرض حول نفسها[41].

هكذا دأب رجال الدين الإسلامي على استخراج التنظيم الطبيعي الموجود في الكون في مختلف المجالات الطبية والفلكية،

والبيولوجية، والكيميائية... الخ، من النصوص الدينية بحيث يتم البحث عن التنظيم الذي اكتشفه العلم الحديث في الطبيعة داخل النصوص الدينية؛ فاليوم لا يتحرج بعض رجال الدين، أو بعض العلماء المتدينين من استخراج المعادلات الكيميائية الحديثة، والمشاهدات الفلكية ذات الطابع الرياضي وطريقة تكوين السحب، والاكتشافات الطبية الحديثة عن القلب والشرايين.... الخ، من النصوص الدينية. والأمثلة على هذه الطريقة في استخراج الإعجاز العلمي من القرآن الكريم لا تعدّ ولا تحصى، فقد ذهب الدكتور نظمي خليل أبو العطا موسى إلى أن القرآن الكريم تحدّث عن الصبغيات التي تعطي للثمار ألواناً معيّنة[42]، وهذا الدكتور منصور أبو العبادي يتحدث عن أن القرآن الكريم بيَّن لنا ما قدمته العلوم الحديثة من شرح علمي دقيق لكيفية تشكّل السحب والغيوم[43].

الطريقة الثانية – تحويل الظواهر العلمية إلى ظواهر دينية: وهذه طريقة استخدمت حتى قبل نزول الأديان السماوية. وخير مثال على هذه الطريقة تعامل رجال الدين مع الأمراض، إذ يحوّل رجال الدين المرض من ظاهرة طبيعية ذات أسباب علمية إلى ظاهرة دينية تتكون من كائنات ذات بعد ديني، بحيث تعود الأمراض إلى الشياطين، أو إلى عقاب إلهي، ولذلك فإن الحلول أيضاً ذات طابع ديني تتمثل في الصدقة، أو الصلاة، أو الكف عن إغضاب الله، أو تقديم الأضحيات. هكذا اعتقد الرومان في القرن السادس عشر أن الطاعون يعود إلى غضب الشيطان[44]، وأن مواجهته تتمثل في تقديم الأضحيات، أو "تسيير المواكب لإرضاء العذراء والقديسين".

أما أساليب العلاج الديني فقد تنوّعت، فهناك العلاج بـ "الرُقية" المكتوبة من قبل رجل دين لديه القدرة على إخراج الشيطان من الشخص المريض، كما امتزجت بعض أساليب العلاج الدينية بالسحر، أو الأدوية المقروء عليها، أما آخر ما توصلت إليه الأساليب الدينية القروسطية في معالجة الأمراض، ولا سيما الأمراض النفسية، فهناك طرد الأرواح الشريرة أو "إذلالها لأن الكبرياء هو سبب سقوط الشيطان[45].

وعلى الرغم من أن العالم الغربي قد قطع شوطاً طويلاً في تجاوز مثل تلك الطرق في الخلط بين الظواهر الطبيعة، والتفسير الديني لها، إلا أن العالم الإسلامي ما يزال يمارس مثل ذلك الخلط بطرق مختلفة، وبنسب متباينة. حتى أن ذلك التداخل بين الديني والعلمي لم يقتصر على العصور الوسطى وحسب بل امتد حتى القرن الواحد والعشرين، حيث تجلى بشكل واضح فيما أخذ يعرف بـ "أسلمة العلوم"، وإيجاد علوم دينية مقابلة للعلوم الوضعية. الأمر الذي أدى إلى ظهور علم النفس الديني في مقابل علم النفس الحديث، وظهر علم الاقتصاد الإسلامي في مقابل علم الاقتصاد الحديث... الخ.

أما الأساس الفلسفي لهذه العلوم فهو استخراج مبادئ ومناهج وقوانين العلوم من النصوص الدينية، ولا سيما من القرآن الكريم والسنة النبوية، بالإضافة إلى بعض الحوادث والقضايا المفيدة التي حصلت في عصر صدر الإسلام.

فقد قام المفكر الإسلامي مصطفى محمود (1921 – 2009م) بإنشاء علم نفس خاص بالدين الإسلامي أسماه (علم نفس القرآن)، يقوم على أن للنفس البشرية بعداً روحياً ودينياً يشكّل الأساس المتين

لهذه النفس، وأن الانتباه لهذين البعدين يبيّن أن النفس البشرية معرّضة لوسوسة الشيطان ولمخاطبة الملائكة ولمكالمة الله جل جلاله، وأن هذا الجانب هو الأساس في البحث عن أمراضها، وإيجاد السبل لعلاجها. وفق هذا المنظور يتّضح لمصطفى محمود أن العذاب النفسي ليس مرضاً يجب التخلص منه كما يقول فرويد، بل هو شيء إيجابي لأنه يمكن أن يكون ابتلاءً، أو امتحاناً من الخالق الذي خلقه[46]. أما أساليب العلاج فهي ليست في إخراج المكبوتات من النفس، وإنما في ذكر الله، واستشعار الحضرة الإلهية على الدوام، وطوال الوقت في كل قول وفعل[47]. هكذا تتحوّل مسألة قمع الشهوات من مرض عند فرويد إلى أمر مطلوب وإيجابي في علم النفس القرآني، كما يتحوّل الصبر على المكاره والمعاناة من الحرمان، من أمر يجب تجنّبه لما يخلّفه من آثار سلبية على النفس البشرية إلى أمر إيجابي يقرّبنا أكثر من الله سبحانه وتعالى[48].

كما ظهر تيار إسلامي أخذ يتنامى شيئاً فشيئاً منذ بدايات القرن العشرين يدعو إلى ما أسماه بـ "الاقتصاد الإسلامي"، والفكرة الأساسية لهذا التيار أنه يمكن إقامة علم اقتصاد إسلامي خاص بالبلاد الإسلامية، وذلك من خلال استنباط مجموعة كبيرة من القوانين، والمبادئ الاقتصادية من النصوص الإسلامية، ولا سيما القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. ويتعلل أنصار هذا التوجه بأن المشكلات الاقتصادية من فقر ومجاعات وتركّز أموال الشعوب بيد فئة قليلة من الناس، وانعدام للعدالة الاجتماعية، تعود بشكل أساسي إلى عدم الأخذ بالمبادئ الاقتصادية التي يقدمها الإسلام للبشرية.

وفي هذا السياق يذهب أحد المنظّرين الكبار لهذا الاتجاه إلى أن

أهمية الاقتصاد الإسلامي تأتي من أنه "ينفرد بالجمع بين الآخرة والأولى في دراسة الأموال والاستمتاع بها بحيث إنه يترتب على إنكار التوحيد – مثلاً – آثار اقتصادية بالغة الخطورة"[49]، لأن هناك صلة وثيقة بين "التوحيد والرواج الاقتصادي"[50]. أما الأساس الذي ينطلق منه هذا التوجه في دراسة الاقتصاد فيقوم على أن "فصل العلم عن الدين خرافة"[51]، لأن الأساس في الاقتصاد ليس الربح والخسارة وتأمين الخدمات وإدارة العمل التجاري الربحي، بل لا بد أن تكون كل تلك النشاطات مستلهمة من تعاليم الإسلام أولاً وقبل كل شيء.

أما أهم خصائص الاقتصاد الإسلامي التي يمكن استنباطها من القرآن الكريم بعد التأمل والتحليل فيمكن إيجازها في خمسة خصائص هي:

1- رفض الاكتناز وكل أشكال الاحتكار والربا.
2- التأكيد على أهمية العبادات المالية من: زكاة، وصدقة، وكفارات، في تحقيق التكافل الاجتماعي، وتقليل الفجوة بين الأغنياء والفقراء.
3- الأساس في حياة البشر "الوفرة"، أي توفّر الرزق لكل الناس، وإذا كان هناك من حاجة وفقر ومجاعات، فإنها من سوء تدبير البشر وعدم استغلالهم لخيرات الأرض بالشكل الأمثل.
4- لا يقبل الاقتصاد الإسلامي من القوانين والقواعد الاقتصادية العالمية المعمول بها، إلا ما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية بشكل كامل.

5- ينطلق الاقتصاد الإسلامي من أن المشاكل الاقتصادية الكبرى التي يعاني منها العالم اليوم هي مشاكل من طبيعة أخلاقية ودينية أولاً قبل كل شيء، بمعنى أن عدم التزام الناس بالمبادئ والقواعد الأخلاقية المستمدة من الإسلام هو الذي أوقع البشرية بالأزمات الاقتصادية التي تعاني منها اليوم[52].

هكذا يمكن تحقيق حلم وتصورات أنصار هذا الاتجاه في تكوين مدرسة للاقتصاد الإسلامي في دار الإسلام[53].

وقد أدت هذه الطريقة في استخراج العلم ومبادئه وتفسيراته من النصوص الدينية إلى عدة نتائج يأتي في مقدمتها:

أ- ***سيطرة رجال الدين على العلم سيطرة كاملة:*** بل وحلولهم محل رجال العلم في كثير من القضايا. فالمرضى كثيراً ما أخذوا يذهبون إلى رجال الدين، وليس إلى الأطباء، كما انتشرت التفسيرات الدينية للظواهر الفلكية أكثر بكثير من التفسيرات العلمية، وتحولت مشكلات الفقر، والمرض، والفيضانات، والأوبئة، والخسارة في التجارة، والاحتكار، والربا، والأمراض النفسية، ومشكلات تحديد النسل... الخ، إلى مشكلات دينية، وفقهية يفتي فيها رجال الدين دون أي اهتمام بما يقوله الأطباء وهكذا أصبح رجال الدين يفتون في قضايا علمية كبرى بحيث لم يعد من المقبول القول بأي نظرية دون تحديد الرأي الشرعي فيها، أو استخلاصها من النصوص الدينية.

ب- *تحوّل العلم من وسيلة للاكتشاف إلى طريقة للمراقبة*:

بحيث تم توجيه العلم ليس إلى اكتشاف القوانين الجديدة، وإبداع الحلول لمختلف المشاكل التي تواجه الإنسان في حياته، بل أصبح مجرد طريقة في التأكد من أن الاكتشافات العلمية الموجودة متطابقة مع الشريعة أم لا، وفيما إذا كانت هناك نصوص دينية يمكن أن تستخرج تلك الاكتشافات منها. فالبحث العلمي في هذه الحالة تحوّل إلى بحث ديني يراد منه التأكد - مثلاً - فيما إذا كانت نظرية تفسير نشأة الكون عن طريق الانفجار العظيم مقبولة شرعاً أم لا، أو فيما إذا كانت هناك نصوص دينية توحي بهذه النظرية. وقل مثل ذلك على ظواهر علمية جديدة: كالاستنساخ والهندسة الوراثية، والوسائل المعاصرة في معالجة العقم لدى الرجال والنساء... الخ.

ج- إعطاء البحث في مسائل الدين الإسلامي شكلاً علمياً:

بحيث تحوّلت النقاشات والاختلافات حول الطرق الصحيحة للعبادات والمعاملات وسبل تطبيق الشريعة الإسلامية، إلى علوم قائمة بذاتها. فظهرت علوم أصول الفقه وعلم التفسير، ناهيك عن علوم الحديث، والتصوّف، وعلم الكلام - أو ما يسميه الغزالي بـ "العلم الإلهي" - الذي يتناول قضايا الوجود وخلق الله للعالم، و"مدى سلطة الإله، وحددوا إرادته، وتفسير الجنة والنار، والثواب والعقاب الأخرويين"[54].

وتعود نشأة هذه العلوم إلى الأوضاع الفكرية والسياسية والتاريخية التي سادت أيام الدولتين الأموية والعباسية، والجدل الكبير الذي دار حول تأويل وتفسير الكثير من آيات القرآن الكريم، بالإضافة إلى ظروف جمع القرآن الكريم، وتحديد كيفية التعرف على الأحاديث الشريفة الصحيحة، والاختلافات حول موقف الشريعة الإسلامية من الكثير من القضايا، والمقياس الذي يجب أن يعتمد في تحليل وتحريم، وتحسين وتقبيح كثير من القضايا الدينية والاجتماعية. وهو ما أدى في نهاية المطاف إلى ظهور علماء دين، ومدارس فقهية، وفرق كلامية، وأقطاب صوفية لم تستطع أن تنائي بنفسها عن السياسة، وتجاذبانها.

وقد أدت هذه الوضعية التاريخية إلى ظهور نوعين من العلم في بلاد الإسلام: علوم عقلية أو طبيعية، وعلوم دينية أو نقلية. ويقصد بالعلوم الأولى سائر العلوم الطبيعية والمنطقية والرياضية التي يعتمد فيها العالِم على عقله، وتجاربه ليستخلص منها القوانين، ويقدّم الحلول للمسائل التي يدرسها وتشمل هذه العلوم على جميع العلوم الطبية والكيميائية والفلكية والمنطقية... الخ. أما العلوم الدينية، أو ما يسميها أبو الحسن الأشعري بـ "أصول الديانة"، فتناولت مختلف القضايا التي تتعلق بالعقيدة وآداب العبادة وضبط التعاملات وفق الشرع.

هكذا ظهر علم أصول الفقه على يد أبو حنيفة النعمان (80 – 150 هـ)، ومالك بن أنس (93 – 179 هـ)، ومحمد بن إدريس الشافعي (150 – 204 هـ)، وأحمد بن حنبل (164 – 241هـ). كما ظهر مذاهب فقهية خاصة بالشيعة وضع مبادئها العامة عدد من

الفقهاء منهم الإمام زيد بن علي زين العابدين بن الحسين (75 – 122هـ)، والإمام أبي عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقي (80 – 148 هـ)، بالإضافة إلى مذاهب أخرى يقتصر انتشارها على مناطق محددة، أو مذاهب لم يكتب لها البقاء.

ويقوم منهج علم أصول الفقه على أن الأدلة الشرعية واستخراج الأحكام يجب أن يؤخذا من أصول محددة هي: القرآن الكريم، ثم السنة النبوية الشريفة، ثم الإجماع ثم القياس، ثم الرأي، وإن اختلف الترتيب بعد الأصل الأول من مذهب إلى آخر، أو تحفظّ البعض على الأخذ بإحدى تلك الأصول، وإن تفاوتت فسحة الاجتهاد من مذهب إلى آخر، أو اختلفت طريقة الاستنباط من فقيه إلى آخر.

وعلى العموم فإن الاختلافات في علم أصول الفقه بين المذاهب والأئمة ليست جوهرية فيما يتعلق ببنية الدين الإسلامي، بل اقتصرت على طرق العبادات، وبعض الطرق في استخراج الأحكام والأدلة الشرعية، وإن تطورت تلك الخلافات في بعض الأحيان إلى مشكلات أدت إلى حدوث اصطفافات سياسية، وتعرّض بعض الفقهاء للتنكيل والسجن. وقد انتهت هذه العلوم إلى مجموعة من التعاليم والقواعد لتعليم الناس كيف يتّبعوا تعاليم الإسلام بشكل صحيح في مختلف المسائل الحياتية والدينية.

أما منهج علم الكلام فيقوم على التدليل على العقائد الدينية بحجج عقلية، ومناقشة المسائل التي تختص بمعرفة: خلق الله للعالم، وماهية صفاته، وتحديد فيما إذا كان الإنسان مخيَّر أم مسيَّر، وأصل الشر وتحديد ماهية القدر، ومساءلة خلق القرآن... الخ. ومبرّر هذا

العلم بحسب الغزالي أن البحث في قضايا الإلهيات يجب أن يستند إلى الشريعة والعقل الإنساني بشكل متوازن، ولا يغفل أحد الجانبين، بحيث لا يدير ظهره لمقتضيات العقل والمنطق وطرق القياس، كما لا يجوز أن يكتفى بالعقل وحده دون أن يسترشد بالشرع، وإن كان علماء الكلام عموماً، يأخذوا بحق الشرع في إيقاف العقل عندما يتناقض معه[55].

أما علوم التصوف وطرقه فقد ازدهرت في عصور التراجع، ولا سيّما مع القرن الخامس الهجري، حيث ظهر عدد من المتصوفة أسسوا لطريق التصوف الذي يقوم على: المجاهدات، والزهد، وذم الجاه والماديات، والتأمل في الله، والتقرب منه حتى الوصول إلى ما يسمونه بـ "الاتحاد" أو "الحلول". وتشترك الدعوات الصوفية عموماً في الإسلام بالتذمر، والنقد الشديد للأوضاع السائدة في عصرها، والشكوى من المستوى المتدني للأخلاق في مجتمعاتها، ناهيك عن انزعاجها من إدارة الناس ظهرهم للشريعة الإسلامية من جهة، ومن ظهور التعصّب والتزمّت في تطبيق الشريعة من جهة ثانية، وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور تنافر تاريخي لم ينته حتى يومنا هذا، بين التيارات السلفية المتشددة وبين التيارات الصوفية.

كما لا يخفي المتصوفة توجهاتهم الإصلاحية، وتبنّيهم لرسالة سامية، تقوم على إعطاء أنفسهم دوراً رسولياً كبيراً، وإذا أخذنا أمثلة على ذلك نجد أن غالبية المتصوفة يعتقدون أنهم مجدّدون للدين الإسلامي، ذكرهم الرسول ﷺ عندما قال في الحديث الشريف الصحيح والمعروف: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها دينها". وقد اعتقد كل من الغزالي، وابن عربي،

وغيرهم الكثير بأنهم المقصودون بهذا الحديث، حتى أن ابن عربي ذهب إلى التأكيد على أنه "لا بد في كل زمان من وجود قطب عليه يكون مدار ذلك الزمان"[56].

هكذا انتهى المتصوفة إلى أن السبيل الوحيد لحل مشاكل عصرهم ونهوض الأمة من جديد يتحدد بإتباع تعاليمهم، وقراءة كتبهم، لأنهم هم رسالة الله إلى عصرهم، هذه الرسالة التي كثيراً ما تحدث عن طريق الرؤية حيث يحصل للمتصوف أن يحضر إليه "كائن شبيه بالملائكة" في المنام يخبره بعض التعاليم التي عليه أن ينشرها بين الناس، وهذا ما يفسر الأهمية الكبرى التي يوليها المتصوفة للمنام.

ويعود الوضع الملتبس للعلوم الدينية عموماً إلى ثلاث اشكاليات أساسية:

الإشكالية الأولى: أنها وضعت في مقابل العلوم الوضعية، بل تحولت إلى وصيٍّ على تلك العلوم. بحيث تم تحديد المجال الإبستمولوجي للعلوم الوضعية دينياً، واتهم كل علم وضعي ليس له نتائج تتوافق مع الرؤية الدينية أو لا يخدم الدين، بأنه ليس له نفع، ولا بد من رفضه، وهو الأمر الذي أدى في النهاية إلى حصول علماء الدين على مكانة في المجتمع أكبر بكثير من المكانة التي يحتلها علماء العلوم الوضعية أولاً، وإلى تحوّل العلوم الوضعية إلى علوم تابعة للعلوم الدينية ولا تعمل إلا تحت سقفها ثانياً، خاصة في المسائل التي تؤثر في القضايا الدينية، أو بحسب الغزالي" بسبب الآثار الخطيرة للعلم الطبيعي في العلم الإلهي"[57].

وتزداد المشكلة تفاقماً عندما بدأ علماء الدين بالتشكيك الدائم بالعلوم الوضعية ونشر الأفكار التي تزدريها، وتوحي للناس العاديين

بضرورة التوجس، والحذر عند التعامل مع تلك العلوم، الأمر الـذي دفع بعلماء الدين في النهاية إلى العمل على عـدم إيصـال العلـوم الوضعية إلى الناس وتحريم بعض الوسائل التي يمكن أن تنشـر تلـك العلوم بين الناس. وقد تمثّل ذلك بشكل واضح عندما رفض علمـاء العصور الوسطى في العالم الإسلامي بالتعاون مع السلطات السياسية آنذاك، استخدام القوالب الخشبية والحـروف المتحركـة، وإجبـار الناشرين على اللجوء إلى النسخ عن طريق اليد، الأمر الـذي أبقـى سعر الكتاب غالياً، وبعيداً عن متناول عدد كبير من القـراء غـير ميسوري الحال[58]. وقل مثل ذلك على رفـض فقهـاء السـلطنة العثمانية في عام 1727 تأسيس المطابع الحديثة، بحجـة أن القـرآن الكريم لا يجوز أن يطبع بآلات صنعها غير المسلمين[59].

حتى أن محاولات تجهيل الناس بالعلم لم تقتصر على العلوم الوضعية بل امتدت للعلوم الدينية أيضاً. فقد ذهب الغزالي إلى ضرورة "لجم العوام عن علم الكلام"، بحجة أنهم "رعـاع" أو "جهّـال" وقـد يصـابون بـ "التشويش" عند إطلاعهم على العلوم الدينية[60]، ولـذلك يكتفـى بإعطائهم الأمور الدينية البسيطة وحسب، وحثّهم على تقديس كل مـا يقوله علماء الدين لهم، بل و"إلزامهم بالتقديس" على حد تعبيره[61].

أما **الإشكالية الثانية** فتتعلق بالوضع الزماني لهذه العلوم. فالعلوم الدينية وضعت من قبل الفقهاء في العصرين الأموي والعباسـي، أي بعد عصر صدر الإسلام، حتى أنها ازدهرت كثيراً في عصر الخـراب الإسلامي حيث تحولت الإمبراطورية الإسلامية إلى دويلات متناحرة تعتمد على الاستقواء بالخارج، وينتشر في ربوعها الفساد السياسي، والظلم الاجتماعي. وهذا يعني أن هذه العلوم، وعلى الرغم من دور

الأسباب الموضوعية في ظهورها، وأهمية الإشكالات التي طرأت نتيجة تطبيق الشريعة الإسلامية على شعوب مختلفة، وفي أزمان غير زمن نزول الإسلام، إلا أنها في النهاية علوم تعبّر عن وضعية تاريخية معيّنة مرت بها الحضارة الإسلامية أولاً، وأنها علوم ذات طبيعة سياسية ثانياً.

ذلك أن تداخل العلوم الدينية مع الوضع السياسي المحيط بنشأتها كان واضحاً، مما يعني أن المنهج الذي اتبع في إقامتها هو منهج سياسي، يراد منه دفع المسلمين إلى الالتفاف حول رأي ديني موحد، يمكن للحاكم أن يستثمره سياسياً بحيث تتحول تلك الوحدة في المذهب الديني إلى وحدة سياسية تدفع المسلمين إلى التوحّد خلف الحاكم. حتى أن المواقف الدينية آنذاك كانت تعلن لأسباب سياسية، بحيث أصبحت الحروب، والخلافات السياسية تدار عن طريق الفرق الكلامية والفقهاء، بحيث أصبح الرأي الديني يعبّر أولاً وقبل كل شيء عن رأي سياسي بعباءة دينية.

ولذلك أمكن القول إن العلوم الدينية المختلفة كانت أشبه بأداة سياسية يراد منها تثبيت الوضع العام لصالح سلطة سياسية محددة. فالأهداف الأيديولوجية، والصراعات على السلطة تدخل في جوهر تلك العلوم، وهي التي تفصح عن حقيقة منهجها، وبنيتها المعرفية. فالعلوم الدينية، ولا سيما علوم العقيدة والكلام، لعبت دوراً كبيراً في توحيد الناس تحت رأي ديني محدد، تحوّل هذا الرأي في بعض الأحيان إلى أيديولوجية رسمية للدولة، بحيث بات من الضروري أن يكون لكل دولة مذهبها الفقهي الخاص، وعلماؤها الذين يدافعون عنها في السراء والضراء.

أما **الإشكالية الثالثة** فتتمثل في محاولة تطبيق منهج هذه العلـــوم على العلوم الوضعية، وهي قضية تتعلق بالوضع الإبستمولوجي للعلوم الوضعية. فالعلوم الدينية تلح على أن عقل الإنسان وقدراته غير قـــادرة في النهاية على الإحاطة بالعَالم، وما فيه من قضايا، وغايات، وأسرار. ولذلك على هذا العقل أن يسلّم، ويقبل بكثير من الحقائق على أنهـــا قضايا تسليمية ليس للإنسان القدرة على البرهان عليهـــا، أو نفيهـــا، ولذلك نجد أن العلوم الدينية لجأت إلى عدم تشجيع الـــروح العلميـــة النقدية، القائمة على التفكير بطريقة مختلفة عما هو مألوف، والانتبـــاه إلى الغريب وغير المنسجم، وليس إلى المعروف، وإبداع طرق غريبة في البحث، والثقة بقدرة الإنسان على تفسير كل ما هو مجهول ومُحيِّـــر، بل حاولت فرض نوع من التفكير العلمي على العلوم الوضعية يعتمـــد على البحث عن الغائية الدينية من وراء الأحداث، والالتزام بمسلّمات العلوم الدينية، وإعطاء التفكير القدري التسليمي الأولوية في تفسير أي ظاهرة طبيعية أو حياتية. ويبدو أن هذا الأمر أثّر كثيراً علـــى العلـــوم الوضعية، ويمكنه أن يفسّر كيف أن هذه العلوم الوضعية تراجعـــت في عصر ازدهار العلوم الدينية، ولا سيما بعد القرن الخامس الهجري.

ويقوم منهج البحث في العلوم الدينية – بحسب الغزالي – على الاستناد إلى أصول مسلّم بها أولاً، وعلى تقديسها وتصديقها بشكل مبدئي ثانياً، وعلى الاعتراف بالعجز والسكوت أمامها ثالثاً، وعلـــى التسليم لأهل المعرفة رابعاً. ويشرح لنا الغزالي ما يسميه كيفية تعامل الإنسان مع العلوم الدينية بالقول:

"يجب عليه في سبعة أمور: التقديس، ثم التصـــديق، ثم الاعتـــراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة.

أما التقديس: فأعني به تنـــزيه الرب تعـــالى عـــن الجســـمية وتوابعها.

وأما التصديق: فهو الإيمان بما قاله ﷺ وأن ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق وأنه حق على الوجه الذي قاله وأراده.

وأما الاعتراف بالعجز: فهو أن يقر بأن معرفة مـــراده ليســـت على قدر طاقته وأن ذلك ليس شأنه وحرفته.

وأما السكوت: فأن لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة، وأنه في خوضه فيه مخاطر بدنية، وأنـــه يوشـــك أن يكفر لو خاض فيه من حيث لا يشعر.

وأما الإمساك: فأن لا يتعرف في تلـــك الألفـــاظ بـــالتعريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق بـــل لا ينطق إلا بذلك اللفظ وعلى ذلك وجه من الإيـــراد والإعـــراب والتصريف والصيغة.

وأما الكف: فأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير به.

وأما التسليم لأهله: فأن لا يعتقد أن ذلك إن خفي عليه لعجزه فقد خفي على رسول الله ﷺ أو على الأنبياء أو على الصـــديقين والأولياء، فهذه سبع وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كـــل العوام لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شيء منها"[62].

يستفاد من هذا النص الطويل أن المسلمين عاجزون عـــن إدراك حقيقة دينهم، وتعاليمه، فما بالك بحقائق الكون، وأنه ليس مطلوب منهم سوى الاقتصار على معرفة الأمور البسيطة، خوفاً عليهم مـــن الانحراف، والظلال. ولا يخفى على أحد ما في هذه القواعـــد مـــن نـــزعة استعلائية تقلل من عقول الناس، وتدفعهم إلى الاعتماد على

رجال الدين في فهم حياتهم، ودينهم. وهنا ندخل إلى السلطة والهيمنة من أوسع أبوابها، فتجهيل الناس أمر مرغوب به، والحجر عليهم علمياً ودينياً وعقلياً أمر لا مفر منه، لأنهم رعاع ولا يستحقوا أكثر من ذلك، بحسب الغزالي.

3 - التوفيق بين العلم والدين:

وهذه إستراتيجية لجأ إليها غالبية علماء الدين بعد الثورة العلمية الحديثة في أوروبا، ومشاهدتهم للانجازات العلمية والتقنية الكبرى. فاليوم يذهب علماء الدين في العالم الإسلامي إلى أن الدين الإسلامي يدعو إلى الأخذ بالعلم ويحترم منجزاته، وقد احتضن حركة علمية واسعة كان لها دور كبير في تقدّم العلم الأوروبي الحديث، ودليلهم على ذلك أن الإسلام دائماً يشيد بالعلم والعلماء، حتى أنه وصل إلى "تفضيل درجة العلم على درجة العبادة، والترحيب بكل علم نافع دينياً كان أو دنيوياً، بل فرضه فرض كفاية على الأمة بقدر ما يحتاج إليه المسلمون...، وبهذه المبادئ والتوجيهات الرائدة، صنع الإسلام "المناخ" النفسي والاجتماعي لازدهار العلم، وقيام حياة علمية مضيئة الجنبات"[63].

فالدين في عصر العلم الحديث يبقى له مكانته الرفيعة، ولا يجوز أن نتحدث عن تعارض بين الدين الإسلامي والعلم، لأن الإسلام يوحّد بين الدين والعلم[64]. ويقول الشيخ القرضاوي في هذا الصدد "لا مجال في الإسلام لدعوى التعارض أو العداوة بين الدين والعلم، فالدين في الإسلام علم، والعلم فيه دين، كما تشهد بذلك أصول الإسلام وتاريخه جميعاً. فالدين في الإسلام علم لأنه لا يعتمد على

الوجدان وحده، بل يقوم على النظر والتفكير ورفض التقليد الأعمى، والاعتماد على البرهان اليقيني لا على الظن وإتباع الهوى. والعلم في الإسلام دين، لأن طلبه فريضة على كل مسلم ومسلمة، وهو فريضة عينية أو كفائية، تبعاً لحاجة الفرد أو حاجة المجتمع"[65].

أما الموقف المتقدّم والملفت للانتباه لدى علماء الدين فهو الموقف الذي يتبنى علماً محايداً دينياً، ودينا محايداً علمياً، طالما أن مجال كل منهما مختلف عن الآخر، وطالما أن مجال الماديات مختلف عن مجال الروحيات، "إذا ليس للعلم مطلقاً دخل في أمور الدين – إثباتاً وإقراراً، أو نفياً وإنكاراً"[66]، لأنه ليس للعلم أي دخل في "الأمور الروحية" طالما أنه يقتصر على دراسة، وتحليل المادة والحسيات. فالحديث عن علم يؤيد أو ينفي بعض القضايا التي تتعلّق بالإيمان هو حديث ليس علمياً، وليس دينياً أيضاً.

وينطلق هذا الموقف من أنه خيرٌ للأديان أن تصادق العلوم ولا تنابذها وأن "تستثمر كافة المعارف البشرية وتتسلح بنتائجها"[67]، مثلما أنه من الخير للعلوم أيضاً أن تدع الأديان تقيّم الحياة الروحية للبشر، وتملأ ما في النفوس من فراغ، ولا تنكر ما فيها من إيمان بالحقائق العليا.

ولذلك لا بد من النظر إلى العلم المعاصر ونجاحاته الباهرة على أنها لا تشكل خطراً على الدين، لأن العلم ليس بديلاً للدين، وذلك لأنه محدود القدرة والمجال، فالعلم لم يستطع أن يخلص البشرية من القلق النفسي، والاكتئاب، والضياع، والاضطراب الفكري، لأنه "ليس في وسعه أن يقدم للإنسان الأهداف والغايات، وما أتعس الإنسان إذا تكدست لديه الوسائل دون أن يعرف لنفسه هدفاً ولا

لحياته قيمة، إلا أهداف السباع في العدوان، أو أهداف البهائم في الأكل والفساد..، إن الدين هو الذي يمنح الإنسان أهدافاً عليا للحياة، وغايات كبرى للوجود، ويجعل له فيه مهمة ورسالة، ولحياته قيمة واعتباراً، كما يمنحه القيم الخلقية والمثل العليا التي تحبسه عن الشر، وتحفزه على الخير، لغير منفعة مادية عاجلة"[68].

