

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجليلي بونعامة خميس مليانة
كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية.
قسم العلوم الاجتماعية

مطبوعة بيداغوجية في مادة مناهج البحث
الفلسفي

دروس مقدمة لطلبة السنة الأولى طور الماستر

تخصص: فلسفة تطبيقية+ فلسفة عربية إسلامية+ فلسفة غربية حديثة معاصرة .

إعداد: د. محمد بوداني

السنة الجامعية: 2025/2024

بطاقة فنية للمادة:

منهجية	إسم الوحدة
مناهج البحث الفلسفي	إسم المادة
السداسي الأول	سداسي التكوين
4	رصيد المادة
2	المعامل
- دراية بالمنطق الأرسطي. - دراية بالمنطق الرواقي . - دراية بالمنطق عند المسلمين. - دراية بالمنطق في الفلسفة الحديثة.	المعارف المسبقة المطلوبة
- يُمد طالب الفلسفة بأدوات التفكير السليم، ما يعني أن دراسته ومعرفة صورته وقواعده مقدمة ضرورية لكل تفكير سليم، إن على صعيد تكوين الصور الفكرية السليمة أو على صعيد إصدار الأحكام الصائبة. - التأكيد على أهمية المنهج والمنهجية في الدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية. - تعريف الطالب بالمعارف المنهجية الأساسية أو الأدوات المعرفية التي تمكنه من معالجة القضايا والمسائل بالكيفية الفلسفية المطلوبة والولوج إلى عالم البحث العلمي بكفاءة واقتدار . - تزويد الطالب بأبرز المناولات المنهجية التي يستخدمها المتخصصون في الدراسات والبحوث الفلسفية المفضية إلى طريق البحث عن الحقيقة. - تعليم الطالب مناهج الاكتشاف والارتقاء بها إلى مرتبة منهج التعليم والتبليغ	أهداف التعليم
متواصل - امتحان	طريقة التقييم

محتوى (برنامج) المادة:

المحور الأول: مقدمات أولية ومفاهيم في المنهج والمناهج والمنهجية.

المحور الثاني: المنطق وأصل المناهج الفلسفية.

المحور الثالث: مناهج الاكتشاف

1- الحدس: الغزالي، ديكارت، برغسون، هوسرل.

2- التمثيل: أرسطو، توما الأكويني، كانط

3- المثال: أفلاطون. أرسطو، الغزالي، ابن خلدون، ديكارت، بيير دوهيم.

4- الاستقراء: سقراط.

المحور الرابع: مناهج البرهان والإقناع

1- البرهان: الكندي، ديكارت، اسبينوزا.

2- الجدل: أفلاطون، أرسطو

3- الاستدلال: أرسطو، الفارابي، ديكارت.

المحور الخامس: مناهج التعليم والتواصل

1- التهيئة: الفيثاغوريون، كارل ياسبرز.

2- الحوار: سقراط، شيشرون.

3- الأسطورة: بروتاغوراس، أفلاطون، ابن طفيل، هيدغر.

فهرس المحتويات

الصفحة	المحتويات
2	بطاقة فنية
3	محتوى المادة
4	فهرس المحتويات
8	مقدمة
المحاضرة الأولى	
المحور الأول: مقدمات أولة ومفاهيم في المنهج والمناهج والمنهجية	
11	تمهيد
12	1- أهمية المنهج
21	مناقشة
23	2- في مفهوم المنهج
23	أ- في اللغة
24	ب- في الإصطلاح
28	3- أنواع المناهج
31	4- القواعد العامة والأساسية للمنهج
32	5- في مفهوم المناهج
34	6- في مفهوم المنهجية
35	7- في الفرق بين المنهج والمنهجية وعلم المناهج
36	8- في علم المناهج
38	9- الأسس الفلسفية للمنهج
39	10- خصائص المنهج
المحاضرة الثانية	
المحور الثاني: المنطق وأصل المناهج الفلسفية	
41	تمهيد
41	1- المنطق

42	2- المنهج العلمي
42	3- المناهج العامة أو المنطقية
42	4- المناهج الخاصة
43	5- منطق الفلسفة
44	6- أصل المنهاج الفلسفي
45	7- المناهج الفلسفية
46	أنواع المناهج الفلسفية
المحاضرة الثالثة	
المحور الثالث: مناهج الإكتشاف	
48	تمهيد
48	1- الحدس: الغزالي، ديكارت، برغسون، هوسرل
48	1.1 مفهوم الحدس
50	1. 2- المنهج الحدسي عند الغزالي
53	1. 3- الحدس عند ديكارت
53	1. 3. 1- أسس الحدس عند ديكارت
55	1. 4- الحدس عند هنري برغسون
56	1. 5- الحدس عند إدموند هوسرل
59	1. 5. 1- الحدس الحسي والحدس المقولي
65	استنتاج
المحاضرة الرابعة	
المحور الثالث: مناهج الإكتشاف	
71	2- التمثيل: أرسطو، توما الإكويني، كانط
71	2. 1- مفهوم التمثيل
73	2. 2- التمثيل عند أرسطو
74	2. 3- التمثيل عند توما الإكويني
74	2. 4- التمثيل عند كانط

المحاضرة الخامسة	
المحور الثالث: مناهج الإكتشاف	
76	3- المثال: أفلاطون، أرسطو، الغزالي، ابن خلدون، بيير دوهم.
76	3. 1- مفهوم المثال.
76	3. 2- المثال عند أفلاطون
77	3. 3- المثال عند أرسطو
77	3. 4- المثال عند الغزالي
77	3. 5- المثال عند ابن خلدون
78	3. 6- المثال عند ديكارت
78	3. 7- المثال عند بيير دوهم
78	3. 7. 1- من هو بيير دوهم
79	3. 7. 2- تطبيقه للمثال في مجال الفيزياء
المحاضرة السادسة	
المحور الثالث: مناهج الإكتشاف	
80	4- الإستقراء عند سقراط
80	4. 1- مفهوم الإستقراء
80	الإستقراء عند سقراط
المحاضرة السابعة	
المحور الرابع: مناهج البرهان الإقناع	
82	1- البرهان: الكندي، ديكارت، سبينوزا
82	1. 1- معنى البرهان
83	1. 2 البرهان عند ديكارت
83	1. 3- البرهان عند سبينوزا
المحاضرة الثامنة	
المحور الرابع: مناهج البرهان الإقناع	
85	2- الجدل : أفلاطون، أرسطو

85	2. 1- مفهوم الجدل
86	2. 2- الجدل عند أفلاطون
88	2. 3- الجدل عند أرسطو
المحاضرة التاسعة	
المحور الرابع: مناهج البرهان الإقناع	
90	3 - الإستدلال: أرسطو، الفارابي، ديكارت
90	3. 1- مفهوم الإستدلال
90	3. 2- الإستدلال عند أرسطو
92	3. 3- الإستدلال عند الفارابي
92	3. 4- الإستدلال عند ديكارت
المحاضرة العاشرة	
المحور الخامس: مناهج التعليم والتواصل	
94	1- التهيئة: الفيتاغوريون، كارل ياسبرس
94	1. 1- مفهوم التهيئة
95	1. 2- التهيئة عند الفيتاغوريين
96	1. 3- التهيئة عند كارل ياسبرس
المحاضرة الحادية عشرة	
المحور الخامس: مناهج التعليم والتواصل	
96	2- الحوار: سقراط، شيشرون
96	2. 1- مفهوم الحوار
99	2. 2- الحوار عند سقراط
99	2. 3- الحوار عند شيشرون
المحاضرة الثانية عشرة	
المحور الخامس: مناهج التعليم والتواصل	
101	3- الأسطورة: بروتاغوراس، أفلاطون، ابن طفيل، هيدغر
101	3. 1- مفهوم الأسطورة

108	3. 2- الأسطورة عند بروتاغوراس
109	3. 3- الأسطورة عند أفلاطون
110	3. 4- الأسطورة ابن طفيل
110	3. 5- الأسطورة عند هيدغر
111	خلاصة عامة
113	قائمة المراجع

مقدمة:

يعد البحث أهم ركائز تحصيل المعرفة والعلوم وإن اختلفت الطرق والمناهج المتبعة، تبعاً لإختلاف الحقول المعرفية من علمية إلى أدبية إلى فلسفية. هذا الحقل الأخير اشتهر بتعدد واختلاف وتنوع المناهج في البحث عن الحقيقة. وعلى الرغم من هذا التعدد والتنوع إلا أن أهمية المنهج في البحث الفلسفي تبقى ضرورة ملحة ترفع من خلالها قضايا الفلسفة من العشوائية والفوضى إلى الخطاب الناضج والمبني على أسس. وهكذا إذن فالفلسفة خارج أسوار المنهج تفقد بنيتها الخاصة في النقد. ومن أجل تحقيق مهمة الفلسفة المنظمة والهادفة في تقصي الحقائق والموضوعية لامناس من استغلال قدراتنا على التفلسف المنظم للانتقال بسلم الإشكال نحو أنساق فلسفية كلية وحقائق شمولية تتوقف على دور التهيئة العقلانية والفلسفة وقوة منهج البحث المستخدم مهما تنوعت طبيعته لأن المنهج في الفلسفة واحد متعدد؛ وذلك لتنوع تصورات الفلسفة في فئات متداخلة مع المحافظة على بنية الفلسفة الخاصة بالنقد. وكما يقال ربما كان من المناهج في الفلسفة بقدر ما ندرسه من مواد وأكثر.

ونشير في هذا المقام إلى أن هذه المطبوعة البيداغوجية جاءت وفق البرنامج المسطر من قبل اللجنة الوطنية المخولة لوضع برامج تكوين في طور الماستر في الفلسفة. وحاولنا قدر الإمكان مراعاة خصوصية المادة وقدرات الطلبة وكذا الحجم الساعي المخصص لتدريس هذه المادة. فحاولنا قدر المستطاع التركيز على أهم الركائز الأساسية لكل منهج متناول، مع الحرص على أن تكون الأفكار والأمثلة المقدمة سهلة مفهومة بالنسبة للطلاب. ومتوسط التجريد بغية الوصول بالطلبة إلى شيء من المستوى الفلسفي المطلوب.

وقد صممت هذه المحاضرات على شكل محاور وتحت كل محور مباحث ومطالب فرعية وقد اعتمدنا طريقة (APA) في التهميش. مع إضفاء نوع من التشويق من أجل التشجيع على المطالعة. وذلك عندما نشير في بعض المواضع إلى العودة إلى كتاب ما من أجل الإستزادة والفهم أكثر.

المحاضرة الأولى

المحور الأول : مقدمات أولية ومفاهيم في المنهج والمناهج والمنهجية.

تمهيد:

ما هو معروف عند الدارسين للفلسفة في تناولها للموضوعات اعتمادها على أحد المناهج النظرية أو العملية في تفحص وتفكيك وبناء الأشياء. إلا أنها كفكر تتميز بوصفها فكراً نقدياً، يحل ويفسر ويعالج. فيظنون أن الفلسفة بوجه عام من دون منهج لا تعد فكراً، والفكر من دون فلسفة يعد تاريخاً، والتاريخ من دون فلسفة يعد خرافة بناها المجتمع. لذلك لا يمكن فصل الفلسفة عن المنهجية، لأن بداية الفكر المنهج بدأ مع الفلسفة. وما قبلها يعد أسطورة أو خرافات خلقها الإنسان لغرض العيش. إلا أن الإنسان في عصرنا الآن طور تلك الخرافات بشكل علمي لتصبح الأيديولوجيات بدلا عنها.

انطلاقاً من هذا الاعتقاد أنتج لنا الفلاسفة عبر التاريخ أفكاراً ونظريات ومعارف، وقد انفرد كل فيلسوف بنظرية أو فكرة أو مذهب. ومن هنا قد يتساءل البعض عن ما إذا كان هناك منهج محدد للبحث الفلسفي يلتزم به الباحث في الفلسفة أو الفيلسوف حين يقيم إحدى نظرياته، فالمناهج في العلوم الطبيعية والرياضية واضحة، والكل يدرك أهميتها في البحث، لكن الباحث في الفلسفة قد لا يدرك المناهج بوضوح ولا يدرك أهميتها وقيمتها في تحصيل المعرفة، خاصة وأنه لا يوجد إجماع بين الفلاسفة حول منهج واحد يلتزمون به.

من خلال هذه المحاضرات سنحاول الإجابة عن بعض التساؤلات على غرار: هل للبحث الفلسفي منهج محدد أم له مناهج متنوعة؟ وهل تعدد المناهج في البحث الفلسفي يعد عيباً في

الفلسفة؟ وهل اتباع الفلسفة لمنهج محدد يجعل منها علما أم أن طبيعتها تفرض التعدد والتنوع؟ وقبل هذا سنتحدث عن أهمية المنهج وما إذا كان هناك اتفاق بين الفلاسفة عن إخضاع البحث الفلسفي لمنهج ما. بعدها نتعرف على المقصود بالمنهج والمناهج والمنهجية وما الفرق بينها؟

1- أهمية المنهج:

لقد احتل المنهج في الحضارة الغربية مكانة هامة جدا، إلى حد سميت بحضارة المنهج. لكن يجب أن لا نفهم من هذا أن الحضارة الشرقية بما فيها الحضارة الإسلامية، ليست حضارة منهج. بل العكس هو الصحيح إذ ساهم المسلمون في إرساء قواعد المنهج العلمي في شتى النواحي العلمية ولو لم يكن بالمعنى الذي يعنيه المنهج في الغرب. سيما إذا عرفنا أن الغرب عرف قلقا منهجيا نتج عن القطيعة مع ماضيه في بداية العصور الحديثة، دون أن تعرف الحضارة العربية الإسلامية تلك القطيعة.