ولا ينسى هذا الاتجاه التوفيق بين الدين والعلم للتأكيد على ضرورة بقاء الدين كموجّه للعلم، والحياة في المجتمع، ولا يخفى خوفه من أن تلاشي الدين سيكون له نتائج وخيمة على قيم المودة، والتراحم والحياة الروحية، ناهيك عن ظهور الأمراض النفسية والأزمات الاجتماعية، ولذلك نجده يحذّر من العلم بدون توجيه ديني، لأن العلم بدون ذلك التوجيه سيخلق مشاكل كبيرة للبشرية، وما استخدام العلم وتقنياته في اختراع الأسلحة المدمرة للبشرية، وانغماس الناس في الماديات سوى نتيجة من نتائج عمل العلم بدون رادع ديني. فالدين بهذا المعنى لا بد أن يبقى موجهاً أخلاقياً وروحياً للعلم، يتدخل في شؤون العلم بما يضمن عمل العلم على تحقيق حياة الراحة النفسية والعدالة الاجتماعية وإنهاء الظلم، وهذه يجب أن تكون أهداف مشتركة بين العلم والدين.

وعلى الرغم من أهمية مثل هذا التنظيم للعلاقة بين الدين والعلم إلا أنه يمكن أن نسجل عليها الملاحظات التالية:

أ – **العلم مختلف عن الدين:** على الرغم من النظرة العلمية للدين الإسلامي، والحديث عنه بوصفه أشبه بالعلم لأنه يستخدم الاستقراء والبرهان اليقيني ومختلف الطرق العلمية الصارمة، إلا أن الأهمية التي تبقيها تلك النظرة للدين هي

أهمية نفسية وأخلاقية وليست أهمية عقلية أو علمية، وهذا يعني بعكس ما ذهبت إليه تلك النظرة.

فالدين في النهاية وجدان فقط، وليس طريقة برهانية وعلمية في التفكير. والدعوات إلى التفكير والتبصر في الإسلام موجودة، وكثيراً ما تحتكم إليها الآيات القرآنية الكريمة، ولكنها ليست علم بالمعنى الحقيقي لكلمة علم، ولا يمكن أن توصف بأنها منهج علمي متكامل. فالإيمان الديني – بالنسبة لجميع الأديان وليس في الإسلام فقط – ينتهي في النهاية إلى التسليم بالحقائق العليا للوجود بعيداً عن إمكانية إثباتها علمياً، أو تجريبياً، أوعقلياً.

ولذلك نجد أن احساس تلك النظرة بعدم جدوى الحديث عن الدين بوصفه علماً هو ما دفع بها إلى التأكيد على الجانب الوجداني المهم للدين، بوصفه جانباً يبعث على الطمأنينة النفسية، وخلق الأهداف للحياة، وإعطاء معنى لوجودنا. ولعل هذا ما يفسّر كثرة الدراسات التي يتداخل فيها الإيمان الديني مع التحليل النفسي المعاصر، والتأكيد على الدور النفسي والروحي للدين الإسلامي في حل المشكلات النفسية للعصر الحديث.

ب– العلم ليس ضد الأديان ولكنه ضد الدور السياسي لرجال الدين: فالعلم لا يؤدي إلى إنكار الدين وليس ضده، ولكنه ضد الدور السياسي لرجال الدين، وضد محاولات المتدينين السيطرة على المجال العام للمجتمع، وإدعائهم امتلاك القدرة على توجيه الدين، والمجتمع،

والعلم بنفس الوقت. فالخوف الـذي يخفيـه – ذلـك التظيم – ليس على الدين من العلم، لأن العلم كما يؤكد ذلك التنظيم محايد دينياً، وأنه لا يسـتطيع أن يؤكـد أو ينفي حقائق الدين الروحية، على اعتبار أن عمله مـادي، ويقتصر على الحسيات، وإنما الخوف يكمن في تراجع دور رجال الدين في المجتمعات، وهو ما حصـل في الغـرب تدريجياً بدءاً من القرنين الماضيين.

والتحليل التاريخي للعلاقة بين الأديان والعلـوم يبـيّن أن الصراع لم يحصل بين الأديان بوصفها دعوة إلى حياة المحبة والسلام والعدالة، والطمأنينة الروحية والإيمان بأهـداف كبرى للحياة، وإنما حصل مع ممثلـي الـدين بوصـفهم مجموعة تسعى غالباً إلى استخدام الدين لأهداف تتعلـق بالهيمنة والسيطرة على المجتمعات، وهذا يعني في النهاية أن الخوف على الدين والتأكيد على حاجة البشرية له خوف مشروع إذا كان الهدف منه الإبقاء على الـدين بوصـفه عاملاً يساعد على إرساء حياة أخلاقية وروحيـة رفيعـة تجعل البشر يبتهجون بحياتهم ويحبونها، وتبـث الطمأنينـة والراحة النفسية في قلوبهم. ولكن ما هو غير مقبـول أن تتحول تلك الدعوات للإبقاء على الـدين إلى محـاولات للاستقواء على الناس من خلاله.

ج- **الدين محايد أخلاقياً**: إن الحديث عن بعث الأديان للراحة النفسية والطمأنينة الروحية في النفوس، وتجنّب معتنقيهـا الأمراض النفسية والتوترات العصبية، تجعلهم أكثر رحمة،

ومودة وانفتاحاً على الآخر هو حديث صحيح، ولكن صحته نسبية، فالدعوة إلى الأديان بوصفها تحمي من الأمراض وتبعث على الراحة النفسية، وتحاول أن تثبت صحة ما تقوله بالحديث عن الأمراض النفسية والتوترات العصبية الموجودة في البلاد التي لا يحضر الدين في حياتها بشكل كبير، دعوة لا تتحدث عن المتعصبين المتدينين، وكيف أن تعصّبهم الديني يدفعهم إلى عدم قبول الآخرين، واللجوء إلى العنف والانتقام، في كثير من الحالات، فهناك ولأشكال معيّنة من التدين أيضاً أمراض نفسية قد تسبّبها لمعتنقيها، إذا ما بالغ هؤلاء في تديّنهم، ووصلوا إلى درجة عالية من التعصّب، واقترن هذا التديّن بظروف اجتماعية وسياسية معيّنة.

مما يعني في النهاية أن الأمراض النفسية والتوترات العصبية ذات أسباب اجتماعية واقتصادية وسياسية، وليس بالضرورة ذات أسباب تتعلّق بغياب الدين، وبالتالي فإن العلوم النفسية والاجتماعية هي الأقدر على معالجتها والبحث عن السبيل للتخفيف من نتائجها على المجتمع؛ حتى أن التدين يمكن أن يزيد تلك المشاكل النفسية تضخّماً وتعقيداً في أحيان كثيرة ويدفع الشخص إلى اختراع أعداء وهميين، والدعوة لحروب ومواجهات مزيّفة مع فئات اجتماعية ليست هي التي سببت له تلك المشاكل.

أما على صعيد العالم الغربي، فقد أدت نجاحات العلم واكتشافاته العلمية الباهرة إلى تراجع دور الكنيسة من جهة، وإلى إعادة النظر في بعض التفسيرات للكتاب المقدس من جهة ثانية.

فالعلم الحديث أضعف "قبضة الكنيسة على أذهان البشر وقاد أخيراً إلى مصادرة الكثير من الملكية الكهنوتية في بلدان عديدة"[69]، كما دفعت الاكتشافات العلمية المتعاقبة بالمسيحيين إلى هجر "المعتقدات التي اعتبرتها القرون الوسطى أجزاءً أساسية من الدين"[70]. وقد أدى هذا الهجران إلى الإبقاء على عدد كبير من الناس بوصفهم مسيحيين، ويقبلون العلم الحديث بنفس الوقت،

فمع بداية القرن العشرين تصالح الدين والعلم، ولم يعد يشعر العلماء بوجود "صراع جوهري بين علمهم وبين أجزاء من الدين المسيحي التي ما يزال المسيحيين الليبراليون يعتبرونها ضرورية"[71]، فاليوم لم يعد يجد المسيحيون أي مانع من التخلي عن الطابع الحرفي للنصوص الدينية وقبولها مجازاً، إذا كانت بعض النصوص الحرفية تتعارض مع ما توصّل إليه العلم من نتائج حديثة. ومن جهة أخرى أخذ العلماء يقرّون بتواضع عوالم تقع "خارج العلم"، وأن العلم ليس صاحب الكلمة الفصل فيها، مما يعني أن العلم أخذ ينأى بنفسه عن القضايا الروحية والوجودية التي ليست لديه مناهج ووسائل للبحث فيها.

هكذا أصبحت المعادلة واضحة: العلم لا يتدخل في القضايا الدينية ذات الطبيعة الميتافيزيقية والروحية، ورجال اللاهوت لا يغامرون بإنكار أي شيء مبرهن علمياً[72]. غير أن هذه المعادلة أو الهدنة المتبادلة، أدت إلى خسارة رجال الدين المكانة الكبيرة التي لطالما تمتّعوا بمزاياها لقرون طويلة.

ويفسّر راسل سرعة استجابة العَالم الغربي للعلم ونجاحاته وتخلّيه عن بعض عقائد المسيحية المنحدرة من القرون الوسطى بأن

العلم يمنح البشر القوة التي تعني الاعتقاد بأن مجرى الطبيعة منتظم، ويعطي إحساساً بالأمن، كما يمنحهم القدرة على التنبؤ بالمستقبل وإيجاد حلول للكوارث، والمشاكل الكبرى[73]. فالناس يحبون أن يسيطروا على الطبيعة لا أن تسيطر الطبيعة عليهم، والتفسيرات الدينية تشعرهم بأن شخصيتهم مسروقة وأنه لا طائل منهم، وبأنهم بلا أهمية وعبيد الظروف[74].

وبالمقارنة بين العلاقة بين العلم ورجال الدين في العالم العربي، والعالم الإسلامي نجد أنه إذا كان تدخل رجال الدين في الشؤون العلمية قد تراجع كثيراً، ويكاد لا يذكر منذ القرن الماضي، فإن هذا التدخل ما يزال فاعلاً في العالم الإسلامي. ويعود ذلك الاختلاف إلى أن مسيرة فصل الدين عن الدولة إذا كانت قطعت شوطاً طويلاً في العالم الغربي فإن تلك المسيرة ما زالت في بداياتها في العالم العربي.

ثانياً – تأثير العلم في الدين:

تعود أهمية العلم الحديث إلى أنه غيَّر أفكارنا وطريقة تصوّرنا للكون وآليات عمله. فالعلم الحديث اكتشف القوانين التي يسير العَالم وفقها، كما تمكن بعد اقترانه بالتقنية من إيجاد الحلول العلمية للكثير من الأسئلة التي حيَّرت الإنسان لقرون طويلة. وقد أدت هذه النجاحات إلى ظهور ما يسمى بالنزعة العلموية scientism التي ذهبت إلى تمجيد العلم والإعلاء من شأنه في الحياة، لدرجة أنها اعتقدت أن العلم يقدم جواباً لكل شيء، ويستطيع حل أي مشكلة تواجه البشرية، وأنه سيمكن الإنسان من السيطرة على حياته

والطبيعة التي يعيش في كنفها بشكل كامل. وقد أدى هذا الأمر إلى إعطاء العلم دوراً كبيراً دفع الناس إلى الاعتقاد بضرورة التفكير في كل شيء عن طريق العلم، أو الأخذ بما يقوله بشكل كامل. وهذا يعني أن العلم تحوّل إلى سلطة دفعت بالبشر إلى إعادة النظر في الكثير من مسائل الحياة، وقد امتدت إعادة النظر تلك إلى الدين والفلسفة، ونظام القيم والأخلاق وسائر المعرفة البشرية.

1 - العالم الغربي... علمنة الدين:

وإذا اقتصرنا حديثنا على التأثير الذي أحدثه العلم الحديث في الدين فيمكن أن نبدأ بأن العلم فَرَضَ على البشرية قيمه ومناهجه وحقائقه، ودفع الجميع إلى الأخذ بها كأداة لإعادة التفكير في المسائل الدينية والاجتماعية. فالعلم الحديث أحدث تأثيراً قوياً في "طريقة فهم الناس للإيمان الديني"[75]، وساعد في الكشف عن الكثير من الخرافات والأوهام التي مزجت بالدين لقرون طويلة، ناهيك عن أنه جعل من قضية البرهان على وجود الله أو إنكار وجوده مسألة ليس للعلم دخل فيها، ولا يمكن أن يقدّم حولها أي رأي دقيق.

كما بيّنت الثورة العلمية أن العداء التاريخي بين العلم والدين هو في حقيقته عداء بين العلم والمؤسسات الدينية، وليس للدين بذاته أي مشكلة مع العلم. فقد اتضح مثلاً أن الدين يظهر للناس ويدخل بوعيهم من خلال ما يسمى بـ "النظرة الدينية للعالم"، وهي نظرة يصنعها رجال الدين، وليس الدين نفسه، وأن هذه النظرية هي التي تعرضت لنقد العلم، وليس للدين بذاته أي تماس مع العلم الحديث. فبالنسبة لولتر سيتس مثلاً "لم يظهر اكتشاف علمي مفرد، ولا

وضعت فكرة من وجهة نظر المنطق كان لها أدنى أثر في تدمير الإيمان بوجود الله، ومع ذلك فإن الثورة العلمية كان لها بالفعل مثل هـذا الأثر"[76]. فالله بالنسبة لسيتس وعامة المؤمنين، موجـود في حالـة دوران الأرض حول الشمس، مثلما يكون موجوداً في حالـة دوران الشمس حول الأرض، وهو موجود في حالة كانت دورة الكواكب حول الشمس دائرية أم اهليلجية، وسواءً كانت قـوانين نيـوتن، أم أرسطو أو غاليلو صحيحة أم لا، يبقى الله موجوداً في أذهـان مـن يؤمنون به.

وعلى الرغم من ذلك، أي من حيادية العلـم نحـو القضـايا المركزية بالدين، والتي تتعلق بوجود الله وخلـود الـنفس وحقيقـة الثواب والعقاب... الخ، وعدم تدخله بها بشكل جوهري إلا أن ذلك لا يعني أن العلم لم يؤثر في طريقة تديّن الناس، وإعادة تكوين بعـض الأفكار الدينية الجوهرية وفق معطيات العلم الحديث.

فعلى مستوى العالم الغربـي المتقدم علمياً أثّر العلم على طريقة تديّن الناس من عدة نواحي نوجزها بالنقاط التالية:

أ- ***إعادة تصوّرنا لوجود الله ومهامه على أسـس علميـة جديدة:*** فقد انتهت الثورة العلميـة الحديثـة إلى أن الله عندما خلق العالم وضع فيه القوانين الـتي تسّـير كـل حوادثه، وأنه بعد ذلك لم يعد يتدخل في مجريات أحداث الكون وحياة البشر، وأنه أجل تدخله إلى يـوم القيامـة، عندها يحاسب الجميع أشراراً كانوا أم خيريـن. فـالعلم الحديث لم يعد يقبل بأي تفسير ديني لحـوادث الحيـاة اليومية، لأنه لم يعد هناك أي مجال للتفسيرات اللاهوتيـة

طالما أن كل شيء يمكن تفسيره عن طريق القوانين العلمية.

وهذا يعني أن وجود الله انحسر إلى مجال "قلوب الناس"[77]، وأصبح تأثيره يقتصر على الحياة النفسية للبشر، فالشعور بأن الله قريب من البشر، ويتحكم في كل شيء من حولهم شعور أضعفه العلم بدرجة كبيرة، كما تمكن من تحويل مسألة وجود الله إلى مسألة تجريد عقلي. وهذا يعني أن عملية استبدال الناس "العلل اللاهوتية" التي آمنوا بها من قبل، وورثوها من العصور السابقة، بالقوانين العلمية قد قطعت شوطاً واسعاً. فالتطور الذي حصل هو أنه إذا كانت هناك إمكانية لتدخل الإله في عمل الطبيعة، فإن مثل تلك الامكانية أصبحت معدومة في ظل الاكتشافات العلمية الحديثة، دون أن يعني ذلك أن التصور الديني لوجود نظام في الكون قد تعرض للتلاشي. فالعلم الحديث والدين يتفقان على وجود نظام باطني يسيّر الكون بموجبه، غير أن الدين يعطي ذلك النظام دفئاً دينياً، ويحيطه بغايات دينية، تسمح بحصول بعض التدخلات الدينية، في حين يخضع العلم ذلك النظام لقوانين طبيعية تجريبية صارمة.

وهذا هو سر خشية رجال الدين من العلم الحديث، ووصفهم له بأنه يثير الشكوك حول حقائق الدين ودوره في الحياة البشرية. فالعلم قد يثير الشكوك حول بعض الحقائق الدينية، ولكنه يثيرها بطريقة علمية، وانطلاقاً من

تصور عقلي لا يلغي الدين، ولكنه يعيد تشكيله من جديد. وهذا يعني في النهاية أنه يمكن للدين أن يبقى ويستمر ولكن بوصفه دين لا يعارض العلم، ويقبل بإعادة النظر في أي مسألة دينية، إذا كان العلم لديه التجارب والنظريات التي تسمح بذلك.

وبالتالي فإن السلطة في هذه الحالة تحولت من رجال الدين إلى العلم، وأصبح التفكير في تصوّرنا عن لله مسألة يجب أن تراعي جميع النظريات العلمية، بحيث أصبح العلم وليس رجال الدين هو من يحدد أشكال تدخّل الله في العالم.

ب- حصول الإنسان على مزيد من الحريات والمسؤوليات:

فقد ذهبت العلوم النفسية والاجتماعية إلى الاهتمام بالإنسان والمجتمع بوصفهما من الأمور التي تخضع بشكل كامل لإرادة البشر وأعمالهم. وبالتالي اعتبرت حياة البشر ملكاً لهم، وأنهم هم من يتحمل كامل المسؤوليات، لأنهم أحرار في كل ما يفعلون. فقد تراجعت كثيراً التصورات الدينية التي تعتبر الإنسان مسيّراً في أفعاله وليس مخيّراً، وأن وجوده مرتبط بغايات إلهية، وهو الأمر الذي أعطى دوراً متزايداً للعمل على التخطيط لحياة البشر وأحوالهم، وعدم إعطاء أي دور للأمور التي قد تقع لأسباب دينية أو ما ورائية.

وقد أدى مثل هذا التصور الجديد للإنسان إلى تراجع المعتقدات الخرافية التي تداخلت مع العقائد الدينية من جهة، وإلى تراجع الجانب التواكلي والتسليمي في طريقة تديّن

الناس من جهة ثانية. فعلى مستوى المعتقدات الخرافية، والماورائية فقد تراجع اعتقاد الناس بالسحر، والإصابة بالعين، والحظ، ومختلف المعتقدات اللاعقلانية، وتحوّلت إلى مجرد علامات على التخلف وضعف الشخصية.

أما على مستوى تراجع النظرة التواكلية فقد أخذ البشر يديرون حياتهم بوصفهم هم المسؤولون عن حياتهم وأعمالهم، بعيداً عن الاعتقاد بأي تأثير لاهوتي على حياتهم. وبالتالي فقد تصاعدت مفاهيم العمل، والاعتماد على الذات والنجاح، بعيداً عن التفكير بأي قدرية مطلقة اعتقدت الغرب خلال العصور الوسطى أنها من الحقائق الدينية الكبرى التي على جميع البشر الإيمان بها إيماناً راسخاً. وهذا يعني في النهاية أن العمل هو الذي يحقق للإنسان حياة أفضل، ويجلب له السعادة والراحة، وليس الإيمان بوجود الله، فقد دلت الإحصاءات إن الغالبية العظمى من الأمريكيين يؤمنون بوجود الله دون أن يعني ذلك أن الإيمان يؤثر في حياتهم الواقعية بشكل واضح، مما يعني أن الشعب الغربي" لا يجعل الله مرتبطاً على نحو مباشر بسلوكهم"(78).

ج- ***الاقتراب من الحتمية والابتعاد عن الغرضية***: فمع النجاحات التي حققتها التفسيرات العلمية للكثير من الظواهر الطبيعية، والفلكية، والفيزيائية التي كان يلفها الغموض، والتفسيرات الميتافيزيقية ظهر الكثير من النظريات العلمية التي تفسر الكون بطريقة ميكانيكية

سببية، وذهب عالم الفيزياء الشهير لابلاس (1749 – 1827) إلى وضع مبدئه الشهير الذي يقول: بأن كل شيء في الكون يخضع لحتمية ميكانيكية كونية شاملة، بما في ذلك الإنسان[79]. كما قدم فرانسيس بيكون "الأورغانون الجديد" الذي يستند إلى التجربة الحاسمة بوصفها أهم برهان علمي على الإطلاق. هكذا ظهرت السببية، والحتمية، والعلموية الصارمة التي تفسر كل شيء وفق مجموعة من القوانين التي تحكم الكون، الأمر الذي سمح للعلماء بالتأكيد على قدرة العلم على التنبؤ بالمستقبل بمجرد معرفة الحالة الراهنة للأشياء، بحيث أصبحت الحالة الراهنة للكون نتيجة حتمية للحالة الماضية للكون، وسبباً حتمياً للحالة المستقبلية له، وأن هذا الأمر ينطبق على كل الظواهر الميكروفيزيائية، والماكروفيزيائية، وعلى الإنسان نفسه. وعلى ذلك لم يعد من عمل للعلم سوى العمل على التوصل إلى كل القوانين الموجودة في الكون لكي يتمكن من تحديد كل شيء بشكل دقيق.

وعلى الرغم من التعديلات التي أدخلتها الفيزياء المعاصرة على التصور الحتمي للكون، وظهور علاقة الارتياب عند هايزينبيرغ (1901 – 1976) التي تبين وجود الاحتمال في الظواهر الميكروفيزيائية، وتراجع القدرة على التنبؤ بسلوك الالكترونات، وعدم إمكانية الفصل بشكل كامل بين الذات البشرية والموضوع الفيزيائي في عملية إدراك الموضوع، وعلى الرغم من ظهور فيزياء آينشتاين (1879 – 1955) النسبية التي بيّنت أن الزمان والمكان

يختلفان بحسب المرجعية التي يستند إليها المراقب، وأن كتلة الجسم تختلف بحسب سرعته، وأنها تتلاشى إذا وصلت إلى سرعة الضوء، وأن للكتلة طاقة وللطاقة كتلة[80]، أقول على الرغم من كل ذلك بقي التفكير السببي هو الأساس الذي تقوم عليه العلوم الحديثة، وهو المفتاح لتفسير كل الحوادث.

وقد أوردنا هذه اللمحة للأسس المنهجية للعلم الحديث لكي نبيّن أن التفكير بالكون أصبح يبتعد كثيراً عن ما يسمى بالتفكير الغرضي الديني، وينحو باتجاه التفكير السببي الذي يستند إلى التجارب والمعادلات الرياضية. وهذا يعني أن التفكير الديني الذي يذهب إلى النظر للإنسان بوصفه كائناً ضعيفاً، وجاهلاً للكون، وأنه يعجز عن تفسير الكثير من الظواهر، تفكير تلاشى بنسبة كبيرة. وبالإجمال فإن حلول التفسيرات السببية والتجريبية أبعد الناس كثيراً عن التفسيرات الدينية التي تعتمد على الغرض الإلهي والغايات الأخلاقية للحوادث، بحيث أصبح الكون محايداً أخلاقياً. وهو أمر على العموم أبعد الناس عن الدين بوصفه منظومة لتفسير الكون، ولم يبعدهم عنه بوصفه شعوراً عاماً، مثلما لم يؤثر على إيمانهم بوجود الله.

2 – العالم العربي الإسلامي.. استهلاك للتكنولوجيا ورفض لمضمونها السياسي:

أما على مستوى العالمين العربي والإسلامي فإن الصورة مختلفة ومتشابكة؛ ولعل أهم ما يميّز تلك الصورة هو تعايش التفسيرين السببي والديني للكون، وتداخل القوانين العلمية مع

المعتقدات الدينية بطريقة بسيطة وغير منتظمة. يضاف إلى ذلك أن الخوف على الدين ما زال موجوداً، وأن حضور الدين في الحياة والسياسة يكاد يفوق بكثير حضور العلم على الرغم من الاستخدام الواسع للعلوم والتكنولوجيا في مختلف المجالات.

وعلى الرغم من الرقابة الدينية التي يحاول فرضها علماء الدين على المنجزات العلمية والتكنولوجية المعاصرة إلا أن تلك المنجزات تجتاح مختلف مجالات الحياة، وتفرض وجودها في كل مكان، و لم تعد تجدي التحذيرات التي تطلق بشكل دائم من الآثار الأخلاقية والدينية السلبية التي يمكن أن يسببها التلفزيون والإنترنت والفضائيات، ومواقع التواصل الاجتماعي.

ويعود تخوف رجال الدين من التكنولوجيا إلى الخوف من قدرة هذه التكنولوجيا في الاستيلاء على عقول، وقلوب فئات واسعة من المجتمع. فهي وسائل للسيطرة لا يستهان بها طالما أنها تقدّم المعرفة والتسلية والمتعة، والتواصل الاجتماعي والفائدة التجارية، ناهيك عن الدور السياسي الذي أخذت تلعبه في السنوات الاخيرة. أما مصدر الخوف الثاني فيعود إلى أن هذه التكنولوجيا ذات مصدر غربي، وُجدت أصلاً لتلائم الحياة الغربية، بالتالي فان الخوف منها يأتي في إطار الخوف من الآخر. وقد زاد الطين بلّة أن المجتمعات العربية اليوم مجتمعات مستبدّ بها وفقيرة تعاني من مشكلات الهوية، وتخلّف السلطات السياسية والدينية والعشائرية، الأمر الذي سهّل تخويف رجال الدين للناس من منجزات التكنولوجيا الغربية. وأما مصدر الخوف الثالث فيعود إلى أن التكنولوجيا الحديثة تساعد في كسر الكثير من الحواجز التقليدية بين الفئات المهنية في المجتمع والفئات

المهيمَن عليها، وتعطي الفئات المهيمَن عليها مزيداً من القدرة الاجتماعية والمعرفية، الأمر الذي ينذر بتراجع سلطة الفئات المهيمِنة على المجتمع.

غير أن فشل رجال الدين في تخويف الناس من التكنولوجيا الغربية الحديثة دفعهم إلى الدخول إلى الميدان الذي حذّروا منه كثيرا، واندفعوا باتجاه افتتاح الفضائيات الدينية والمواقع الإلكترونية التي تعمل على تسويق رجال الدين بوصفهم فئة وصيّة على المجتمع، ولعل هذا ما يفسّر انتشار قنوات الفضائية الدينية انتشار النار في الهشيم، بحيث زاد عددها على عدد القنوات الإخبارية والفنية.

حتى أنه يمكن الاستنتاج بأن الموقف المتحفظ لرجال الدين تجاه التكنولوجيا القادمة من الغرب ساعد في دفع المجتمع العربي إلى استهلاك المنجزات العلمية المادية لها دون أن يؤدي ذلك إلى تجذير الشروط السياسية والثقافية التي رافقت ظهور التكنولوجيا في الغرب، والتي تتعلق بانتشار الحريات وثقافة المساواة، والازدياد المطرد لدور مؤسسات المجتمع المدني، ناهيك عن الاعلاء من قيم النجاح على حساب النسب والعمل على حساب الحظ. فالأثر الاجتماعي والسياسي لدخول التكنولوجيا إلى العالم العربي ما زال ضعيفاً على الرغم من الاستهلاك الهائل لمختلف منتجات التكنولوجيا المعاصرة.

وهو الأمر الذي أدى في النهاية إلى مايسميه وليام اوجدن بـ "الهوة الثقافية" بين الثقافة المادية (التكنولوجيا) والثقافة اللامادية (المعتقدات، العلاقات الاجتماعية، القيم السائدة). والمقصود بتلك الهوة الفترة الزمنية الي تمتد بين دخول التكنولوجيا إلى مجتمع ما وبين الأثر اللامادي الذي تتركه تلك التكنولوجيا في المجتمع. وهذه الهوة

قد تطول وقد تقصر، بحسب ظروف وأوضاع كل مجتمع، ولا سيما مدى قدرة الفئات المهيمنة على المجتمع في استيعاب التكنولوجيا الوافدة، ومنعها من مد أثرها إلى المجالات السياسية، واللامادية.

ولعل هذا ما يفسر الصعوبات التي يعانيها التصور العلمي للعَالم والعلمانية في العالم العربي. فالعلمانية وما تعنيه من تبني تصور عقلاني للعَالم يعتمد على القوانين والحريات المدنية بعيداً عن التصور الديني للعالم الذي يقوم على أعطاء الاولوية للقيم الدينية في فهم وتفسير الحياة، فتشكل خطراً كبيراً على فئة رجال الدين وتمنعهم من لعب دور الوصاية على المجتمع، والتحكم بنظمه السياسية وقيمه الاجتماعية. فالعلم وما يحمله من قيم سياسية واجتماعية وطريقة مختلفة لرؤية الكون والحياة ومعنى جديد لحياة الإنسان على الارض، يشكل منظومة قيم متكاملة قد تحرج الرؤية الدينية في كثير من المواقف، وتدفع بمكانة رجال الدين إلى مواقع متأخرة تكاد تقتصر على بعض الأمور الرمزية.

وعلى الرغم من كل ذلك فان العالم العربي يشهد محاولات إسلامية حديثة، وناضجة للتقريب بين القيم السياسية التي رافقت العلم الحديث من ديمقراطية واندماج اجتماعي وحقوق انسان، وإقامة مجتمع المؤسسات، وبين ما في الدين الإسلامي من قيم حضارية ومدنية وإنسانية، وإن كان هذا التقارب مقتصراً على بعض المفكرين، ورجال الدين التنويريين، وعدد من المدارس الفقهية المنفتحة، والمأمول أن يتوسع هذا التيار لصالح المزيد من انفتاح المؤسسات الدينية على القيم السياسية للعلوم الحديثة، فالقبول بالعلم ومنجزاته هي مسألة سياسية قبل كل شي.

وفي إطار تلك المحاولات يذهب د. رضوان السيد إلى "أن هناك قناعة عميقة لدى الإسلاميين بضرورة التغيير والتجدد والتواصل مع العالم من أجل الاستمرار ومن أجل المستقبل"[81]، على الرغم من "أن البيئات المحيطة لا تساعد على تراكم سريع أو القيام بنقدية جذرية من الداخل"[82]. أما محمد النويهي فيذهب إلى أنه علينا أن ندخل تغييراً جذرياً على فهم الناس لماهية الدين ودوره، ذلك أن كل الاجوبة التي يقدّمها الإسلام لمشكلاتنا هي في النهاية أجوبة مفتوحة وقابلة للتغيّر الجذري، ولذلك نجده يدعو "الناس إلى نظرة أكثر علمية وموضوعية نحو حقائق الكون وطبيعة الإنسان وضرورات الاجتماع البشري، نظرة تسلّم بدور المادة في صياغة هذه كلها وتكيّفها"[83].

دون أن ننسى بعض التيارات التي تعتقد بعجز النص الإسلامي عن التلاؤم مع إيقاع المجتمع المدني، إذ يذهب أحمد البغدادي – على سبيل المثال – إلى أن العلمانية تمكنت "من خلال تعاملها مع الواقع من تجاوز النص الديني، دافعةً بهذا الواقع إلى مفارقة النص، لأن الارتباط به يخلق حالة ارتهان مع اللاممكن، وبذلك تم تكوين المجتمع المدني بعيداً عن النص الديني وأحكامه، دافعاً بمؤسساته إلى العمل ضمن إطار لا وجود للنص فيه"[84]. أما حليم بركات فنجده يؤكد أن "القناعات والمعتقدات الدينية كما تقدمها المؤسسة وطبقة العلماء القائمة عليها، تتعارض مع روح النص"[85]، فاليوم يجد المتأمل للواقع العربي أن هناك تناسباً طردياً بين غنى المؤسسات الدينية وفقر المؤمنين مادياً وروحياً وفكرياً[86].

أما على مستوى تأثير العلوم الإنسانية المعاصرة في الوعي الإسلامي الحديث فقد كان لتلك العلوم وقع في مقاربات بعض المفكرين المسلمين والعرب، غير أنها لم تلق إلا صداً محدوداً عند

رجال الدين المسلمين. فقد ظهر الكثير من الدراسات والبحوث العلمية التي سعت إلى تحليل وتفكيك الدين الإسلامي ونصوصه مستفيدة من المنجزات المنهجية والمفاهيمية للعلوم الإنسانية المعاصرة، سواء في مجال اللسانيات والعلوم الاجتماعية، أو عبر الاستفادة من المدارس البنيوية والماركسية والتأويلية المعاصرة.

ويعدّ كل من: محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد، وطيب تيريزي، ورضوان السيد، وعبد الله العروي... الخ) من أبرز المفكرين الذين تصدوا لمحاولات فكرية جديّة بغية فهم التراث الاسلامي، وإشكالاته من خلال المناهج العلمية المعاصرة، فقد ذهب هؤلاء إلى أنه لم يعد مقبولاً اليوم أن يفهم المرء دينه الإسلامي، ويحلّل تاريخه الطويل وما أفرزه من إشكالات وقضايا كبرى دون الاستعانة بالمناهج العلمية المعاصرة، التي أنجزتها الثورة العلمية الأوروبية في القرن العشرين.

وفي سياق هذه المحاولات ذهب نصر حامد أبو زيد إلى أنه لا يمكن فهم النصوص الدينية الإسلامية، والحوادث الكبرى التي حدثت في التاريخ الإسلامي دون مقارنتها بسياقاتها الاجتماعية والسياسية، كما أن المفسر والمؤول كان، وسيبقى، جزءاً أساسيا من عملية التأويل للنصوص الإسلامية، بحيث أصبح هو الذي يضفي المعنى، أو الدلالة على النصوص. مما يعني في النهاية انتهاء العصر الذي ينظر فيه للنص الديني على أنه ثابت ونهائي، أو أنه لا يحمل سوى معنى واحد ومحدّد، فقد اتضح للعلوم الإنسانية أن الحقيقة في الدين تستخرج باستمرار ومنذ مئات السنين، وستبقى تستخرج في المستقبل، بحسب الظروف والأهداف الأيديولوجية للمفسرين والمؤولين.

وبذلك فقد اتضح لأبو زيد أن الماضي جزء من الحاضر، وأن أفكارنا المتخيلة عن الإسلام، والتراث عموماً، منشؤها أزمة الحاضر، وليس الماضي[87]. أما الحل عنده فيكون عبر مراعاة الفكر الإسلامي المعاصر للشروط العلمية والمعرفية المعاصرة وتحريرها من الأيديولوجية، والخيال الشعبي، وعندها يصبح التراث مجالاً للدرس العلمي النقدي[88]، لأن التراث اليوم لا يتحدث بل تنطق به الأيديولوجيات.

أما محمد أركون فنجده يطبّق بعض المنهجيات الحديثة، ولا سيما اللسانيات والسيميائيات وأنتروبولوجيا الأديان والمنهج البنيوي على النص القرآني، لينتهي إلى أنه لا يجوز استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة للدرس العلمي المعاصر بحجة أنه إلهي منَّزل، "فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق. وإذا كان هناك نظام للحقيقة يستحق الاستثناء فسيجبر لا محالة على أن يجدد بيانه وبراهينه وتأصيله بحسب ما تقتضيه عولمة الذهن البشري وما يصاحب ذلك من المعرفة الكونية العالمية"[89]. وبناءً على ذلك وبدلاً من أن نتحدث عن التقديس، والتعالي والعقل والأسطورة والتاريخ، وكأنها هويات جوهرانية جامدة لا تتغير، وموضوعة فقط في خدمة الخطابات الدينية واللاهوتية والقانونية، لا بد من دراستها في سياقها التاريخي، والأهداف الاجتماعية والسياسية التي ولَّدت مثل تلك المفاهيم ورفعت من شأنها[90].

ويصل الأمر بأركون إلى القول بأن عدم إخضاع الأديان، ومنها الدين الإسلامي، للمناهج العلمية المعاصرة، سيجعل من الأديان "خطراً يهدد السلام"، وقد تأكد من هذا الرأي عند ملاحظته للمجتمعات الإسلامية الحديثة، فقد "اعتقدت الأنظمة السياسية التي

استلمت السلطة بعد الاستقلال بضرورة تعليم الدين من أجل استعادة "الشخصية الوطنية" التي طمست في أثناء السيطرة الاستعمارية. ولكنها حصدت ثمار عملها فشلاً ذريعاً. فالدين المفروض في المدارس بدون أي مراجعة نقدية أو تأطير علمي يتحول بسرعة إلى نوع من الأيديولوجيا الظلامية"[91].

ولا نريد هنا أن نستطرد في تناول المحاور التي سعت إلى تطبيق المناهج العلمية المعاصرة على التراث الاسلامية وإشكالاته السياسية والعقائدية، ولكن حسبنا أن نبيّن أن الجمهور الإسلامي ما يزال ينظر إلى تلك المحاولات بنوع من الحيرة، بين رغبته في الولوج إلى عالم التقدم والديمقراطية، والتحرر من مجتمع التخلف والاستبداد والظلم، وبين خشيته من أن مثل تلك المناهج قد تفرغ الإسلام من مضموني الهوية والإصلاح، سيما وأن غالبية العرب المسلمين ينظرون إلى الدين الإسلامي على أنه هو من سيحرّرهم من الظلم والفساد السياسي اللذين فرضتهما عليه الأنظمة السياسية العربية المعاصرة.

أما السبب الثاني في خشية الجمهور العربي الإسلامي من تلك النوع من الدراسات فهو خوفهم على ضياع هويتهم التاريخية، فالعلوم المعاصرة تحوّل النصوص الدينية إلى مجرد نصوص تاريخية وسياسية مليئة بالخلافات وصراع المصالح والغيرة والحسد، وحب الملك... الخ، الأمر الذي يقلل من رمزية الدين وروحانياته، سيما وأن المجتمع العربي يعاني من مشاكل سياسية واجتماعية تجعل من تعلّقه بالهوية الإسلامية علاجاً نفسياً شافياً لتلك المشاكل، الأمر الذي يهدّد بعدم إمكانية الدخول الواسع لمثل تلك الدراسات إلى الساحة الثقافية العربية قبل حل مثل تلك المشكلات

الفصل الثالث

العلم وأزمة المجتمع الغربي المعاصر
"هابرماس نموذجاً"

هل العلم وتطبيقاته التقنية هي المسؤولة عما يعانيه الإنسان الغربي المعاصر من مشكلات وضغوطات حوّلت حياته إلى كابوس كبير، وسجن ناعم يقضّ مضجعه بحيث أخذ الاستلاب والتشيؤ يحيطان به من كل حدبٍ وصوب، حيث ضاعت منه العدالة والحرية والمساواة التي اعتقد أنه اصبحت منها قاب قوسين أو أدنى؟ فالإنسان الغربي المعاصر أخذ يشعر أنه مجرد رقم في حسابات الشركات العابرة للقارات، وأنه يعيش حياة ليست ملكه، بحيث يُخطَط له في كل شيء، ويملك كل شيء في الوقت الذي لا يملك فيه لا إرادته ولا رأيه ولا حريته، فوسائل الإعلام هي التي تحدّد له مواقفه السياسية، والأحزاب الممولة هي التي تحدد من سيكون رئيسه، والشركات الكبرى هي التي تفرض على برلمانه القوانين الاقتصادية التي تناسب مصالحها.

نريد في هذا الفصل أن نناقش الانتقادات التي تُوجّه للعلم والتقنية في الغرب الديمقراطي، وهل بالفعل يتحمل العلم مسؤولية عن عدم رضا الإنسان الغربي عن حياته؟ وإذا كان الأمر كذالك فما هو المطلوب من العلم اليوم؟ وأين تكمن الخلل؟

وقد اخترنا مناقشة الانتقادات التي توجه للعلم في الغرب من خلال تحليلنا لموقف الفيلسوف المعروف يورغن هابرماس من العلم المعاصر، وتأثيراته على حاضر البشرية ومستقبلها، سيما وأنه كرس حياته الفكرية لهذه القضية.

ويمكننا إيجاز مشروع يورغن هابرماس (تولد 1929) الفكري بأنه محاولة لنقد الأوضاع الثقافية والسياسية والاجتماعية في المجتمع الغربي المعاصر، عبر تحليل الدور السياسي للعلم والتكنولوجيا في الأزمة المتفاقمة للإنسان في العالم الغربي. حيث يتفرع نقده لذلك المجتمع ليتناول: تجاوزات ما بعد الحداثة على الحداثة من خلال انقلابها اللاأخلاقي على العدالة والحرية والمساواة، وتحوّل التقنية والعلم إلى أداة للسيطرة على المجمع واستعباد الإنسان للإنسان، تفاقم قدرة الشركات الكبرى في السيطرة على المجتمع الغربي واستعادة مشروع الحداثة من جديد بوصفه مشروع لم يكتمل بعد.

أما إستراتيجية مشروع هابرماس فتقوم على تحليل الأوضاع الحالية المعقّدة للمجتمع الغربي واكتشاف مواطن الخلل فيه بغية فهمها، ثم طرح استراتيجيات بديلة تقوم بمعالجة مواطن الخلل من خلال ربط العلوم بالمصالح الثقافية والإنسانية للمجتمع ونشر مبادئ "العقل التواصلي" لجعل البشر أكثر قدرة على التفاهم والتفاعل الإيجابي.

أما استراتيجية العقل التواصلي فتقوم على إعادة "التأمل الذاتي" في مختلف المعارف والعلوم، وإصلاح علاقة الفرد بذاته وبمجتمعه، الأمر الذي يسمح بإقامة العلاقة بين الأنا والآخر على أسس جديدة تقوم على التسامح، والسيرورات التواصلية، باعتبارها العوامل الفاعلة في إخراج المجتمع المعاصر من أزمته التي يعيشها.

ولتحقيق هذا المشروع يقوم هابرماس بإنشاء مفهوم جديد للفلسفة يقوم على:

1- تحرير الفلسفة من النزعة العلموية المعاصرة: التي تجعل العلم المفتاح لحل كل مشكلات المجتمع وتناسي كل سلبيات العلم التي بدأت تظهر خلال القرن العشرين.
2- ربط الفلسفة بما هو اجتماعي وسياسي: بحيث تتحول نظرية المعرفة التقليدية إلى "نظرية اجتماعية" تهدف إلى تحرير البشر من الاستلاب والتشيؤ والعنف.
3- تأسيس نظرية نقدية للمجتمع: بهدف إعادة بناء الحياة الاجتماعية والسياسية على أسس إنسانية وليست مادية، وذلك عن طريقة تأسيس عقلية تواصلية بين البشر تقوم على التفاعل والحوار، وتحل محل العقلية الأداتية المسيطرة في مجتمعاتنا، والقائمة على المادية والبعد الواحد.

وسوف نركّز في هذا البحث على نقد هابرماس للعلم/التقنية بوصفه المسؤول عن الأزمة الاجتماعية، والسياسية التي يعيشها المجتمع المعاصر، باعتبار هذا النقد المفتاح الأساسي لفهم مشروع هابرماس الفكري، بحيث يحاول فيلسوفنا في هذا النقد الكشف عن الدور السلبي الذي يلعبه العلم/التقنية في حشر المجتمع في حياة مضغوطة، وقاسية، وخالية من كل الشروط الإنسانية والأخلاقية، حياة مليئة بالعناصر اللاعقلانية، وعلاقات السيطرة والهيمنة، ناهيك عن الاستلاب، والتشيؤ، والخضوع لحساب المؤسسات التكنولوجية والتجارية الكبرى، ثم نطرح مشروع هابرماس القائم على ربط العلوم بالمصلحة لتحرير نظرية المعرفة من سيطرة العلوم التجريبية،

لنتعرف إلى أي حد نجحت نظرية هابرماس النقدية في تجاوز المشكلات التي طرحها؟

فمشكلة وسائل الحياة الحالية من تقنية وأعلام وعلاقات اقتصادية، أنها حولت الإنسان من غاية للحياة إلى وسيلة لتحقيق أكبر قدر ممكن من الربح والمنفعة، بحيث أصبح الإنسان مجرد وسيلة، ورقماً في حسابات الشركات الكبرى، حتى حرية هذا الإنسان وأخلاقه وعقله، أمور نالها التسلّع، بحيث حوّلت تلك المؤسسات الكبرى الإنسان إلى (شيء) يخضع مثله مثل أي شيء آخر للقوانين الاقتصادية، وحسابات السوق.

وأكثر ما يثير سخط هابرماس أن المجتمع الحالي أصبح يبرر، ويتفهم، ويعقلن كل تلك التجاوزات على كيان الإنسان وعقله وحريته، الأمر الذي يعني أن المؤسسات الكبرى وما تملكه من تقنية، ووسائل إعلام، ومؤسسات علمية، وإمكانيات اقتصادية أصبحت هي التي تشكل النظام القيمي والأيديولوجي للمجتمع، بحيث أصبح (النموذج التكنولوجي) هو النموذج الأمثل لحياة المجتمعات ومستقبلها، لدرجة أن تمييع الوجود الإنساني وتشيّئه لم يعد ينظر إليه على أنه واقعة لا عقلانية تسلب الإنسان حريته وتحوّل عقله إلى أداة، بل أخذ ينظر إلى ذلك التمييع والتشيء على أنهما ثمن من الطبيعي أن ندفعه مقابل المزايا الكثيرة التي يحصل عليها الإنسان نتيجة دخول العلم/التقنية إلى حياته وتمتّعه برغد العيش ورفاهية التكنولوجيا.

أولاً – نقد النزعة العلموية:

مع تزايد الإنجازات الكبرى التي حقّقها العلم نتيجة التطبيقات التقنية للنظريات العلمية، نشأ توجه إيجابي عام – في القرن

العشرين – يمجّد العلم، ويعلي من شأنه، ويعتبره أمـــل البشـــرية في تحقيق حياة مثالية، طالما سعى الإنسان إليها منذ زمن طويل. فالتقنية اليوم، أصبح لها دور كبير في تقدم المجتمعات، وزيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة وثرواتها، ورفع قدرته على النهوض في مختلف المجـــالات الصناعية، والزراعية، والنقل... الخ. فالعلم اليوم "يقدّم جواباً لكـــل شيء"[1]، والتقنية أصبحت تمنحنا "حلولاً لمجمل المشكلات المطروحة علينا"[2].

هذا التحمس الشديد للعلم ومنجزاته، تمثّل وتشكّل في تيار واسع أصبح يسمى بـــ "الوضعية "Positivism أو "التقنوية" Technicism أو" العلموية". وتقوم هذه العلموية على "تصعيد العلم بجعله جـــوهراً مكافئاً لإيمان جديد يقدّم جواباً لكل شيء"[3]، وعلى توقّع من العلـــم الحديث بأن يجعلنا "سادة الطبيعة وملاكها"[4]. لدرجة أن شخص مثل ماكس فيبر أخذ مفهوم "العقلانية" وأطلقه على المجتمعات التي تزيد من اعتمادها على العلم والتقنية، وتوسّع من استخداماتها في كافة المجالات لتحقيق مزيد من التقدم والرفاهية. فالمجتمع العقلاني – بحسب فيـــبر – هو الذي يحوّل العلم والتقنية إلى مؤسســـات فاعلـــة تـــبني الحيـــاة الاجتماعية "بطريقة دنيوية"[5]، لتحريرها من الموروث الثقافي المثـــالي. وبذلك يكون فيبر، بالإضافة إلى الاتجاهات العلموية، من المســـؤولين عن توطيد السيادة الأيديولوجية للعلم على المجتمع، دون أي انتباه لمـــا للعلم والتقنية من قدرة للسيطرة على النظام الاجتماعي، وإعادة تكوينه بما يتناسب مع متطلبات التقنية ومصالحها.

أما هابرماس وزملائه من مدرسة فرانكفورت، فإنهم يتوقفـــون طويلاً عند النتائج السياسية والاجتماعية والثقافية المـــدمرة لتطبيـــق

التقنية، وما أفرزه هذا التطبيق من ظهور لمؤسسات كبرى أصبحت تسيطر على وجود الإنسان الاجتماعي، وقيمه.

ويعد هربرت ماركيوز (1898 – 1979) المفكر الرائد في مجال نقد النزعة العلموية في مدرسة فرانكفورت، ولذلك نجد أن هابرماس ينطلق في نقده للنزعة العلموية من نقد ماركيوز لها. ويقوم فحوى نقد ماركيوز للتقنية أنها تحمل داخلها "شكلاً محدداً للسيادة السياسية المضمرة"[6]، وأن التحمس الزائد للعلم ومنجزاته، منع المجتمع من الانتباه إلى السلبيات التي أدت إليها التقنية، بحيث انتظم العلم وفق نمط "العقل التقني" الذي يعيد تنظيم المجتمع وفق غايات تقنية، ليتحول هذا العقل التقني إلى مشرف ومراقب وصانع للحياة الاجتماعية بصورة مقنّعة، فالتقدم التقني عند ماركيوز إذاً "يرسّخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق، وهذا التقدّم يخلق أشكالاً للحياة وللسلطة"[7].

هكذا أمكن القول بأن إعجاب الإنسان بالعلم، وإيمانه بقدراته على تحقيق سيطرة فعالة ومتزايدة على الطبيعة، منعه من رؤية أن هذا العلم سيؤدي بنا إلى سيطرة الإنسان على الإنسان. فاليوم توفر التقنية الإمكانات لاستعباد الإنسان، وتؤدي تطبيقاتها إلى عدم تمكّن الإنسان من أن يكون مستقلاً ذاتياً، أو أن يقرر حياته بنفسه. فالتقنية إذاً لها سيادة، سيادة على الطبيعة وعلى الإنسان، وهذه السيادة سيادة منهجية منظمة محسوبة ومدروسة الأغراض. وهذا يعني أن السيادة تدخل في بناء الجهاز التقني ذاته وليست مضافة إليه من خارجه. فالتقنية هي مشروع تاريخي، يتم فيه التخطيط للمجتمع، والمصالح للسيطرة عليه، بحيث تملي التقنية على المجتمع ما يتوجب فعله مع البشر ومع الأشياء[8].

والمشكلة في هذه السيطرة للتقنية أنها لا تظهر بمظهر اللاعقلاني ولا تنعكس في مرآة السياسة، فالسيادة التقنية هي نوع خاص من السيادة، فهي ليست قمعية واضحة ولا استغلالية مباشره، ولكنها بنفس الوقت قوية، وفعالة، وغير مرئية. وهي تتمثل في الأعباء التي تلقيها على كاهل الأفراد وفي الإخضاع المكثف للأفراد لجهاز الإنتاج والتوزيع الجبار وفي سيطرتها على وسائل تشكيل الرأي، وتوجيه السياسة، ناهيك عن إلغاء خصوصية الإنسان وتضييق الخيارات لديه إلى أقل درجة ممكنة.

هكذا يحاول هابرماس الكشف عن إرادة القوة التي تقبع خلف النزعة التقنية أولاً، وفضح آثارها السلبية على الفرد والمجتمع ثانياً. هذا النقد للعلم/التقنية جعل هابرماس يقف وجهاً لوجه أمام الاتجاهات العلموية، من خلال التركيز على النقاط التي تجاهلتها العلموية في تحليلها لماهية العلم، وفضح الخلفية الأيديولوجية للعلموية من حيث هي توجّه ينطلق من العلم أولاً، ولا يفكر فيه ثانياً.

هذا ويكمن تحديد النقد الذي يوجهه هابرماس للعلموية بالنقاط التالية:

1 - الاهتمام بالعلم من الداخل وليس من الخارج:

يأخذ هابرماس على العلموية أنها تحلّل العلم وتفهمه فهماً داخلياً وليس خارجياً، بمعنى أنها عندما تتناول العلم فإنها تدرس "القواعد المنهجية التي يسير طبقاً لها"[9]، بالإضافة إلى دور الملاحظة والتجارب في إقامة القوانين، والعمل على استبعاد كل عنصر ميتافيزيقي داخل النظرية العلمية. ومشكلة مثل هذا التحليل

للعلم/التقنية أنه لا يهتم بالتحالف الخطير الذي نشأ مؤخراً بين العلم/التقنية من جهة، وبين المؤسسات الاقتصادية والصناعية، وحتى العسكرية من جهة أخرى، هذا التحالف الذي جعل العلم/التقنية أكبر قوة منتجة، وفاعلة في المجتمع المعاصر.

فالعلموية تؤمن بتأثير العلم على كل المجالات، وتجعله سيداً على كل أشكال المعرفة، وتعتبر أن له دوراً كبيراً في بناء مناهجنا المعرفية، ولذلك فإنها تنطلق من العلم ولا تفكر فيه، وتسلّم بكل إنجازاته ونظرياته بجرة قلم واحدة، دون التنبه إلى أن العلوم الحديثة تنتج "معرفة قابلة للاستغلال تقنياً"[10].

هذا التحمس العلموي هو الذي أدى إلى تنامي الضغط المؤسساتي لرفع إنتاجية العمل عن طريق إدخال تقنيات جديدة على النظام الإنتاجي الرأسمالي، بحيث أصبحت التقنية تُستغل في بحث اقتصادي وصناعي وعسكري واسع النطاق[11] وبتشجيع من الحكومات، الأمر الذي جعل من العلم/التقنية القوة الإنتاجية الأولى التي سوف تسيطر على كافة المجالات، وتعيد تشكّل المجتمع والعقل والقيم من جديد. هكذا ينتهي هابرماس إلى أن تحمس الاتجاهات العلموية للعلم دون أي "تأمل ذاتي"، أو نقد لآلياته، هو الذي أدى إلى تحكم العلم/التقنية بالمجتمع وسيطرته على حياتنا، الأمر الذي أطاح بإنسانية الإنسان، وتركه للمؤسسات الكبرى تتحكم بقيمه وحياته.

هكذا يعيش المجتمع نوعاً من "الخضوع القسري" للتقدم العلمي/التقني وشركاته، وعدم قدرته على مواجهة سيطرته بحجة "المحافظة على النظام"[12]، الذي يؤمّن لنا قدراً من النمو الاقتصادي.

بحيث تصبح حجة العلموية على النحو التالي: إن تطور النظام الاقتصادي مرتبط بالتقدم العلمي/التقني، وبالتالي لا تطوّر دون الخضوع للتقنية. وهذا يعني أن هناك إرادة باطنية، أو حتى علنية، بضرورة "الانصياع" أو "الولاء" للنظام الاقتصادي/التقني، الأمر الذي يؤدي إلى تكريس وتغلغل وعي عام بين الناس مفاده أن لا بديل عن الخضوع للعلم/التقنية مهما بلغت سلبياته الاجتماعية والاستغلالية.

أما هابرماس فإنه لا يقف مكتوف اليدين أمام هذا الوضع، فهو يرى بأن إعادة إنتاج المجتمع بهذه المواصفات وتصوير التكيّف والاندماج كضرورة قصوى لا مفر منها، لا يجب أن يحجب عنا أن هذه الضرورة خادعة، وأن المجتمع قائم على صنمية السلعة، وتسيّد النزعة الاستهلاكية على نحو أصبح فيه التقدم التقني تراجعاً، والبربرية شيئاً معتاداً واعتيادياً[13].

2 – إلغاء العلموية لدور الفلسفة:

تقدّم العلموية نفسها على أنها مع العلم التجريبي الصارم الذي لا يقبل أي أفكار ميتافيزيقية غير استقرائية. ولذلك فهي تفصل فصلاً تاماً بين العلم والميتافيزيقيا، وتساوي بين التجريبي والعقلي والحقيقي، وترفض كل ما هو متخيل، وخالي المعنى، وتدخله في عالم الخيال والألغاز.

هذا الإلغاء لدور الفلسفة يعدّ، من وجهة نظر هابرماس، إلغاءً تعسّفياً لأنه حرّر العلم من أي إمكانية لتصويب أخطائه وتجاوزاته، وحوّله إلى معرفة مطلقة وموثوقة تفعل كل شيء يسمح به تطورها التكنولوجي، الأمر الذي يسمح للعلموية بنسيان "تداخل منهجية

العلوم مع سيرورة التكوّن الموضوعي للنوع البشري"[14]، أي تجاهل المصالح الإنسانية والتحررية للبشر.

إن إلغاء دور الفلسفة في المعرفة البشرية والاكتفاء بمعطيات العلوم، يعني أن العلموية تُخضع العالم والمستقبل لتراتبية صارمة، وتنظيم فيزيائي دقيق لا مكان فيه للحرية والتأمل. فالعلموية وقعت تحت سحر النجاحات التي حققتها العلوم التجريبية، وذهبت إلى أن منهج هذه العلوم يصلح أن يكون منهجاً لجميع المعارف والعلوم الإنسانية.

غير أن تحمس العلموية لنقد الفلسفة والمعرفة التأملية، أوقعها في أحضان العلوم الطبيعية، بحيث تحولت إلى اتجاه ليس له من عمل سوى تمجيد الفيزياء ومناهجها لدرجة أنها أخذت تنظر حتى إلى الإنسان على أنه شيء فيزيائي. وهذا هو مشروع رودولف كارناب (1889 – 1970) الذي أراد تطبيق المناهج الفيزيائية على علم النفس، بحيث تتحول العلوم النفسية والاجتماعية إلى علوم فيزيائية تدرس المجتمع والإنسان بوصفهما ذرات، وتحلل المشاعر والأحاسيس إلى مجرد هرمونات أو حالات فيزيولوجية. على هذا النحو تكون العلموية استبدلت كل النظريات التي تفترض أنها تصور الوجود بالكامل (الفلسفة)، بالنظريات التي تشرح القوانين التجريبية سببياً (العلم)[15].

أما هابرماس فإنه يرفض هذه النزعة الفيزيائية لدى الاتجاه العلموي، ويتهمها بأنها تحمل في طياتها عناصر ميتافيزيقية، لأنها تنطلق، ولا سيما نظرية المطابقة، من مسلمة مفادها أن هناك تناسباً بين الوعي والوجود، أو بين الكون والروح[16]، وهذه مسلمة تعود

إلى الفلسفات القديمة التي كانت تعتقد أن هناك تناظراً بين الإنسان (اللوغوس)، وبين الوجود. لينتهي هابرماس بإطلاق حكم نهائي على العلموية بالقول: "من المؤكد أن الوضيعة لا تستطيع أن تجعل نفسها مفهومة إلا عبر مفاهيم ميتافيزيقية. في الوقت الذي تلقي جانباً بهذه المفاهيم دونما تبصر، وتحتفظ بقوتها الجوهرية أيضاً عبر الخصم"[17].

فوصف العلم بأنه يصوّر الحقائق الواقعية، وبأن الفلسفة تناقش قضايا غير واقعية هو وصف فلسفي، لأن النظرية التي تؤكد أن كل ما هو واقعي هو فقط الحقيقي، يجب أن تكون نظرية ميتافيزيقية، لأن الواقع لا يمكن أن يدرك إلا من خلال أدوات الذات في الإدراك، وبالتالي فالواقع نفسه غير بريء من العناصر الذاتية، أي العناصر الميتافيزيقية[18]. فالواقع هو نفسه منذ آلاف السنين، ولكن الأفكار التي نكونها عن الواقع هي التي تتغير، والمهم في علاقتنا بالواقع ليس الواقع نفسه، ولكن الأفكار التي نكوّنها عنه، وهذه الأفكار تخضع لعوامل فلسفية وثقافية وعلمية عديدة. ولذلك ما الذي يمنع من ظهور تصوّر مستقبلي عن الواقع مختلف عن التصور الوضعي الحالي كل الاختلاف. فالوضعية تخطئ حين تسحب "الذوات المدركة" من عملية المعرفة، وتختزل الوعي إلى العناصر التي ينشأ منها الشيء[19].

3- العلموية اتجاه موضوعي ومحايد وبريء:

تقدم العلموية نفسها على أنها اتجاه محايد ينظر إلى العلم نظرة موضوعية، وأكثر من ذلك فإنها تنظر إلى العلوم وإنجازاتها نظرة محايدة وبريئة، لأن العلم عندها لا يحمل في داخله لا مصالح ولا أيديولوجيا، إنه ببساطة تطبيق للقوانين والنظريات على الظواهر

الطبيعية والاجتماعية. أما هابرماس فإنه يعتقد أن كل معرفة تخضع في النهاية لتوجيه مصلحة معيّنة، وبالتالي فالعلم لا يخلو من العناصر الإيديولوجية، وإلا لماذا حصل صراع حول العلم في بداية العصور الحديثة، ولماذا حوربت بعض النظريات العلمية لأسباب دينية أو سياسية.

يضاف إلى ذلك أن وصف العلمويين للعلم بأنه يمتاز بالموضوعية objectivation، وأن المعارف الأخرى لا تتمتع بهذه السمة، هو بحد ذاته موقف أيديولوجي، يضمر المناهضة لأشكال المعرفة غير العلمية من جهة، ويرفض إخضاع العلم لـ "تأمل ذاتي" من جهة أخرى. هذا التأمل الذي يكشف أن الموضوعية هي مجرد وهم أو أن الوثوق المطلق في معرفة معينة، حتى لو كانت العلم، هو نوع من الدوغمائية[20].

فخضوع العلم لتأمل ومنهج الفهم يبيّن أن العلم معرفة نسبية ناتجة عن التفاعل بين "الذوات العارفة والحقيقية الفعلية"[21]، وأن مقولة "الموضوعية" هو مجرد شعار لمنع التأمل الذاتي للعلم، بغية إعطاء هذا العلم سلطة وسيادة على كل أشكال المعرفة الأخرى. فالمنهجية العلموية في دراسة وتحليل العلم لا تهتم "بالأسئلة المرتبطة بمصالح محددة"[22]، كما أنها لا تمارس تأملاً ذاتياً على العلم، أما هابرماس فإنه يمارسه، لأن "التأمل الذاتي لوعي خاطئ هو معرفة"[23]، ليصل في النهاية إلى أن "التأمل الذاتي للعلوم يُظهر النقص الكبير الموجود في الاتجاه العلموي من حيث إنه اتجاه لا يعير أي اهتمام لمسألة المصالح الأيديولوجية والأبعاد السياسية للعلم"[24].

فالعلموية تريد من العلم أن يلعب نفس الدور الذي كان يلعبه الدين داخل المجتمعات، بوصفه مصدر الشريعة والقيم[25]، والمبرر

الأيديولوجي للنظام الاجتماعي والسياسي، وأحد عناصر ذلك النظام الأساسية والفاعلة؛ فالقول بأن العلم موضوعي يعني، أولاً إعطاء العلم صلاحية إعادة تقييم لوظائف الثقافية التقليدية ورفض كل عنصر غير مرغوب فيه علمياً، ويعني ثانياً تحوّل العلم إلى "واهب للمعنى"[26] لكل شيء، بحجة أنه يمثل النموذج العقلاني الموضوعي الذي تحلم به البشرية منذ زمن طويل.