فحين نذكر فرنسيس بيكون (Francis Bacon) (1561 - 1626م) صاحب كتاب **الأرغانون الجديد** نجد هناك إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة الذي كتب في تصديره لكتابه هذا حول المنهج قائلا: " إن منهجي، على الرغم من صعوبته في التطبيق، سهل في الشرح، منهجي هو أن نرسي درجات متزايدة من اليقين... أن نستمر في الأخذ بشهادة الحواس، ونساعدنا ونحصنها بنوع من التصويب، ولكن نرفض، بصفة عامة، العملية العقلية التي تتلو الإحساس، بل نفتح مسارا جديدا للعقل أكثر وثوقا يبدأ مباشرة من الإدراكات الحقيقية الأولى للحواس نفسها. كانت هذه بدون شك وجهة أولئك الذين أولوا المنطق دورا كبيرا، فمن الواضح أنهم كانوا يبحثون عن نوع من الدعم للعقل، ولا يأمنون لعملياته الطبيعية التلقائية، غير أن هذا العلاج يأتي متأخرا

جدا بعد أن استقحل الداء وضاع كل شيء، وأصبح العقل من خلال عادات الحياة اليومية ومداولاتها محشوا بمذاهب فاسدة وأوهام فارغة، هنالك يسهم فن المنطق، الذي وصل للإنقاذ متأخرا وسقط في يده، يُسهم في تثبيت الأخطاء لا في كشف الحقيقة" (بيكون، " 2013، صفحة 09)

وحين نذكر ديكارت (Descartes)(1596-1650) الذي كتب في كتابه قواعد لهداية العقل أو قواعد لتوجيه الفكر: "المنهج ضروري للبحث عن الحقيقة ... وأعني بالمنهج جملة قواعد يقينية تعصم كل من يراعيها بصرامة من حمل الخطأ محل الصواب" (ديكارت، 2001، صفحة 371)، أي مراعاة هذه القواعد يبعد عن مطبات الخطأ.

نذكر من جهة أخرى أو جامد الغزالي الذي كتب في كتابه المنقذ من الضلال: " فقد سألتني أيها الأخ في الدين، أن أثبت إليك غاية العلوم وأسرارها وغائلة المذاهب وأغوارها، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق، وما استجرت عليه من الإرتقاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الإستبصار وما استفدته، أولا من علو الكلام ، وما اجتويته ثانيا من طرق أهل التعليم ، القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام وما ازدريته ثالثا من طرق التفلسف وما ارتضيته، آخرا من طريقة التصوف وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الحق، من لباب الحق" (الغزالي، بدون سنة).

أما أبو الوليد بن رشد (1126-1198م) فقد كتب في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: " وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة " (ابن رشد، 1964) ويضيف " وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الإعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى

التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن زاع عنها إما كافر وإما مبتدع. وإذا تؤملت جميعاً وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جملها أقاويل محدثة وتأويلات مبتعة" (ابن رشد، 1964، صفحة 100).

فنسأل إذا كان المنهج قد لازم ثقافتنا الماضية، فإما أنه منهج غير سليم رغم نشأته في سياق إيجابي، وإما أن سياقه ابطال مفعوله الإيجابي، وفي كلا الحالتين لا يمكن الحديث عن منهج منعزل عن مذهب أو عن فكر حامل له. ليس الهدف هو المنهج في حد ذاته، وإنما الهدف هو اعتبار إشكالية المناهج في الفلسفة مناسبة أو فرصة لطرح علاقتنا بالمنهج من وجهة نظر فلسفية.

ويشير الباحث الطاهر وعزيز في كتابه **المناهج الفلسفية** إلى ارتباط تعليم الفلسفة عند اليونان بتلقين طرائق التفلسف، هذا التلقين الذي يسبق الإقدام على الفلسفة، ويشمل التمرين على طرائق الجدل والاحتجاج. فقد أدرج أفلاطون في أكاديميته تمارين على المناهج العلمية وطرائق الجدل، بل أن ديوجين الكلب¹ (نحو 421-323 ق.م) الذي دحض حجج زينون الإيلي (490-430 ق.م) على نفي الحركة بأن قام ومشى ذهاباً وإياباً، ضرب تلميذه الذي اكتفى بهذه الطريقة في الدحض، وصاح قائلاً بأنه لا ينبغي للمتعلم أن يتقبل الأسباب التي قبلها هو من قبل دون أن يضيف أسبابه الخاصة. وقد قيل عن بروتاجواس (487-420 ق.م) إنه أول من علم أنه يمكن في كل

¹ دجانس الكلب (نحو 421 - 323 ق م) فيلسوف يوناني، وأحد مؤسسي المدرسة الكليية الأوائل. ولد بسينوب بتركيا، ودرس في أثينا على يد الفيلسوف أنتيستينيس. قال صاحب الملل والنحل: «كان حكيماً فاضلاً متقشفاً لا يقنّي شيئاً ولا يأوى إلى منزل. عاصر الأسكندر المقدوني، والذي روى أنه قال: " لو لم أكن الأسكندر لوددت أن أكون ديوجانس". (ينظر

(<https://ar.wikipedia.org/wiki>)

مسألة أن ندافع عنها أو أن نعارضها، أو أن نؤيد القول ونقيضه على السواء. وقد استقى أساليب منهجه من زينون الأيلي في الجدل وقد أفرغه من محتواه، وأخذ منه شكله السوري ليخدم طريقته في الجدل، وقد أدان أفلاطون هذا الجدل وقد استخدمه في معينين مختلفين. (وعزيز، 1990)

أما أرسطو (384-322 ق.م) فقد علّمنا كيف نميز بين الأغاليط والاستدلالات الصحيحة. كما يجب التفريق بين الجدلين، فمن حيث السوفسطائي اتسم بالجدل الخطابي، بعكس الجدل الافلاطوني والأرسطي فقد عرف بإسم الجدل الفلسفي، وهذا ما جعل سقراط من قبلهم يتخذ منهجاً في محاربة السفسة اللغوية والأوهام عند السفسطائيين، وهو المنهج الذي اعتمد على السخرية من أجل توليد المعرفة.

لذلك قال يوهان جوته (Johann Wolfgang von Goethe) (1749-1832): يوجد بين الفكرة والتجربة هوة سحيقة نحاول بكل قوانا نتخطاها عبثاً، ومع ذلك نطمح بلا توانٍ إلى التغلب على هذه الفجوة، بفضل العقل والخيال والذكاء والايمان والعاطفة والوهم، وكذلك الحماقة عندما لا نجد أيّ ملاذ آخر.

فهذا ديكارت قد اعترض على منهج أرسطو ووصفه بأنه عقيم، وعارضه بالعقل الرياضي وأكد بفضل منهاجه، أنه يستخدم عقله في كل شيء.

وأما كارل بوبر (Karl Popper) (1902-1994) فيؤكد ذلك بقوله: إذا كان للفلسفة منهجاً فهو النقاش العقلي، إلا أنه ليس خاصاً بالفلسفة، بل هو كذلك منهاج للعلوم الطبيعيّة.

فالفلسفة أحرار في أن يستعملوا أيّ طريق يرونه نافذاً للحقيقة. وعلى ذلك نجد تعدد المناهج

الفلسفيّة فمنها المثالية، والعقلية، والحدسية، والحدسية، واللغوية.

فلكل فيلسوف منهجه الخاص في الاستدلال والبرهان عن الحقيقة، وتعتمد مناهج الاستدلال على البرهان والإقناع، وهنا يجب علينا أن نفرّق بين مناهج التعلم والاكتشاف، ومناهج التفلسف والاستدلال، ومناهج التعليم والتبليغ، الأولى يدخل فيها التحليل اللغوي والرياضي، والحدس، والفرض بعكس الثانية تعتمد البرهنة والدلالة.

أي لا ينبغي أن نكتفي كما يقول أفلاطون بتبليغ الحقيقة بل يجب أن نعرف كيف نبليغها ونوصلها للآخرين. وهذا ما يجب أن يعتني بها الفيلسوف مستخدماً مهاراته وإبداعه كالفنان.

إذن ليس للفلسفة منهجاً عاماً محدداً، حتى وإن كانت نظرتها شمولية وتتسم بالعمومية للأشياء، لأن الالتزام مع الفلسفة يعد انحرافاً عن سعيها ووجودها الحقيقي، وتتمثل لنا بثوب الأيديولوجية، فالنظر في الفلسفة يحتاج التحرر ليس فقط التحرر من الانصياع للمجتمع، بل التحرر من المنهجية والنظرية والقانون والقواعد، لذلك من مميزات الفلسفة الصيرورة والتغيير والتحول، وأنه لا طريق لها سوى النقد وإعادة النظر في كل شيء يطرأ علينا، لهذا ترتبط الفلسفة بالإبداع، بعكس ما نجده من تفلسف في جامعاتنا، إذ يرتبط بتاريخ الفلسفة كتاريخ وليس كفلسفة. وعليه يجب التفرقة بين منهج التفلسف في التعليم، ومنهج الفلسفة كفكر. إذ أن الأول مقيد بسلطة المنهج، والثاني متحرر إبداعي.

وعلى الرغم من هذا نقول أن الفلاسفة لم يتخلوا يوماً عن اتباع مناهج أو طرائق في النظر والبحث، فاهتم البعض منهم بمسألة المنهاج الفلسفي اهتماماً تجلى فيما خصصوه لها من مؤلفات. فلم يكتفوا بحدوسهم الشخصية، بل سعوا إلى الاستدلال عليها أو الإقناع بها. فسخر السوفسطائيون فنون الخطابة لإشهار آرائهم، واستغل أفلاطون (Platon) (427-347ق.م)

ضروب الحوار والجدل، وقص الأساطير وضرب الأمثال، وحاول رونه ديكرت (R.Descartes) (1596-1650م) أن يستخلص مناهج كلية تصبح مفتاحه للاكتشاف في الفلسفة مثلما في العلم.

هذا ولقد نظر أرسطو وأتباعه لغاية العصر الوسيط إلى الفلسفة كعلم. إذ لا تختلف الفلسفة عندهم إذن في مناهجها أو فيما ينبغي أن تتخذه من مناهج عن العلم. وقد بقي شيء من هذا التصور في بعض الاتجاهات الحديثة في الفلسفة.

وإن كنا نحن اليوم لا نستطع أن نقول، على غرار القدماء، أن الفلسفة علم. فإنه لا مناص من أن نعدها شبيهة بالعلم أو قريبة منه، ذلك أن الحد الفاصل بين الفلسفة والعلوم غير ثابت، من حيث أنه لا يرجع إلى طبيعة المشاكل التي لا يمكن أبدا أن يقال عن أحدها بصفة نهائية أنه علمي أو ميتافيزيقي، وإنما يرجع إلى تحديدنا لها وإلى اختيار المناهج التي تسمح لنا بمعالجتها. وهكذا يمكن الإقرار بأن الفلسفة تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري. وأن الأفكار العلمية لا تتميز عن الأفكار الفلسفية على الخصوص إلا من حيث أنها مدعمة بحجج أقوى مما يقدمه الفلاسفة. أو أن النظريات الفلسفية لا تتميز، عن نظريات العلوم الأخرى سوى من حيث أنها مبدئية لا يمكن البرهان عليها وتمحيصها بواسطة التجربة. ولكن هذا لا ينفي أن البرهان والتمحيص فيها يتجلى في صورة أخرى.

وهكذا يتطلب كل مذهب فلسفي تبريرات عقلية، ويتحتم عليه، كما قال جون ديوي (John :

Dewey) (1859-1952): "إذا أراد أن يكتسب أتباعا وأن يدوم بقاؤه، أن لا يقتصر على الأخذ بدرجة معقولة من الاتساق الجدلي بين أجزائه الداخلية، بل لا بد له كذلك من موافقة نفسه مع

بعض أوجه المناهج وشروطها". أي المناهج التي وصل عن طريقها إلى ما يذهب إليه من اعتقادات بصدد العالم. إن جميع الفلسفات استدلالية بنمط من بين أنماط الاستدلال الممكنة، وتعتبر نفسها دائما ملزمة بتقديم الدليل على صحة موقفها من الواقع.

وقد كان المنهجان الأساسيان للتعليم في جميع جامعات القرون الوسطى، هما قراءة النصوص وتفسيرها من جهة، والحجاج من جهة أخرى. بحيث تطرح مسألة ويدافع بصددها كل واحد، إما بنعم أو بلا بواسطة ما يبدو له من الحجج أبلغ في الاقناع. وبعد يوم أو عدة أيام من هذا التمرين، يجمع المعلم الأدلة ويصنفها حسب الاثبات أو النفي ثم يحدد الحل. وأن أشهر كتب الفيلسوف الفرنسي بيار أبيلار (Pierre Abélard) (1079-1142) هو كتاب **نعم ولا**، الذي عرض مئة وثمان وخمسين مسألة لاهوتية وبإزائها نصوص متعارضة لآباء الكنيسة، وذلك من أجل أن يبعث في النفوس الرغبة في الكشف عن وجهه. وهي عبارة عن مناقشات جدلية تؤيد أو تعارض عددا كبيرا من المسائل، لأن الجدل أداة نافعة لإرهاق القوى العقلية، وهو الطريق الوحيد إلى الحقيقة. ويتبين من ذلك الأثر العميق الذي كان للمدارس وطبيعة تنظيمها في تطور الفلسفة الوسطية.

ولا يستغرب إذن أن ينصرف الاهتمام، عندما طغت موجة الشك مع السوفسطائيين بسبب تعارض الأفكار والنظريات، إلى دراسة الطريقة التي بها نعرف ما نعرفه، أكثر من انصرافه إلى تحصيل معرفة جديدة.

إن الأمر لا يتعلق في الفلسفة، كما قال الفيلسوف الوجودي الألماني كارل ياسبرس (Theodor Karl Jaspers) (1883-1969)، بتعليم شيء يصبح فيما بعد معروفا، وإنما يتعلق بالأحرى باتباع

مسيرة الفكر على أمل أن نصل بالمستمع إلى هذه الانتفاضة التي تجعلنا نفهم فجأة ما تعالجه الفلسفة في نهاية الأمر. فلا يكفي، لكي نعرف الفلاسفة، أن نحيط بنتائج تأملاتهم. إننا لا نستطيع أن نتملك هذه النتائج حقا ونتفهمها تفهما عميقا إلا إذا قارناها بالطرائق التي أوصلت إليها. مثلما أنه من المستحيل أن نفهم حقا قانونا فيزيائيا من غير ذكر التجارب التي أدت إليه. ولا نستطيع أن نفصل، كما قال بلونديل، نظرية فلسفية عن المنهاج الذي تشكلت به.