فالموضوعية في الحقيقة، ليست أكثر من تعبير الإنسان عن ذاته باتجاه الخارج، أي أنها مسألة ذاتية، والموضوعية تعبّر عن مرحلة في الدورة التي يشكلها التعبير خارج الذات والتموضع والحيازة وإعادة إنتاج القوى الإنسانية الأساسية، وحيث ترتبط الأفعال الخلاّقة برباط لا يقبل الحل بصيرورة إعداد الأفراد المندمجين في الجماعة، وهذا يعني "أن المجتمع نتاج إنساني، والمجتمع واقع موضوعي، والإنسان نتاج اجتماعي"[27]. وما يريد هابرماس قوله من كل ذلك أنه لا توجد موضوعية بل يوجد نشاط فعّال في الحياة هو أساس كل معرفة، وإن استقل هذا النشاط عن الذات بشكل نسبي، أما المعيار الأخير لكل معرفة فهو "التفكير الذاتي".

ولذلك نجد أن هابرماس يحمّل العلموية مسؤولية ظهور مفهوم "التشيّئ"، الذي يعني تصوّر النتاجات الإنسانية وكأنها كانت شيئاً آخر غير النتاجات الإنسانية، أي بمثابة معطيات طبيعية. والتشيّئ يتضمن قدرة الإنسان على نسيان كونه هو نفسه مؤسس العالم الإنساني[28]، وإن العالم مشيّئاً ومجرداً من إنسانيته، يتحول الإنسان فيه إلى مجرد واقعة بحيث يعيق الاستقلال الذاتي وتحقيق الذات، ويستلب الذات من العالم والعالم من الذات[29].

وعلى ذلك يكون هابرماس قد استكمل دفاعه عن الذات الإنسانية ومالها من دور في حياة البشر ومستقبلهم، بوصفها هي الفاعل الأساسي في هذه الحياة. أما النزعة العلموية، التي تقلّل كثيراً من دور الذات وتجعلها مجرد واقعة يمكن أن تطبّق عليها القوانين والنظريات العلمية، فإنها تقع في وهم الموضوعية أو الواقعية. وهذا يعني في النهاية أن على العلوم أن تراعي حاجات ومصالح الذات أكثر من مراعاتها للحاجات الموضوعية والمصالح المادية التقنية، لأن العلم في النهاية لا بد أن يخدم مصالح الذات البشرية وليس مصالح التقنية وملاّكها الذين يتجاهلون الذات بحجة أن الموضوعية والواقعية يجب أن يأخذا مداهما، وعلى الإنسان أن يخضع لهما.

4 – التقدم العلمي يؤدي بالضرورة إلى التقدم الأخلاقي والعدالة:

يعتقد الاتجاه العلموي عموماً أن التقدم العلمي سيساهم ليس فقط في السيطرة على الطبيعة واستغلال ثرواتها لخدمة الإنسان، وإنما أيضاً سيساهم في خلق عالم أكثر عدالة وسعادة للإنسان[30]. وتقوم وجهة نظر هذا الاتجاه على أن الخدمات التي تقدمها التكنولوجيا من رفاهية وفرة اقتصادية سيؤديان إلى العدالة والتقدم الأخلاقي واختفاء الظلم. فتحديث النظام التعليمي والتقدم الصحي، وبنية الأسرة وتمويل طرق الحياة، كلها عوامل تحقّق مجتمع العدل والسلام والسعادة[31].

غير أن هابرماس يشير إلى أن القرن العشرين لم يترك شيئاً يذكر من هذا التفاؤل[32]، وأن مقولات عصر الأنوار عن العدالة والمساواة والحرية قد تلاشت وذهبت أدراج الرياح، فالتقدم العلمي لم يؤد إلى

العدالة والمساواة وتعزيز حرية الإنسان، بل أدى إلى استعباد الإنسان وتحويله إلى خادم وتابع للآلات والشركات والحكومات، حتى الديمقراطية والانتخاب العامة التي تجري في مختلف الدول لم تستطيع تحرير الإنسان من آليات الاستغلال و لم تمنحه الحرية والعدالة اللتين إليهما يصبو، ذلك أن السيادة السياسة والاقتصادية "لآلية الاستغلال الاقتصادي"[33] هي التي تفرض شروطها في النهاية.

وتكمن المشكلة من وجهة نظر هابرماس أن الجمهور السياسي يغدو بلا أي دور في المجتمع الرأسمالي المعاصر، على الرغم من وجود الأنظمة الديمقراطية. وبالتالي فإن حرية الإنسان وحقوقه لن يكون لها أي دور في حسابات ذلك المجتمع الرأسمالي، وهذا يهدد بإنفجارات تدفع تلك الفئات المهضومة الحقوق إلى المطالبة بحقوقها بالقوة عبر الثورات، غير أن هابرماس غير متفائل من نتاج بعض الثورات طالما لم تحصل تحالفات واسعة[34]. ومن هنا تأتي قوة تحليلات هابرماس إذا ما تابعنا المظاهرات المرافقة لمنتدى دافوس ونشاطات حركة (احتلوا وول ستريت).

ثانياً – التأمل الذاتي للعلم:

إذا كان هذا هو وضع المجتمع الغربي المعاصر: تقنية متغوّلة، استغلال للإنسان، ضياع للحريات والحقوق، تحكّم الشركات الكبرى في كل شيء، حروب واسعة بأهداف اقتصادية.. الخ، فما العمل؟ وكيف يمكن الخروج من تلك الأوضاع؟ وهل يمكن مواجهة التيار الجارف للعلم/التقنية الذي أصبح يتحكم بمقدرات المجتمعات وعقليتها؟

هنا يطرح هابرماس مشروعه لإصلاح نظرية المعرفة، والقائم على رفض أن يكون العلم هو الممثل الكامل لنظرية المعرفة أولاً، وعلى ربط العلم بالمصلحة ثانياً. ولكن ما هو هذا المشروع؟ وإلى إي حد نجح في تقديم حلول لأزمة العلم العاصر.

للكشف عن الأزمة التي سببتها النزعة العلموية للمجتمع البشري المعاصر، يلجا هابرماس لمنهج "التأمل الذاتي للعلوم"، إذ يتضح له من هذا التأمل أن أزمة المجتمع تلك، تعود في جانب كبير منها إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، وهذا يعني أن هابرماس يلجأ إلى منهج "التأمل الذاتي" كوسيلة معرفية للكشف عن العيوب والأخطاء التي وقعت بها العلموية، فالتأمل الذاتي هو منهج يتبناه هابرماس للتخلص من مناهج العلوم الطبيعية. أما المقصود بهذا التأمل فهو العملية التي يتساءل خلالها الوعي عن شروط تفكيره واستخراج المعاني من خلال ذلك التساؤل.

ويتضح من هذا التأمل الذي يمارسه هابرماس على العلم، أن هناك ضرورة ملحة لتحرير نظرية المعرفة، والمعرفة الإنسانية عموماً من سيطرة العلوم الطبيعية وإعطاء دور كبير للمناهج النابعة من داخل العلوم الإنسانية، وهذا ما حدا بهابرماس إلى الاستعانة بمنهج التحليل النفسي عند فرويد (1856 – 1939)، ومنهج الفهم والتأمل عند فلهام دلتاي (1833 – 1911)، ومنهج الهيرمينوطيقا عند غادامير (1900 – 2002) والمنهج البراغماتي عند تشارلز بيرس (1839 – 1914).

وعلى الرغم من أن هابرماس يستعين بهذه المناهج، فإنه يكمل ما فيها من نواقص بنفس الوقت لإدراكه أنها مناهج يمكن البناء عليها

والاستعانة بها، ولكن لا بد من إعادة النظر فيها أيضاً، فهي مناهج كانت ترفض النزعة العلموية وتؤكد على خصوصية العلوم الإنسانية، ولكنها بنفس الوقت لا تقدّم نقداً جذرياً أو بديلاً كاملاً للنزعة العلموية، وهي مهمة يعتقد أنه سيتصدى لها.

ويتوصل هابرماس من كل ذلك إلى أنه من الضروري إعادة بناء تاريخ النزعة العلموية انطلاقاً من تحليل العلاقة بين المعرفة والمصلحة[35]. فإذا كان السؤال الرئيسي للنزعة العلموية هو كيف الوصول إلى "معرفة موثوقة"[36]، معرفة يمكن التحقق منها بشكل كامل وفق مناهج تجريبية صارمة، فقد وجدت تلك النزعة نموذج العلوم التجريبية والاستقرائية هو النموذج الأمثل الذي يوصلنا إلى معرفة نثق بها. وبما أن الفيزياء الحديثة نجحت في التوحيد بصورة محكمة بين مطلب الدقة الرياضية ومقاييس التجارب الصارمة، فقد أصبحت المثل الذي يحتذى به بالنسبة لجميع العلوم[37].

ولذلك فقد سعت النزعة العلموية إلى تطبيق مناهج الفيزياء على العلوم الإنسانية دون إي اعتبار لخصوصية هذه العلوم. هكذا أصبحت مناهج العلوم الطبيعية ومصالحها التقنوية فوق إنسانية الإنسان، وحاجته الروحية والاجتماعية، لأن هذه الحاجات ليس لها أي قيمة من الناحية التقنية إلا بوصفها سلعاً. ولذلك فقد رفضت النزعة العلموية تلك الحاجات، وهاجمتها بوصفها المسؤولة تاريخاً عن اعتناق الإنسان للخرافات والأساطير الوهمية التي سيطرت على عقل الإنسان وأخّرت تقدّمه وفهمه للطبيعة لقرون طويلة.

ولذلك فإن هابرماس ينطلق في نقده للنزعة العلموية من التشكيك في المعايير التي تكون من خلالها معرفة ما موثوق بها، بحيث

يصبح "النقد المعرفي" و"التأمل الذاتي" في العلم جزءاً من العلم نفسه، ويدخلان في كيفية تكوين المفاهيم المعيارية للعلوم.

هذا النقد وذاك التأمل سمحا لهابرماس بالانتقال من نظرة بسيطة وسطحية للعلم إلى تكوين معرفة تأملية نقدية تعيد النظر بتاريخ نشوء الوعي العلموي، وتفكّك سيطرة العلم على شكل الحياة المعتاد ورؤيته الخاطئة للأشياء، عندها تتمكن تجربة التأمل الذاتي من تدمير الوعي الخاطئ "للنزعة العلموية من خلال تحطيم الثوابت وتدمير الإسقاطات. وعندما يقدم هابرماس على نقد النزعة العلموية، فإنه يدرك تماماً صعوبة أن التقدم العلمي لم يُختلف عليه جذرياً، وأنه حصل على اعتراف كامل وبصورة دائمة، وأن إعادة النظر في "فهم" العلم هي مسألة ليست باليسيرة، ولذلك نجده يختار منهج "التأمل الذاتي" بوصفه المنهج الأمثل للنقد الجذري لأي موضوع.

غير أن منهج "التأمل الذاتي" ليس اختراعاً هابرماسياً بقدر ما هو تركيب وتوليف وإعادة هيكلة لمجموعة من التجارب الفلسفية السابقة عليه، والتي يمكن اعتبارها مقدمات لمشروع هابرماس الفلسفي الذي يربط العلوم بالمصلحة، وهذه التجارب يمكن تحديدها بمنهج الفهم عند دلتاي، ومنهج التحليل النفسي عند فرويد، بالإضافة إلى وجود عناصر ماركسية وبراغماتية واضحة وفعالة.

1 – دلتاي والاستقلالية المنهجية للعلوم الإنسانية:

يقصد دلتاي بالفهم comprehension المنهج المستخرج من العلوم الإنسانية الذي يعطي خصوصية للظواهر الإنسانية والتاريخية، في مقابل الظواهر الطبيعية. وميزة هذا الفهم أنه يعطي لوعي الإنسان

وحدسه ولغته وقدراته التأويلية الدور الأكبر في عملية تكوين المعارف. كما أنه يدرس الذات الإنسانية من حيث هي ذات فردية، سواءً تعلّق الأمر بعلاقتها النفسية مع ذاتها، أم بعلاقتها الخارجية مع تاريخها؛ هذا الاختلاف بين "العالم النفسي والعالم المادي"[38] دفع دلتاي إلى تبني منهجين مختلفين: أحدهما خاص بدراسة الإنسان، ويقوم على الفهم، والثاني خاص بدراسة الظواهر الطبيعية ويقوم على التفسير Explication. فإذا كانت مهمة العلوم الطبيعية تفسير ظواهر الطبيعة، حيث الدور الأساسي للأسباب الطبيعية والقوانين، فإن مهمة العلوم الإنسانية فهم "علاقات الحياة الشاملة"[39]، أو ما يسميه دلتاي بتجربة الحياة، فالحياة بوصفها تجربة يعيشها الإنسان، مع نفسه ومع الآخرين وفي التاريخ، تغدو محور التفكير الفهمي.

أما جوهر عملية الفهم فإنه يقوم على "التأويل" Interpretation، والتأويل يقوم على تأويل العلامات والرموز والكلام الذي يعبّر من خلاله البشر عن حياتهم وأحوالهم النفسية. والأساس في التأويل هو مساعدة الإنسان على فهم نفسه وحياته الداخلية، لأن الذات هي التي تؤول وهي التي تقوم بقراءة الواقع والتاريخ والأحداث، ولذلك نجد دلتاي يؤكد على أن "معرفة الذات هي قبل كل شيء تأويل لا يقل صعوبة عن تأويل الآخرين، بل ربما أصعبها، لأنني لا أفهم نفسي إلا بالعلامات التي أقدّمها عن حياتي الخاصة، والتي أرسلها للآخرين"[40]، فاستراتيجية الفهم تقوم على الانتقال من الفردي والخاص إلى الانخراط في العام والتجربة الكونية المشاركة في نمو التفكير الأوسع.

ويحاول دلتاي إعطاء مصداقية لمنهجه في الفهم يوازي ويتجاوز مصداقية مناهج العلوم الطبيعية القائمة على الاستقراء والتجارب،

وذلك من خلال تركيزه على مفهوم "تجربة الحياة" Erlebnis بوصفه الوحدة الأساسية التي على الفهم دراستها وتحليلها. وتجربة الحياة عنده هي "ذلك الشيء المشترك بيننا، الذي ينتج جميع النشاطات والتجارب الإنسانية. فتجربة الجنس البشري كونية وعابرة لكل الثقافات والحواجز التاريخية"[41]. والحياة تبدو لدلتاي "ديناميكة تنظّم نفسها"[42]، فكل مجتمع يخلق "أجهزة فهمه الخاصة بخلق عوالم اجتماعية وثقافية يفُهم فيها"[43]. وعلى ذلك فالحياة إذاً تصنع تأويلها الخاص ونظامها الهيرمنيوطيقي الذي علينا الاهتمام به.

فالفهم يهتم بشكل أساسي بما هو مشترك في التجربة الحياتية للبشر، وهذا ما يسميه دلتاي بـ (الوسط) Medium، والوسط هو مجال تتفاهم فيه الذوات مع بعضها وتتشارك في المعاني، "ليس فقط في المعنى الإدراكي، وإنما في المعنى الشامل لزوايا انفعالية معيارية، ولمستوى كلي وشامل من الأهمية، يضمن لنا الفهم المتبادل للمشاركة التي تقوم بين الأفراد...، وهذا المشترك يعبّر عن نفسه في ذاتية العقل وذاتية التعاطف في حياة المشاعر وفي الترابط المتبادل، في الواجب وفي الحق، وهي تبقى مصحوبة بوعي الواجب"[44].

أما أشكال الفهم الأساسية عند دلتاي فهي ثلاثة أنواع من تعبيرات الحياة:

1- تعبيرات لغوية
2- الأفعال
3- تجارب حية[45].

وتتحدد مهمة الفهم في تأويل اللغة التي يتداولها الناس بوصفها القالب الحسي الذي يعبّر عن حياة البشر الداخلية وأوضاعهم الزمانية

والمكانية. كما أن مهمته أن يتجه نحو الأفعال، لأن للأفعال أهـــدافاً تمتلك قدرات تواصلية وتفاعلية، ويمكن أن يُساء فهمها، فالأفعـــال تحتاج إلى كشف هيرمنوطيقي، لأن الذات غير قابلة للاســـتبدال في الأفعال التي تتبع معايير عامة يمكن أن تعبّر عن نفسها مباشرةً بصورة أقل مما في المقولات العامة للتفاهم المرتبط باللغـــة المتداولـــة. ولأن علاقات الحياة الفردية لا تتجسد في لغة ولا في أفعال دونما انكسار، فمن الممكن أن يساء فهم الذات التي يكمن في أن تؤخذ دون توسّط بالكلمة، وتتمّها دون توسّط أيضاً مع أفعالها المعلنة.

أما التجارب الحية فيقصد بها دلتاي التعـــبيرات الســـيكولوجية والفيزيولوجية من ضحك وبكاء وقلق... الخ، وفهم هذه التجـــارب أو التعبير عنها يعني التركيز على المقاصد غير المنطوقة من وراء تلـــك التجارب، والعلاقة غير المعبّر عنها[46]. فالفعل الفهمي أو التـــأويلي يكون متكاملاً عندما يأخذ بعين الاعتبار تكامل أنواع تعبيرات الحياة الثلاثة في تجربة الحياة اليومية. فاللغة يمكن أن تشـــرح عـــن طريـــق الأفعال، والأفعال بدورها يمكن أن تشرح لغوياً، وهذا الأمر ينطبـــق أيضاً على التجارب الحية[47].

بهذه الطريقة أعتقد دلتاي أنه أوجد موضوعاً للعلوم الإنســـانية هو "تجربة الحياة"، وهو موضوع مستقل لا تستطيع العلوم الطبيعيـــة أن تقدم فيه أي شيء سوى تشويهه وتحويله إلى شيء جامد. هكذا أوجد دلتاي لهذه العلوم الإنسانية منهجاً جديداً هو الفهم والتأويل، الذي يستطيع الولوج بواسطتهما إلى ماهيـــة الظـــواهر الإنســـانية والتاريخية. وهذه نتيجة اهتم بها هابرماس، وكنّ لها كل التقدير، على الرغم من عدم رضاه الكامل عن بعض طروحات دلتاي.

أما النقاط التي اهتم بها هابرماس فهي تجاسر دلتاي على التمييز المنهجي الحاسم بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والذي يكمن إيجازه بالنقاط التالية:

1- إذا كانت موضوعات العلوم الطبيعية قابلة للقياس، ويمكن تكرار التجارب فيها وتطبيق الرياضيات عليها، فإن "الذات" الإنسانية لا يمكن إخضاعها أو تقييدها بمثل تلك المقاييس.

2- إذا كان هناك انفصال بين التجربة والنظرية في العلوم الطبيعية، بحيث نقوم بوضع الفرضيات من خارج التجربة ثم نتحقق بعد ذلك من صحتها عن طريق التجارب، فإن الوضع في العلوم الإنسانية مختلف، لأن الفهم فعل "تنصهر فيه كل من التجربة والإدراك النظري. فالعلوم الطبيعية تمتلك حقائق بالنسبة لموضوعها تظهر معُطاة في الوعي من الخارج كظاهرات، في حين تتجلى علوم الروح في هذه الظاهرات من الداخل كواقع وكعلامة حية أصيلة. أما بالنسبة لعلوم الروح الإنسانية تكون علامة حياة النفس معطاة فيها في كل مكان كأساس من حيث المنطق"[48]. ولذلك قال دلتاي نحن "نفسر الطبيعة، ونفهم حياة النفس".

أما القضية الأساسية التي يتوقف عندها هابرماس طويلاً والتي سيلتقطها ويوظفها في مشروعه الفكري والنقدي، فهي حديث دلتاي عن العلاقة بين المعرفة والحاجات. فدلتاي يعتقد أن النظريات تغلغلت عميقاً في كيان المجتمع "انطلاقاً من حاجتها العملية"[49]، و لم

يتحقق اختيار العلوم المفردة للمجتمع من خلال لمسة فنية للمذهب النظري، وإنما "الحياة ذاتها جلبت معها الحل"[50].

وهذا يعني أن المعارف والنظريات والمهن كلها تنشأ في المجتمعات نتيجة مصالح، أو لتلبية حاجات تنشأ إثناء الحياة. وهذا هو الأصل في نشوء الحقوق والسياسة وكل المعارف. وفيما يتعلق بالعلوم الإنسانية فإن "الحياة وتجربة الحياة يمثّلان الينابيع النقية والمتدفقة بصورة مستديمة"[51] لتلك العلوم. هكذا يفسر دلتاي النشوء التاريخي للعلوم الإنسانية، ودواعي استخدامها الفعلي. وهذه قضية سوف يفعّلها هابرماس، ويوسعها بطريقة منهجية.

غير أن المشكلة التي فرقت بين هابرماس ودلتاي، فهي أن دلتاي لم يستطع التحرر من هوس البحث عن "الموضوعية العلمية" أثناء إنشائه لمناهج العلوم الإنسانية. فدلتاي كان يعتقد بأن العلوم الإنسانية يمكن أن تصل إلى مرحلة الموضوعية، ولذلك فإنه لم يركّز كثيراً على ربط المعرفة بالمصلحة لأن المصالح تبعدنا عن "الشروط الموضوعية الممكنة للمعرفة"[52]. ولذلك فإن هابرماس، الذي سيهتم بأفكار دلتاي حول "تجربة الحياة" والربط بين المعرفة وتلبية الحياة، أطلق حكمه النهائي على دلتاي بأنه: استطاع اعتراض قطار العلموية، إلا أنه لم يستطع إيقافه[53].

2 – التحليل النفسي والتأمل الذاتي:

يعوّل هابرماس كثيراً على منجزات فرويد النفسية، ويعتقد أنها كانت خطوة مهمة في طريق استقلال مناهج البحث في العلوم الاجتماعية. ويثمّن التطور الفكري الذي حصل لفرويد من عالم يؤمن

بأن "علم النفس إنما هو علم طبيعي"[54]، وأن الأحداث النفسية هي أحداث طبيعية قابلة للملاحظة، إلى عالم نفس يؤمن بأن الظاهرة النفسية لها خصوصية في مقابل الظواهر الطبيعية. ففرويد في البدايات كان يرى أنه من حيث المبدأ من الممكن أن يأتي يوم يحل فيه الاستخدام الدوائي للكيمياء الحيوية محل التطبيق العلاجي للتحليل النفسي، بحيث يمكن للتحليل النفسي كعلم طبيعي أن يستفيد تقنياً من المعلومات العلمية، لأن الأحداث النفسية كحالات متعيّنة كمياً لأجزاء مادية يمكن أن تفسر سببياً[55]. ولذلك فإن مقولات مثل: التوتر، خيبة الأمل، الانفعال، الدافع..، يمكن أن تعود في النهاية إلى توزيع الطاقة في الجهاز العصبي وحركة العصبونات التي تتحرك وفق ميكانيك الأجسام الصلبة؛ باختصار إن فرويد في هذه المرحلة كان علموياً تسيطر عليه فكرة إنشاء "علم نفس موضوعي" لا مكان فيه سوى للمعرفة التجريبية.

غير أن فرويد ما لبث أن أسقط التوجهات العلموية من حساباته، وبدأ ينظر إلى الظاهرة النفسية من داخلها وليس من نافذة العلوم الطبيعية. واعتبر أن الاستغناء عن التجربة، وعدم القدرة على إجراء التجارب أحياناً، أمر لا يعيب التحليل النفسي مثلما لا يعيب علم الفلك في بعض الحالات، فالنفس البشرية ذات عناصر نفسية واجتماعية أكثر من كونها ذات عناصر فيزيائية، والإنسان كائن ثقافي فوق شروط الوجود الحيواني. ولذلك فإن مقولات: الرغبة، الحرمان، التعويض، الدافع، الوعي، اللاوعي..، مقولات نفسية واجتماعية وليست مقولات فيزيائية.

هكذا ينتهي التحليل النفسي عند فرويد، بحسب بول ريكور إلى علم لا يخضع للملاحظة[56]، لأنه علم يهتم ببواعث الأعمال

الإنسانية وليس بسيكولوجية السلوك. فالمفاهيم الفرويدية "لا ترتد منطقياً، من ناحية القصد، إلى عبارات ذات نزعة فيزيائية. وتكمن عبقرية فرويد في أنه اعتبر الظاهرات الغريبة المتروكة حتى الآن للفيزيولوجيا ظاهرات يمكن أن تشرح بعبارات الأفكار القصدية"[57]. فالمهم بالنسبة لفرويد ليس تحليل الحدث وإنما معاني الأحداث، ليس البيئة وإنما أبعاد البيئة كما يعتقد بها الفرد[58].

فهابرماس وريكور، إذاً، يحاولان أن يسدا الطريق أمام النزعة العلموية في تفسير التحليل النفسي، ولا سيما تفسير عالم نفس سكينر والمدرسة السلوكية التي تنظر إلى التحليل النفسي كعلم فيزيائي يخضع للتجريب الفيزيولوجي والملاحظات العضوية والسلوكية البحتة.

يضاف إلى ذلك فإن هابرماس يبحث عند فرويد عن إرهاصات ربط المعرفة بالمصلحة، لأن فرويد تحدّث عن "مصلحة حفظ الذات"، هذه المصلحة التي أخرجها فرويد من دائرة إشباع الحاجات المادية وأدخلها إلى دائرة المقولات المنتجة للمعرفة، بحيث تحولت "مصلحة حفظ الذات" إلى مصلحة توجّه المعرفة البشرية، وأصبحت المصلحة جزءاً مكوّناً للمعرفة من داخلها[60]، وهذا ما يريد هابرماس من فرويد أن يقوله.

ثالثاً – المصالح الموجه للمعرفة:

بعد استكماله لنقد النزعة العلموية ورفض كل قضاياها الأساسية، وبعد نبشه لتاريخ العلوم الإنسانية لإستخراج ما فيها من مناهج مستقلة عن مناهج العلوم الطبيعية، أخذت تتضح الملامح

الرئيسية لنظرية المعرفة عند هابرماس، وذلك من خلال ربطه للعلوم بالمصلحة.

فما هي هذه النظرية؟ وما هي المصالح الموجّهة لتلك العلوم؟

يحرص هابرماس خلال تاريخه الطويل على التأكيد بين الحين والآخر على رفض الطابع النظري للمعرفة، لاعتقاده أن هذا الطابع النظري هو الذي ورط نظرية المعرفة بمشكلات كبرى أضرت بحياة البشر. حتى أن مصطلح "نظرية" theory عنده مرتبط تاريخياً بالدين والتقديس والفلسفات التأملية التي تبحث عن نظام ثابت للكون، ولذلك فهي كلمة سيئة السمعة عنده لأنها أبعدت المفكرين عن البحث في المعرفة من داخل "الممارسة الحياتية"[60].

والمشكلة في هذا التوجه النظري للمعرفة أنه تسلّل تاريخياً إلى العلم وأصبح هاجساً من هواجسه، بحيث أصبحت العلوم أيضاً، بالإضافة إلى الأديان والفلسفات التأملية، لا تهتم سوى بالتناسق المنطقي لقوانينها والقدرة التجريبية لنظرياتها، دون أي اهتمام بإنسانية الإنسان و"مغزاها الحياتي النوعي"[62]. هذا الطابع النظري للعلم حجب تاريخياً ما يسميه هابرماس بالمصالح الموجّهة للمعارف بمختلف أشكالها. وعلى ذلك "فالمرجعية" في العلم يجب ألا تكون للتناسق النظري، أو التجربة، أو الموضوعية بل للمصالح القابعة خلف معارفنا. ولذلك فإن المهمة الرئيسية لـ "نظرية العلوم النقدية" الكشف عن هذه المصالح وتوضيحها، الأمر الذي يساعد في إيجاد حلول للأزمة التي سببتها لنا العلوم المعاصرة.

ويعزي هابرماس عدم إظهار العلوم للمصالح القابعة خلفها إلى الخوف على "الموضوعية"، والخشية من تسرب المصالح الجزئية إلى

النظريات والقوانين. فقد نضجت في كافة العلوم أشكال من الروتين تتجاهل "ذاتية المعنى"، وتبتعد عن ضغط وإغراء المصالح الجزئية، حتى تضمن لنفسها "موضوعية مقولاتها"[63].

فكما أن الفلسفة التأملية التقليدية كانت تبتعد عن كل ما هو متغير، بحجة أنه فاسد ولا يحقّق نوعاً من المعرفة المطلقة، التي يسعى البشر إليها لتكوين فهم كلي للكون، كذلك تجاهلت العلوم كل ما هو ذاتي وجزئي، وبنت مناهجها على كل ما هو نظري ومتعال. وكما أن مدرسة فرانكفورت حاولت تخليص الفلسفة من الطابع النظري التجريدي، وربطها بالممارسة الحياتية، أو ما يسميه هابرماس بـ "براكسيس الحياة"[64]، كذلك حاولت التخلص من الطابع النظري للعلوم، وربطه بمصالح البشر الحيوية. ولذلك نجد أن هابرماس لا يخفي شكوكه بوجود علاقة بين النزعة العلموية الموضوعية في العلم، وبين الفلسفة التأملية التقليدية، من حيث إن كلاهما حاول تقديم فهم نظري مجرد للكون، بغية الوصول إلى موقف كلي يقوم على حقائق مطلقة وموضوعية[65].

ويرى هابرماس أن لكل مجموعة محددة من العلوم مصالح معينة، تضبط بحثها وتحدد أهدافها، فهو يؤكد في مختلف مؤلفاته أن هناك علاقة نوعية بين القواعد المنطقية – المنهجية والمصالح الموجهة للمعرفة، ولا بد لـ "نظرية العلوم النقدية" من أن تكشف تلك المصالح وتحددها. وهذه المصالح على ثلاثة أنواع: "مصلحة تقنية" مرتبطة بالعلوم التجريبية أو الطبيعية، و"مصلحة معرفية عملية" مرتبطة بالعلوم التاريخية والتأويلية، و"مصلحة تحررية انعتاقية" مرتبطة بالعلوم النقدية[66].

1 - المصلحة التقنية:

وترتبط بالعلوم التجريبية - التحليلية، أي بالعلوم الطبيعية، إذ تقوم البنية المنهجية لهذه العلوم على هدف الاستغلال التقني. فالفرضيات التي يتم التحقق منها تجريبياً بغية الحصول على القوانين، والقوانين التي تحاول التنبؤ بالمستقبل، والتحكم بمجرى الحوادث والظواهر يهدف في النهاية إلى تطبيق النظريات على الواقع واستغلاله تقنياً، بطريقة تخضع ظواهر الطبيعة للتحكم التقني[67].

إذاً هناك ارتباط بين التجارب في العلوم الطبيعية واستغلالها التقني، وهذا الأمر هو الذي يوجه مناهج العلوم الطبيعية، ويحدد شروطها وإجراءاتها. فالطبيعة تصبح بالضرورة "موضوعاً معرفياً ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن"[68]. فالمصلحة التقنية بهذا المعنى تشكل الإطار العام، والموجه الكلي للعلوم الطبيعية، بحيث يصبح القصد التقني عادة لا واعية لكل تلك العلوم، لدرجة أن مغزى سريان مقولات تلك العلوم يكون في مرجعية التصرف التقني[69].

2 - مصلحة المعرفة العملية:

وترتبط هذه المصلحة بإدراك المعنى الناتج عن قواعد الفهم Hermenutics في العلوم التاريخية التأويلية. فالذي يوجّه هذه العلوم ليس إمكانية الاستغلال التقني، وإنما تفهّم المعاني المستخرجة من قواعد التأويل للغة التي يتفاهم ويتواصل من خلالها الناس مع بعضهم البعض. فهذه المصلحة تسعى إلى توسيع التفاهم بين الناس من خلال ما يسميه هابرماس بـ "الفعل التواصلي"[70] أو "الممارسة التواصلية اليومية"[71].

فإذا كان مجال العلوم الطبيعية هو الأشياء والتجارب واستغلالها التقني، فإن مجال العلوم الإنسانية (التاريخ، السياسة، علم الاجتماع..) هو "الأقوال حول مجال ظاهرات الأشخاص والتعبيرات أو حول بنى الأعماق للمنظومات الاجتماعية"[72]. ففي العلوم الإنسانية نجد أن الخطاب يحل محل التجربة، والمصالح العملية التفاهمية والتواصلية تحل محل المصالح التقنية، والشروح السببية تتحول إلى شروح سردية، والقابلية للتحول التقني تصبح قابلية للتحول العلمي الإنساني[73]. فالفرق بين المصلحتين يعود إلى أن عمليات العلوم الطبيعية تحدث خارج وعينا ولا سلطان لنا عليها، بخلاف عمليات العلوم الإنسانية التي هي أفعال بشرية تخضع للتأويل، وتعدد المنظورات الاجتماعية، والسياسية، والتاريخية والأيديولوجية[74].

فالعلوم الإنسانية لا تهتم سوى "بفهم ما يقوله البشر، وما يفكرون به، وعلاقة ذلك بأفعالهم"[75]، والمصلحة العملية تنمو وسط هذه التفاعلات. أما الهدف من وراء اهتمام هابرماس بهذه العلوم فهو: إزالة سوء الفهم بين البشر في ميادين الحياة الاجتماعية، لأن "البنى الاجتماعية" كثيراً ما تقوم بتشويش عملية التفاعل، وتثير فيها الاضطرابات والبلبلة. فالبشر يمكن خداعهم وتضليلهم، وقد يصابون بعمى القلوب، ويشَوّهون إيديولوجياً، ولذلك فإن هابرماس يتمنى على هذه العلوم أن تسير بالبشر من الهيمنة إلى التفاهم والتواصل الإيجابي.

3 – المصلحة الانعتاقية التحررية:

وهذه مصلحة نصل إليها من خلال "التفكير الذاتي" الذي تمارسه العلوم الاجتماعية النقدية[76]. وتعني هذه المصلحة التوق إلى

تخليص البشر من ضغوطات التبعية، والهيمنة، والطغيان، والتشيؤ، وكل صعوبات الحياة المعاصرة. ويقصد هابرماس بهذه المصالح: الجهود التي قدمتها كل من الماركسية، والتحليل النفسي، ومدرسة فرانكفورت، وكل المدارس الفلسفية والاجتماعية التي سعت من خلال بحوثها، ونظرياتها إلى تحرير البشر من كل أشكال الاستلاب والطغيان السياسي والاقتصادي والثقافي والأيديولوجي. أما المنهج الذي تتبعه هذه العلوم لتحقيق أهدافها في تحرير المجتمعات المعاصرة فهو "النقد". لأن النقد هو الذي يكشف الجهات المستفيدة من الاستلاب والطغيان الذي أصبح يثقل كاهل البشر في العالم المعاصر.

ولا يطالب هابرماس بإلغاء مصالح معيّنة والإبقاء على مصالح أخرى، لأن لكل نوع من المصالح السابقة مشروعية في الوجود. ولكن المشكلة عنده هي أن المصالح التقنية أصبحت هي الفاعل الرئيسي في الساحة المعرفية، وهي التي تتحكم بالمصالح العملية والتحررية، بل وتطغى عليها وتضيق مجالها. في حين أن هابرماس يعتقد أنه لا بد من إعطاء الأولوية للمصالح الانعتاقية والتحررية، لأن أخذ هذه المصالح بعين الاعتبار هو الذي سيخلّص البشرية من أزماتها ومشكلاتها السياسية والاقتصادية الكبرى، كما أن التفكر الذاتي والنقد الذي تنتهجه تلك العلوم هو الذي يكشف أشكال الهيمنة، والطغيان الاقتصادي، والتشوهات الأيديولوجية، والمصالح المكبوتة، وجبروت المؤسسات التي تستعبد الإنسان، وهو الذي يظهر الدوافع غير الواعية للأفعال اللاعقلانية، وهو الذي يبيّن أنه من الضروري بناء العلاقة بين البشر على أساس التفاهم والتواصل، وأنه لا سبيل لحل مشكلات البشرية المعقّدة بدون هذا الطريق.

هكذا ينتهي هابرماس من كل مشروعه الفكري الطمـــوح إلى ضرورة إعادة صياغة بنية العلم المعاصر من جديـــد، بحيـــث تأخـــذ مصالح الأفراد والمجتمع في حساباتها ومناهجها، إذ لا يمكن لنظريـــة المعرفة أن تتحق "إلا كنظرية مجتمع". وقد آن الأوان لكي نســـتمع اليوم إلى مصالح المجتمع في العدالة والتحرر والمساواة، هذا المصالح التي تجاهلتها النـــزعة العلموية التي ضحت بتلك المصالح من أجل أحلام معرفية تتعلق بالموضوع.

فالمهم اليوم أن نبني نظرية تنطلق من الذات، وتجعل للذات دوراً كبيراً في الحياة، وهذا يعني احتراماً لمصالح الذات الاجتماعية. هـــذه المصالح التي لا تتحقق إلا من خلال تواصل البشر في "المجال العـــام"، هذا المجال الذي افتقدته البشرية في عالم ما بعد الحداثـــة، بحيـــث تم إهماله، إما لصالح فعالية الذات المطلقة، أو لصالح المصالح الموضـــوعية الصارمة. أما اليوم فإن هابرماس يطلب من الجميع علماء وفلاســـفة واقتصاديين وسياسيين أن يضعوا المجال العام للمجتمـــع في أولويـــة حساباتهم، وعندها فقط نحقق مجتمع العدالة والمساواة والحرية.

الفصل الرابع

المعرفة العلمية بين العوامل الاجتماعية والبنية المنطقية

بحث سوسيولوجي في ماهية العلم

د. رشيد الحاج صالح(*)

مقدمة

تعود الدراسات التي تؤكد على أثر المجتمع في تشكّل أنواع معيّنة من المعرفة إلى أوجست كونت (1797–1857)، الذي ربط بين تشكيلات اجتماعية معيّنة وأنواع محدّدة من المعرفة، هي المعرفة اللاهوتية والفلسفية والعلمية. غير أن دعوة كونت إلى الربط بين المجتمع وأنواع معيّنة من المعرفة، اقترنت بدعوته إلى تخليص مضمون المعرفة العلمية من المعتقدات الفلسفية والتأثيرات الاجتماعية، لأن مثل هذا الفصل هو الذي سيوصلنا إلى الحالة الوضعية للعلم، معتبراً أن "التجربة الحاسمة" هي الضامن الأول لكل معرفة تريد أن تصبح علماً.

غير أن الدراسات الاجتماعية المعاصرة لا تميل إلى تبرئة مضمون المعرفة العلمية (العلوم الطبيعية أو التجريبية) من العناصر الاجتماعية

* مدرّس المنطق وعلم اجتماع المعرفة في جامعتي تشرين وحلب – سوريا.

والإنسانية. وبالتالي لم تعد "التجربة الحاسمة" هي المفهوم الأساسي في العلم، إذ ظهر الكثير من النظريات والأفكار وقبلت في ميدان العلم لأسباب لم تكن علمية و لم تخضع للتجربة الحاسمة. فالمعرفة بمختلف أنواعها، سواء كانت إنسانية أو طبيعية، أصبحت تخضع لتأثير شكل المجتمع والمراكز الاجتماعية.

يتبنى هذا البحث الطرح الذي يؤكد أن مضامين النظريات والاكتشافات العلمية الطبيعية المعاصرة تخضع لتأثير العلاقات والعناصر والشروط الاجتماعية. فمثلما للفن والأدب والدين والفلسفة شروطها الاجتماعية التي تؤثر في مضامينها المعرفية، كذلك يخضع مضمون العلمية لتأثيرات التحليل الاجتماعي، شكل المجتمع، المصالح الاجتماعية، المبادئ الأخلاقية، الصراعات الاقتصادية.

لا شك في أن مثل هذا الطرح واجه الكثير من الصعوبات، وتعرّض لنقد عدد كبير من العلماء العاملين في المعامل، غير أن البحث سيتناول كل تلك الاعتراضات وسيحاول مناقشتها للتأكيد على دور العناصر والشروط الاجتماعية في مضمون المعرفة العلمية.

وسيتناول البحث النقاط التالية:

1- المعرفة ظاهرة اجتماعية.

2- الطبيعة التجريبية والعقلية للمعرفة العلمية.

3- المعرفة العلمية بين التحليل النفسي والنماذج الإرشادية.

4- الهيكل الاجتماعي للعلم.

5- العلم معرفة نسبية.

أولاً: المعرفة ظاهرة اجتماعية

إذا كانت المعرفة Knowledge هي معرفة الواقع، أو الوجود عموماً، فقد اعتقدت الفلسفة خلال تاريخها الطويل، أن المعرفة عملية عقلية بحتة، ليس للأطر الاجتماعية أي دور فيها، ولذلك كانت تبحث دائماً في ملكة العقل من حيث هي المنتجة لتلك المعرفة. وقد أدى هذا البحث إلى انقسامها إلى مذاهب ومدارس يحاول كل منها تحديد طبيعة المعرفة، فظهرت المذاهب المثالية والمادية والعقلية والتجريبية، التي اعتمدت على الاستقراء حيناً وعلى الاستدلال والحدس حيناً آخر. وكانت تلك المذاهب تتناول المعرفة بذاتها وبشكل مستقل عن الأنساق الاجتماعية التي تظهر في سياقها، فقد نظرت الفلسفة إلى عملية تكون المعرفة على أنها عملية عقلية مجردة يمكن مقاربتها عن طريق التأمل الفلسفي.

أما مع القرن التاسع عشر وظهور "علم اجتماع المعرفة" The Sociology of knowledge فلم تعد دراسة ماهية المعرفة ومفاهيمها مسألة فلسفية بحتة، بقدر ما أصبحت مسألة اجتماعية، وأصبح للمعرفة أصول وسياق اجتماعيان يؤثران فيها بحيث ظهرت دراسة العوامل الاجتماعية للمعرفة، بوصفها الجزء الأكثر أهمية عند دراسة المعرفة.

لقد أدى ربط المعرفة بالعوامل الاجتماعية إلى بروز "المنبع الاجتماعي للمعرفة" وتراجع "المنبع الفلسفي – العقلي" لها. وأصبح البحث في البعد الاجتماعي للمفاهيم والأفكار أكثر أهمية من البحث عن البعد الفلسفي لها، هكذا بدأت عملية البحث عن الأبعاد الاجتماعية للمعرفة تأخذ دورها في الدراسات الاجتماعية والعلمية

والفلسفية، وبدأ البحث عن البعد الاجتماعي للمعرفة الدينية والأسطورية والأدبية والفنية والفلسفية والسياسية ومختلف العلوم الإنسانية، الأمر الذي أدى إلى ظهور المفاهيم والأفكار بوصفها "وقائع اجتماعية".

إن التوسع في دراسة علاقة المعرفة بالمجتمع المنتج لها، تمثل في اتساع رقعة موضوعات علم اجتماع المعرفة، بحيث أصبحت تشمل العلاقة بين الأطر الاجتماعية والمعرفة، دور المعرفة وممثليها في شتى أنماط المجتمعات، العلاقة بين المرتبة المتغيرة لأنواع المعرفة، تأثير الأطر الاجتماعية في توجه المعرفة وسماتها، تأثير المعرفة في حفظ أو انفجار البنى الاجتماعية في توجه المعرفة وسماتها، تأثير المعرفة في حفظ أو انفجار البنى الاجتماعية، تفسير أخذ بعض المعارف دوراً في المجتمع أكثر من غيرها من المعارف[1].

في هذا السياق أتى ماركس (1818–1883) وإنغلز (1820–1895) ليؤكدا أن إنتاج الأفكار في مختلف المجالات المعرفية، عملية مرتبطة بالنشاط المادي والاجتماعي للبشر، لأن المعرفة عندهما مرتبطة بشروطها الاجتماعية ولا توجد خارج هذه الشروط[2]. وأتى كارل مانهايم (1883–1947) K. Mannheim ليؤكد "أن ظروف الوجود لا تؤثر في الأصول التاريخية للأفكار، وإنما تؤلف جزءاً أساسياً من إنتاج الفكر وتشعرنا بمحتواها وشكلها"[3].

ولكن لماذا انتشر المفهوم الاجتماعي للمعرفة في هذه الفترة بالذات؟ ولماذا لم يظهر في عصور سابقة؟ يجيب مانهايم: إن هناك جملة من الظروف هي التي أدت إلى تبلور المفهوم الاجتماعي للمعرفة. ومن هذه الظروف: بروز النسبية في ميدان علم الفيزياء

على يد آينشتاين (1879–1955) A. Einstein وتعميمها على ميادين المعرفة والمجتمع، بالإضافة إلى بروز العقلانية في عصر الأنوار، وما نتج عنها من تبدّل أساسي طرأ على نظام القيم السائدة[4]، فبالنسبة إلى مانهايم لو ظهرت تلك الظروف في عصور سابقة لكانت الدراسات الاجتماعية للمعرفة قد ظهرت منذ تلك العصور.

هكذا أصبح علم اجتماع المعرفة يتناول معظم أشكال المعرفة، ويخضعها للتحليل الاجتماعي، للبحث عن العناصر الاجتماعية فيها. فقد ذهب عالم الاجتماع المعاصر روبرت ميرتون R. Morten إلى أن "الزمن" مفهوم اجتماعي، يقوم بعملية التنسيق للأعمال الاجتماعية، وأنه لا بد من النظر إليه من حيث الوظيفة التي ينجزها ضمن المجتمع[5]. كما ذهب جورفيتش G. Gurvitch إلى الربط بين المجتمعات الإقطاعية والمعرفة اللاهوتية، وإلى الربط بين المجتمعات الديموقراطية وبين المعرفة العلمية[6]. أما مانهايم فقد سعى إلى تحديد الخلفيات الاجتماعية للمعرفة السياسية، بحيث رصد تأثر هذه المعرفة بالفئات الاجتماعية، سواء كانت هذه الفئات دينية، أو إثنية، أو مهنية[7].

أما بالنسبة إلى المعرفة العلمية Scientific Knowledge، أو العلم الطبيعي Natural Science، فقد ميز علماء الاجتماع بينها وبين معارف العلوم الإنسانية. فإذا كانوا قد أخضعوا معارف العلوم الإنسانية للمنظور الاجتماعي، فإنهم لم يخضعوا المعرفة العلمية لذلك المنظور، بحجة أن المعرفة العلمية لا تتأثر بالعوامل الاجتماعية، فلم يعط ماركس ومانهايم أي دور لأثر الأيديولوجيا والمصالح الاجتماعية في مضمون المعرفة العلمية، على الرغم من تأكيدهم على ذلك الأثر بالنسبة إلى العلوم الإنسانية، أي أنهم أخرجوا المعرفة العلمية من دائرة علم اجتماع المعرفة.

إخراج المعرفة العلمية من دائرة التأثير الاجتماعي، يعني أن لتلك المعرفة استقلالاً ذاتياً عن المجتمع، يسمح بالقول: إنها تتميز عن باقي المعارف بالموضوعية Objectivism.

وعدم الخضوع للنسبية التي تتّصف بها المعارف الأخرى. هكذا أصبح التمييز قائماً بين الحقيقة العلمية، من حيث هي حقيقة موضوعية تخضع لمقاييس تجريبية ومنطقية بحتة، وبين حقائق المعارف الإنسانية من حيث هي حقائق نسبية تخضع لتأثير شكل المجتمع والمراكز الاجتماعية.

على الضد من تصوّر ماركس ومفاهيم لمضمون المعرفة العلمية، من حيث إنها لا تتأثر بالعوامل الاجتماعية، سيحاول البحث الذي بين أيدينا التأكيد على أهمية العوامل الاجتماعية في تكوين المعرفة العلمية، والتدليل على أن مضمون المعرفة العلمية هو أيضاً ذو طبيعة اجتماعية، وأن النظريات والاكتشافات العلمية تخضع للعوامل والمصالح والشروط والمراكز الاجتماعية، لدرجة يمكن القول معها: إن المعرفة العلمية معرفة اجتماعية أكثر من كونها معرفة تجريبية/منطقية. وللوقوف على حقيقة الجدال الدائر بين أنصار المنهج التجريبي المنطقي وأنصار المنهج الاجتماعي حول طبيعة مضمون المعرفة العلمية، فلا بد من مناقشة مبادئ وطروحات كل من المنهجين لمعرفة تصوّر كل منهما لحقيقة المعرفة العلمية. كما لا بد من نقد المنهج التجريبي المنطقي للوقوف على الصعوبات التي تراكمت من دون أن يتمكن من إيجاد حل لها، الأمر الذي سمح للمنهج الاجتماعي بالظهور، بوصفه المنهج الأقدر على تفسير حقائق العلوم.

فالمعرفة العلمية، اليوم، يتنازعها منهجان في التفسير:

الأول: منهج تجريبي منطقي يؤكد أن المعرفة العلمية تخضع لمقاييس التجارب والطرق المنطقية وحسب، وأنه ليس للعوامل الاجتماعية أي دور في قبول النظريات أو رفضها. وهذا هو المنهج التقليدي الذي يدرس المعرفة من خلال خطوات المنهج العلمي التي يتبعها العلماء للوصول إلى النظريات والقوانين.

الثاني: منهج اجتماعي يؤكد أهمية العوامل الاجتماعية ودورها الأساسي في المعرفة العلمية. إذ ينطلق هذا المنتج من أن العوامل اجتماعية مثل: التنافس، التمويل، الغيرة، التراتبية الاجتماعية للعلماء، المصالح الاجتماعية، الخداع... إلخ لها دور كبير في عملية تكون الحقيقة وإثبات المكتشفات في المعرفة العلمية.

وينقسم هذا المنهج إلى اتجاهين: **الأول** يعتقد أن العوامل الاجتماعية تؤثر فقط على "الممارسات العلمية"، وفحوى هذا الاتجاه أن العوامل الاجتماعية تؤثر في شكل المؤسسات العلمية والتنظيم الاجتماعي للمعامل وتقسيم العمل، وسلوكيات العلماء داخل المعامل، وبالتالي تلعب دوراً مؤثراً في شكل المعرفة العلمية فقط وليس في مضمونها، لأن ذلك المضمون يخضع فقط للمقاييس التجريبية والمنطقية. أما **الاتجاه الثاني**، فيعتقد أن العوامل الاجتماعية تؤثر في مضمون المعرفة العلمية وأن تلك العوامل تلعب، في كثير من الأحيان، دوراً أكبر من دور التجارب. فهذا الاتجاه يميل في النظر إلى المعرفة العلمية على أنها معرفة مستقلة عن المجتمع وصراعات المصالح، وبالتالي لا تتميز عن باقي المعارف الإنسانية في شيء.

ثانياً: الطبيعة التجريبية والعقلية للمعرفة العلمية

يعتقد فلاسفة العلم أن الخطوة الأكثر أهمية في تاريخ العلم هي عزوفه، في القرن الثامن عشر، عن البحث عن ماهيات الأشياء وجواهرها، واقتصاره على البحث عن كيفية حدوث الأشياء. إذ تبين للعلماء، في تلك المرحلة، أن السؤال عن الماهيات سؤال فلسفي أدى الاقتصار على الاهتمام به، إلى تأخّر العلم لقرون طويلة. فمثل هذه الخطوة فتحت آفاقاً جديدة أمام العلم، وأدت إلى ازدياد قدرته على فهم الطبيعة واكتشاف قوانينها، كما حملت معها تلك الاكتشافات الباهرة التساؤل حول طبيعة المنهج الذي على العلم أن يتبعه في إقامته للحقائق واكتشافه للنظريات، لأن تلك النجاحات – كما اعتقد فلاسفة العلم – تعود إلى المنهج الذي اتبعه العلماء.

وقد انقسم فلاسفة العلم حول تصوّرهم للمنهج المناسب إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: تجريبي – وصفي: يؤكد ضرورة التزام العلم بنتائج التجارب، وعدم الذهاب أبعد من نتائج تلك التجارب، لأن مثل هذا الذهاب سيؤدي إلى دخول أفكار ميتافيزيقية وفرضيات عقلية إلى العلم. ويرفض الاتجاه التجريبي تلك الفرضيات العقلية، لاعتقاده أنها المسؤولة عن تأخر العلم خلال تاريخه الطويل، وأنها دفعت بالعلم للبحث عن أشياء تبين فيما بعد أنها مجرد تخيلات وأوهام ليس أكثر.

فالهم الذي سيطر على هذا الاتجاه، هو ضرورة تخليص المنهج العلمي من كل ما هو ليس تجريبياً، ولذلك نجد أنصاره يؤكدون أن العلم يبدأ بالملاحظات الحسية والتجارب، وليس بالافتراضات العقلية

السابقة على تلك الملاحظات. فكلما التزم العلم بمعطيات التجـــارب عند إقامته للنظريات العلمية، استطاع الوصول إلى حقائق الظـــواهر وتفسيرها بشكل أسهل وأسرع. وأن هذا الالتـــزام هـــو المقيـــاس لموضوعية العلم.

وتعد الوضعية المنطقية من أهم الأنصار المعاصرين لهذا الاتجـــاه. فقد ذهب رودلف كارناب (1891-1970 R. Carnap) إلى أن كل جملة في العلم لا يمكن ردها إلى جملة تجريبية تعد جملة خاليـــة مـــن المعنى، بل ذهب في نـــزعته التجريبية إلى حد افترض فيه، أن هنـــاك إمكان الرد جميع العلوم، طبيعية وإنسانية، إلى علم الفيزياء، لاعتقاده أن الفيزياء هي النموذج الأمثل للعلوم كلها[8]. ولذلك نجده يحـــوّل كل جمل العلوم إلى جمل فيزيائية ثم يتحقق Verifiability بعد ذلـــك من صدقها. وقد طبّق هذه الطريقة على علم النفس، وحاول إقامـــة علم نفس فيزيائي Psychology in Physical Language. كل هذه المحاولات قام بها كارناب وزملاؤه في سبيل الوصول إلى طريقـــة لا تسمح بدخول أي فكرة إلى العلم، ما لم تكن مجرّبة[9].

الاتجاه الثاني: عقلي استنتاجي، يرى أننا لا نستخرج النظريات من الواقع والتجارب، لأننا لا نستطيع أن نقـــوم بالتجـــارب إلا إذا كانت لدينا نظريات وفرضيات سابقة على التجارب تزودنا بتوقعات محتملة. فهذا الاتجاه يؤكد أهمية الفرضيات العقلية وخيال العلماء في عملية الوصول إلى نظريات علمية، ويعطي للتجارب دوراً تالياً لدور الفرضيات المسبقة.

ويعد الفيزيائي المشهور جاليليو (1564–1642) الأب الروحي لهذا الاتجاه، إذ قامت فيزياؤه على تطبيق الصيغ الرياضية والأفكـــار

العقلية على الطبيعة، لأن الرياضيات عنده هي "المفتاح الـــذي يحـــل ألغاز الطبيعة"[10]. فحل ألغاز الطبيعة وفهمها، يتم عنده، عن طريـــق تحويل بنية الطبيعة إلى بنية رياضية، فالفرضيات العقلية تلعب عنـــده دوراً أساسياً في العلم، أكثر من الدور الذي تلعبه التجارب. ولذلك نجده قد حوّل التجارب في العلم إلى تجارب ذهنية وليـــدة الخيـــال الرياضي. كما تأثر هذا الاتجاه باعتقاد ديكارت (1569–1650) أن هناك نظاماً رياضياً معيّناً لا بد من تتبعه خلف ظواهر العـــالم. ومـــا دامت حقائق الرياضيات هي حقائق العقل، فقد سعى ديكـــارت إلى إقامة المنهج العلمي على أساس العقل لأن العقل، وليست التجارب، هو أساس اليقين[11].

امتد الخلاف بين الاتجاهين التجريبـــي والعقلي، حول خطوات وبنية المنهج، الذي على العلم اتباعها إلى ما هو "الواقع" الذي يدرسه العلم وتجرى التجارب عليه؟

يجيب الاتجاه التجريبـــي بأنه ليس للواقع الخـــارجي وجـــود مستقل عن حواسنا وإدراكاتنا، فالواقع الذي تدرسه الفيزيـــاء هـــو "المعطى الحسي" Sense Data المرتبط بالذات المدركة.

ولذلك ذهب أرنست مـــاخ (1838–1916) E. Mach إلى أن الأشياء لا تتمتع بأي وجود موضوعي، وأن مـــا يشـــكل العناصـــر الحقيقية للعـــالم ليســـت الموضـــوعات والأجســـام، وإنمـــا هـــو الإحساسات[12]. وهذا ما أكد عليه أحد أقطاب الفيزياء المعاصـــرة هايزنبرج (1901-1976) W. Heisenberg)، الـــذي ذهـــب إلى أن الواقع الميكروسكوبـــي واقع غير موضوعي، وأن الحقيقة الموضوعية قد تبخرت مع اكتشاف "علاقة الارتياب"[13].

أما الاتجاه العقلي، فقد رفض مثل تلك الحسية المفرطة، وأكد ضرورة التسليم بواقع مستقل عن الذات المدركة. وأنه من دون التسليم بواقع مستقل عن ذوات العلماء وإدراكاتهم يصعب عليهم القيام بتجاربهم.

كما استتبع الخلاف حول الواقع الذي على العلوم الطبيعية أن تقوم بدراسته، إلى المهمة التي على العلم أن يقوم بها تجاه الواقع. فهل يكتفي العلم بوصف Description الواقع؟ أم عليه أيضاً أن يقوم بتفسيره Explication؟ يجيب الاتجاه التجريبي بأن مهمة العلم هي وصف الواقع عن طريق استخراج القوانين الموجودة فيه، لأن مثل هذه القوانين تساعدنا على فهم الواقع من جهة، وعلى استبدال التجارب بنسخ ذهنية واختزالها في الفكر من جهة ثانية. ابتعد الاتجاه التجريبي عن تفسير الواقع لأنه اعتقد أن التفسير يؤدي إلى دخول أفكار عقلية وفرضيات تجريدية إلى العلم، الذي لا يناسبه إلا الأفكار التجريبية. ولذلك رأى الاتجاه التجريبي، أن النظريات العلمية هي "منظومة من القضايا المستنتجة من عدد قليل من المبادئ الهادفة إلى صياغة مجموعة من القوانين التجريبية بأكثر ما يمكن من البساطة والشمول والدقة[14]. هكذا ينتهي الاتجاه التجريبي إلى رفض أي فكرة في تفسير الواقع غير مثبتة تجريبياً.

أما الاتجاه العقلي – الاستنتاجي فأكد أهمية الأفكار والفرضيات العقلية غير المجرّبة بالضرورة في تفسير وفهم الواقع. أي أن العلم لا يكتفي بوصف الواقع، وأن آينشتاين – على سبيل المثال – لم يقتصر على وصف الواقع وتصنيفه ضمن قوانين مستمدة من التجربة، كما يفعل الاتجاه التجريبي، بل قدّم أفكاراً عقلية بحتة ساعدت على

فهم الواقع، وأنه لولا تلك الأفكار لما استطاع تفسير ذلك الواقع. وعلى ذلك، فإن اعتماد العلم على أفكار مجرّدة خلاّقة، مسألة مهمة بالنسبة إلى تقدّم العلم في عملية فهم الواقع وتفسيره، بل إن العلم يخبرنا عن أفكار كثيرة ساعدت على تفسير العالم، من دون أن يكون لها إثبات تجريبي في بداية الأمر. وخير مثال على ذلك هو فرضية "الذرة" في الفيزياء.

هكذا تلخص الخلاف بين الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي حول دور كل من الأفكار العقلية والتجارب في العلم. ففي حين أكد الاتجاه الأول أن العلم تجريبي، ذهب الاتجاه الثاني إلى أنه عقلي. أما تطور العلم المعاصر فقد مال لمصلحة الاتجاه العقلي أكثر من ميله إلى الاتجاه التجريبي. بل إن الاتجاه العقلي ذهب إلى تفسير الاكتشافات العلمية وعملية ظهور النظريات والقوانين، عن طريق "عناصر حدسية وخيالية"، الأمر الذي سمح بالنظر إلى عملية "الإبداع العلمي" بالطريقة نفسها التي ينظر إليها إلى عملية "الإبداع الفني".

فقد ذهب العالم بيتر مدوّر P. Medawar الحائز على جائزة نوبل للطب عام 1960 "في كتابه" الاستقراء والحدس في التفكير العلمي "إلى أن الحديث عن منهج علمي يتبعه العلماء في بحوثهم هو حديث ليس دقيقاً دائماً، وأنه بدعة أوجدها رجال تحدثوا عن العلم وهم ليسوا علماء. ولذلك نجده يحمّل فرانسيس بيكون (1561-1626) وستيوارت ميل (1806-1873)، وهما رجلا فلسفة وسياسة ومنطق مسؤولية تحديد خطوات المنهج العلمي. فالعلماء، بكل بساطة، عندما يبحثون ويكتشفون لا يتبعون منهجاً معيناً ولا خطوات محددة، بل إن الحديث عن خطوات خاصة بالمنهج

التجريبي (الاستقرائي) وخطوات خاصة بالمنهج العقلي "الاستنتاجي"، هو من باب تحميل العلم طرقاً في التفكير ليست موجودة فيه[15]. يقول مدوّر حول ذلك: "إن ما يطلق عليه اسم المنهج العلمي تصوير خاطئ لما يفعله العلماء أو لما ينبغي عليهم أن يفعلوه"[16].

وبما أن مدوّر طبيب فإنه يقدم تأكيداته على ما ذهب إليه من عالم الطب. إذ يبين لنا أن الطبيب عندما يأتيه مريض لا يقوم بعملية استقرائية مباشرة للكشف عن علة المريض، كما يقترح أيضاً المنهج التجريبي، بل يلاحظ مريضه وفي ذهنه فكرة لما يمكن أن يكون علة المريض. "فما أن يدخل المريض، يطرح الطبيب على نفسه الأسئلة، تحفزها معرفته السابقة أو قرينة حدسية، وهذه الأسئلة توجّه تفكيره، وترشده إلى ملاحظات جديدة تعلمه ما إذا كانت الآراء المؤقتة التي يصوغها باستمرار مقبولة أو باطلة. هل هو مريض أساساً، هل السبب – حقاً – شيء أكله؟... هل أهمل كبده؟..."[17]. وباختصار، فإن ما يقوم به الطبيب هو جدل سريع بين "الحدس التخيّلي" و"التقويم العلمي"[18]. وعندما يتقدم الجدل تتشكل فرضية توفر أساساً معقولاً للعلاج أو لفحص لاحق.

نتوصل من النصوص السابقة لمدوّر أن الفرضية عنده، ناتجة عن حدس تخيّلي، على الرغم من أنها تستعين بخلفية من الملاحظات والتجارب. غير أن التجارب هي عملية مؤازرة للحدس وتدخل في خدمته، أما الذي يقوم بالاكتشاف العلمي فهو الحدس.

هكذا يحاول مدوّر المزج بين العناصر العقلية والحدسية والعناصر التجريبية، مع إعطاء الأولوية للعناصر الأولى. فالمحاكمة العلمية عنده،

هي "حوار استكشافي يمكن أن ينحل دوماً إلى صوتين أو حديثين للتفكير: تخيّلي ونقدي، يتبادلان ويتفاعلان. ففي الحديث التخيلي نشكل رأياً، نأخذ وجهة نظر، نقوم بتخمين ذكي يمكن أن يفسر الظاهرة التي نبحثها"[19]. وهذه عملية لا تخضع للتفسير المنطقي لأنها ذات طبيعة نفسية. أما الحديث النقدي فيأتي بعد أن يشكل رأياً أو فرضية، ويقصد مدوّر بالنقد إخضاع الفرضية للتجريب والمحاكمة المنطقية. وعملية النقد هي امتحان اختباري للنتائج المنطقية لآرائنا[20]. هكذا نجد أن عملية المحاكمة العلمية تنطلق من إنشاء فرضيات حدسية ومسلّمات ومقدّمات، ثم الانتقال منها عن طريق النقد والاستدلال المنطقي، إلى نظريات وتنبؤات، ثم العودة إلى الفرضيات للتأكيد على الفرضية الأكثر ملاءمة للحالة التي نبحثها.