إن تعليم الفلسفة، بدون بيان طريقة التفلسف، يكون مجرد تلقين الأفكار "إن لدى الفلاسفة أدوات مشتركة مع كل أنواع الفكر البشري. ولكن، هل توجد أدوات فلسفية خاصة، أدوات ثابتة ودائمة يمكن أن نستخدمها كما نستخدم التقويم أو اللغة أو أشكال الاستدلال؟ لقد كان على جميع الذين مارسوا تعليم الفلسفة أن يحلوا أولا هذا المشكل، فالتعليم هو قبل كل شيء تبليغ للأدوات" (وعزيز، 1990، صفحة 14) ، ويبين ياسبرس أننا نستطيع أن نتعلم فلسفة كما يتعلم عالم قسطا من علم تاريخي : إلا أن المعرفة التاريخية ليست بفلسفة. ما لا تدل على حكم شخصي تصدره بعد حدس عميق. وينبغي لمن يريد أن يتفلسف أن ينظر إلى جميع المذاهب وكأنها تشكل فقط تاريخ استعمال العقل" ولوسائل تمرين العقل. وقد كتب كانط، في هذا المعنى أنه لا ينبغي أن يتعلم الطالب أفكار وإنما أن يفكر، فالشاب الذي أنهى تعلمه المدرسي قد تعود أن يتعلم، ويظن أنه سيتعلم الآن الفلسفة، وهو أمر مستحيل. فيجب عليه منذ الآن أن يتعلم كيف يتفلسف.

ويعرض النص الفلسفي أفكارا، إلا أنه عرض مدعم بحجج، لأنه يقنع بأفكار، فطريقة التفلسف هي التي تسمح بمعرفة قيمة الأفكار الفلسفية وتفسيرها وتبريرها. وبدون ذلك لا تخرج الفلسفة عن مقابلة أفكار بأفكار أو نظريات بنظريات. " إن المحتوى لا قيمة له في مذهب فلسفي،

من حيث أنه مذهب، إلا إذا كان عليه برهان" وإنه لا حقيقة إلا حيث العقل، ولا يمكن أن نتحدث عن الحقيقة حيث لا يوجد إلا إثبات بدون برهان أو وصف لا يمكن التحقق منه، فإن أحد أهداف الفيلسوف هو جعل من ليسوا فلاسفة بعد فلاسفة، وإما أن يدخل في فلسفته هؤلاء الذين لهم فلسفة أخرى، وهو مضطر دائما بالتقريب إلى أن يلجأ إلى طريقتي البرهان والإقناع.

إن كل نقد مباشر لنظرية ميتافيزيقية يجب أن ينصب بالضرورة على الحجج التي تثبتها.

وقد بين الفيلسوف الفرنسي إتيان كوندياك (Etienne Bonnot de condiac) (1715-1780) أن أضمن وسيلة لمن يريد أن يأخذ حذره من مذاهب الفلاسفة، هي أن يدرس كيف وضعوها. "ذلك حجر الزاوية في الخطأ والصواب ارتقى إلى أصل هذا وذاك، وانظر كيف نفذ إلى الفكر، وسوف تحسن التمييز بينهما".

وكيف يتأتى أيضا أن نفرق بين الكتب الفلسفية وغير الفلسفية؟ وماذا نصنع، وماذا نقول أمام نصوص لا تخضع لقواعد إنتاج الأقوال الفلسفية؟ ولكنها تعالج المسائل الفلسفية؟ كما هو الشأن مثلا بالنسبة إلى باسكال (Blaise Pascale) (1623-1662م). فهل كتب في الفلسفة أم لا؟ إن ما يسعف بهذا التمييز هو اعتبار المنهاج في التفلسف. ولا نستغرب إذن أن يتخذ البعض كنماذج للكتب الفلسفية هذه المؤلفات التي اعتبرت دائمة فلسفية من الوجهة المهنية، مثل محاورة طيماوس لأفلاطون، وميتافيزقا أرسطو، ومقالة في المنهج لديكارت، أي هذه الكتب البارزة من الوجهة المنهجية.

وما تجدر الإشارة إليه هنا أنه:

لو لم تبتدع اليونان مدارس وتقاليد ومناهج من أجل تبليغ المذاهب من جيل لآخر، ولو لم يكن بذلك بعض الثبات في طريقة طرح المشاكل ومعالجتها، لما شكل ماضي الفلسفة في أوروبا هذا الاستمرار الذي يسمح بالتاريخ له. ومن جهة أخرى لو كان من جملة هذه التقاليد اعتبار المعرفة الفلسفية نوعا من الاتصال المباشر والشخصي بالواقع، أي الواقع الفيزيائي والواقع البشري والواقع الاجتماعي، وهو اتصال لا يمكن أن يركز إلا في صيغ معرضة للضياع وناقصة وتابعة للظروف التاريخية والمحلية، لما كان التاريخ الفلسفة بالنسبة للفيلسوف أي قيمة، وكان مجرد تشتت كامل و بدون تسلسل، أو بالأحرى لما كانت هناك فلسفة إطلاقا.

مناقشة:

رغم هذا العرض المطول نوعا ما عن أهمية المنهج في الفلسفة إلا أن البعض لا يرى مع ذلك وجود منهج أو حجج في الفلسفة. واعتبر إريك فايل (Eric Weil) (1904-1972) أن مسألة منهج الفلسفة لا معنى لها، فلوضع منهج الفلسفة، نحتاج إلى فلسفة أخرى مع أساس منهجي آخر نحتاج فيه إلى وضع فلسفة ثالثة، وهكذا. مع أن الفلسفة واقع، أو أنها نتاج الحرية، ولا شيء يسبق هذا الواقع، أي لا شيء يسبق الفلسفة التي تفهم نفسها وتفهم كل شيء. إنها، بالنسبة لذاتها، البداية المطلق. إن هذا التصور الذي عبر عنه فيل يحيلنا بالخصوص على فلسفة تقوم على التفهم والتجريد والتأملات الشخصية.

ونقول مثل ذلك عن تصور أوغست كونت (Auguste comte) (1798-1857) للفلسفة في نطاق قانون الحالات الثلاث التي مر بها تطور العقل البشري، ذلك أن كونت لا يدرج المنهج في عناصر التمييز بين هذه الحالات. فالحالة الميتافيزيقية ليست، في الواقع عنده، سوى تحويل

عام للحالة اللاهوتية، إذ تحل فيها القوات المجردة محل الكائنات الغيبية. وإن كل ما للفكر الميتافيزيقي من تأثير ينحصر حقا في إذابة الفكر اللاهوتي، من دون أن يحل محله تماما، وذاك بسبب عجزه عن بناء أي شيء.

توجد، كما قال جاك شوفاليي (Jacques Chevalier) (1882-1962)، طريقة فلسفية في النظر إلى المسائل ومعالجة المشاكل، تسهل معرفتها على من يملك بعض التجربة في تداول الأفكار. ويسعى تاريخ الفلسفة، قبل كل شيء، إلى أن يميز، في كل عصر وعند كل فيلسوف هذه الطريقة في النظر، أو كما قال باسكال، هذه الروح التي تحاول، من وراء الآثار المحسوسة أو الخفية ووراء المظاهر والعلامات، أن تدرك في ضوء العقل والقلب وبطريقة أصلية، واقع الأشياء والأسباب. إن ماضي الفلسفة قد أعد لنا، كما قال فكتور دلبوس (Victor Delbos) (1862-1916) - صاحب كتاب **المشكلة الأخلاقية في فلسفة سبينوزا** - مناهج تزداد دقة أكثر فأكثر، ومفاهيم تصبح على مر الأيام أنسب فأنسب. وهذا ما جعل الفيلسوف النمساوي بول فييرآبند (Paul Feyerabend) (1924-1994)، يرى في فلسفة العلم أنها تقدم العلم والفكر القائم على الإبداع وليس اتباع المنهجية، ففي بعض الأحيان تستقي النظرية العلمية أساسها من الأسطورة أو الدين أو الخيالات وليس من العلم نفسه. لذا يعد الالتزام بالمنهج تقييداً يكون شبيه بالتزام بالدين، كما يشبه فييرآبند بين العلم والجريمة المنظمة. وهذا الذي جعله يعتمد على أقوالفريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) (1844-1900) محطم الأصنام الذي يؤكد أن الفيلسوف لا منهج محدد له سوى الوقوف ضد توجهات المجتمع، لأن الكثير من تلك التوجهات تعد مقدسة، وتملك سلطة الحكم على الآخرين.

وهذا الذي أكده الفيلسوف الألماني هيغل (Hegel) (1770-1831) بقوله: بأنه لا توجد الفلسفة إلا إذا وجد حسّ التحرر. فما هي أهم هذه المناهج؟ وما المقصود بالمنهج والمناهج والمنهجية؟ وما الفرق بين هذه المصطلحات؟

2- في مفهوم المنهج:

أ- في اللغة

جاء في لسان العرب، المنهج هو المنهاج وهو الطريق الواضح البين، والمنهج هو الطريق المستقيم، ونهج طريقا سلكه، ونهج الأمر وضح. (ابن منظور، دون سنة النشر، صفحة 4554). من هذا التعريف نستنتج خاصيتين أساسيتين للمنهج وهما: الأولى الطريق الذي يتم اتباعه، والثانية الوضوح.

وفي اللغة الفرنسية فالمنهج بحسب قاموس لاروس هو:

- مجموعة مبادئ وقواعد ومراحل منظمة منطقيا تشكل وسيلة لبلوغ نتيجة معينة، وهو طريقة تقنية لإنجاز فعل أو عمل أو نشاط معين. ومجموعة قواعد تسمح بتعلم تقنية معينة أو علم ما".
- والمنهج حسب قاموس المركز الوطني للموارد النصية والمعجمية (CNRTL) هو طريقة قيادة الفكر والتعبير عنه انسجاما مع مبادئ المعرفة.

نستنتج من هذا التعريف الخصائص التالية للمنهج: قواعد ومبادئ، مراحل، تنظيم منطقي وسيلة وغاية.

ويعود أصل كلمة (méthode) الفرنسية إلى الكلمة اللاتينية (Méthodus) التي يعود أصلها إلى الكلمة اليونانية (methdos) والمكونة من كلمتين هما (meta) وتعني ما بعد، ما وراء، ما

يلي، ما يواكب، وكلمة (hedos) الطريق، ويعني المنهج حسب هذه الإشتاقات اللغوية الطريق المرسوم سلفا والذي يقود إلى نتيجة معينة. (مذكور، 2008، صفحة 195).

وحسب معجم لالاند (1867-1963) الفلسفي، كان المنهج عند أرسطو يعني البحث فقط، ويرتكز المنهج على إرادة توجه عمل الإنسان من أجل بلوغ غاية محددة ويجمع المنهج بين ما هو نظري وما هو عملي بين الملاحظة والتجربة من جهة وعملية التفسير من جهة أخرى (لالاند، 2002، صفحة 856).

ب- في الإصطلاح:

في الإصطلاح، عرف المنهج تعريفات مختلفة، ففي العهد الإغريقي يرجع أول استعمال للمصطلح المترجم من مصطلح (méthode) ويقصد به البحث أو المعرفة المكتسبة من تعامل الإنسان مع واقعه وعرفه الفيلسوف أرسطو اليوناني بأنه البحث نفسه (بدوي، 1977، صفحة 3). وعرف المسلمون كابن تيمية (1263-1328م) وابن خلدون (1332-1406م) المنهج: على أنه عبارة عن مجموعة من القواعد المصوغة التي يعتمدها الباحث بغية الوصول إلى الحقيقة العلمية بشأن الظاهرة أو المشكلة موضوع الدراسة والتحليل.

ويعرف عبدالرحمان بدوي المنهج بأنه: "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة" (بدوي، 1977)

ويرى جابر عصفور أن المنهج يهدف إلى الكشف عن الحقيقة من حيث أنه يساعدنا على التحديد الدقيق والصحيح لمختلف المشكلات التي يمكن معالجتها بطريقة علمية ويمكننا من الحصول على البيانات والنتائج بشأنها.

من خلال ذلك يمكن القول أن المنهج هو تلك الطريقة العلمية التي ينتهجها أي باحث في دراسته وتحليله لظاهرة معينة أو لمعالجته لمشكلة معينة وفق خطوات بحث محددة من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية بشأن موضوع الدراسة والتحليل.

ويستعمل أفلاطون كلمة منهج بمعنى البحث أو النظر بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة، أما أرسطو فيقصد بها البحث ومعناها الأصلي يدل على الطريق أو المنهج المؤدي إلى الغرض المطلوب (قصيبي و محمد، 2015، صفحة 11)، وفي عصر النهضة أصبح يعني طائفة من القواعد العامة المصوغة من أجل الوصول إلى الحقيقة في العلم.

وقد قسم راموس (1515-1572م) المنطق إلى أربعة أقسام: التصور والحكم والبرهان والمنهج، وفي القرن السابع عشر تمت الخطوة الحاسمة في سبيل تكوين المنهج حيث صاغ فرنسيس بيكون في كتابه الأركان الجديدة قواعد المنهج التجريبي، وحاول ديكارت أن يكشف المنهج المؤدي إلى حسن سير العقل، كما يدل ذلك في كتابه مقال في المنهج، وأتى أصحاب منطق بور روابال فعنوا بتحديد المنهج بكل وضوح وجعلوه القسم الرابع من منطقهم .

وحدد أصحاب هذا المنطق المنهج بأنه فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، أما من أجل الكشف عن الحقيقة، حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للأخرين، حين نكون

بها عارفين، فثمة إذن نوعان من المنهج، احدهما للكشف عن الحقيقة، ويسمى التحليل والآخر يسمى بالتركيب أو منهج التأليف.

ومنه فالمنهج هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة.

وإذا كان المنهج هو الذي يحدد لنا السبيل للوصول إلى الحقيقة، أو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، فإنه من الممكن أن نفهم هذا اللفظ بمعنى عام، فتدخل تحته كل طريقة تؤدي إلى غرض معلوم نريد تحصيله، فثمة على هذا الاعتبار منهج للتعلم، ومنهج للقراءة، ومنهج للوصول إلى نتائج مادية، ولكن المنهج كما نريده لا يطلق بهذا المعنى العام، بل يجب قصره على الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم النظرية، هذه العلوم تختلف في المناهج، ولكنها يمكن أن ترد إلى منهجين هما: الإستدلال والتجريب يضاف إليهما منهج ثالث خاص بالعلوم الأخلاقية أو التاريخية، هو منهج الإسترداد.

لا يوجد مجال بدون منهج ملائم له، والأمثلة كثيرة على ذلك، فيمكن الحديث عن المنهج الرياضي والمنهج التجريبي، والمنهج التمثالي والإحصائي، ومنهج تصنيف النباتات في العلوم ومنهج تقييم الحاجيات في الإقتصاد، والمناهج النفسية والتحليلية في علم النفس والتحليل النفسي، والمنهج المقارن ومنهج استطلاعات الرأي في علم الاجتماع، ومناهج أخرى في مجالات عدة مثل الفنون الجميلة والإعلاميات والطب والبيداغوجيا واللسانيات والموسيقى والدين والتكنولوجيا....

ولما كان المنهج عبارة عن قواعد تفرض على الفكر دون أن تؤثر سلبا على جوهره، هو خطوات تسمح للنظرية بمواجهة الواقع، هو طريقة في التفكير، رابط يربط الفكر بالواقع من أجل إبراز

الحقيقة. وهو ضامن النظام والترتيب الفكري والإرتباط بما يوجد خارج الفكر لذلك تتضمن فكرة المنهج النظام والترتيب وإجراءات تفرض التتبع والتطبيق وتعرف جماعة بور روايال المنهج على أنه: " فن الترتيب والتنظيم، الصحيح لمجموعة من الأفكار للكشف عن الحقيقة أو البرهنة عليها" (قصابي و محمد، 2015)

فهو بالتالي جملة من المسارات والإجراءات المنطقية العقلانية التي تسمح بالتوصل إلى غاية. بهذا نتحدث في هذا التحديد العام عن "منهج عمل" ..فعندما لا يمثل سلوك إنساني إلى خطة مركزة ومحددة مسبقا -وهو ما يقتضيه المنهج- يكون في أغلب الأحيان عرضة للفشل. يشير المنهج بعيدا عن كونه محددًا بحقل ضيق إلى أداة عامة تقتضيها متطلبات الحياة والوجود ذاته. يرتبط مفهوم المنهج في الواقع بعيدا عن كونه منحصرًا على المجال النظري بنظام الحياة كلها ، من حيث أنه يجسد عمل العقل والذكاء فلا وجود لحياة ، لممارسة ولعمل لا يتطلب طريقا نحو أي منهج. يمكننا بالطبع تجاهل هذا المنهج أو تجنبه أو وضعه بين قوسين ، إلا أن هذا التجاهل أو التناهي سيؤدي بنا إلى العجز.

فهو يقتضي التوجيه الحسن للعقل ونحن هنا في صلب المنهج الديكارتي. إن امتلاك فكر موهوب لا يمكن ان يكون كافيا . ذلك ان ما يهم هو التوجيه السليم لهذا الفكر. يوصف العقل ، الذي هو ملكة التمييز بين الصحيح والخاطئ في كتاب مقالة الطريقة بكونه من اعدل الملكات قسمة بين الناس .غير ان الإستعمال الناجح لهذه الأداة ليس متساويا بين الجميع : " إذ لا يكفي ان يكون الفكر جيدا ، وإنما المهم هو ان يطبق تطبيقا حسنا.

كيف يتم التوجيه الحسن للعقل ولفكر؟ لا يمكن لهذا العمل ان يتم بشكل سحري ، هو امر قابل للتحقيق ولكنه ليس سهلا ولا معطى ابا ، بل يخلق وينظم ويحقق بالاسناد إلى ما نسميه قواعد ، أي صيغ امرية دالة على الطريق الذي يجب اتباعه لبلوغ غاية معينة ، إنها معايير توجيهية توضح طريقة العمل للتوصل إلى نتيجة .

وعليه، تتدرج فكرة توجيه العقل من خلال الإلتزام بقواعد في سياق عام جدا ، كان كانط قد أبرز معالمه بشكل جيد في مقدمة كتاب المنطق. كل شيء في الطبيعة وفي عالم الأحياء يتم وفق قواعد. حتى إذا كنا لا نعرفها دائما، فالقول بغياب القواعد يعني فقط إنها غير معروفة لدينا.

يقول كانط: " حتى ممارسة ملكاتنا تتم وفق قواعد معينة تتبعها أولا دون وعي ...إن للفهم على وجه الخصوص، مثل جميع ملكاتنا عموما، أفعاله المنظمة بقواعد يمكننا التتقيب عنها".

فهو الطريقة التي تعين الباحث على ان يلتزم باتباع مجموعة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل سيرا "مقصودا" في البحث العلمي، ويسترشد بها الباحث في سبيل الوصول إلى الحلول الملائمة لمشكلة البحث.

ويمكن القول أن هذا التعريف ينطبق على جميع المناهج .

3- أنواع المناهج:

قد يكون المنهج مرسوما من قبل كطريقة تأملية مقصودة، وقد يكون نوعا من السير الطبيعي للعقل لم يحدد أصوله سابقا، ذلك أن المفكر قد ينظم أفكاره ويرتبها فيما بينها حتى تتأدى إلى المطلوب على أيسر وجه وأحسنه، على نحو طبيعي تلقائي ليس فيه تحديد ولا تأمل قواعد معلومة من قبل. فهذا منهج أيضا، ولكنه منهج تلقائي، أما إذا تأملنا في المنهج الذي سرنا عليه

في تحصيلنا لمعارفنا العلمية، وحاولنا أن نحدد القواعد ونسن له قوانينه، ونتبين أوجه الخطأ والانحراف من أوجه الصواب والإستقامة. ثم كونا من هذا كله طائفة من القواعد العامة الكلية التي يخضع لها في المستقبل طرائق بحثنا، فإن المنهج يكون منهاجا عقليا تأمليا. ويختلف نوع المنهج بناء على طريقة تحليل الظاهرة ، والتقصي وراءها، والتماس الحقائق المعروفة من أجل الوصول إلى الحقائق الثابتة التي يمكن تسجيلها وكتابتها، وتوجد الكثير من أنواع المناهج ، من أبرزها:

- المنهج الوصفي: من الممكن استخدام المنهج التحليلي أو الوصفي عند تطبيق أحد أساليب البحث العلمي في ظاهرة ما من أجل الوصول إلى النتائج العلمية لهذه الظاهرة عن طريق جمع كافة المعلومات المنظمة التي تخص هذه الظاهرة، ثم تحليل البيانات، مما يؤدي إلى الوصول إلى النتائج العلمية لتلك الظاهرة .

- المنهج التحليلي: وأساسه تفكيك كل معين إلى عناصره المكونة له من أجل ضبط العلاقات التي تربط فيما بينها.

- المنهج التركيبي: وأساسه الإنتقال من العناصر المكونة لكل معين إلى هذا الكل ذاته عبر الإنتقال من البسيط إلى المركب.

- المنهج الإستنباطي: يعرف المنهج الإستنباطي باسم المنهج العقلي الكلي، إذ يستند على استنباط مختلف القوانين كليا، وبعد ذلك محاولة ربط كافة الموضوعات الأولية للبحث بالنتائج من أجل الوقوف على الأسباب والوصول إلى التفسيرات التي من الممكن أن تفسر الظواهر المختلفة. إذ يتطلب الإنتقال من القضايا الأولية إلى القضايا المستخلصة منها عبر قواعد منطقية.

- المنهج الإستقرائي: يعد المنهج الإستقرائي من أهم المناهج التي تستند إليها أساليب البحث العلمي من أجل دراسة الكثير من الظواهر ، ويعد المنهج التجريبي أكثر دقة من المنهج الإستقرائي، على الرغم من ذلك يعد الأخير من أهم المناهج المستخدمة في قياس العديد من الظواهر التي لا يمكن إخضاعها للتجربة العلمية، لذلك تجرى عليها الطرق التي تتبع للمنهج الإستقرائي، وهي عملية بحث في تفاصيل الظاهرة وتحليلها إلى جزئياتها الدقيقة، ثم إخضاع التفاصيل والجزئيات للتجريب العلمي ضمن جو يحتوي على ظروف خاصة، كما يجب التحكم في كافة المتغيرات الخاصة به، واستقراء القوانين العامة بعد ذلك عن طريق تجميع الأجزاء والتفاصيل الخاصة بالمشكلة التي يراد إخضاعها لأساليب البحث العلمي. يقوم هذا المنهج على الانتقال من الخاص إلى العام، أو من الحالات الخاصة إلى القضايا العامة عبر المقارنة وتوسيع مجال القاعدة العامة لتتضمن كل الظواهر المشابهة الظاهرة التي تمت دراستها.

- المنهج الموضوعي: ويقوم على الوصف المحايد لظاهرة معينة، أي بدون التأثر بأية مؤثرات مثل المصلحة والأحكام المسبقة.

- المنهج التجريبي: يعد المنهج التجريبي من أهم وأفضل الطرق التي تستخدم في مجالات العلم المختلفة والبحث العلمي بسبب دقتها العالية. إذ تعتمد في الأساس على أهم قواعد التجربة العلمية من أجل إثبات القوانين البحثية والنتائج، بمعنى أنه يستند على خطوات معينة للتجريب العلمي. بحيث ينطاق فيه الباحث من التجربة للوصول لنتيجة تصادق عليها التجربة أيضاً، ويرتكز على خطوات تدعى خطوات المنهج التجريبي تتمثل في الملاحظة والفرضية والتجريب.

- المنهج الجدلي: ويتطلب دراسة الظاهرة مع أخذ نقيضها بعين الإعتبار بغية التوصل لنتيجة تركيبية.

- المنهج النسقي: يتطلب التعامل مع الظاهرة كنسق أي كمجموعة عناصر مترابطة فيما بينها وتؤثر على بعضها، ويهدف إلى تحويل هذه العناصر إلى خطاطة أو بنية.

- المنهج التاريخي: يعد المنهج التاريخي أحد أهم الوسائل المستخدمة في تطبيق المنهجية البحثية المهمة في مجال البحث العلمي، إذ تدرس فيه الظاهرة دراسة مفصلة، فيدرس موضوع الظاهرة وتاريخها ، ثم يبحث في كافة الأدلة التاريخية التي من الممكن ربطها بسبب وقوع الظاهرة ، وبعد ذلك يبحث في القوانين والحقيقة البحثية التي من الممكن أن تحد إمكانية حدوثها في المستقبل.

4- القواعد العامة والأساسية للمنهج:

- التحديد الدقيق لكل مفهوم: القاعدة الأولى التي تجد مصدرها في عمليات الذهن والتي نراها مطبقة في الرياضيات، في الأدب وفي الحقوق...الخ هي التالية: يجب ضبط حدود كل موضوع تفكير وكل مفهوم جوهرية، تعتبر قاعدة التحديد والتعريف هذه ضرورية جدا ومكونة للمنهج . يسمح ضبط الماهية والفهم بالتحديد الجيد للمفاهيم المقصودة واستخراج معناها أو (معانيها).

- قاعدة التحليل: عندما نكون أمام موضوع ... فإن المقاربة التحليلية تفرض نفسها من حيث أنه وسيلة نظرية خصبة، تماما كما في نظام الحياة كله. ما الذي يجب فعله تحديدا؟ يجب القيام أولا بتفكيك منطوق السؤال، فاتباع طريقة تحليلية هو إذن فصل الأجزاء والإحاطة بالعلاقات التي تحكمها (وهو ما يبين لنا أن التركيب متضمن في التحليل) ومن ثم تحضير الأدوات الأساسية

للمراحل اللاحقة. يشكل هذا التفكيك إلى عناصر تكوينه عصب كل بحث وخصوصا النشاط الفلسفي.

- قاعدة التركيب: لا يمثل التحليل... شيئاً بدون طريقة تركيبه، تهدف هذه القاعدة إلى إعادة بناء الكل انطلاقاً من أجزائه البسيطة وبالطبع تقتضي إحدى قواعد المنهج العمل بطريقة تركيبية، أي بإرساء علاقات وجسور ووسائط بين مختلف العناصر التي تم تحليلها.

- قاعدة النظام: لا تتفصل قاعدة التركيب عن قاعدة النظام. يعرف هذا الأخير بأنه ترتيب وتنسيق مطابق لمقتضيات العقل. إن إنجاز نشاط فلسفي على أكمل وجه، يعني القيام بذلك وفق نظام، وذلك بالإنطلاق من الأكثر بساطة إلى الأكثر تعقيداً تكمن الطريقة كلها في ترتيب المفاهيم والعناصر المختلفة.

- العودة إلى فكرة عامة أساسية حاملة للوحدة: مم تتولد دقة ووضوح النظام؟ من وحدة الفكرة المنظمة لكل عرض ولكل نشاط فلسفي، إننا هنا أمام قاعدة حاسمة للمنهج: يتمثل العمل بمنهجية في الرجوع إلى وحدة ضرورية، تلك المتعلقة بالفكرة المنظمة للعرض كله.

يمكن التعبير عن إحدى قواعد المنهج إذن كالتالي: لإنجاز نشاط فلسفي بشكل حسن يجب رصد الفكرة المنظمة التي تسمح بالتوجيه الرشيد والعقلاني لغاية بلوغ النتيجة. تمنح هذه الفكرة بشكل ما البنية الفلسفية للكل: إنها توحد وتجمع وتؤلف.

- تنظيم دينامية داخلية للمفاهيم ذاتها: تشير مصطلحات الفلسفة إلى مفاهيم وتحيل إلى مشكلات. ونادراً ما تتطلب هذه الألفاظ المتعددة المعنى والمتغيرة تعريفات ثابتة ومطلقة. أما المشكلات فإنها لا تحل بشكل تام أبداً، بل تتحول وتتغير بنيتها، إن الكشف عن هذه الديناميكية

يشكل فعلا منهجا حاسما، أي فعلا مبدعا لاستدلال يخضع لتطور طبيعي ومؤد لاقتناع القارئ :
يظهر إذاك تسلسل الأفكار والحجج دقيقا ومجردا تماما من الطابع المصطنع أو الإعتباطي.
وعليه تشكل جميع قواعد المنهج هذه التحديد، التحليل، التركيب، النظام، البحث عن الفكرة
الأساسية ، تنظيم دينامية داخلية، جملة من المعايير أو الصيغ الأمرية الصالحة لعدد من
الأنشطة الفكرية إن أردنا التوصل إلى نتيجة ايجابية في كل مجالات المعرفة فإن هذه الطرق تبدو
ضرورية.