ولكن إذا كانت المحاكمة العلمية، عند مدوّر، هي ضرباً من الحوار بين الحدس والتجارب، بين الممكن والواقع، بين ما يمكن أن يكون وما هو كائن فعلاً، فإنه وبحكم إعطائه الأولوية للعقل على التجربة، لا يعتقد أن "مبدأ قابلية التحقق" Verifiability هو الذي سيحدد العلاقة بين ما هو ممكن وما هو واقع. وإنما يلجأ مدوّر إلى الأخذ بمبدأ "قابلية التكذيب" Principle of Falsification عند كارل بوبر (1902–1995) K. Popper ويستبدل مبدأ قابلية التكذيب، بالقول إن النظريات تكون عملية وصادقة عندما تصمد أمام اختبار ليتحقق من صدقها، القول إن النظريات تكون عملية وصادقة عندما نتأكد عن طريق التجريب أنها قابلة للتكذيب. والفرق بين القولين أن الأول، وهو مبدأ التحقق، يرفض كل الآراء التي ليس هناك إثبات يؤكدها، في حين أن القول الثاني، وهو مبدأ قابلية

التكذيب، يستبعد فقط الآراء التي يمكن أن نكذبها. وبالتالي، فمن وجهة نظر بوبر، يمكن الإبقاء على الآراء والفرضيات التي لا يمكن إثباتها في مرحلة معيّنة، لأنه يمكن إثباتها في مرحلة لاحقة[21]. والعلم يحمل لنا العديد من الأمثلة على ذلك. فالنظرية المقبولة في العلم عند بوبر هي فقط التي يمكن أن تخضع لمعيار قابلية التكذيب "وليس يتضمن هذا أن النظريات غير القابلة للتنفيذ [للتكذيب] كاذبة، ولا يتضمن أنها خلو من المعنى. على أنه يتضمن أن نظرية معيّنة تعدّ خارج مجال العلم التجريبي، على قدر ما لا نستطيع وصف كيف يمكن أن يأتي التنفيذ المحتمل لها[22].

وما يريده مدوّر من الأخذ بمبدأ قابلية التكذيب، أن يضمن له عدم رفض الأفكار والفرضيات غير القابلة للتجريب والتحقق، لأن مثل هذه الأفكار يمكن أن تكون مفيدة ولها أهمية في العلم، وإن في المستقبل. فالأفكار غير المجربة، والأفكار الميتافيزيقية على وجه التحديد "سماد يمكن أن يغذي الأفكار العلمية"[23].

هكذا ينتهي الأمر بمدوّر إلى تشبيه البحث العلمي بقصة نخترعها وننقدها ونعدلها، كلما تقدّمنا، بحيث تصبح، قدر المستطاع، قصة عن الحياة الواقعية[24]. أما تصوّر العلم على أنه يهدف إلى جمع قائمة بمعلومات واقعية من أجل بناء صورة واسعة وشمولية الواقع، فهو تصوّر ساذج لا يعبّر عن حقيقة الحركة الداخلية لنمو العلم.

ولكن، إذا كان مدوّر يؤكد أننا نعمل ونلاحظ الوقائع دائماً بالانطلاق من فرضيات عقلية، حتى وإن كنا على غير وعي بهذا في كثير من الأحيان، فإن بوبر يعتبر أن مثل تلك السيطرة للفرضيات العقلية على عملية ملاحظة الواقع وإجراء التجارب عليه، من أكبر

المشكلات التي يعاني منها العلم. وأن مثل هذا الخضوع هو السبب في دخول "التحيّز" Prejudice إلى العلم. وملخص هذه المشكلة، أننا إذا أوّلنا التجارب والملاحظات في حدود الفرضيات والأفكار المسبقة، فإن تلك ملاحظة والتجارب لن تقدّم لنا إلا تأييداً ودعماً لتلك الفرضيات، بحيث لا تقوم التجارب باكتشاف حقيقة الوقائع، بقدر ما تحاول تأكيد تفسير الفرضيات السابقة، وفرضها على الوقائع. ويشبّه بوبر هذه المشكلة، بمشكلة الذين يفترضون صحة الأديان ويسلّمون بها، فيأتي تفسيرهم للمشاهدات والأحداث تأكيداً على ما يعتقدون ويسلّمون به. وتشبه هذه المشكلة أيضاً، مشكلة الرجل الذي يعتقد بنظرية "الصراع الطبقي"، وأن التاريخ الحديث هو تاريخ صراع بين البروليتاريا والرأسمالية. فإذا استمسك هذا الرجل بهذا المعتقد فإنه سيؤول، في حدوده، "أي شيء يلاحظه أو يمر بخبرته، كل ما يمكن أن تنشره أو تقصر عن نشره الصحف، وبالتالي ينحو هذا نحو توطيد معتقده"[25]. كما تشبه هذه المشكلة، مشكلة المحللين النفسانيين الذين يقومون بتأويل كل ملاحظاتهم ومشاهداتهم وفقاً لنظرية التحليل النفسي[26].

ويرى بوبر، أن أول من استشعر هذا الخطر على العلم هو بيكون، ولذلك طالب العلماء بتطهير عقولهم من كل النظريات المسبقة، وأن يلتزموا بالملاحظة الخالصة. غير أن بوبر يرى أن اقتراح بيكون غير عملي ويتعذر الأخذ به في كثير من الأحيان، ولذلك يقدم اقتراحه للخروج من هذه المشكلة. ويتألف الاقتراح من خطوتين:

الأولى: استبدال مبدأ قابلية التكذيب بمبدأ قابلية التحقق، لأن المبدأ الأول أقدر على تعليم العلماء كيف يوجهون النقد لنظرياتهم.

فهذا المبدأ يعلّم العالم، الذي يدّعي أن التجارب تدعم نظريتـــه، أن يسأل نفسه "هل نظريتي قابلة للتكذيب؟" وما هي التجارب التي قد أتوقعها كتكذيب لها؟[27]. وما يريد بوبر قوله من تأكيده على "مبدأ قابلية التكذيب" أن هناك نظريات تم التأكد منها تجريبياً، ثم اتضـــح بعد ذلك أنها نظريات ليست صادقة، لأن تلك التجارب خضـــعت لتأثير الفرضيات المسبقة، في حين أن إخضـــاع النظريـــات لقابليـــة التكذيب سوف لن يوقعها في مثل ذلك العيب، لأن إخضاع النظرية لقابلية التكذيب سوف يحد، قدر الإمكان، من تـــأثير الفرضـــيات المسبقة على عملية إجراء التجارب على الواقع.

أما **الخطوة الثانية** التي يقترحها بوبر لتفادي مشـــكلة خضـــوع الملاحظات والتجارب لسطوة الفرضيات العقلية المسبقة، فهي "المقابلـــة النقدية"[28]، والمقصود بهذه المقاربة إخضاع النظريات بشكل مكثّـــف للنقد والمناقشة بين العلماء. فالعلماء عليهم أن يتمتعوا بصفة الاســـتعداد للنقد المتبادل. وما يمكن استخلاصه من حديث بوبر عن المنهج العلمي، أن العلم لم يعد يتمتع بالسلطة المطلقة التي كان يتمتع بها زمن نيوتن لأنه لم يعد يمتلك نظريات لا تخضع للنقد أو غير قابلة للتغيير والتعـــديل، في المستقبل القريب أو البعيد. هكذا لم تعد المعرفة العلمية معرفة موضـــوعية بالمعنى الدقيق للكلمة، ولم يعد الباحثون يميلون إلى التخلص من العناصر التي تقف في وجه موضوعية العلم، لأنه لا يمكـــن الـــتخلص منـــها. فالنظريات العلمية الصارمة اليوم عرضة للتغيّر والتعديل غداً، وهذا ليس عيباً في العلم، بقدر ما هو صفة تعبِّر عن طبيعة نظرياته.

وإذا كان العلم معرفة نامية تقبل التطوير، فإن هذه الصفة هـــي التي تفسر التباين بين من يرون أن العلم لا يزال جاهلاً بكـــثير مـــن

الأمور وفي بداية الطريق، وبين من يرون أن العلم حقق لنا معرفة كبيرة بالعالم والحياة، وأنه مشرف على الاكتمال.

ولذلك، فإن طموحات بوبر في حل مشكلة الموضوعية في العلم لم تثمر، على اعتبار أن كل شيء في العلم قابل للنقد والتعديل، وبالتالي فإنه لم يستطع السير خطوات بعيدة في مشروعه القاضي بتلخيص التجارب والنظريات العلمية من سطوة الفرضيات المسبقة من جهة، وبتخليصه من الدعوات التي تصف العلم الطبيعي بأنه معرفة نسبية مثله مثل العلم الإنسانية من جهة ثانية.

ثالثاً: المعرفة العلمية بين التحليل النفسي والنماذج الإرشادية

لم يكتف المنهج العقلي - الاستنتاجي بالتأكيد على أهمية العناصر العقلية والحدسية في المعرفة العلمية، بل سعى أيضاً إلى مزج العناصر العقلية والفرضيات التفسيرية بعناصر نفسية وثقافية، أي بعناصر من خارج المعرفة العلمية. ولذلك لم يعد يقتصر هذا المنهج على البحث في العوامل غير العلمية المؤثرة في المعرفة العلمية، والعقبات النفسية والثقافية التي وقفت أمام العلماء، وأدت بهم إلى الاعتقاد لقرون طويلة، في قوانين تبيّن فيما بعد أنها خاطئة ولا تمثّل الواقع.

فقد اتضح أن هناك عوامل من خارج العلم تؤثر في تكوّن النظريات العلمية، وأصبح السؤال المطروح: هل لعقول العلماء وما يوجد فيها من أفكار وموروثات ثقافية وعقد نفسية دور في تفكيرهم العلمي؟ وهل للقيم الاجتماعية والوسط المحيط وعقلية عصر من العصور أثر في تبنّي العلماء نظريات دون غيرها؟ وبالتالي هل العلم

يتعلّق بالعوامل الخارجية المحيطة به وبعلمائه، أكثر من تعلقه بتجاربه وملاحظاته؟

لقد حاول كل من غاستون باشلار (1884–1962) G. Bachllard وتوماس كون (1922-1996) T. Kuhn تقديم إجابات عن تلك الأسئلة، وقد ركزت إجاباتهم على أثر العوامل النفسية الثقافية والمعتقدات الاجتماعية في تفكير العلماء. بحيث اتضح لهم أن النظريات العلمية وليدة تلك العوامل والمعتقدات أكثر مما هي وليدة التجارب والملاحظات، كما تبيّن لهم أن التأمل في التجارب وتأويلها له أثر في العلم أكبر من التجارب نفسها، وأن الخرافات والأفكار الموروثة والمغامرات والمعرفة العلمية تسيّر بحوث العلماء أكثر مما تسيّرها التجارب العلمية. ولعل هذا ما يفسر ظهور الأفكار الغريبة التي كانت تسكن عقول العلماء عن الذهب والنار والأحجار الكريمة، ومحاولة إعطاء هذه الأشياء طابعاً روحياً يبعدها عن طابعها المادي البحت، ويعطيها مكانة أرفع من مكانة الأشياء المادية الأخرى. فمع باشلار أخذت المفاهيم التي تدرس العلم منهجاً جديداً، تمثّل في عدم الاكتفاء بالاهتمام بالحواس والفرضيات العقلية والتجارب، بل امتدت اهتماماتها إلى القيام بإخضاع المعرفة العلمية، "التحليل النفسي" للكشف عن دور العوامل النفسية والاجتماعية في البحوث التي يجريها العلماء، وأثرها في تفكيرهم العلمي.

وإذا كان باشلار يؤكد أن المعرفة العلمية معرفة مجرّدة، وأن التجربة واجب للامتلاك النقي للعالم، فإنه بدوره يطبّق منهجاً مجرّداً في تحليله للمعرفة العلمية المجردة. وينطلق هذا المنهج من افتراض أن للمعرفة العلمية شروطاً نفسية، وأن هذه الشروط هي التي تحكمت

في صميم المعرفة العلمية بالذات. وللوقوف على حقيقة هذه الشروط ودورها يلجأ باشلار إلى "جراحة فكرية وعاطفية"[29]، تبين من خلالها: أن الأفكار الأوضح هي الأفكار الأكثر استعمالاً، وأن العلماء مفيدون للعلم في النصف الأول من حياتهم مضرون في النصف الثاني، بسبب تسلّطهم على العلم، وأن العقل العلمي محب لما يؤكد معرفته، ومحب للأجوبة أكثر من الأسئلة، وأن الواقع ليس ما يمكننا أن نعتقده، ولكنه ما يفترض أن نفكّر فيه، وأن أسوأ أنواع المعرفة تلك التي تترجم الحاجات إلى معارف، لأن التفكير في جدوى الأشياء لا يؤدي إلى معرفتها، وأن المعرفة المشتركة بين الناس هي لاوعي الذات، وأن الإنسان الذي يتكوّن لديه انطباع بعدم الانخداع أبداً سيخدع دائماً[20].

ومن أهم المفاهيم التي نتجت عن عملية التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، مفهوم "العقبة الإبيستمولوجية". ويريد باشلار بهذا المفهوم، أن هناك عوائق ذات طبيعة نفسية وعاطفية واجتماعية، أدت إلى عرقلة نمو تطور المعرفة العلمية، ولعب دور كبير في تأخر العلم وتبنّيه لأفكار ونظريات زائفة. ومن أهم هذه العقبات هناك:

أ- **عقبة الاختبار الأول**: يقصد بها الملاحظة الأولى للظاهرة، التي تغوي العلماء وتدفعهم إلى الإعجاب بها والاندهاش منها، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور الأفكار الخاطئة في العلم، وإلى انتشار الصورة العجيبة والمثيرة للظواهر الطبيعية. وبسبب هذا الاندهاش يلجأ العلماء إلى البحث عما ليس موجوداً في تلك الظواهر، وعن عناصر عجيبة وخيالية[31]. بل إن باشلار يتهم العلماء بأنهم يهتمون، في

كثير من الأحيان، بإدهاش القارئ ومخاطبة ملكاته النفسية، أكثر من اهتمامهم بتقديم تفسير علمي للظاهرة المدروسة.

ب- **عقبة المعرفة العامية:** كما يلقي باشلار اللوم على المعرفة العامية من حيث إنها "تعميم ساذج يجمد الفكر"[32]، ويمنع العقل العلمي من التدقيق في الظواهر، بحجة أنها تشبه بعضها البعض. ومن مساوئ العمومية هذه، أنها تؤدي إلى غموض المعرفة واستسلام العلماء "للأحلام العلمية"[33]، بحيث يبدأ العلماء البحث عن تحقيق تلك الأحلام في أرض الواقع، وهذا أمر يؤدي إلى دخول "العقائد إلى العلم"[34].

ج- **العقبة الجوهرانية:** وتدل على طريقة في التفكير لدى العلماء، تفترض وجود ما هو باطني غيبي يقع خلف الظواهر المدروسة[35]. فقد سيطر على عقول العلماء، ولفترة طويلة، إغواء البحث عن جوهر داخلي مجرد للأشياء، بل أصبح البحث عن جواهر للأشياء هو الموجّه الرئيسي لعملية البحث العلمي في كثير من الأحيان، بحيث لم تعد الظاهرة المدروسة هي موضوع العلم وإنما الجوهر الخفي المفترض لها.

وما يريد باشلار قوله من حديثه عن هذه العقبات وعقبات أخرى، هو أن المعرفة العلمية عانت خلال تطورها عقبات كثيرة ذات طبيعة ليست علمية؛ وهذا يعني أن المعرفة العلمية ليست مستقلة عن المجتمع وتوجهاته من جهة، وعن التكوين النفسي والأخلاقي

للعلماء من جهة ثانية. فالمعرفة العلمية الموضوعية هـــي "ذاتيـــة" في أساسها، لأنها لا تستطيع أن تتحرر من المعرفة الكيفية مهما بلغـــت من الدقة.

أما التحليل النفسي للمعرفة العلمية فإنه، بحسب باشلار، يخفف كثيراً من وطأة العقبات التي تعرقل نمو العلم، ويساهم في تحرير تلك المعرفة من العناصر الذاتية والنفسية.

غير أن توماس كون، لا يعتقد أن مشكلة العلم تعود إلى عقبات نفسية، بقدر ما تعود على "النموذج العقلي" وأسلوب تفكير المجتمع في عصر من العصور. وأن المعرفة العلمية لا تتطور وتنمو بل تنتقـــل من حالة إلى حالة أخرى، وليس هناك حالة أفضل أو أصـــدق مـــن حالة أخرى، كما هي الحال عند باشلار. فكل النظريات – القديمـــة والحديثة والمعاصرة – تتساوى من حيث الصدق. ولا يمكن تفضـــيل نظرية على أخرى، إلا بالعودة إلى النموذج العقلـــي لعصـــر مـــن العصور. وما دامت هذه النماذج نسبية، من عصـــر إلى آخـــر، أي متغيّرة متبدّلة، فإن المعرفة الموضوعية تغدو مسألة غير واردة في العلم. فالعلم ليس موضوعياً، وذلك لعدم وجود مقيـــاس محايـــد، فـــوق التاريخ، يمكن أن تحتكم إليه النماذج المختلفة بعضها عن بعـــض، في المبادئ والتكوين والأدوات والمفاهيم... إلخ.

فإذا كانت المعرفة العلمية عند باشلار تنمو عن طريق تصحيح الأخطاء، بحيث يمكن اعتبار العلم "مجموعة أخطاء مصححة"، فـــإن المعرفة العلمية عند كون تخضع لتغيّر وتبادل"النمـــاذج الإرشـــادية" Paradigm لكل عصر من العصـــور. ويقصـــد كـــون بالنمـــاذج الإرشادية لمجتمع علمي ما "جماع المعتقدات والقيم المتعارف عليهـــا

والتقنيات المشتركة بين أعضاء المجتمع بذاته"[36]. ويشكّل ذلك الجماع القاسم المشترك بين أعضاء الجماعات العلمية، بحيث يمكن القول: إن العديد من جوانب العلم لا يمكن فهمها وتفسيرها من دون العودة إلى النموذج الإرشادي الذي يقبع خلف عمل العلماء.

فالنماذج الإرشادية تتحكم في "العلم القياسي" Normal Science؛ أي العلم الذي ألفه الباحثون وجرت العادة عليه[37]، بحيث يسترشد العالم بالنماذج الإرشادية ويسلم بصحتها، مثل القيام بالتجارب والبحوث العلمية. ويذهب كون إلى أن تلك النماذج تتحكم في كامل عملية التفكير العلمي ووضع الفرضيات وتصوّر الحلول الممكنة للظواهر المدروسة. فالنموذج الإرشادي للمجتمع العلمي في عصر ما، يتحكّم في العقل العلمي ويسيِّره ويحدد معنى مفاهيمه وأدواته ومشاهداته، وإلا فما هو السبب في اختلاف تأويل العلماء وتفسيرهم للظاهرة نفسها التي يشاهدونها عبر مر العصور؟ ولماذا يرى كل منهم شيئاً في الظاهرة لا يراه الآخرون؟ إن الجواب عن تلك الأسئلة يتمثل في وجود "أدوات ذهنية" تقبع خلف الأدوات التجريبية، وأن هناك قواعد مسبقة هي التي تتحكم في آلية عمل التفكير العلمي.

وإذا عرفنا أن النموذج هو الذي يقدم المعيار "لاختبار المشكلات التي يمكن افتراض حل لها"[38]، فإن هذا يدل على أن تلك النماذج هي التي تحدد المشكلات التي سيقبلها العلم بوصفها مشكلات علمية، كما يحد المشكلات التي تعتبر مشكلات زائفة، فالنموذج الإرشادي بأدواته المفاهيمية يقرّبنا من مشكلات ويبعدنا عن مشكلات أخرى.

ولكن، إذا كان توماس كون يبحث في النماذج التي تقبع خلف المشكلات، فإن تحليله يقع خلف تحليل بوبر. فالعلم عند بوبر يبدأ بالمشكلات، نظرية وعلمية، ومحاولة إيجاد حل لها[39]، أما العلم عند كون فيبدأ من النماذج العقلية التي تجعل هذه المشكلة مطروحة وتلك غير مطروحة. فالعلم عنده لا يصطدم بالمشكلات، ولكن النماذج الإرشادية هي التي توجّه نحو مشكلات معيّنة. وبالتالي، لو نظرنا إلى بوبر من موقع كون لعرفنا لماذا لا يقبل بوبر بالنسبية Relativism التي يقول بها كون. ولذلك، فإن بوبر يحارب تلك النسبية أو اللاعقلانية، ويسمّي النماذج الإرشادية بسمة "الأساطير". لأن العلم عند بوبر إذا كان يخضع لتأثير الفرضيات العقلية، فإن ذلك لا يعني أن هناك عوامل نفسية واجتماعية تتحكم به، فالعلم على الرغم من أثر الفرضيات والأفكار المسبقة، فإنه يسير في حركة داخلية. ويستشهد بوبر بفيزياء آينشتاين التي بيّنت أن خضوع العلم للنسبية يعني أن يخضع لنسبية علمية وليس لنسبية اجتماعية، لأن العلم في نهاية الأمر معرفة ذات طبيعة عقلية وليس اجتماعية – ثقافية.

أما كون فإنه ينسب إلى النماذج "وظائف معيارية"، بالإضافة إلى الوظائف المعرفية، فالنموذج يزوِّد العالم بـ "خريطة"[40] يبسط من خلالها ظواهر الطبيعة شديدة التعقيد والتباين، فالطبيعة، بسبب تعقد ظواهرها، لا تستكشف عشوائياً بل بحاجة إلى خريطة وتوجهات مسبقة تساعد على كشف حقيقة الظواهر.

ويتألف النموذج الإرشادي من "نواة صلبة"[41]. تحدد خصائص النموذج وتتكون هذه النواة عند إيمرلاكتوس I. Lakatos "من بعض الفرضيات العامة جداً، التي تشكل القاعدة التي ينبغي للبرنامج [أو

النموذج] أن ينمو ويتطور انطلاقاً منها"[42]. وتتألف النواة الصلبة لعلم الفلك الكوبرنيكي – مثلاً – من فرضيتين هما: أن الأرض والكواكب الأخرى تدور حول الشمس، وأن الأرض تدور حول محورها كل يوم، كما تتألف النواة الصلبة لميكانيكا نيوتن من قوانين الحركة وتصوّره للجاذبية الكونية[43].

أما الانتقال من نموذج علمي في عصر ما إلى نموذج آخر، فيتم عندما تعجز قوانين النواة الصلبة لنموذج ما عن تفسير ظواهر جديدة. غير أن عملية الانتقال تلك قد تستغرق بعض الوقت، لأن الأزمة التي يعيشها النموذج الذي يواجه الصعوبات الجديدة، قد تطول، قبل أن يدرك العلماء عجزه. وهذا ما يفسر إرجاء العلماء تلك الأزمة، في بداية الأمر، إلى نقص في الأدوات وليس إلى ضعف في النموذج نفسه[44]. ولذلك فالنموذج السابق يبقى يمارس نفوذه، على الرغم من ظهور بعض الصعوبات أمام قوانينه، ولا ينتهي مفعوله ويفقد قيمته، إلا بعد بروز عدد كبير من الصعوبات والتكذيبات، تجعل العمل وفق ذلك النموذج أمراً شبه مستحيل. وهذا ما حدث عندما تعلّق العلماء لفترة طويلة بنظام بطليموس الفلكي Ptolemaic astronomy، على الرغم من الصعوبات التي أخذت تواجه هذا النموذج في تفسير كثير من الظواهر.

عملية الانتقال من نموذج إلى آخر يسميها كون بـ "الثورة" Revolution، وهو يتعمد إدخال مفهوم سياسي إلى ميدان العلم، لأنه يعتقد أن التحوّل الذي يحدث من نموذج إرشادي إلى آخر يوازي، إلى حد كبير، التحوّل الذي يحدث من نظام سياسي إلى نظام سياسي آخر[45]. ففي المجتمعات تبدأ الثورة السياسية من تصاعد الإحساس لدى

بعض القطاعات في المجتمع بأن النظام السياسي القائم لم يعد يصلح لحكم المجتمع، ولا لحل مشاكله أو لتلبية حاجاته. ولذلك تسعى تلك القطاعات إلى تغيير المؤسسات السياسية القائمة، تساعدها على ذلك حالة الوصف التي بدأت تدبّ في المؤسسات السياسية، نتيجة عجزها عن حل مشكلات المجتمع. وهنا تنشأ حالة صراع بين أنصار التغيير وأنصار النظام القديم، وينقسم المجتمع إلى معسكرات وأطراف متنازعة حول نموذج المؤسسات الذي ينبغي أن يتم في إطاره التحول السياسي. وبسبب عدم اتفاقهم على نموذج "معياري" للتغيّر يلجأ كل فريق إلى شن الحملات الإعلامية لإقناع الجماهير بتفوق نموذجه وقدرته على تلبية تطلعاتهم، ويصل الأمر إلى التحريض واستخدام القوة، حتى ينتصر أحد الفريقين. وفي الغالب تنتصر القوة التي تطالب بالتغيير.

وبالطريقة نفسها التي تحدث فيها الثورات السياسية تحدث الثورات العلمية، فالاختيار بين نماذج إرشادية متنافسة في عصر ما – كالاختيار بين نظام بطليموس ونظام كوبرنيكوس مثلاً – مثله مثل الاختيار الذي يحدث بين المؤسسات السياسية المتنافسة. ومثلما تنتصر القوى الأقدر على حشد الجماهير وإقناعها بأنها الأقدر على حل المشكلات، كذلك ينتصر، في ميدان العلم، النموذج الذي يستطيع حشد عدد كبير منم العلماء للدفاع عنه، وتقديم البحوث التي تبيّن أنه النموذج الأقدر على إيجاد التغيرات المناسبة للظواهر الجديدة.

وفحوى المقارنة بين الثورات السياسية والعلمية، أن النماذج الإرشادية لا تنتصر على بعضها عن طريق البراهين المنطقية والأدلة التجريبية، بل عن طريق حصول النموذج على موافقة المجتمع العلمي"[46]، لأنه السلطة الأعلى التي تحسم المنافسة بين النماذج.

وإذا بيّن كون أن المجتمع العلمي المختص يخضع لتأثيرات ليست منطقية أو تجريبية، فإن موقفه يكون على الضد من طروحات الوضعية المنطقية، التي أكدت أن كلاً من الأدلة التجريبية والبراهين المنطقية هي فقط العامل الحاسم في قبول النظريات العلمية.

ولكن إذا كان كل من كون وباشلار يؤكد أن المجتمع العلمي يخضع – عندما يقرّ بنظرية أو اكتشاف ما، أو عندما يبني مفهوماً ما – لتأثيرات ليست منطقية لا تجريبية، فما طبيعة هذه التأثيرات وهل تؤثر في – هيكلية المؤسسات العلمية فقط؟ أم يتعدى تأثيرها ليصيب مضمون المعرفة العلمية؟

رابعاً: الهيكل الاجتماعي للعلم

لقد أفرز الجدل حول ماهية المعرفة العلمية وتأثرها بالعوامل الاجتماعية ثلاثة اتجاهات:

الأول اتجاه تجريبي منطقي، يعترف فقط بالمعيار المنطقي التجريبي ويرفض أي أثر للعوامل الاجتماعية في المعرفة العلمية. **والثاني** اتجاه وسطي يؤكد أن العلم يخضع لتأثير العوامل الاجتماعية. غير أن هذا الاتجاه يقصر هذا التأثير على البنية الاجتماعية للمؤسسات العلمية، وعلى آلية تنظيمها والقواعد الأخلاقية التي يخضع لها العلماء. غير أن هذا الاتجاه يرى أن تلك التأثيرات الاجتماعية لا تمتد إلى مضمون العلم أو نواته الصلبة. ويمثل هذا الاتجاه روبرت ميرتون، وارن هاغستروم ولويس وولبرت. أما الاتجاه **الثالث** فهو الاتجاه النسبوي، الذي يؤكد أن العوامل الاجتماعية تؤثر في صميم المعرفة العلمية، بحيث تصبح العلوم الطبيعية ذات مضمون

اجتماعي أكثر من كونها ذات مضمون طبيعي. ويؤكد هذا الاتجاه، أن عملية بناء المفاهيم العلمية وإقامة الأدوات التي تقوم بإحداث العلم وعملية إنتاج الوقائع والبيانات العلمية ودراسة النتائج... إلخ، كلها أمور تلعب العوامل الاجتماعية دوراً كبيراً فيها. ولذلك، فإن هذا الاتجاه يجد من الضروري إدخال العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية عند تفسير الحقيقة العلمية، لأن هذه الحقيقة أصبحت ذات مضمون اجتماعي إنساني.

يدرس الاتجاه الوسطي العلم بوصفه "مؤسسة"، ويركز على العلاقات الاجتماعية والقواعد الأخلاقية التي تسود تلك المؤسسة، محاولاً استخلاص المعايير والقيم التي تقبع خلف التصرفات الفردية والجماعية للعلماء، مع المحافظة على استقلالية مضمون العلم عن التأثيرات الاجتماعية والأخلاقية.

وتعدّ دراسة كون عن بنية الثورات العلمية التي بيَّن فيها أن العلم أصبح يعاني النسبية وأنه يخضع لتأثيرات خارجة عن النطاق الداخلي للعلم، الدراسة الممهدة والأكثر إيحاء للاتجاه الوسطي. يضاف إلى ذلك، تقديم تلك الدراسة لـ "المجتمع العلمي" على أنه موضوع خصب بحاجة إلى التحليل الاجتماعي، الأمر الذي أدى إلى ظهور علم اجتماع المعرفة العلمية، الذي سيعترف بدور العوامل الاجتماعية، ولكن سينكر أي أثر لها على استقلالية العلم وتطوّره. ولذلك سيحاول ضبطها ووصفها ضمن قواعد.

من أشهر العلماء الذين استجابوا لتلك الإيحاءات، عالم الاجتماع روبرت ميرتون، الذي اعتبر أن موضوع علم اجتماع المعرفة العلمية: هو دراسة القواعد والعادات الاجتماعية والمهنية

والقيم والأفكار التي تؤثر في المجتمع العلمي[47]. أما هدف علم الاجتماع المذكور عنده فهو "تشجيع تطور العلوم وحمايتها من العراقيل التي يضعها المجتمع وأيديولوجياته والمصالح الضيقة لأعضائه"[48]. وينطلق ميرتون في تحليله للمجتمع العلمي من أن عمل العلماء دائماً منزّه عن الأغراض الشخصية، أو ساعٍ إلى تقدم المعرفة ونموها، وليس لهم هدف آخر، ودليله على ذلك أن عمل العلماء يخضع لنوعين من القواعد هما: القواعد الأخلاقية والقواعد الفنية. تتعلق الأولى بالتصرفات الاجتماعية والمهنية، أما الثانية فتتعلق بالجوانب الإدراكية، أي القواعد المنطقية والمنهجية. ويهتم علم اجتماع المعرفة العلمية بالقواعد الأخلاقية، أي بـ "مجموعة القيم والقواعد ذات الصبغة العاطفية"، "التي يجب على رجل العلم أن يتكيف معها"[49]. ومن أهم هذه القواعد هناك[50]:

أ- **العمومية**: ويقصد بها خضوع درجة التقدير الممنوحة للعالم لمقاييس غير شخصية لا تتعلق بالدين أو الجنس أو الانتماء الاجتماعي، وإنما لمقاييس عامة تضعها الجماعات العلمية.