5- في مفهوم المناهج:

لم يتكون المنهج الفلسفي خارج المنطق ولا خارج العلوم، لذلك من الصعب عزله عن مجالات
التاريخية التي تكوّن ضمنها، إضافة إلى أن المنهج الفلسفي يلزم الفلسفة التي ينتمي إليها. لكن
ليس الهدف هنا هو إبراز المسار المعرفي الذي تمخض عنه المنهج الفلسفي، وإنما الهدف هو
تقديم فكرة واضحة عن المنهج الفلسفي.

ومن جهة أخرى ليس الهدف هو تتبع التكون التاريخي للمنهج الفلسفي، لأن تاريخ الفلسفة لا
يعرف التقدم الخطي والتراكم كما نلاحظ في العلوم التجريبية . فلا معنى لأسبعية منهج على منهج
و لا أهمية لذلك فلسفيا. وحتى إذا قمنا بتجميع المفاهيم المكونة للمناهج الفلسفية مثل الحدس
والتمثيل والمثال والإستقراء والتحليل (اللغوي والرياضي) والتقابل والمفارقة والإخراج وغيرها ... فلن
نتمكن من تقديم تصور ملموس عن فكرة المنهج الفلسفي.

لذلك فضلنا التطرق لنماذج من المناهج الفلسفية، لها دلالة خاصة، وهي منهج افلاطون،
ومنهج الغزالي، ومنهج ديكارت، ومنهج هوسرل لعل ذلك يمكن من استخلاص معنى واضح وغني

عن المنهج الفلسفي، أي أن الأمر يتعلق في اعتقادنا بالتعامل مع المنهج الفلسفي بروح منهجية تتوخى الوضوح والتنظيم والترتيب.

6- في مفهوم المنهجية:

يعرف محمد البدوي المنهجية بأنه علم يعتني بالبحث في أيسر الطرق للوصول إلى المعلومة مع توفير الجهد و الوقت، وتفيد كذلك معنى ترتيب المادة المعرفية و تبويبها وفق أحكام مضبوطة لا يختلف عليها أهل الذكر (محمد، بدون سنة النشر، صفحة 9)

المنهجية هي الطريق التي يتبعها الباحث من أجل الوصول الى الهدف المنشود. هي مجموع الأدوات التي يستخدمها باحث ما في تقديم البراهين والأدلة والحجج للتأكد من صحة أو عدم صحة فرضية أو نظرية معينة. لذلك فإن المنهجية هي مجموعة الإجراءات والآليات المتعارف عليها بين العلماء والتي يمكن استخدامها للملاحظة والكشف والتحقيق في اكتساب المعرفة والوصول للحقائق.

والغرض الأساسي من المنهجية هو محاولة فهم الأمور والعلاقات في المحيط الذي يعيش فيه الإنسان من أجل الوصول الى النظريات والقوانين التي تحكم الكون وتُسيره (محمد ب.، 2011) ، وتهدف منهجية البحث العلمي إلى جعل الباحث منهجيا في تفكيره وطروحاته وبحوثه متخلصا من الجمود الفكري ، ومتوجها نحو الإبداع والتجديد والنقد والتحليل الممنهج والمنظم. إن تجنب إصدار أية أحكام تعسفية من طرف الباحث أو وقوعه في السذاجة العلمية يرتكز على مدى تسلحه بالمنهجية العلمية وأساليب البحث وتقنياته.

إن المنهجية فرع من فروع الإبستمولوجيا (علم المعرفة) تختص بدراسة المناهج او الطرق التي تسمح بالوصول إلى معرفة علمية للأشياء والظواهر التي يدرسها ، ويمكن أيضا أن نعتبر بأن المنهج هو موقف أمام الموضوع ونتحدث في هذه الحالة مثلا عن المنهج التجريبي والمنهج الطبي ، وأن كلمة المنهج تعني أيضا اللجوء إلى أنماط تحليلية خاصة بفروع علمية مميزة.

7- في الفرق بين المنهج والمنهجية وعلم المناهج:

هناك من يجعل مفهوم المنهج مرادف لمفهوم المنهجية فهل المنهج هو المنهجية ؟

إن المنهجية يقابلها في اللغة الفرنسية (Méthodologie)، وهذا المفهوم مركب من كلمتين Méthode وتعني المنهج، Logie وتعني علم، وبذلك فالمنهجية هي العلم الذي يهتم بدراسة المناهج فهي علم المناهج.

وبذلك فالمنهجية هي أشمل من المنهج، ففي البحوث العلمية نستخدم مفهوم المنهجية في حال اعتمادنا على مجموعة من المناهج في إطار التكامل المنهجي، ونستعمل مفهوم المنهج في حال اعتمادنا على منهج علمي واحد.

المنهجية هي الطريقة أو الخطة المتبعة التي يسلكها الباحث في العادة من أجل عمل ما وإيصاله كاملا، بالإضافة إلى أن للباحث الحق في اختيار الطريقة التي يراها مناسبة لذلك ، كما تعتمد المنهجية على المنهج ، أما بالنسبة للمنهج فتوجد الكثير من المناهج التي تصنف حسب الموضوع مثل المنهج التحليلي، والمقارن والوصفي، بالإضافة إلى المنهج التاريخي. كما يجبر المنهج الباحث على اختيار نوع المنهج ، ومن الممكن استخدام الكثير من المناهج في آن واحد.

8- علم المناهج :

العلم الباحث في المنهج أو المناهج يسمى علم المناهج ، وهو العلم الذي يدرس المناهج البحثية المستخدمة في كل فرع من فروع العلوم المختلفة، لذلك يعتبر فرعا من فروع الإبستمولوجيا (Epistémologie) ، ويمكن تعريف علم المناهج على أنه :

تحليل المبادئ والطرق والقواعد المطبقة من قبل تخصص معين في البحث والتحري عن النظريات أو تطور المنهجية المطبقة في تخصص ما، أو الإجراءات العلمية أو مجموعة الإجراءات ... ويمكن لعلم المناهج أن يتضمن:

- دراسة مجموع نظريات، مصطلحات أو أفكار.

- دراسة مقارنة للطرق المختلفة والمقاربات البحثية .

- نقد الطرق المستخدمة والمناهج.

هذا وترجع كلمة (Méthodologie) في بعدها المعرفي إلى الفيلسوف الألماني كانط ، الذي

قسم المنطق إلى قسمين :

الأول: مذهب المبادئ وموضوع شروط المعرفة

الثاني: علم المناهج الذي يحدد الشكل العام لكل علم والطريقة التي بها يكون .

وإلى جانب علم المناهج العام توجد علوم مناهج جزئية تختلف باختلاف مواضيعها وباختلاف

العلوم. ومهمة كل منها تحديد العمليات الواجب اتباعها في دراسة ذلك العلم.

ونشير في هذا الصدد إلى اصطدام علم المناهج العام بعلوم المناهج الجزئية، لأن تحديد

الطرق التي تنتهجها العلوم المختلفة لا يمكن إلا بالعودة للسبل التي يسير عليها العلماء فعليا

في كل علم. لذلك قامت في أواخر القرن التاسع عشر مشكلة معرفية بين مجال علم منهج البحث العام ومجال علوم مناهج البحث الجزئية. وحسم البيولوجي الفرنسي كلود برنار (Claude Bernard) (1813-1878) المشكلة وذهب إلى أن المناهج لا يمكن ان تدرس نظريا كقواعد عامة تفرض على العالم أن يسير وفقا لها. وإنما تتكون المناهج في داخل المعمل وإبان الإتصال المباشر بالواقع والتجارب العملية.

فالعلم في نظر كلود برنار:

- لا يحصل إلا في المعمل .

- يجب ألا يسبق العلم بمذهب فلسفي يسير على خطى تعاليمه.

- ليس هناك منهج واحد للبحث في العلوم، بل المناهج تختلف باختلاف العلوم.

ما يمكن قوله هنا أن رأي كلود برنار صحيح في مضمونه العام، فليس للفيلسوف أو صاحب المنطق أن يلزم أي عالم بقواعد عامة باعتبار أن تفرع العلوم وتشعب مناهجها تستدعي عادة التنسيق بين هذه الفروع لاستخلاص ما هو إنساني مشترك بينها جميعا ليستفيد كل علم من مناهج العلوم الأخرى ، فيطبق ما يراه مناسباً له ، مع مراعاة الحقل العلمي الذي ينتمي إليه.

إذن علم المناهج هو ذلك العلم الذي يهتم بدراسة المناهج المطبقة في البحوث العلمية. وقد جاءت هذه المناهج التي اعتمدها علم المناهج استناداً إلى دراسات متخصصة من طرف الكثير من علماء المناهج. ويود تطبيقها إلى الوصول إلى نتائج سليمة للبحوث.

يمكن القول أن علم المناهج هو عبارة عن ذلك العلم الذي يبين لنا مجموعة القواعد والقوانين التي تبين لنا الخطأ والصواب في خطوات البحث، وطرق البحث عن الحقيقة.

والعلم الباحث في هذه المناهج الثلاثة (المنهج الإستدلالي والتجريبي والإستردادي) خصوصا يسمى علم المناهج، وهو العلم الباحث في الطرق المستخدمة في العلوم للوصول إلى الحقيقة.

9- الأسس الفلسفية للمنهج:

إن غياب المنهج هو الخضوع للصدفة، ولذلك فهو يبدو ضروريا جدا، من المؤكد أنه يمكننا اكتشاف الحقيقة من خلال سلسلة من الصدف. غير أن بحثنا سيتوقف عندئذ على عناصر مستقلة عنا، من الصعب التحكم فيها يقول ديكارت: " إن البشر وقد تملكهم فضول أعمى غالبا ما يزجون بعقولهم في مسالك مجهولة لا يرجى منها أمل فهم يخاطرون بأنفسهم من أجل العثور على ما يبحثون عنه فحسب، مثلهم في ذلك مثل إنسان يتحرق للعثور على كنز، فيهيم على وجهه في الساحات العامة لعله يعثر صدفة على شيء أضاعه أحد المسافرين. وفي الحقيقة لا يمكننا أن ننفي أنه رغم أخطائهم ، صادفهم الحظ في العثور على بعض الحقائق. غير أننا لا نجزم أنهم بلغوها لمهارة يحذقونها أفضل من غيرهم ، وإنما لأنهم كانوا أسعد حظا منهم لا غير " (ديكارت، 2001، صفحة 39)

لذلك يجعلنا البحث العقلاني والسبيل المنهجي نحو الحق، نفلت من تعاقب الصدف ونعثر على كنوز ليس بالصدفة أو الحظ بل بطريقة أكيدة وذلك من خلال الإلتزام الصارم بالقواعد. قواعد أكيدة وسهلة.

يشير المنهج الضروري لبلوغ الحقيقة، إلى سلوك عقلائي واحترام صارم للقواعد أو المبادئ التي تبين المسار الواجب اتباعه للتوصل إلى نتيجة إيجابية: إنه مسار واضح و متحكم فيه، يسمح بتجنب كل ما هو غير معقول أو مجهول في تجربة أو بحث ما.

إن المنهج ليس شيئاً آخر سوى عمل الفكر الذي يسمح باقتصاد الجهد الإنساني واحراز تقدم خصب وأكد لا يجب أن نفوض الحظ والصدفة لتوجيه مشاريعنا، بل على العكس يجب علينا التسلح بأدوات مناسبة يقول ديكارت: "أما الطريقة فأعني جملة قواعد يقينية سهلة تعصم كل من يراعيها بصرامة من حمل الخطأ محل الصواب ، فيتوصل إلى معرفة ما هو أهل لمعرفته بتميمته علمه بكيفية متدرجة متواصلة دون أن يهدر أي جهد ذهني". (ديكارت، 2001، صفحة 40)

10- خصائص المنهج:

يتميز القاسم المشترك بين أساليب البحث العلمي والمنهج بكثير من المميزات والخصائص التي لا بد من معرفتها من قبل كافة الأشخاص ، فما هي أهم هذه الخصائص؟

أ - الطريقة الفكرية والموضوعية: يتميز المنهج بالعملية التنظيمية السليمة والطريقة الفكرية المتميزة التي تستند على الملاحظة، و تشمل الكثير من المراحل المترابطة والمتسلسلة كما يتميز بالموضوعية، والبعد عن الإتجاهات والتحيز ، والميول الشخصية .

ب-المرونة: يتميز المنهج بالمرونة ، بما يعني أنه قابل للتكيف ، غير جامد ، ومسار للتغيير بسبب التقدم السريع الذي يطرأ على مختلف العلوم ، كما يمكن التثبيت في أي وقت من نتائج الدراسات والبحث العلمي على طريق استخدام الأساليب العلمية الجديدة.

ج-التعميم: يعد التعميم من أهم خصائص المنهج ، ويعني استخدام نتائج الدراسات السابقة التي توصل اليها الباحث إليها وتعميمها من أجل دراسة المواضيع المشابهة ، كما يتميز بالقدرة على التنبؤ، إذ تتميز أساليب الدراسات والبحث العلمي بقدرتها على طرح مقترح وتخييل للظواهر المستقبلية.

المحاضرة الثانية:

المحور الثاني: المنطق وأصل المناهج الفلسفية

تمهيد:

إن للمنطق أهمية كبيرة في الدراسات العلمية والفلسفية لا تقل أهميتها عن المنهج العلمي حيث يعد المنطق مدخلا للعلوم، أو آتته أو أدواته، كما وردت عند أرسطو، أو هو لب الفلسفة كما عند الفارابي وميزان العقل عند الغزالي ولكن مع جون ديوي (John Dewey) (859-1952م) أصبح المنطق نظرية للبحث ومنهج ضروري للبحث. لهذا اعتبرت دراسة المنطق ضرورية في جميع الأقسام العلمية والإنسانية، فالباحث أو الدارس يحتاج في دراسته وبحثه للمنطق كونها تشكل اللبنة الأساسية للفكر والعلم.