ب- **الاشتراك**: ويقصد به أن الاكتشافات العلمية ذات منفعة مشتركة تهدف إلى المنفعة العامة للمجتمع. ولذلك فإن العلماء يبتعدون عن السرية والأنانية، ويشاطرون العلماء الآخرين نتائج بحوثهم.

ج- **التقييم العلمي**: ويقصد به خضوع البحوث لتقييم منظّم من خلال مقاييس منطقية وتجريبية، منفصلة عن كل معتقد شخصي، فالأخلاق العلمية ترفض قبول نتائج لا تخضع للتجربة والمقاييس المنطقية.

د- **الإبداع**: هو الأساس الوحيد الذي يمنح الاعتراف، إذ يقدّم العالم الاكتشافات التي تطلبها منه المؤسسة العلمية، وفي المقابل فإن المؤسسة تمنحه الاعتراف والتقدير.

يكتسب العلماء على مرّ الأجيال تلك الأخلاقيات من خلال التعامل مع العلماء الآخرين، بحيث تتحول تلك الأخلاقيات إلى أعراف وتقاليد. ولذلك يمنح العلماء الجوائز والحوافز كلما كان التزامهم عالياً بتلك القواعد الأخلاقية والفنية.

ويشبّه ميرتون خضوع العلماء لتلك القواعد بخضوع المواطن للنظام الديموقراطي وقواعده، فبالنسبة له "تعدّ المؤسسة العلمية نموذجاً للديموقراطية، حيث إن لديها قواعد فنية وأخلاقية ونظام مكافآت يضمن المراقبة الاجتماعية ومطابقة التصرفات للقواعد[51]. كما يزداد تطور المؤسسة العلمية، إذا كان المجتمع الذي تعيش في كنفه مجتمعاً ديموقراطياً، وبالعكس فإن الأنظمة الشمولية لا تساعد على تطور المؤسسات العلمية، لأن هذه المؤسسات لن تستمر أو تتطور من دون المعيار الأخلاقي الديموقراطي. فهذا المعيار يلعب دوراً كبيراً في تنظيم العلاقات الاجتماعية ضمن المؤسسات العلمية.

وقد لاقت قواعد ميرتون الأخلاقية كثيراً من النقد الذي وصفها بأنها مثالية، وترسم صورة بعيدة عن الواقع وما يجري داخل المؤسسات العلمية. فإذا كان العالم يسعى إلى "الاعتراف" من قبل المؤسسة العلمية، وإذا كان هذا الاعتراف يتم عن طريق منح الجوائز والدرجات العلمية، فإن ذلك كثيراً ما يدفع العلماء إلى المنافسة غير الشريفة، وإلى الغش والخداع وتزوير البيانات للحصول على الاعتراف. فصعوبة أن يكون العالم مبدعاً بشكل حقيقي قد تدفعه

إلى اتباع طرق ملتوية للحصول على الاعتراف. وهذا يؤدي إلى أن قواعد ميرتون الأخلاقية ليست صحيحة، لأن الأعمال العلمية ليست منزّهة عن الأغراض الشخصية دائماً، وأنها لا تسعى في جميع الأحوال إلى نمو المعرفة العلمية فقط.

وهذا ما حدا بلويس وولبرت L. Wolpert إلى تقديم مفهوم "الأنانية"، بوصفه المفهوم الأقدر على تقديم تفسير اجتماعي لسلوك العلماء العلمي. ويفسر وولبرت أنانية العلماء بندرة "الاكتشافات الذهبية"، وأنه عندما يكتشف هذا الذهب فلا بد أن يفقد بقية المكتشفين ما استثمروه في محاولة الكشف، لأن الاكتشاف يحصل مرة واحدة فقط[52]. ويستغرب وولبرت عدم التركيز على صفة الأنانية والتركيز بدلاً منها على صفة نزاهة العلماء. وهذا ما يفسر عنده حالة الاهتمام والفضول بـ "صفة الأنانية لدى العلماء"، وهي حالة شبيهة بالحالة التي يُعرف فيها أن رجل دين فاضل تبيّن أنه يمارس الرذيلة[53].

ولذلك يطالب وولبرت بالكشف عن الأفكار الخاطئة المنتشرة عن العلم. فالعلماء عنده ليسوا باحثين عن الحقيقة، وإن القول بأن مكافأتهم التي يطمعون فيها هي مجرد معرفة المزيد من الحقيقة هو كلام معسول، لا يعبِّر عن حقيقة ما يحصل داخل المؤسسة العلمية، لأن العلماء يرتبطون عاطفياً بأبحاثهم، كما أن التفاعل والتنافس الاجتماعي بينهم يلعبان دوراً أساسياً في تحديد أهدافهم العلمية، ولذلك فإنهم لا يتنازلون بسهولة عن أفكارهم، ولا يقبلون أفكار الآخرين إلا بصعوبة، أي أنهم لا يستعملون المقاييس نفسها لقبول أفكارهم وأفكار غيرهم[54]. فما يهم الباحث هو تحقيق النجاح

الشخصي، الذي يرتبط بتقدّمه في الوظائف المختلفة والارتقاء إلى أماكن قيادية وتلقّيه المديح من زملائه. أما ما يهمّ العلماء اليوم، فهو توفير الميزانيات لبحوثهم وحصولهم على دعم المؤسسات العلمية ومكافآتها واعتراف المجتمع العلمي بأهمية بحوثهم.

والأمثلة كثيرة على ارتباط العلماء بأفكارهم أو رفضهم إعادة النظر فيها والخوض في نقاشات قد تؤدي إلى إظهار بعض العيوب في اكتشافاتهم. ومن الأمثلة على هذا "التعصب العلمي" تأكيد وولبرت ودومنيك فينك D. Vinck أن العالم الفرنسي بلوندو Blondot استمر في ملاحظة الأشعة "N" رغم قيام فيزيائي أميركي، في أثناء زيارته لمعمله، بإحداث خلل في جهاز الاختبار بشكل سري، ومن دون أن يعلم بلوندو. وعندما أعلن ذلك الفيزيائي الأميركي عن تلاعبه بالجهاز أصرّ بلوندو على موقفه ورؤيته للأشعة "N" حتى بعد ذلك التلاعب، وسانده في ذلك زملاؤه الفرنسيون ومنهم بوانكاريه[56].

ويضيف فينك أنه "ليس العلماء وحدهم أنصار الغش عن اقتناع"، وأن هناك العديد من المساعدين الذين "يقيمون بتلفيق المعطيات، حتى لا يخيب أمل رئيسه الذي يضع آمالاً كبيرة في نظرياته، حتى لو لم تكن مؤكدة"[57]. ولا شك في أن مثل هذه الممارسات قد تؤدي إلى فضائح في مجال العلم والبحث العلمي شبيهة بتلك الفضائح التي ظهرت أخيراً حول تقارير المخابرات الأميركية والبريطانية عن وجود أسلحة الدمار الشامل في العراق، إذ استندت تلك التقارير إلى معلومات هزيلة وتحليلات سطحية ومصادر غير موثوقة، وهو أمر قد يحدث حتى في أكثر المعامل العلمية صرامة عندما

تكون هناك غايات غير علمية تتحكم في البحث العلمي. وكما أدت تلك التقارير إلى قرارات مبيّتة، كذلك قد تؤدي سيطرة الغايات غير العلمية على العلم إلى ظهور نظريات تستند على تحليلات وتجارب هزيلة وغير دقيقة. ولكنها قد حصلت على الاعتراف والثقة، لأنها حصلت على اعتراف المجتمع العلمي، ذلك الاعتراف المبني بدوره، في بعض الأحيان، على عوامل غير علمية.

إن الاحتكام إلى معايير غير علمية في العمل العلمي يمتد إلى الطريقة التي بموجبها تقيّم البحوث المحكمة في المجلات العلمية. ذلك أن أسماء المحكّمين تكون سرية، في حين أن أسماء أصحاب العمل الذي يخضع للتقييم تكون، في غالب الأحيان، معروفة من قبل المحكّمين. وهذا يؤدي إلى أن سمعة أحد الباحثين أصحاب العمل، أو سمعة معمله المرموقة قد تؤثر في التقييم النهائي. وبالتالي، فإن الباحثين الشباب الذين ليست لهم سمعة علمية مرموقة قد يتأثرون بهذه الطريقة في التحكيم بشكل سلبي. لأن المحكّمين "يعتمدون أكثر على الصفات المعروفة للباحثين من اعتمادهم على مضمون النص"[58].

يتبيّن لنا من خلال الأمثلة التي سقناها للتأكيد على أهمية الجوانب الاجتماعية والشخصية والأخلاقية في العلم، أن الأهداف الشخصية تطغى على مطلب الحقيقة في المعرفة العلمية. وأن هذه الأهداف تتعلق بالجانب الاقتصادي. وهذا ما حدا بوارن هاجستروم W. Hagstrom إلى الاعتقاد بأن العلاقة بين العلماء والمؤسسات العلمية تقوم على أساس "تبادل المنافع"[59].

فالعلماء يبادلون نتائج بحوثهم مع المؤسسات العلمية التي تمنحهم الاعتراف والمال والجوائز. وما يريده هاجستروم من نموذج

تبادل المنافع هذا، التأكيد على أن العلاقات العلمية داخل المؤسسات العلمية شبيهة بالعلاقات الاقتصادية لما قبل الرأسمالية والقائمة على مبدأ "المقايضة".

لقد فتحت الدراسات التي تؤكد أهمية العوامل الاجتماعية في المعرفة العلمية، الباب لتفسير العلم عن طريق أنواع معرفية أخرى. وقد وصل الأمر إلى تفسير العلم وتطوره عن طريق عوامل دينية وجنسية gender، إذ تبيّن لمارغريت فرهايم M. Vertheim بطلان الدعوى التي تفترض أن "العلم مشروع تدفعه المناهج العقلية الخالصة"[60].

وحجتها في ذلك أن العلم حتى اليوم يتأثر بعوامل دينية وجنسية. فالعلم، عندها، في أي عصر من العصور يعكس البنى المتعلقة بالمعتقدات الدينية لذلك العصر، بل عن تلك المعتقدات كثيراً ما شكلت وجهة نظر العلم بصورة حاسمة[61]. وتستشهد فرهايم على وجهة نظرها، بتاريخ علم الفيزياء، إذ تؤكد، "استبعاد النساء" من مجال الفيزياء، حتى الوقت الحاضر، يعود إلى أسباب دينية. وذلك لارتباط الفيزياء قديماً بالدين وممارستها من قبل الكهنة، والنساء لا يستطعن أن يصبحن كاهنات. وتؤكد فرهايم، أنه لولا استبعاد النساء من مجال الفيزياء لكان للفيزياء المعاصرة وجهة مختلفة تماماً، لأن الفيزياء حرمت نفسها من النساء الموهوبات لقرون طويلة. "فالنساء بما أنهن قد تطبّعن ثقافياً على الاهتمام بالمباشر والمادي والملموس، فإنهن يضفين على عملهن، في أي مجال، منحى مختلفاً من الافتراضات والقيم[62]. كما أن الفيزياء، لا تزال حتى اليوم، تعاني قلة المشاركة النسائية، مما يؤكد أن النظرة الدينية للفيزياء لا تزال موجودة بين

الفيزيائيين المعاصرين. فقد بيّنت الإحصائيات أن النساء تقلدن 5% فقط من المناصب الأكاديمية للفيزياء، وأنهن لا يشكلن إلا 3% من أساتذة الفيزياء الجامعيين، في حين شكلت النساء 37% من القوة العلمية العاملة في الولايات المتحدة[63].

وتعتقد فرتهايم أن "أحد الأدوار التي يمكن للنساء تأديتها في الفيزياء، هو تخليصها من الهواجس النظرية المعاصرة. أعتقد أن هاجس الفيزيائيين المعاصرين المنكب على "نظرية كل شيء Theory of Every Thing" إذ يطرب المرء فكرياً، لكنه غير مسؤول من الناحية الاجتماعية. وأرى أننا بحاجة على ثقافة جديدة للفيزياء، ثقافة لا تضع القيمة العالية على الغايات الرفيعة المجردة شبه الدينية، ثقافة أقل هاجساً بالجزئيات والقوى، وأكثر اهتماماً بالبشر وحاجاتهم"[64].

وما تريد فرتهايم قوله من كل ذلك: أن العلم بحاجة إلى طرق تفكير جديدة، وأن النساء قد يقمن بدور كبير في هذه المهمة، فالعلم يستفيد من تعدد المنظورات الثقافية والاجتماعية، لأن تعدد مثل تلك المنظورات قد يرسم طريقاً مختلفاً عن الطريق الحالي للعلم.

غير أن التأكيد على أن المؤسسة العلمية تخضع لعوامل اجتماعية وشخصية ودينية لا يتم من خلال التأكيد على دور تلك العوامل في سلوك العلماء العلمي فقط، بل أيضاً من خلال تحليل تكوين المؤسسات العلمية نفسها.

فقد بيّن تيري شين T. Shin وجود صلة بين بعض المواد العلمية وبين نماذج تنظيمية معيّنة في المعامل العلمية، وبالتالي وجود تأثير لمضمون المادة العلمية في شكل تنظيم المعامل، أي وجود تداخل بين المادة العلمية والتنظيم الاجتماعي للمؤسسات العلمية.

ولذلك نجد شين يميّز بين ثلاثة أنواع من نماذج التنظيمات داخل المؤسسات العلمية تقابلها ثلاثة أنواع من العلوم[65]:

أ- **نموذج ميكانيكي**: السلطة فيه مركزية وهرمية، وهذا النموذج يسود معامل الكيمياء.

ب- **نموذج الهياكل القابلة للتأثر**: السلطة فيه غير مركزية ومنتشرة، والقرارات تتخذ بشكل جماعي، والمشاريع أيضاً تتم بشكل جماعي، وقد يستفيد العاملون من المعلومات الآتية من خارج المعمل، كما أن لفرق العمل استقلالية، والمسؤوليات توزّع حسب الحاجات العلمية، وليست هناك تصنيفات مسبقة للأعمال، وهذا النموذج يسود العلوم المعلوماتية.

ج- **النموذج العضوي**: السلطة فيه مركزية وجماعية في الوقت نفسه. وعلى الرغم من وجود تنظيمات هرمية لكنها مرنة، كما يوجد تقسيم عمل محدد ولكن يسمح بالإضافة والمبادرات، يسود هذا النموذج التوفيقي في مجال الفيزياء.

ويعود السبب في ظهور تنظيمات مختلفة في المعامل العلمية، لدى شين، إلى أن الكيمياء علم فرضي استنتاجي ليس فيه بحث نظري، ولذلك فإن منهج العمل فيه يقوم على إجراء اختبارات متكررة لتجريب تغيرات مختلفة في سلسلة من الظروف المتغيرة. ولذلك، فإن المرجع الأساسي للعملية العلمية هو لدى "الوظائف العليا" التي تحلل نتائج الاختبارات. وهذا ما يفسّر أن أسلوب العمل في هذا العلم مركزي. أما بالنسبة إلى علوم المعلوماتية فإن العمل فيه

نظري يقوم على صياغة نماذج ذهنية ورياضية، أما أداة العمل فيها فهي الحاسبات وأقلام الباحثين، كما أن للفنيين دوراً في الوصول إلى النتائج. ولذلك، فإن أسلوب العمل في هذه العلوم يعطي دوراً لكل الفئات التي تعمل داخل المعمل. وهذا ما يفسر أن نموذج العمل هنا يقبل بدور "الوظائف الدنيا". أما فيما يتعلق بالفيزياء فإن العمل في معاملها جزء منه فرضي – استنتاجي، والجزء الآخر ذهني إذ يحلل أصحاب الوظائف العليا نتائج الاختبارات بمساعدة المهندسين والفنيين، ولذلك فإن نموذج العمل في هذه المعامل هو في الوقت نفسه مركزي وجماعي(66).

هكذا ينتهي شين إلى أن هناك صلة بين شكل التنظيمات في المعامل وبين أنواع معيّنة من المعرفة، لينتهي إلى أن لكل علم شكلاً تنظيمياً معيناً، وأعرافاً وتقاليد تختلف عن أعراف وتقاليد العلوم الأخرى. بل إن العلماء تجري تربيتهم في كل علم، بطريقة تنظيمية معيّنة، بحيث تؤثر هذه التربية في مضمون عملهم العلمي وطريقة تفكيرهم في تحليل نتائج البحوث العلمية.

ولكن إذا كان العلم ومؤسساته، منغمساً لهذه الدرجة في المحيط الاجتماعي الذي يتدخل في كل صغيرة وكبيرة في العلم، فهل هذا يعني أن العلم أصبح مثله مثل باقي أنواع المعرفة الأخرى في خضوعها للنسبية الاجتماعية؟ وأنه لا يختلف في الجوهر عن المعارف السياسية والفلسفية والدينية، من حيث هي انعكاس للمحيط الاجتماعي ومتأثرة به لدرجة تفقد معها استقلاليتها؟ وإذا كان العلم يدّعي بأنه يقدم لنا معرفة موضوعية، فما الضامن لهذه الموضوعية بعد الحديث عن تلك التأثيرات الاجتماعية في العملية العلمية؟

يجيب وولبرت، أنه على الرغم من صعوبة الادعاء بأن العلم يمتلك حقائق مطلقة، وعلى الرغم من الأثر الواضح للعوامل الاجتماعية والثقافية في عمل العلماء العلمي، فإنه لا يمكن القول بأن العلم يتصف بالنسبية. وأن الادعاءات التي تحاول إعطاء مضمون العلم بعداً اجتماعياً فيها كثير من المبالغة، لأن العلم في النهاية له منطقه الداخلي الذي يعطيه الموضوعية. ولذلك نجده يرد على النسبيين بقوله: "لو سار التاريخ في مسار يختلف عن المسار الذي سار عليه، هل سيسير العلم في مسار آخر في هذه الحالة؟ هل كانت علوم الفيزياء ستقدّم لنا ما يختلف عما نعرفه الآن عن الطاقة وغيرها؟ هل كانت علوم البيولوجيا ستتحدث عن أشياء غير الخلايا والدنا؟"(67).

طبعاً جواب النسبيين سيكون نعم، أما وولبرت فإجابته هي لا، لأن العلم في النهاية يمتلك بنية منطقية وعقلية تجعله يصمد أمام انتقادات النسبيين، فمضمون العلم في النهاية لا يتأثر بكل تلك العوامل الاجتماعية، لأن بنية العلم المنطقية والعقلية تجعله فوق كل أشكال النسبية الاجتماعية.

غير أن دفاع وولبرت عن موضوعية العلم، واستقلال مضمونه عن تأثير العوامل الاجتماعية، على الرغم من تأثر مؤسساته وعلمائه بتلك العوامل، بحاجة إلى مراجعة. ويمكن تفسيره بأنه دفاع عاطفي عن العلم يقوم على اعتقاد لا يوجد ما يؤكده، ولا يصمد أمام تحليل مضمون العلم من منظور اجتماعي.

خامساً: العلم معرفة نسبية اجتماعية

يعود انتعاش النسبية في النصف الثاني من القرن العشرين، بشكل أساسي، إلى أثر كتاب فتجنشتين (1891-1950) L. Wittgenstion "بحوث فلسفية"، الذي أثار ضجة كبيرة في الأوساط الفلسفية والعلمية بعد صدوره عام 1953. وقد وصف أثر ذلك الكتاب بالقول: "لقد أصبحت الفلسفة قبل فتجنشتين غيرها قبله".

والنظرية الأساسية التي تناولتها البحوث الفلسفية هي "نظرية المعنى في الاستخدام"، التي تقول: إن معنى الكلمات والعبارات ليس ثابتاً بل متغير، وإن هذا المعنى يكون بحسب طريقة استخدام الكلمات والسياق الذي ترد فيه العبارات. والمقصود بطريقة استخدام الكلمات "الجو المحيط أو المصاحب للكلمة، التي تحمله معها في أنواع الاستخدام"[68]. فالسؤال عن المعنى أصبح في حقيقة الأمر سؤالاً عن كيفية استخدام الكلمات والعبارات بالفعل والسياق اللذين ترد فيهما.

تكمن أهمية هذه النظرية في أنها طرحت مفهوماً نسبياً متغيراً لمعنى الكلمات والعبارات، إذ كانت الفلسفة قبل فتجنشتين تبحث عن معنى ثابت محدد للألفاظ والمفاهيم، وأن الاختلافات بين الفلاسفة في جزء كبير منها، ترجع إلى عدم اتفاق الفلاسفة على معنى ثابت للمفاهيم والألفاظ الفلسفية. وقد نُظر إلى إمكان إيجاد ذلك المعنى الثابت، على أنه، إذا تحقق، ستحل كل الاختلافات بين الفلاسفة وتمكنهم من الوصول إلى فلسفة واحدة يقبلها الجميع. أما فتجنشتين فقد بيّن أن البحث عما هو ثابت في الفلسفة مسألة وهمية. وقد اختار اللغة كمجال للتأكيد على أن كل شيء في الفكر متغيّر

متبدّل، وأن أي فكرة، أو عبارة، لا تكتسب معناها إلا في السياق الذي ترد فيه، والسياقات دائمة التغيير.

ولذلك نجده يشبِّه اللغة بـ "الألعاب"[69]. فاللغة مثلها مثل باقي الألعاب لها قواعد تحدد طريقة اللعب، مع فارق يتمثل في أن قواعد اللغة متغيرة وتتبع اختلاف الظروف والأحوال. وما دامت اللغة عند فتجنشتين هي صورة من صور الحياة[70]، فإن حياة الناس وما تتضمنها من أفكار وثقافات وعلوم هي أيضاً في تغيّر مستمر، ولذلك لا وجود لثقافة أصح من ثقافة أخرى، ولا معرفة أصدق من معرفة أخرى.

يعود المعنى الفلسفي لنظرية فتجنشتين تلك، إلى أنها وجّهت ضربة قوية للمنطق والقواعد العقلية. فقد تبيّن لفتجنشتين أنه لا وجود لبنية منطقية أو عقلية تقبع خلف حياتنا وثقافتنا وعلومنا. وبالتالي لا وجود لفكر صحيح بشكل دائم، وإنما الفكر يكتسب مشروعيته في مكان وزمان معينين وفي ظل ظروف محددة. فالفكر يخضع للقواعد الأخلاقية ولظروف الحياة المتغيرة لأن تكوينه اجتماعي، وليس هناك بنى عقلية منطقية هي التي تتحكم فيه.

هذه الدعوة إلى النسبية التي طرحها فتجنشتين تم استثمارها في ميدان البحث عن ماهية المعرفة العلمية. فكما استغنى فتجنشتين عن البحث عن ماهية عقلية منطقية للفكر واللغة، كذلك أمكن الاستغناء عن الموضوعية والبنية المنطقية والتجريبية المستقلة في المعرفة العلمية. وكما أصبح كل من الفكر واللغة عند فتجنشتين خاضعين لتحليل اجتماعي يحدد معنى كل منها، كذلك أصبح بالإمكان إخضاع

مضمون العلم لتحليل اجتماعي، بحيث يتحدد معنى مضمون النظريات العلمية داخل هذا التحليل وليس خارجه. وكما لم يعد هناك مقياس موضوعي منطقي يحتكم إليه الفكر لتحديد ما هو صحيح وما هو خاطئ، كذلك لم تعد هناك مقاييس موضوعية مستقلة يحتكم إليها العلم لتحديد أي النظريات أصح من النظريات الأخرى.

ومن أهم من تأثر بنسبية فتجنشتين في ميدان العلم توماس كون، الذي استعان بنسبية فتجنشتين لتطبيقها في دراسته لتاريخ العلم وبنيته، فقد تبيّن له أن كل النماذج العلمية صحيحة في السياق الذي ترد فيه، كما اتضح للعلماء أن البحث عن "النواة الصلبة" لنموذج ما، لا يمكن أن يتم بمعزل عن التأثيرات الاجتماعية، تأثيرات الحياة. ولكن ما طبيعة هذه التأثيرات؟ وإلى أي حد تصل؟

مع بداية العقد الثامن من القرن العشرين، تقدمت تساؤلات كثيرة إلى الواجهة، تحاول تبيان طبيعة أثر العناصر الاجتماعية في العالم، وتبيّن كيف تسرّبت البنية المنطقية العقلية للعالم، كما تتسرّب المياه من ثقوب الغربال. فبدل البحث في البنية المنطقية والعقلية لاكتشاف ما، تقدمت مسألة البحث في قيمة الاكتشاف والفئة المستفيدة منه. وبدل البحث في البنية المنطقية لنظريات العالم الجديدة، تقدمت مسألة البحث عن السلطة الاجتماعية القابعة خلف ظهور تلك النظريات، والمصالح المرتبطة بها، والتأثيرات الاجتماعية المحتملة لتلك النظريات، وبدل البحث في خطوات المنهج العلمي، تقدمت مسألة البحث في كيفية تأدية العلماء لعملهم والعلاقات الاجتماعية

التي تربط بينهم. وبدل البحث في القيمة المنطقية للعلم، تقدمت مسألة البحث في القيمة الاجتماعية له.

هكذا اتضح أن السياق الاجتماعي يساعد على فهم منطق المعرفة العلمية أكثر من المضمون العقلي والمنطقي لتلك المعرفة، وبالتالي أصبح من الممكن القول بأن هناك نظريات علمية لم تأخذ حقها في العلم، لأسباب اجتماعية وليست علمية. فهناك نظريات علمية لم يهتم المجتمع بها ويعترف بقيمتها إلا بعد عقود طويلة من الزمن بعد اكتشافها، ويعود ذلك إلى ظهور الإطار الاجتماعي المناسب الذي يسمح بقبول تلك النظريات. على هذا النحو لم يعد المضمون المنطقي العقلي يلعب الدور الأساسي في مسألة قبول النظريات ورفضها.

يضاف إلى ذلك، فإن ظهور المفهوم المعاصر للموضوعية في العلوم الطبيعية كان له أيضاً دور في خضوع المعرفة العلمية لمقاييس النسبية الاجتماعية، فقد تبيّن للعلماء أن العناصر في الطبيعة ذات طبيعة ثنائية، فهي جزئية وموجية في الوقت نفسه، وتعود هذه الثنائية إلى الطريقة التي تُحلل من خلالها العناصر، إذ لم يعد يستطيع العلماء تحديد طبيعة العناصر بشكل مستقل عن أدوات القياس والملاحظة. كما تبين لهايزنبرج أن الإلكترونات يمكن أن تتبادل المواضع من دون أن يؤثر ذلك في هويتها، وأنه يمكن أن توجد في مكانين في آن واحد.

لقد أعطت هذه الاكتشافات دوراً لتفسيرات وتأويلات العلماء في العلم أكبر من دور الاكتشاف نفسه، بحيث لم تعد الموضوعية في البنية المنطقية والعقلية للاكتشاف، بقدر ما أصبحت في ما يقبله

العلماء أو يرفضونه من ذلك الاكتشاف، ولأسباب قد لا تكون علمية.

فقد بيّنت الدراسات الاجتماعية لمجتمع العلماء، أن العوامل الاجتماعية هي التي تحل الخلافات العلمية بين العلماء في نهاية الأمر. وبالتالي أصبح لاتفاقات العلماء ومفاوضاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية مع زملائهم وحسابات المصالح، دور أساسي في إعطاء المشروعية لهذا الاكتشاف أو ذاك. وبالتالي لم تعد الحقيقة تستمد من المنطق والتجربة، وإنما من الإجماع بين الزملاء. وهذا يعني أنه لم تعد هناك مقاييس عالمية عقلية يقبل بها الجميع في ميدان العلم، لأن المقاييس نفسها نسبية في علاقتها مع مجتمع علمي ما. وهذا ما يفسر بعض الآراء التي تشير إلى أن آينشتاين قد أعطي دوراً أكبر بكثير مما يستحق في الفيزياء المعاصرة، لأن متنفذين يهوداً في مجال العلم، قد ضخّموا من إسهاماته العلمية، وقللوا من إسهامات علماء آخرين.

تحاول النسبية الاجتماعية التأكيد على أن مضمون العلم يخضع لها من خلال سحب البساط المنطقي العقلي من تحت أقدامه. وسبيلها إلى ذلك إيجاد عناصر اجتماعية داخل "النواة الصلبة" للعلم، بحيث تؤكد عدم وجود شيء داخل العمل لا يخضع للتفسير الاجتماعي.

ويقوم التحليل الاجتماعي لمضمون المعرفة العلمية على التأكيد على نقطتين أساسيتين:

الأولى: إن الثورات العلمية – والتطورات العلمية عموماً – لا تستجيب لأزمة داخل العلم كما بين كون، بقدر ما تستجيب لأزمة اجتماعية تنعكس بدورها على العلم.

الثانية: إن مفاهيم العلم ذات طبيعة اجتماعية وليست ذات طبيعة عقلية تجريبية.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى، حاول علماء الاجتماع تفسير الثورة الفيزيائية التي انتقلت بموجبها الفيزياء من السببية، إلى اللاسببية، ومن الموضوعية المطلقة إلى الموضوعية الاحتمالية، عن طريق عوامل اجتماعية. ذلك أن تخلّي العلماء عن السببية، مع بدايات القرن العشرين، يعود إلى أسباب أيديولوجية تمثلت في الأزمة التي عصفت بأوروبا – ولا سيما ألمانيا – بعد الحرب العالمية الأولى، وما خلّفته هذه الأزمة من حالة من اليأس والتشكك والرغبة في إعادة النظر بمختلف القيم السائدة، ومنها "العقلانية العلمية"(71).

وقد تسرّبت تلك الأزمة الاجتماعية إلى داخل العلوم وأخذ التشكك والرغبة في تغيير القيم السائدة يتخلل العلوم نفسها، فأصبحت العلوم تعيش بدورها الأزمة السائدة التي تجلّت في الفيزياء من خلال التشكك بمبدأ الحتمية، وفي الرياضيات من خلال تفسير المفاهيم الرياضية بطريقة حدسية، كما هي الحال عند الرياضي الألماني هايتنج A. Heyting، ولذلك فقد وجد العلماء أنفسهم في تحدٍّ تمثّل في إعادة إقناع المجتمع بمكانة العلم ومصداقيته، ومجهوداتهم وقعت ضمن هذا السياق.

وعلى ذلك، فإن منهج العلماء في التعامل مع الأزمة الاجتماعية التي تسرّبت إلى داخل العلم، تمثّل في العمل على تطوير أدلتهم وبراهينهم لتجديد علومهم وتحقيق المصداقية الاجتماعية لها، بحيث تأتي العلوم الجديدة كوسيلة لمواجهة اليأس والتشكك الذي ساد في

المجتمع من جهة، ولدعوة المجتمع إلى أن يعيش وفق قيم جديدة من ناحية أخرى.

وفق هذا التحليل لظهور الفيزياء الجديدة اعتبرت "المضامين العلمية ذاتها حاجات اجتماعية محددة بحسب الإطار الذي يعيش فيه العلماء، فهي على الصعيد العلمي عبارة عن ترجمات للصعوبات والحركات التي تثقل على العلماء، كما أنها مثار لعقد جديد مع المجتمع الذي يسمح لهم بتبرير وضعهم وبمنزلة إجابات للأزمة الاجتماعية التي تهددهم"[72]. هكذا أصبح تطوّر الفيزياء المعاصرة يعود إلى أسباب اجتماعية.