1- المنطق: هو علم يبحث فيه عن القواعد العامة للتفكير الصحيح ... ويهيء لنا علم المنطق قواعد التعريف، وقواعد الإستدلال، فيبحث تارة عن المعلوم التصوري ويسمى المعروف، وأخرى عن المعلوم التصديقي ويسمى الحجة.

من الواضح أن جميع العلوم هي نتاج التفكير الإنساني، ومن الواضح أيضا أن الإنسان حينما يفكر قد يهتدي إلى نتائج صحيحة ومقبولة، وقد ينتهي إلى نتائج خاطئة وغير مقبولة.

فالتفكير الإنساني معرض بطبيعته للخطأ والصواب ولأجل أن يكون سليما وتكون نتائجه صحيحة، أصبح الإنسان بحاجة إلى قواعد عامة تهيه له مجال التفكير الصحيح متى سار على ضوئها.

2- المنهج العلمي: هو الطريقة التي يتبعها العلماء في وضع قواعد العلم، وفي استنتاج معرفة على ضوء تلك القواعد ... وتنقسم مناهج البحث إلى قسمين: المناهج المنطقية (أو المناهج العامة) والمناهج الفنية (أو المناهج الخاصة)

3- المناهج العامة أو المنطقية: وهي الطرق العامة للبحث العلمي التي تشمل كل علم، وقواعدها

هي :

- يجب الشك في كل قضية حتى تثبت صدقها، فإن كانت من القضايا البديهية لابد من التأكد من بدايتها، وإن كانت من غير البديهية لا بد من الرجوع إلى الدليل الناهض بإثبات صدقها.

- يجب استخدام طريقة التحليل.

- يجب أن تكون خطوات البحث منظمة ومرتبطة.

- يجب أن تكون الدراسة مستوعبة لكل اطراف الموضوع.

- يجب أن تكون غاية البحث واضحة.

- يجب أن لا تناقض أجزاء البحث بعضها مع بعض.

- يجب أن يلم البحث كل مسألة، ويبعد ما ليس له علاقة بمسائله.

4- المناهج الخاصة: وهي التي تخص كل علم ، فلكل علم طريقته في البحث. والعلم الذي

يتكفل بوضع وإعطاء القواعد العامة للتفكير الصحيح هو علم المنطق. إن مناهج الفيلسوف أجدر

بالإهتمام من التأليف في الفلسفة أو شرح آراء الفلاسفة ونظرياتهم، لأنها تهتم بطرائق التفلسف

والتي كانت جوهر الفكر الفلسفي. فالفلسفة تتميز عن البعض من العلوم بأن لكل علم منهاجه

الخاص، بينما لا نستطيع أن نحدد للفلسفة منهاجا، لا يبقى سوى هذا الموقف التألمي المبهم،

يقول جان بياجي (Jean Piaget) (1896-1980م): " إن المنهاج الفلسفي الأمثل ، والذي هو

التحليل التألمي، يلزم استعماله من أجل اكتشاف كل مشكل كبير... وإن التأمل ذو قيمة لا تجدد،

من حيث أنه مساعد على الكشف، ومن أجل الإنفتاح الدائم لمسائل جديدة"

إن التأمل لا يصبح في الحقيقة منهاجا إلا إذا صاحبه قواعد تنظم سيره من أوله إلى غايته، شأنه

في ذلك شأن كل أفعال العقل.

5-منطق الفلسفة:

يدل منطق الفلسفة على عدة معان، فقد ظهر هذا المفهوم في صورة ميتافيزيقية مع هيجل

(George Wilhelm Hegel) (1770-1831م) ويقوم على النظر إلى الفلسفة في عمومها

كعلم واحد متجانس يخضع لمنطق واحد.

يقضي تحديد المنهاج هنا أن نميز أول الأمر في الفلسفات المتعارفة بين ثلاثة أنماط:

الأول: فلسفات تبقى في مستوى التجربة ولا تخونها عندما تعبر عنها.

الثاني: فلسفات نسقية يدعي أصحابها، مثل هيجل وسبينوزا أنهم يقدمون بصدد العالم نسقا كاملا

أي أن مذهبهم يقوم على استنباط الواقع استنباطا كاملا وعقليا.

الثالث: فلسفات لم يهدف أصحابها إلى ما رمى إليه فلاسفة النمط السابق، وإنما أرادوا أن يبرزوا

حقيقة الإنسان في هذا الكون.

وإذا كان النمط الأول هو عصارة التجربة الإنسانية، وليد حدس وطول تأمل في الحياة...فإن

الآخرين ملتحمان بالمنهج الذي ينحوه الفيلسوف في النظر والتحليل وسعيه إلى التبليغ وحرصه

على الإقناع .

يرى هيجل أن الفلسفة لم تكن قد وجدت منهاجا نظرت إلى منهاج الرياضيات لتقتبسه، مع أن

البداية التي تتباهى الرياضيات وتتعالى على الفلسفة لا تركز إلا على بؤس هدفها وفساد مادتها،

إن للفكر النظري منطقه الخاص الذي لا يقبل الصياغة الرياضية، إن منهاج الفلسفة الحقيقي

الذي يسمح لها بالتفكير حقا في الواقع هو الجدل الذي يدير المتعارضات داخل المفهوم، كدوران

الليل والنهار .

6- أصل المنهاج الفلسفي:

لا يمكن أن تظهر الفلسفة كما قال هيجل إلا حيث يحس الفكر أنه حر. إن عرض فلسفة ما عن طريق الأطروحة الأساسية التي تساندها ليس سوى نظرة جريئة وناقصة، فالنسق الفلسفي يتشكل من الأطروحة الخاصة به والأطروحات التي تعارضها .

ليس الفلسفة طريق واحد معبد، ولا يمكن أن نمد الفكر الفلسفي بأدوات كلية، أي منهاج شامل، فطريقته تبلى مع كل موضوع يتصدى لمعالجته، فلا يوجد منهاج فلسفي واحد يستطيع أن يجعل أي إنسان قادرا على معالجة موضوعات بكيفية فلسفية، أو أن يحول التأمل العادي إلى تأمل فلسفي، وربما كان من المناهج في الفلسفة بقدر ما تدرسه من مواد.

إن الفلاسفة أحرار في أن يستعملوا من أجل البحث عن الحقيقة أي طريق يرونه نافذا، ولا يستطيع الإنسان وهو ينظر إلى العالم أن يمتنع عن سلوك أي منهج يمكن أن يوصله إلى معرفة هذا الكون، فالفيلسوف ليس ملزما على غرار عالم الطبيعة بإرجاع كل شيء إلى الظواهر المحسوسة الخاضعة للملاحظة، وهذا يعني أنه ليس ملزما بأن يقتصر على المنهج التجريبي.

ويعتبر كارل بوبر (Karl Popper) (1902-1994) أنه يوجد من المناهج التي يمكن أن يستخدمها الفيلسوف بقدر ما يريد... ويذكر باسكال (Blaise Pascale) (1623-1662م) المناهج في صيغة الجمع، فهناك من المناهج أي الطرائق التي ينبغي أن نبتدعها بقدر ما يوجد من مشاكل نسعى لحلها.

ولا ينبغي أن نعتبر هذا التعدد الذي تقتضيه طبيعة الفلسفة مسيئا إلى المعرفة الفلسفية، يقول باشلار (Gaston Bachelard) (1884-1962م) " يمكن أن نتيقن من أن تعدد المناهج، في

أي مستوى تعمل فيه المناهج لا يمكن أن يسيء إلى وحدة العلم... إن العلم بتغييره لمناهجه يصير منهجيا أكثر فنحن في عقلانية دائمة.

7- المناهج الفلسفية:

يمكن أن نميز بين نوعين من المناهج الفلسفية :

أولاً: مناهج مستخدمة عمليا عند الفلاسفة، ونستخلصها من كتاباتهم بعد أن تفلسفوا، أي أننا نستخرج طرائق المعرفة عند الفيلسوف بعد أن تتم هذه المعرفة، فهي مناهج لم يخصصها صاحبها بحديث عنها أو بخطاب في المنهج، ونكون إذن في حاجة إلى أن نحلل نتاج الفيلسوف لنتعرف على هذه المناهج، سواء أكان سكوته عنها صادرا عن قصد أو عن غير قصد. وقد تحدثت ياسبرس مثلا عما أنجزه كانط بواسطة مناهج، ربما لم يكن واعيا بها تماما. ويرى سينيوزا أن المنهاج لا يسبق المعرفة الفلسفية ولا يلحقها.

ثانياً: مناهج قام أصحابها بتقنينها وتبريرها، وهي إذن حسب الظاهر على الأقل وليدة بحث في المعرفة قبل المعرفة ، وقد تكون عند الفيلسوف موضوع خطاب مفصل مثلما صنع ديكارت.

8- أنواع المناهج الفلسفية :

لا يعني تعدد المناهج أن تتخذ جميعا لنفس الغاية، فهي تتنوع حسب مقاصد الفيلسوف ومراحل تفلسفه، وعليه هناك ثلاثة أنواع من المجموعات:

أولاً: مناهج الإكتشاف أو التعلم ويدخل فيها الحدس والتحليل الرياضي، أو طريقة الفرض والتحليل اللغوي.

ثانياً: منهج الاستدلال الذي ينبغي التمييز بين نوعين اثنين على الخصوص.

- طريقة البرهان أو ما اعتبره أصحابه برهانا فقد قامت الفلسفة زما طويلا ابتداءً بالتحليلات الثانية لأرسطو على الأقل، على المنطق في تحديدها لمناهجها، ذلك أننا نستطيع أن نستخرج من الأرخانون نظرية في العلم تتميز بالصرامة ولا تترك مجالاً لغير البرهان واليقين.

- طريقة الإقناع: ذلك أن الفيلسوف مضطراً بعد البرهان على دعواه أن يقنع بها المتلقي ويكون إقناعه بوسائل حديثة متعارف عليها.

ثالثاً: مناهج التعليم والتبليغ: وتحظى بعناية الفيلسوف ويراعونها فيما ويقول ويكتب وقد اعتبر أفلاطون أنه لا يكفي أن نعرف الحقيقة ، وإنما ينبغي أن نبلغها لكي يتقبلها الآخرون، وكتب ديكارت الخطاب في المنهج ليستمع إليه كل ذي عقل سليم.

وقد خضع خطاب الفلسفة الكلاسيكي لمنطق أرسطو، من غير أن يعني ذلك أن الفلسفة لا تتبع طرقاً أعمق أو أقل صراحة من طرائق الأرخانون، غير أن التحالف بين المنطق والخطاب الفلسفي أصبح مألوفاً، فقد سعى هذا المنطق لأن يكون لا منطق رياضيات فحسب، وإنما كذلك منطق سائر الفكر بما فيه الفكر الفلسفي.

إن الحديث عن المنهج يقتضي أن لا نغفل مرحلتيه المتكاملتين، فبعد الإكتشاف يأتي دور الإستدلال وتقديم الحجج، وقد نبه أرسطو في الأرخانون وغيره إلى التمييز بين المنهج الذي يستخدم في البرهان ومنهج التعلم.

و لا يتفق الفلاسفة في استعمال مناهج معينة، كما لا يعتمد الفيلسوف الواحد على المنهج نفسه أو المناهج نفسها في مجموع فلسفته، إن تقدم الفكر الفلسفي لم ينحصر في السعي إلى زيادة التدقيق في صياغة مشكلاته، وإنما كذلك في البحث عن منهاج له، هذا المنهج الذي يتحور

حسب طبيعة المشكل الذي يريد الفيلسوف حله والمغزى الذي يتابع فيه الحل وبالتالي فهناك نوعين من الفلاسفة:

فلاسفة ينطلقون من بعض النظريات المقبولة ويقولون أن هذه المناهج يمكن أن تطبق على هذه المسألة أو تلك، وعندما لا يمكن تطبيقها يقولون أن هذه المسائل لا معنى لها فيجعلون الأسئلة إذن للمناهج.

فلاسفة يقبلون أسبقية المسألة، ويعتبرون أن هناك مسائل تهم الإنسان ويبحثون عن المناهج التي تسمح بحلها على أفضل وجه.

المحاضرة الثالثة:

المحور الثالث: مناهج الإكتشاف

تمهيد:

نجمع تحت هذا العنوان عددا من الطرق التي يعتبر الفلاسفة أنها الوسيلة إلى اكتشاف الحقيقة، أو معرفة المجهول، أو التعلم كما قال أرسطو. ويتحدث عنها أصحابها من حيث أنها أوصلتهم أو يمكن أن توصل من يسلكها إلى ما يتطلع إليه من معرفة بالكون أو تفسير لمظاهره،

وقد نحتاج إلى استخلاص هذه الطرق من كتاباتهم، ولكنها ليست مرتبطة، كما ظن البعض، بملكات عقلية عليا تخرج عن نطاق المعرفة الممارسة في مختلف العلوم، فهي مقيدة بشروط أو تخضع لقواعد، كما تتطلب تمرينا قبل الإقدام على استخدامها وهي: الحدس، التمثيل، المثال، الاستقراء، التحليل اللغوي، التقابل، الإحراج، والتحليل الرياضي.

وقد يتخذ الفيلسوف بعض هذه الطرق لغير البحث والاكتشاف، بأن يستغلها لغاية الإقناع بنظريته أو لتسهيل تبليغها إلى المستمع أو القارئ. فمناهج كالتمثيل والمثال والقسمة والتحليل اللغوي تصلح كذلك للإقناع مثلما يستفاد منها في التبليغ أو التعليم. ولكن أدرجناها هنا لما أولاه لها بعض الفلاسفة من دور بارز في عملية المعرفة، أو تقوم به فعلا في بعض الفلسفات. ونبدأ هذه المناهج بالحدس لأنه أبرزها وأشهرها من جهة، ولا يكون لغير الاكتشاف من جهة أخرى.

1- الحدس: الغزالي، ديكارت، برغسون، هوسرل.

1.1 - مفهوم الحدس : الحدس (intuition) لغة، هو الظن والتخمين والتوهم والنظر

الخفي، أما اصطلاحاً فهو شكل خاص من أشكال النشاط المعرفي، أو المقدر على فهم الحقيقة مباشرة دون استدلال منطقي تمهيدي. حيث يُدرك به ما هو معقول وما هو وراء العقل -meta-reason، أي ما هو منطقي وما هو غير منطقي. ويُطلق الحدس على عملية إطلاع النفس إطلاعاً مباشراً على ما يمثله لها الحس الظاهر أو الحس الباطن من صور حسية أو نفسية، أو على كشف الذهن عن بعض الحقائق بوحى مفاجئ لا على سبيل القياس ولا على سبيل الاستقراء أو الاستنتاج، ولكن على سبيل المشاهدة التي ينبج فيها الحق انبلاجاً. ويمكن الحديث عن حدس تجريبي وحدس عقلي وحدس فلسفي وحدس صوفي. وتندرج تحت مصطلح الحدس في الفلسفة

الشرقية، كل أنواع الصدق المتباينة، سواء النزعة البراهمانية أو البوذية أو الكونفوشيوسية أو البوذية الجديدة، وقد اهتمت الفلسفة الصينية بالتأمل والتربية الروحية والفهم الصامت وإعادة تركيب الأفكار وترتيبها ثم التقوى devotion، وعدّ فلاسفتهم عمليات العقل مثل الإدراك العام أو الحس المشترك أو الاستدلال المنطقي، الأسس الثابتة التي يُبنى عليها الحدس، سواء أكانت ظاهرة أم باطنة. وبرز في هذا المجال الفيلسوف الصيني «بين هوي» الذي قدم بحثاً في الحدس مستنداً إلى المبادئ الآتية: مبدأ إنكار الذات - مبدأ تركيز العقل - مبدأ الفهم الشامل.

كما وصف الفيلسوف «كار صن شانج» الحدس بأنه عملية معرفة خالية من الاستدلال

المنطقي أو التجريب، وينسب «كار صن شانج» إلى الحدس أنواعاً كثيرة من الصدق، مثل الرياضيات والفن والأخلاق.

الحدس عند ديكارت يعني المعرفة المباشرة، أو الاستعداد العقلي الذي يدرك الحقائق البديهية التي يسلم بها الإنسان ولا يتطرق إليها الشك. ثم إن الحدس أيضاً لا يمكن البرهان عليه لبدايته. وإن أردنا أن نبرهن على فكرة حدسية فإن ذلك يعتبر عبثاً لا طائل تحته، لأن الفكرة الحدسية واضحة بذاتها بلا برهان. ومن هنا يرى ديكارت أنه لو بدأنا في الفلسفة بمجموعة من الأفكار الحدسية لكان ذلك أساساً متيناً لإقامة المعرفة اليقينية.

1. 2- المنهج الحدسي عند الغزالي (1058-1111م) :

يرى الغزالي أن الشك في جميع المعارف التي يتلقاها المرء أمر ضروري لبلوغ الحقيقة. يقول في كتاب ميزان العقل: " الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال ".

والبصر هنا دليل على القدرة على رفض المعرفة الخاطئة كيفما كان مصدرها، لذلك يقول في المنقذ من الضلال : "ومن قلد أعمى فلا خير في متابعة العميان" (الغزالي، بدون سنة) والشك الذي يقصده الغزالي ليس ارتيابا، وإنما منهجي لأنه يؤمن بوجود حقيقة . وما دفع الغزالي لتعاطي الشك هو كثرة المذاهب والطوائف واختلافها وادعائها جميعا امتلاك الحقيقة ، يقول أيضا في المنقذ من الضلال : "...اتفحص عن عقيدة كل فرقة واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق وباطل" (الغزالي، بدون سنة).

واتضح له أن سبب الأفة هو التقليد والتلقين، لذلك وجب الشك في ما ينتج عنهما من معارف . وهو لم يشك في العقيدة، وإنما شك في طرق تلقينها وتعليمها. فها هو يقول من جهة: " رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام". ويقول من جهة أخرى: "كان قد حصل معي إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوة وباليوم الآخر. هذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت رسخت في نفسي بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها". ويهاجم الغزالي الحواس بسبب خداعها، ويقدم عدة أمثلة على ذلك في كتابه معايير العلم، والمنقذ من الضلال .

وهكذا يتضح منذ البداية أن التخلص من التقليد والتلقين والتسلح بالشك الموصل للحقيقة ليس كافيا، إذ ظهر أن عدو الحقيقة الآخر هو الحواس. يقول الغزالي في كتابه المذكور سابقا المنقذ من الضلال : " من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة؟ .. هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته ، فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا"

(الغزالي، بدون سنة). ثم يتأمل الحقائق الرياضية التي تمثل المعارف العقلية خير تمثيل فيجدها هي بدورها غير يقينية ويتصور حواراً بين المحسوسات والعقليات جاء فيه: فقالت المحسوسات بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر في تصديقي (الغزالي، بدون سنة) ويضيف موضحاً هذا النقد وضرورته: " ولعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحسي في حكمه. وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته" (الغزالي، بدون سنة). بل يذهب بعد نقده للحواس والعقل إلى افتراض وجود من يضلنا ويغويننا. وهو ما يذكرنا بالمضلل الديكارتي سواء كان إلهاً أو شيطاناً. يقول في كتابه الإقتصاد في الاعتقاد: فهب أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بأذانهم وهو يقول: "هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاؤكم". فما الذي يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل إليه، فبم نعم صدقه؟ فلعله يلبس علينا ليغويننا ويهلكنا.

لقد اتبع الغزالي في نهجه خطوات محددة بدأت بالشك ولا بد أن تقوده لليقين، وهي لا توجد مجتمعة منظمة ومرتبطة كما نجد ذلك عند ديكارت، ولكنه تطرق لها في كتبه، ويمكن إيجازها كما يلي:

- الشك المنهجي في كامل أفكار عصره وعدم قبول تعدد الحقائق لأن الحقيقة لا بد أن تكون واحدة.

- التحرر من التقاليد باسم الفطرة الأصلية ورفض العقائد العارضة بتقليد العائلة وتلقين المعلمين.

- اتباع قواعد منهجية هي:

- 1- البدهة واليقين يقول في كتابه المنقذ من الضلال : " إن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا إمكان الغلط والوهم" (الغزالي، بدون سنة).
- 2- المراجعة والتأكد من عدم إغفال أي جانب من جوانب المسألة المعالجة .
- 3- اجتناب التسرع في إصدار الأحكام.
- 4- عدم التناقض.

ما هو الحل الذي قدمه الغزالي للخروج من الشك وبلوغ اليقين؟

يقفز الغزالي فجأة إلى خارج العقل ليجد الحل في النور، نور يأتي من الله، من خارج الحواس والعقل معا، يقول الغزالي في هذا لبشأن في كتابه المنقذ من الضلال: " وعادت النفس إلى الصحة والإعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف" (الغزالي، بدون سنة). طبعا فالسؤال الذي يفرض نفسه هنا: هل الحل الذي عثر عليه الغزالي هو حل عقلي أم صوفي؟

1. 3- الحدس عند ديكارت (1596-1650):

اعتبر ديكارت أن أنماط المعرفة العادية ليست سوى أشكال دنيا من المعرفة، فقد كان هناك في كل زمان رجال عظماء حاولوا أن يجدوا درجة خامسة للوصول إلى الحكمة، وهي أعلى وأضمن، وهي البحث عن العلل الأولى والمبادئ الحقيقية.

وللعقل عنده فعلاَن يوصلان إلى المعرفة وهما الحدس من جهة، والإستنباط من جهة أخرى. وظهرت فكرة جديدة وهي، أنه يوجد إلى جانب المعرفة العلمية مكان لمعرفة أخرى يمكن أن تكون مستقلة تماما وقابلة للتقدم إلى ما لا نهاية.

لقد جعل ديكارت الوضوح والتميز معيارا للصدق واليقين، يقول عن هذا: "لقد أصدرت حكما يمكنني اعتباره قاعدة عامة، هي أن كل أتصوره تام الوضوح والتميز صادق، وإن كنت أجد صعوبة في إدراك الأفكار التي هي في الواقع متميزة". ونصل إلى الأفكار الواضحة والمتميزة بطريق ما يسميه ديكارت الحدس والإستنباط، بالحدس أعني لا شهادة الحواس المتقلبة أو الحكم المضلل الذي يصدر عن التركيبات الحالية الخاطئة، وإنما تصورا يمنحه انتباه عقلي صاف. إنه تصور لا شك فيه ... ينبع من نور العقل وحده، وهو أكثر يقينا حتى من الإستنباط، لأنه أكثر بساطة.

1. 3. 1: أسس المنهج الحدسي عند ديكارت:

البداية الأولى: وجود الذات المفكرة

يتساءل ديكارت في موضع من كتابه "مقال عن المنهج" قائلا: من أكون أنا؟ ما طبيعة الذات؟ ما هو الحيز الذي تنتمي إليه ذاتي؟ ويجيب أن كل شيء موجود ضمن أو داخل حيز وجوده كالفضاء الموجود في حيز الفضاء، نفس الشيء بالنسبة للذات المفكرة التي تنتمي إلى حيز الشك والتفكير بحكم أنني أشك في كل شيء إلا في أنني أفكر وأشك، مما يدل على أن جوهر الذات هو الفكرة أو عملية التفكير. يقول ديكارت في هذا السياق ما يلي نصه: ولكن، إن كنت أنا ذات مفكرة، في ماذا أفكر؟ أفكر في الحيز الذي تنتمي إليه ذاتي، أفكر في الوجود، في الطبيعة، في

المكان، في المادة التي جوهرها الامتداد بحكم أنها لا تفكر. من هنا ينتقل إلى البداهة الثانية الآتية.

البداهة الثانية: وجود الموضوع المدرك

كيف ذلك؟ في الحقيقة، ما دمت أفكر وأشك في الوجود فإن ذاتي تفرض الفاعل الذي يتصرف في المادة الخارجية بحكم أن الفعل يفرض دائما الفاعل. وما دمت موجود فهناك حيز يضمن وجودي. من هنا يقيم ديكارت ثنائية العقل والوجود، العقل والمكان، التفكير والامتداد، الذات والامتداد، العقل المدرك والموضوع المدرك بحيث يرى أن مهمة العقل هي التفكير بينما جوهر الوجود المفكر فيه هو الامتداد. والامتداد هو الحيز الذي يمكن الاهتداء إلى ماهيته بتطبيق المنهج الرياضي عليه، وبالتالي التأسيس للمعرفة والعلم. بدليل أن العلم لم يصبح علما إلا بعد استخدام التقدير الرياضي في تحديد طبيعة الأشياء. بمعنى الكلمة، كي ندقق في المعرفة -حسب ديكارت- ينبغي حساب وتكميم الكمية الممثلة بالمادة الممتدة. كما أن القانون المتحكم في العلم يتمثل في تحويل الظواهر الطبيعية إلى صيغ ومعادلات رياضية. وأفضل مثال يقدمه ديكارت في هذا السياق، والذي نعثر عليه في **المقال في المنهج** هو شمع العسل، الذي يتمتع بلون ورائحة وشكل معين، لكنه يتغير ويمتد ويتبدل كلما قربناه من النار. والحال تلك، فالماء هو ذرة هيدروجين وذرتين وأكسجينين. ولمعرفة هذه الحقيقة ينبغي تحليل مادة الماء تحليلا رياضيا بتحويلها إلى معادلة كيميائية لأن المادة هي الشيء القابل للقياس والحساب والوسيلة الوحيدة للاهتداء إلى ماهية المادة هو العقل.

البداهة الثالثة: فكرة الإله هي معرفة حدسية.

يستنتج ديكارت أن فكرة الإله هي معرفة حدسية مباشرة نسلم بها ومن المستحيل البرهان عليها رياضيا أو تجريبيا، لأن الإله لا يمثل أمانا كمية يمكن حسابها أو تكميمها مثل الماء أو شمع العسل. وبالتالي، لا يمكن قياس الإله أو تحليل مثل هذه الأفكار رياضيا بحكم أنه يعد الخالق وموزع الملكة وواضع الوجود، الطبيعة الخارجية.

1. 4- الحدس عند هنري برغسون (Bergson) (1859-1941م):

المنهج الحدسي عند برغسون من أهم المناهج لدراسة الموضوعات الفلسفية وذلك لما له أهمية بالغة لدى المفكرين والفلاسفة منذ القدم وهو منهج فلسفي قائم بذاته له أسس وقواعد وهذا ما حاول برغسون إبرازه في مختلف مجالات دراسته خاصة موضوع القيم: الجمال والأخلاق. كما تلعب الذات دور الرئيسي في هذا المنهج إذ يعتبر انفعال ممتلئ بالنشاط والحيوية وله ارتباطات كثيرة خاصة بموضوع الديمومة كما استطاع المنهج الحدسي عند برغسون من خلق مفاهيم جديدة في الفلسفة اكتسبت من خلاله هذه الأخيرة حلة جديدة في الخلق والابداع والتطور وذلك بالكيفية الآتية:

لقد اتبع برغسون هذا الطريق الجديد ولكن بمنهاجين متميزين جدا، الأول يرتكز على أنه إذا نجحت المعرفة العقلية في العلم الذي هو أحد الإتجاهين الممكنين، فإن الإتجاه الثاني يبقى مفتوحا لنمط مختلف من المعرفة .

وينبغي التركيز هنا على أمرين:

أولا: وجود حالتين من الحدس.

ثانياً: إن الحدس ليس منهجاً وإنما هو كما قال ديكارت فعل من أفعال العقل، ودور المنهاج أن يبين لنا كيف نستخدم أفعال العقل لاكتشاف الحقيقة.

يقتضي الحدس إذن لكي يقوم بدوره في التفلسف شيئين اثنين:

- إعداداً خاصاً في البداية ... قبل الوصول إلى قمة الحدس العقلي، الذي يسمح برؤية المعاني.
ويرى ديكارت أن اليقين قائم في الحدس لبساطة موضوعه... وينصح في منهاجه بالتهيؤ للحدس وممارسته على أحسن وجه.

- عرض الحدس بعد تحققه على محك النظر وتمحيصه.