أما فيما يتعلق بالنقطة الثانية، التي تؤكد على المضامين الاجتماعية للمفاهيم العلمية، فإن انتشار موضة البحث عن "الأشعة"، وهي مفاهيم تقوم بتصنيف الظواهر الحسية، مع بداية القرن العشرين، ساعد على ترسيخ نموذج في التفكير العلمي يقوم على هوس البحث عن الأشعة. مثل هذا الهوس هو الذي أدى إلى رؤية العالم الفرنسي بلوندال للأشعة "N" على الرغم من اعتقاد العلماء الأميركيين بعدم وجودها. أما العلماء الفرنسيون فيرجعون عدم اعتراف الأميركيين بالأشعة "N"، إلى أن من مصلحة الأميركيين عدم الاعتراف، لأن ذلك سيجرّهم إلى الاعتراف بالتفوّق الفرنسي، هكذا يتضح أن المصالح والعلاقات الاجتماعية تلعب دوراً في إعطاء المفاهيم العلمية قبولاً ضمن الجماعات العلمية، بحيث أصبحت العوامل الاجتماعية تدخل في بناء الحقائق العلمية، ولذلك فإن الفيزيائيين ينحتون مفاهيم "مختلفة ومتباينة لا ترتبط بالاختبارات ذاتها بقدر ما ترتبط بالمعتقدات الشخصية للعلماء"[73].

فالاعتراف الاجتماعي بالمفهوم قد يكون أكثر أهمية من المفهوم نفسه بحيث ننتهي إلى القول: إن الجهاز الاجتماعي المحيط بالعالم قد تكون له أهمية أكبر من أهمية الجهاز التقني الذي بين يديه. فالمفاهيم العلمية والاكتشافات، أخذت تظهر كأنها نتيجة للفعل الاجتماعي أكثر من كونها نتيجة للفعل العلمي. وهذا ما يفسر أن "علماء الأعراق" يتحركون بتأثير من مصالح سابقة على "الاكتشاف"، بل وتشرح تلك المصالح هذا الاكتشاف حتى قبل حدوثه، وهذا ما دفع بـ فيرابند Feyreabend إلى القول: إن المجتمع العلمي "يهيمن على الحقيقة"[74]. ونتيجة للطابع النسبي للعلم وسيطرة عوامل اجتماعية وشخصية ونفسية على توجهاته، يقترح فيرابند اعتبار العلم "أيديولوجيا ضمن أيديولوجيات متعددة، وينبغي فصله تماماً عن الدولة..."[75]، في العالم الغربي. ويدعو فيرابند إلى الحد من سلطة العلم، لأنه يعتقد أن العلم اليوم، يهدد الديموقراطية"[76].

هكذا نتوصل إلى أنه ما دامت المعرفة العلمية ليست موضوعية، ولا تمتلك بنية منطقية عقلية مستقلة، وتتخللها عوامل اجتماعية وأخلاقية ونفسية، فما الذي يجعلنا نقبل العلم ونسلّم بموضوعيته، ونشكّك في المعارف الأخرى: كالدين والفلسفة والأساطير، بحجة أنها غير موضوعية أو لا تمتلك بنية عقلية منطقية مستقلة عن المؤثرات الاجتماعية والشخصية، فالبشرية لم تجمع على تلك المعارف لأنها نسبية وتعاني تدخل عوامل اجتماعية مختلفة، وإذا اتضح أن العلم يعاني تدخل مثل تلك العوامل، فما المبرر لتقديم العلم على الأساطير مثلاً، وما الذي يمنع من إعطاء الأساطير معقولية مماثلة لتلك التي تعطى للمعرفة العلمية، كما فعل الأنثروبولوجي الفرنسي ليفي شتراوس.

إن العلم معرفة نسبية وليس هناك ما يبرّر تقديمه على أنواع المعرفة الأخرى، لأنه في النهاية، مثله مثل المعارف الأخرى، معرفة اجتماعية، وإن الاعتقاد بأن العلم معرفة مستقلة عن المجتمع وتتمتع بالموضوعية، اعتقاد هدّام يؤدي إلى تسلطه على المجتمع، كما كانت تتسلط الأساطير على فهم الناس للطبيعة، وتقدم لهم أفكاراً اجتماعية وذاتية، ثم تؤكد لهم أن تلك الأفكار مستمدة من ماهية الطبيعة. إن الاعتقاد بموضوعية معرفة ما يحولها إلى موضوع إيمان.

المراجع

(1) شالمرز، آلان: نظريات العلم، ترجمة الحسن سحبان وفؤاد الصفا، الدار البيضاء، توبقال، 1991.

(2) فير أبند، باول: العلم في مجتمع حُر، مراجعة حنّا صادق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

(3) مدوّر، بيتر: الاستقراء والحدس في التفكير العلمي، ترجمة بلال الجيوسي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1982.

(4) كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (عالم المعرفة، العدد 168)، 1992.

(5) جورفيتش، جورج: الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1981.

(6) فينك، دومنيك: علم اجتماع العلوم، ترجمة ماجدة أباضة، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

(7) ديكارت، رينيه: مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلم، ترجمة وتقديم جميل صليب، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائح، ط2، 1970.

(8) باشلار، غاستون: تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1982.

(9) معتوق فردريك: "علم اجتماع المعرفة في الغرب"، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، ج 2، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1986.

(10) هايزنبرج، فيرنر: الطبيعة في الفيزياء المعاصرة، ترجمة أدهم السمان، دمشق، دار طلاس، ط1، 1986.

(11) ماركس، كارل – أنغلز، فردريك: الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة جورج طرابيشي، دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر، ط2، 1976.
(12) بوبر، كارل: أسطورة الإطار، تحرير مارك أ. نوترنو، ترجمة يمنى طريف الخولي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (عالم المعرفة، العدد 292)، 2003.
(13) مانهايم، كارل: الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة عبد الجليل الطاهر، بغداد، مكتبة بغداد 1968.
(14) فتجنشتين: لودفيج: بحوث فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم عبد الغفار مكاوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1991.
(15) وولبرت، لويس: طبيعة العلم غير الطبيعية، ترجمة سمير حنا صادق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2001.
(16) الجابري، محمد عابد: مدخل إلى فلسفة العلوم – العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، بيروت، دار الطليعة، ط2، 1982.
(17) فرهايم، مارغريت: "الإيمان والعقل والجنوسة"، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مراجعة زهرة حسين، مجلة الثقافة العالمية، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 116، 2003.
(18) هارلا مبوس، ميشيل (محرر): اتجاهات جديدة في علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد حسن و"آخرين"، مراجعة عدنان ياسين مصطفى، إبراهيم عبد الرازق، بغداد، بيت الحكمة، ط1، 2001.
(19) Carnap, R: Psychology in Physical Language, Tran. By George Schick, in Logical Positivism, A.J. Ayer, Ed., The Free Press, New York, 1966.

الهوامش

مراجع ومصادر الفصل الأول:

(1) الكواكبـــي، عبد الرحمن: **طبائع لاستبداد ومصارع الاستبعاد**، مطبعة التوفيق، مصر، د. ت، ص 9.
(2) المرجع نفسه، ص 11.
(3) المرجع نفسه، ص 12.
(4) المرجع نفسه، ص 13.
(5) المرجع نفسه، ص 13.
(6) المرجع نفسه، ص 46.
(7) المرجع نفسه، ص 50.
(8) المرجع نفسه، ص 52.
(9) ريتشارد لوينثال، (وآخرون): **ثلاث مقالات في الدولة التوتاليتاريـــة**، ترجمة صخر يوسف الحاج حسين، (حلب، دار عبد المنعم – ناشرون، 2000)، ص 13.
(10) راسل، برتراند: **أثر العلم في المجتمع**، ترجمة صباح صدّيق الـــدملوجي، مراجعة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراســـات الوحدة العربية، بيروت 2008، ص 72.
(11) المرجع نفسه، ص 73.
(12) المرجع نفسه، ص 73.
(13) المرجع نفسه، ص 73.
(*) الطبع النيكروفيلي يعني حب اللجوء إلى العنف والقسوة بشكل عـــام، وهو طبع ينشأ نتيجة ظروف اجتماعية وعائلية قاســـية يتعـــرض لهـــا المستبد في بداية حياته، ويظهر هذا الطبع عندما تسنح الظروف بذلك،

وهذا طبع عانى منه ستالين وهتلر وعدد كبير من الديكتاتوريين، وإريك فروم يحاول استنتاجه من تصرفات وأفعال أولئك الطغاة. راجع:
فروم إريك: **تشريح التدميرية البشرية**، ج 2، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، وزارة الثقافة، دمشق 2006، ص 28.

(14) راسل، برتراند: **أثر العلم في المجتمع**، ص 74.

(15) فوكو، ميشيل: **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة وتقديم الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت 2003، ص 235.

(16) فوكو، ميشيل: **"الحقيقة والسلطة"**، ترجمة عبد السلام عبد العالي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 33، مركز الإنماء القومي، بيروت 1985، ص 134.

(17) فروم، إريك: **تشريح التدميرية البشرية**، ج 2، ص 28.

(18) الموسوي، نعمان محمد: **"تحليل مضمون التفكير اللاعقلاني للطلبة الجامعيين باستخدام الصيغة العربية لقائمة المعقدات اللاعقلانية"**، ضمن المجلة التربوية، العدد 75، المجلد 19، مجلس النشر العلمي، الكويت 2005، ص 92.

(19) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي: **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2002**، المكتب الإقليمي للدول العربية، طباعة الأردن، 2002، ص 61.

(20) السيد، رضوان: **"نحو علم اجتماع عربي"**، ضمن مجلة الوحة، العدد 50، المجلس القومي للثقافة العربية، بيروت 1988، ص 188.

(21) آرندت حنا (وآخرون): **ثلاث مقالات في التوتاليتارية**، ص 55.

(22) المرجع نفسه، ص 55.

(23) كونانت، ب. جيمس: **مواقف حاسمة في تاريخ العلم**، ترجمة وتقديم أحمد زكي، دار المعارف، القاهرة 1963، ص 467.

(24) المرجع نفسه، ص 477-479.

(25) راسل، برتراند: **أثر العلم في المجتمع**، ص 74.

(26) كون، توماس: **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 168، الكويت 1992، ص 83.

(27) وطفة، علي أسعد: **التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي 2002، ص 70.

(28) السورطي، يزيد عيسى: **السلطوية في التربية العربية**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 362، الكويت 2009، ص 185-207.

(29) المرجع نفسه، ص 206.

(30) ديوي، جون - أيفلين، ديوي: **مدارس المستقبل**، ترجمة عبد الفتاح المنياوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ت، ص 233.

(31) آرندت، حنا (وآخرون): **ثلاث مقالات في الدولة التوتاليتارية**، ص 44.

(32) فرويد، سيغموند: **علم نفس الجماهير**، ترجمة وتقديم جورج طرابيشي، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة، بيروت 2006، ص 84.

(33) علي، سعيد إسماعيل: **فلسفات التربية المعاصرة**، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1995، ص 293.

(34) المرجع نفسه، ص 204.

(35) راسل، برتراند: **أثر العلم في المجتمع**، ص 79.

(36) المرجع نفسه، ص 78.

(37) أنار، بيير: **الأيديولوجيا والمنازعات والسلطة**، ترجمة حسان الحمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1984، ص 186.

(38) ليبمان، ماثيو: **المدرسة وتربية الفكر**، ترجمة إبراهيم يحيى الشهابي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1998، ص 8.

(39) باركر، ستوارت: **التربية في عالم ما بعد الحداثة**، ترجمة سامي محمد نصار، تقديم حامد عمار، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 2007، ص 252.

(*) ويقصد المؤلف بالتعليم التدبري التربية عن طريق تدريب التلاميذ على الشك في الحقائق السائدة والمستقرة، بحيث تصبح العلامة الأعلى لا تعطى إلا لمن لديه القدرة على الإبانة عن الشك واستخدامه، وهو ما يؤدي في المجمل إلى "التفتح العقلي" للتلميذ، والذي لا يقوم بدوره إلا على تعليمه النقد والتساؤل والشك.

(40) المرجع نفسه، ص 134-135.
(41) المرجع نفسه، ص 121.
(42) المرجع نفسه، ص 124.
(43) آرندت، حنا (وآخرون): **ثلاث مقالات في الدولة التوتاليتارية**، ص 44.
(44) المرجع نفسه، ص 49-53.
(45) شيللر، أ. هربرت: **المتلاعبون بالعقول**، ترجمة عبد السلام رضوان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 106، الكويت 1999، ص 5.
(46) المرجع نفسه، ص 5.
(47) المرجع نفسه، ص 6.
(48) المرجع نفسه، ص 7.
(49) غرايبة، إبراهيم: **"الفضائيات العربية.. الواجب والممكن"**، موقع الجزيرة نت، قسم المعرفة - التحليلات، تاريخ 2004/10/3.
(50) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.
(51) الراشد، عبد الرحمن: **"الإعلام العربي مسرحاً للقاعدة"**، موقع CNN بالعربية، تاريخ 2011/10/12.
(52) راجع موقع الجزيرة نت: خبر أورده الصحفي نقولا طعمة في بيروت، تاريخ 2011/2/24.
(53) أخذ هذا المقطع من حوار مع جول دي روسناي أجرته معه فيرونيك آنجر، نشر في موقع الأوان، ملف "وسائل الإعلام وثقافة الجموع"، تاريخ الأحد 7 تشرين الثاني 2010.
(54) المرجع نفسه، الموضع ذاته.
(55) بريغز، آسا - بروك، بتر: **التاريخ الاجتماعي للوسائط - من غتنبرغ إلى الإنترنت**، ترجمة مصطفى محمد قاسم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 315، الكويت 2005، ص 335.
(56) المرجع نفسه، ص 406.
(57) المرجع نفسه، ص 341.
(58) عبد الرزاق، انتصار إبراهيم - الساموك، صفد حسام: **الإعلام الجديد - تطور الأداء والوسيلة والوظيفة**، الدار الجامعية للطباعة والنشر والترجمة، بغداد 2001، ص 27.

(59) المركز السوري للإعلام وحرية التعبير: **حالة الإعلام وحرية التعبير – سوريا 2006**، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، الشبكة الدولية لتبادل المعلومات حول حرية التعبير، ص 77.
(60) عبد الرزاق: **الإعلام الجديد**، ص 31.
(61) المرجع نفسه، ص 81.
(62) المصطلح لـ "جول دي روسناي".
(63) راجع: حوار جول دي روسناي، مرجع سابق.
(64) رزنيك، ب. ديفيد: **أخلاقيات العلم**، ترجمة عبد النور عبد المنعم، مراجعة يمنى طريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2005، ص 245.
(65) بوكونان، آر. إيه: **الآلة قوة وسلطة**، ص 241.
(66) ديوي، جون: **الحرية عند ديوي**، ص 145.
(67) المرجع نفسه، ص 164.
(68) صن، أمارتيا: **التنمية حرية**، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 292، 2004، ص 29.
(69) المرجع نفسه، ص 29.

مراجع ومصادر الفصل الثاني:

(1) نافعة، حسن – بوزورث، كليفورد: **تراث الإسلام**، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، مراجعة فؤاد زكريا، ج 2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1978، ص 128.
(2) المرجع نفسه، ص 147.
(3) أرنولد، توماس (محرر): **تراث الإسلام**، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت 1972، ص 483.
(4) المرجع نفسه، ص 484.
(5) ستيس، ولتر: **الدين والعقل** الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1998، ص 93.
(6) المرجع نفسه، ص 114–115.
(7) الغزالي، أبو حامد: **المنقذ من الضلال**، ص 28.

(8) ابن النفيس: **شرح تشريح الفنون لابن سينا**، www.al-mostafa.com، ص 2.
(9) راسل، برتراند: **الصراع بين العلم والدين**، ص 47.
(10) المرجع نفسه، ص 55.
(11) المرجع نفسه، ص 47.
(12) الغزالي، أبو حامد: **المنقذ من الضلال، ص** 17.
(13) الغزالي، أبو حامد: **إلجام العوام عن علم الكلام**، ص 42.
(14) راشد، رشدي: **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2011، ص 51.
(15) المرجع نفسه، ص 35.
(16) المرجع نفسه، ص 47.
(17) المرجع نفسه، ص 221.
(18) المرجع نفسه، ص 220.
(19) هاف، توني: **فجر العلم الحديث**، ترجمة أحمد محمود صبحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1997، ص 24.
(20) عبده، محمد: **الإسلام بين العلم والمدينة**، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ص 96-97.
(21) راسل، برتراند: **الصراع بين العلم والدين، ص** 12-13.
(22) المرجع نفسه، ص 19.
(23) المرجع نفسه، ص 21.
(24) عبد الرحمن، طه: مقال "**كيف نفكر في الصلة بين العلم والدين**"، موقع الملتقى الفكري للإبداع، www.almultaka.net.
(25) القرضاوي، يوسف: **العقل والعلم في القرآن الكريم**، مكتبة وهبة، القاهرة 1996، ص 97.
(26) المرجع نفسه، ص 97.
(27) المرجع نفسه، ص 98.
(28) المرجع نفسه، ص 100.
(29) المرجع نفسه، ص 56.
(30) المرجع نفسه، ص 56.
(31) المرجع نفسه، ص 56.

(32) المرجع نفسه، ص 56.
(33) المرجع نفسه، ص 56.
(34) سورينا، جان شارل: **تاريخ الطب – من المداواة إلى علم التشخيص**، ترجمة إبراهيم البجلاتي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 281، الكويت 2002، ص 23.
(35) المرجع نفسه، ص 35.
(36) المرجع نفسه، ص 249.
(37) سيتس، ولتر: **الدين والعقل الحديث**، ص 38–39.
(38) المرجع نفسه، ص 93.
(39) راسل، برتراند: **الصراع بين العلم والدين**، ص 22.
(40) المرجع نفسه، ص 44.
(41) راجع موقع "مكنون الإعجاز العلمي"، مقال الانفجار العظيم، ومقال دوران الأرض.
(42) أبو العطا موسى، نظمي خليل: "**(ثمرات مختلف ألوانها) رؤية علمية**"، مقال ضمن موقع موسعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنّة، باب المقالات، راجع موقع www.quran-m.com.
(43) العبادي، منصور أبو شريعة: "**وينشئ السحاب الثقال – معجزة علمية**"، مقال ضمن الموقع السابق.
(44) راسل، برتراند: **الصراع بين العلم والدين**، ص 46.
(45) المرجع نفسه، ص 48.
(46) محمود مصطفى: **علم نفس قرآني جديد**، دار أخبار اليوم، القاهرة 1998، ص 20.
(47) المرجع نفسه، ص 22–23.
(48) محمود، مصطفى: **من أسرار القرآن**، دار المعارف، القاهرة، د. ن، ص 49.
(49) عبده، عيسى: **الاقتصاد الإسلامي – مدخل ومنهاج**، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة 1974، ص 37.
(50) المرجع نفسه، ص 37.
(51) المرجع نفسه، ص 37.
(52) المرجع نفسه، ص 40–55.

(53) المرجع نفسه، ص 244.
(54) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة 1982، ص 8.
(55) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر، الحكمة للطباعة والنشر، دمشق !994، ص 54.
(56) ابن عربي، محي الدين: **الفتوحات الملكية**، موقع الورَّاق الإلكتروني www.alwaraq.net/، ص 13.
(57) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، ص8.
(58) ستيبتشفيتش، ألكسندر: **تاريخ الكتاب**، ج 1، ترجمة محمد م. الأرناؤوط، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1993، ص 233.
(59) المرجع نفسه، ص 232.
(60) الغزالي، أبو حامد: **إلجام العوام عن علم الكلام**، ص 58.
(61) المرجع نفسه، ص 73.
(62) الغزالي: **إلجام العوام عن علم الكلام**، ص 42.
(63) القرضاوي، يوسف: **الدين في عصر العلم**، ص 11-12.
(64) المرجع نفسه، ص 28.
(65) المرجع نفسه، ص 28-29.
(66) المرجع نفسه، ص 32.
(67) المرجع نفسه، ص 39.
(68) المرجع نفسه، ص 87.
(69) راسل، برتراند: **الصراع بين العلم والدين**، ص 137.
(70) المرجع نفسه، ص 94.
(71) المرجع نفسه، ص 93.
(72) المرجع نفسه، ص 94.
(73) المرجع نفسه، ص 92.
(74) المرجع نفسه، ص 244.
(75) سيتس، ولتر: **الدين والعقل الحديث**، ص 69.
(76) المرجع نفسه، ص 102.
(77) المرجع نفسه، ص 106.

(78) المرجع نفسه، ص 108.
(79) الحاج صالح، رشيد: **النظرية المنطقية عند كارناب – دارسة لجدل العلاقة بين المنطق والعلم والفلسفة**، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق 2008، ص 30.
(80) المرجع نفسه، ص 35.
(81) السيد، رضوان – برقاوي، أحمد: **المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي**، دار الفكر، دمشق 1998.
(82) المرجع نفسه، ص 49.
(83) النويهي، محمد: **نحو ثورة في الفكر الديني**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2010، ص 49.
(84) البغدادي، أحمد: **أحاديث الدين والدنيا**، مؤسسة الانتشار العربي، القاهرة 2005، ص 131.
(85) بركات، حليم: **المجتمع العربي في القرن العشرين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000، ص 527.
(86) المرجع نفسه، ص 528.
(87) أبو زيد، نصر حامد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء 2005، ص 28.
(88) أبو زيد، نصر حامد: **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء 2005، ص 186.
(89) أركون، محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، ص 10.
(90) أركون، محمد: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة وتعليق هشام صالح، دار السابق، بيروت 2006، ص 45.
(91) المرجع نفسه، ص 46.

مراجع ومصادر الفصل الثالث:

(1) هابرماس، يورغن: **التقنية والعلم كأيديولوجيا**، ترجمة إلياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1999، ص 5.
(2) المرجع نفسه، ص 5.
(3) المرجع نفسه، ص 5.

(4) المرجع نفسه، ص 77.
(5) المرجع نفسه، ص 77.
(6) المرجع نفسه، ص 77.
(7) ماركوز، هربرت: **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت 1988، ص 28.
(8) المرجع نفسه، ص 78.
(9) هابرماس، يورغن: **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا 2001، ص 89.
(10) هابرماس، يورغن: **العلم والتقنية كأيديولوجيا، ص** 98.
(11) المرجع نفسه، ص 102.
(12) المرجع نفسه، ص 103.
(13) مصدق، حسن: **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت – النظرية النقدية التواصلية**، المركز الثقافي العربي، بيروت 2005، ص 39.
(14) هابرماس، يورغن: **المعرفة والمصلحة**، ص 12.
(15) المرجع نفسه، ص 95.
(16) المرجع نفسه، ص 94.
(17) المرجع نفسه، ص 95.
(18) المرجع نفسه، ص 95.
(19) المرجع نفسه، ص 100.
(20) المرجع نفسه، ص 107.
(21) المرجع نفسه، ص 107.
(22) المرجع نفسه، ص 345.
(23) المرجع نفسه، ص 344.
(24) المرجع نفسه، ص 10.
(25) هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوش، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1995، ص 119.
(26) المرجع نفسه، ص 120–121.
(27) المرجع نفسه، ص 126–127.
(28) المرجع نفسه، ص 127.
(29) المرجع نفسه، ص 128.

(30) هابرماس، يورغن: "**الحداثة مشروع ناقص**"، ترجمة بسام بركة، مجلة الفكر المعاصر، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت 1986، العدد 39، ص 46.
(31) هابرماس، يورغن: **العلم والتقنية كأيديولوجيا**، ص 96.
(32) هابرماس، يورغن: "**الحداثة مشروع ناقص**، ص 96.
(33) المرجع نفسه، ص 46.
(34) المرجع نفسه، ص 108.
(35) هابرماس، يورغن: **المعرفة والمصلحة**، ص 7.
(36) المرجع نفسه، ص 9.
(37) المرجع نفسه، ص 9.
(38) ريكور، بول: **من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل**، ترجمة محمد براءة – حسان بورقية، عين للدارسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة 2001، ص 64.
(39) هابرماس، يورغن: **المعرفة والمصلحة**، ص 169.
(40) ريكور، بول: **من النص إلى الفعل**، ص 66.
(41) جاسبر، دايفيد: **مقدمة في الهرمينوطيقا**، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم – منشورات الاختلاف، بيروت – الجزائر 2007، ص 133.
(42) ريكور، بول: **من النص إلى الفعل**، ص 66.
(43) المرجع نفسه، ص 66.
(44) هابرماس، يورغن: **المعرفة والمصلحة**، ص 188.
(45) المرجع نفسه، ص 196.
(46) المرجع نفسه، ص 199.
(47) المرجع نفسه، ص 201.
(48) المرجع نفسه، ص 175.
(49) المرجع نفسه، ص 211.
(50) المرجع نفسه، ص 211.
(51) المرجع نفسه، ص 212.
(52) المرجع نفسه، ص 212.
(53) المرجع نفسه، ص 223.
(54) المرجع نفسه، ص 286.

(55) المرجع نفسه، ص 287.
(56) ريكور، بول: **في التفسير – محاولة في فرويد**، ترجمة وجيد أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، 2003، ص 302.
(57) المرجع نفسه، ص 305.
(58) المرجع نفسه، ص 307.
(59) هابرماس، يورغن: **المعرفة والمصلحة**، ص 333.
(60) المرجع نفسه، ص 333.
(61) هابرماس، يورغن: **التقنية والعلم كأيديولوجيا**، ص 160.
(62) المرجع نفسه، ص 163.
(63) المرجع نفسه، ص 171.
(64) هابرماس، يورغن:**المعرفة والمصلحة**، ص 209.
(65) هابرماس، يورغن: **التقنية والعلم**، ص 161.
(66) المرجع نفسه، ص 167.
(67) المرجع نفسه، ص 167.
(68) هابرماس، يورغن: **المعرفة والمصلحة**، ص 330.
(69) هابرماس، يورغن: **التقنية والعلم**، ص 168.
(70) هابرماس، يورغن: **المعرفة والمصلحة**، ص 378.
(71) هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة، ص** 495.
(72) هابرماس، يورغن: **المعرفة والمصلحة**، ص 378.
(73) المرجع نفسه، ص 378.
(74) كريب، إيان: **النظرية الاجتماعية – من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1999، ص 307.
(75) المرجع نفسه، ص 307.
(76) هابرماس، يورغن: **التقنية والعلم**، ص 170.

مراجع ومصادر الفصل الرابع:

(1) جورفيتش، جورج: الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981، ص 23 و24.

(2) ماركس، كارل – أنغلز، فردريك: الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ط2، 1976، ص 30.
(3) مانهايم، كارل: الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة عبد الجليل الطاهر، مكتبة بغداد 1968، ص 408 و409.
(4) معتوق فردريك: "علم اجتماع المعرفة في الغرب"، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، ج 2، معهد الإنماء العربي، بيروت 1986، ص 905.
(5) هارلا مبوس، ميشيل (محرر): اتجاهات جديدة في علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد حسن وآخرون، مراجعة عدنان ياسين مصطفى، إبراهيم عبد الرازق، بيت الحكمة، بغداد، ط1، 2001، ص 570.
(6) جورفيتش، جورج: الأطر الاجتماعية للمعرفة، ص 211–239.
(7) راجع كتاب مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا.
(8) Carnap, R: Psychology in Physical Language, Tran. By George Schick, in Logical Positivism, A.J. Ayer, Ed., The Free Press, New York, 1966, p. 196.
(9) Ibid., p. 186.
(10) الجابري، محمد عابد: مدخل إلى فلسفة العلوم – العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982، ص 245.
(11) ديكارت، رينيه: مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلم، ترجمة وتقديم جميل صليب، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائح، بيروت، ط2، 1970، ص 121 و122.
(12) الجابري: فلسفة العلوم، ص 292.
(13) هايزنبرج، فيرنر: الطبيعة في الفيزياء المعاصرة، ترجمة أدهم السمان، دار طلاس، دمشق، ط1، 1986، ص 21.
(14) الجابري: فلسفة العلوم، ص 295.
(15) مدوّر، بيتر: الاستقراء والحدس في التفكير العلمي، ترجمة بلال الجيوسي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1982، ص 5.
(16) المرجع نفسه، ص 7.
(17) المرجع نفسه، ص 57.
(18) المرجع نفسه، ص 57.

(19) المرجع نفسه، ص 59.
(20) المرجع نفسه، ص 59.
(21) بوبر، كارل: أسطورة الإطار، تحرير مارك أ. نوترنو، ترجمة يمنى طريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (عالم المعرفة، العدد 292)، الكويت 2003، ص 116.
(22) المرجع نفسه، ص 115.
(23) مدوّر بيتر: الاستقراء والحدس، ص 63.
(24) المرجع نفسه، ص 74.
(25) بوبر، كارل: أسطورة الإطار، ص 114.
(26) المرجع نفسه، ص 115.
(27) المرجع نفسه، ص 116.
(28) المرجع نفسه، ص 122.
(29) باشلار، غاستون: تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982، ص 17.
(30) المرجع نفسه، ص 13-15.
(31) المرجع نفسه، ص 33.
(32) المرجع نفسه، ص 34.
(33) المرجع نفسه، ص59.
(34) المرجع نفسه، ص 59.
(35) المرجع نفسه، ص 79.
(36) كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (عالم المعرفة، العدد 168)، الكويت 1992، ص 244.
(37) المرجع نفسه، حاشية المترجم، ص 34.
(38) المرجع نفسه، ص 76.
(39) بوبر، كارل: أسطورة الإطار، ص 126.
(40) كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ص 162 و173.
(41) شالمرز، آلان: نظريات العلم، ترجمة الحسن سحبان وفؤاد الصفا، دار توبقال، الدار البيضاء 1991، ص 86.

(42) المرجع نفسه، ص 86.
(43) المرجع نفسه، ص 86.
(44) المرجع نفسه، ص 97.
(45) كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ص 143.
(46) المرجع نفسه، ص 146.
(47) فينك، دومنيك: علم اجتماع العلوم، ترجمة ماجدة أباضة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر 2000، ص 29.
(48) المرجع نفسه، ص 30.
(49) المرجع نفسه، ص 30.
(50) المرجع نفسه، ص 31 و33.
(51) المرجع نفسه، ص 30.
(52) وولبرت، لويس: طبيعة العلم غير الطبيعية، ترجمة سمير حنا صادق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2001، ص 48.
(53) المرجع نفسه، ص 48.
(54) المرجع نفسه، ص 45.
(55) فينك، دومنيك: علم اجتماع العلوم، ص 46.
(56) المرجع نفسه، ص 47.
(57) المرجع نفسه، ص 48.
(58) المرجع نفسه، ص 50.
(59) المرجع نفسه، ص 77–79.
(60) فرهايم، مارغريت: "الإيمان والعقل والجنوسة"، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مراجعة زهرة حسين، مجلة الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 116، 2003، ص 186.
(61) المرجع نفسه، ص 187.
(62) المرجع نفسه، ص 187 و188.
(63) المرجع نفسه، ص 194.
(64) المرجع نفسه، ص 194.
(65) فينك، دومنيك: علم اجتماع العلوم، ص 63.
(66) المرجع نفسه، ص 64.
(67) وولبرت، لويس: طبيعة العلم غير الطبيعية، ص 65.

(68) فتجنشتين: لودفيج: بحوث فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم عبد الغفار مكاوي، وكالة المطبوعات، الكويت 1991، ص 108.
(69) المرجع نفسه، ص 60.
(70) المرجع نفسه، ص 60.
(71) فينك دومنيك: علم اجتماع العلوم، ص 155.
(72) المرجع نفسه، ص 157.
(73) المرجع نفسه، ص 167.
(74) فير أبند، باول: العلم في مجتمع حُر، مراجعة سمير حنا صادق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2000، ص 100.
(75) المرجع نفسه، ص 120.
(76) المرجع نفسه، ص 88.