ويتبين من هنا أن الحدس الفلسفي غير الإلهام أو الإشراق الصوفي... واعتبر برغسون أيضاً أن الحدس الصوفي من ميدان الغيب، ولا نستطيع أن نقيم عليه الحقائق العقلية الخالصة. وقد لا يستطيع المرء حدس الأشياء مباشرة، فيلجأ من أجل إدراكها إلى وسائل غير مباشرة.

1. 5- الحدس عند إدموند هوسرل (Edmand Husserl) (1859-1938) :

يتعلق الأمر بالمنهج الظاهراتي أو المنهج الفينومينولوجي الذي يركز على مفهوم محدد للظاهرة أي "الفينومين" فهو يقصد بالظاهرة "المعنى الذي يدركه الشعور أو الوعي إدراكاً مباشراً لتحويل هذا المعنى إلى ماهية". وهكذا فهوسرل يرى أن أصناف الظواهر ثلاث:

أ- الشيء المادي الموجود فعلاً في الواقع.

ب- الإنطباعات الحسية أو الحدوسات الحسية.

ج- ما يظهر لي من لون وشكل وصلابة... عن شيء ما.

إن هذه الأصناف ليست ظواهر لكنها تشكل أساساً لمفهوم الظاهرة.

ويميز هوسرل ما بين الواقعة والماهية: فمعرفة ما هي الأشياء ليست معرفة تجريبية لأننا لا نصل إلى معرفة ماهية شيء معين إلا بعد عزلنا لعناصره التجريبية المتمثلة في عنصر المكان والصفات الحسية، إضافة إلى عزل كل الصفات النفسية الذاتية من وجدان وانفعال وميولات. فالماهية هي ظاهرة تجد أساسها في الإدراك الحسي لكنها تتجاوزها. كما أن الماهية تدرك بحدس ذهني. فإذا كان الحدس التجريبي أو الإدراك الحسي وسيلة لإدراك الواقع، فإننا ندرك الماهية بالحدس الذهني. والحدس الذهني هو جهد عقلي يبذله الفكر في عملية الإنتباه والإهتمام بموضوعات تفكيره، ويخلصها من خصائصه التجريبية. وعملية معرفة ماهية الشيء يسميها هوسرل بالإختزال الماهوي أو الرد الماهوي، أي عملية الانتقال من العنصر التجريبي لفهم طبيعته الأساسية، وترتكز فلسفة هوسرل على الكوجيطو وهي الفكرة المستعارة من ديكارت. ويعتبر الكوجيطو أساسا للأسباب التالية:

الكوجيطو مبدأ يؤسس كل تجربة، فلا يقوم الكوجيطو على أساس آخر، وهذا يضع حدا لعملية التراجع اللامتناهية للوراء بحثا عن أساس للأساس... وهو مبدأ كوني يخص جميع الناس.

هذا ونشير إلى أن هوسرل يقبل بوجود العالم، ولا يشك في وجوده وإنما يعلق الحكم على وجوده أوعدم وجوده. أي أنه يضع وجود العالم بين قوسين (الإيبوخي). وهذا الإختزال الفينومينولوجي الذي يتم عبر تعليق الحكم يضعنا وجها لوجه أمام الوعي بالعالم. وبالتالي البحث عن ماهية الوعي في مواجهة العالم، ويكشف تعليق الحكم عن بيئة أساسية للفينومينولوجيا وهي القصدية. وهي الخاصية الأساسية التي يتصف بها الوعي، وهي كونه موجه دوما نحو موضوعه، فالقصدية هي الوعي بشيء ما. فنمط وجود الوعي يختلف عن نمط وجود الأشياء المادية. لذلك فبنية

القصدية تميز ما هو نفسي عما هو مادي. فليس الوعي مجالا مغلقا توضع فيه الصور والإدراكات الحسية، وإنما الوعي هو قصدية منتجة للمعنى، فإدراك شجرة على سبيل المثال ليس هو تخيلها. فللقصدية دور هام في عملية الإدراك. فنحن لا ندرك إلا مظاهر الأشياء، أي ما يسميه هوسرل الخطاطات العامة للأشياء، الخطوط العريضة أو الخطاطات المختزلة للأشياء والتي تتطلب وجود قانون يوجد لها. والقصدية تمكن من تقديم المعطيات الناقصة بشكل استباقي وتسمح للذهن بملء الفراغات التي تسبب فيها الإدراك. وعملية التوحيد والإستباق في تقديم المعطيات الناقصة تشكل الموضوع المكتمل للوعي. وعلى سبيل المثال: لما ننظر إلى شخص معين انطلاقا من جزء فقط من جسمه، لما ننظر إليه من ظهره فقط أو من جانبه، بحيث تخفي عنا عملية الإدراك المعطيات الأخرى، فلا يتم التوقف عند الجزء الذي أدركناه، وإنما تقدم القصدية الخصائص الأخرى التي أخفاها الإدراك. فالقصدية تقدم قانونا يقوم بتوحيد الخطاطات العامة التي وفرها الإدراك والمعطيات الضرورية الأخرى التي أخفاها الإدراك لاكتمال الموضوع في الوعي. ويمكن تقديم منهج هوسرل في الخطوات التالية:

1- عدم اتخاذ أي حكم بصدد الأشياء المادية الموجودة خارج الذات، أي خارج الشعور أو الوعي. قبل أن تتم عملية الإدراك. أي أنه علينا قبل عملية وضع تلك الأشياء بين قوسين ووضعها أيضا خارج مجال انتباهنا وبتعبير آخر يجب البدء بقضايا موضوعية نقبلها جميعا دون أدنى شك، لكي نؤسس معرفة يقينية. ولتحقيق هذا الأمر لابد من البعد عما هو تجريبي والتخلص من أي افتراضات سابقة أو أحكام مسبقة مهما بدت لنا راسخة. كما لا ينبغي أن نبحث عن اليقين في القضايا التجريبية لأنها قضايا احتمالية.

- 2- البحث عن القضايا اليقينية في الشعور أو الذات. لأنني لا أشك في وجود خبرات الذات أثناء شعوري بها، وهي خبرات خالية من الإفتراضات والأحكام المسبقة، وأفكار الشعور هي معطيات مباشرة وهي الظواهر بالمعنى الدقيق للكلمة. أي بناء الماهية في الشعور، والإنطلاق من الداخل وليس من الخارج ، لأن الشعور أصبح ذاتا وموضوعا في الوقت نفسه.
- 3- القيام بعملية تحليل أفعال الشعور باعتبارها موجهة نحو مواضيعها، تحكمها قصدية نحوها. فلا وجود لفعل ليس له موضوع، كما أن كل فعل موجه نحو موضوع معين.
- 4- وصف الماهيات وصفا يوضح ويحلل دون الإعتماد على أي معطيات مسبقة فماهية شيء ما هي المعرفة الضرورية بذلك الشيء. كما أن ماهية الشعور هي دوما شعور بشيء ما. وبتعبير آخر القيام بعملية إيضاح حتى لا تختلط الماهيات، لأن المنهج الظاهراتي هو أيضا منهج يتوخى الإيضاح.

1. 5. 1- الحدس الحسي والحدس المقولي:

يحسب لهوسرل أنه برع في وصف أفعال الوعي بدقة متناهية وتفصيل كبير بصورة لا نجدها لدى كانط، إذ اكتفى كانط بتقديم صورة عامة شاملة لأفعال الوعي ولم يتوسع فيها بقدر توسع هوسرل، إذ كان هدفه الأساسي إثبات الإمكانية القبلية للخبرة كي يحكم على الميتافيزيقا التقليدية بأنها لا تتفق مع الشروط القبلية للخبرة الإنسانية. وتتضح دقة تحليلات هوسرل في توضيحه كيفية دخول الموضوع الفيزيائي للوعي. ذهب هوسرل إلى أن الموضوع الفيزيائي يحصل على هويته كموضوع، أي باعتباره جسماً ممتداً يشغل حيزاً مكانياً وحائزاً على جوهر وأعراض بفضل وجود أفعال قبلية في الوعي قادرة على التعرف عليه وعلى جوهريته وأعراضه، أي على خواصه

المختلفة ووحدته وراء تغير هذه الخواص، ذلك لأن الإدراك الحسي ينطوي على قيام الوعي بأفعال التذكر والاستعادة لمدرجات حسية سابقة، وكذلك على قدرة على جمعها والدمج بينها.

أفعال الوعي عند هوسرل تنتج مضمونها، وهي لا تستقبل الموضوع المحسوس لأنه هو نفسه منتج من قبل الوعي. الوعي لا يستقبل إلا الانطباعات، أما الشيء نفسه بموضوعيته وأحواله فهو من إنتاج الوعي. ذلك لأن العلاقة بين مادة الإدراك المكونة من انطباعات والموضوع المدرك هي علاقة جزء بكل، وتجميع الأجزاء للحصول على كل هي وظيفة أفعال الوعي، كما أن مادة الإدراك باعتبارها جزئيات لا تحصل على هويتها باعتبارها كذلك إلا في علاقتها بالكل الذي ينتجه الوعي.

وفي هذا السياق يميز هوسرل بين ثلاثة عناصر: المادة (Hyle)، والشكل (Morphe)، وفعل الوعي (Noesis). وبعد أن يوضح هوسرل نظرية أرسطو في علاقة المادة بالشكل أو الصورة يذهب إلى أن العنصرين من فعل الوعي، وكذلك التمييز بينهما. فمادة الإدراك ليست مدركة موضوعياً قبل انعكاس الوعي على ذاته من أجل أن يشعر بفعله المعرفي، أي قبل الكوجيتو؛ ذلك لأن مادة الإدراك الحسي ليست معطاة بالكامل وبصورة تامة في الإدراك الحسي نفسه. يقول هوسرل: "ليست لدينا نية للقول بأن المضمون المادي.. حاضر في الخبرة الحسية بالطريقة التي يحضر بها في الخبرة [الواعية الممتلئة للوعي بالأنا أفكر]، إنه حاضر في الخبرة الحسية باعتباره حقيقياً، لكنه لم يكن مُدرَكًا [فيها] بطريقة موضوعية [باعتباره منتجاً من قبل الوعي]".

يريد هوسرل القول بأن الشكل والمضمون باعتبارهما عنصرين للوعي مدركين من قبل الوعي الدارس لا الوعي المدروس، الوعي الممتلئ للأنا أفكر، إنها تجريدان وتمييزان لا يستطيع القيام

بهما إلا الباحث الفينومينولوجي، وذلك بسبب كونهما عاملين على مستوى الإدراك الحسي بصورة تلقائية غير واعية، أما الباحث الفينومينولوجي فهو الذي يكتشفهما باعتبارهما نتاجين لأفعال الوعي.

تتمثل إحدى نتائج التحليل الفينومينولوجي عند هوسرل في اكتشاف أن الكلي ليس تجريبياً يقوم به العقل بناء على تعميم إدراكات حسية مختلفة كما تذهب المذاهب التجريبية والإسمية، وأن الكلي حاضر في الخبرة الحسية ذاتها. ويسمي هوسرل حضور الكلي في الخبرة الحسية الحدس المقولي (Categorical Intuition)، وهو بذلك يميزه عن الحدس الحسي (Sensual Intuition). الذي يقتصر دوره على تلقي الانطباعات الحسية. تمتد معالجة هوسرل للحدس المقولي عبر جميع مؤلفاته ومحاضراته، إذ نجده منذ أبحاث منطقية (1900-1901) وحتى الخبرة والحكم (1939).

سوف نعالج الحدس المقولي عند هوسرل في ثلاثة عناصر. العنصر الأول نوضح فيه العلاقة بين الحدس المقولي والحدس الحسي، والعنصر الثاني نوضح فيه كيف يبرر هوسرل مفهوم الحدس المقولي بالقول بأن في الإدراك الحسي فائضاً في المعنى لا يمكن أن يرجع إلى الحدس الحسي وحده وبالتالي يتطلب منا الاعتراف بوجود حدس آخر هو الحدس المقولي، والعنصر الثالث نعود فيه لتوضيح أن الحدس المقولي نفسه ليس منفصلاً تماماً عن الحدس الحسي بل هو مستوى في الوعي متضمن فيه.

الحدس المقولي عند هوسرل هو القدرة على إدراك العام والكلي المتضمن في المحسوسات في عملية الإدراك الحسي. يذهب هوسرل إلى أن هناك فرقاً بين إدراك اللون الأحمر باعتباره لوناً

جزئياً متصفاً به شيئاً مفرداً، وإدراك اللون الأحمر باعتباره أحمرًا بوجه عام، باعتباره نوعاً، إدراك اللون الأحمر في شئ معين يختلف عن إدراك كون الأحمر لوناً، أو نوعاً يندرج تحته أفراداً عديدين أو أشياء كثيرة تتصف باللون الأحمر. ويذهب هوسرل إلى أن هذا التمييز هو تمييز مقولي، لأنه ليس تمييزاً بين مدركات حسية بل تمييز بين النوع وأفراده. هناك إذن شيان: تمييز مقولي وحدس مقولي: التمييز المقولي هو الذي يجعلنا ندرك أن هناك فروقاً بين نوع وأفراده، والحدس المقولي هو إدراك ما هو مقولي في الجزئيات، والحدس المقولي هذا يسميه هوسرل أيضاً الوعي بالكلي. لكن يقول هوسرل بعد ذلك عن التمييز المقولي إنه: "يتصل بالشكل الخالص للموضوعات الممكنة للوعي". وهذا جانب كانطي واضح تماماً، فعلى الرغم من جدة التحليلات الفينومينولوجية التي يأتي بها هنا إلا أنه لا يزال ينظر إلى اكتشافاته الفينومينولوجية في إطار كانطي، إطار سؤال الإمكان كانطي ونطاق القبلي الذي يجعل الوعي بشئ أو معرفته ممكنة.

كما يعني الحدس المقولي عند هوسرل أن الكليات تشاهد أو تحدس في الإدراك الحسي نفسه. ففي إدراكنا لكرسي أحمر ندرك أن الأحمر هذا لون تتصف به أشياء كثيرة غير الكرسي، وبالتالي ندرك أن الكرسي يتصف بشئ كلي وأنه جزء من مجموع ما يضم الأشياء المتصفة باللون الأحمر. الكل أو الماهية تحدس مع الجزء أو موضوع الإدراك الحسي، فهي مصاحبة له. والملاحظ أن الوعي الفينومينولوجي فقط هو الذي يستطيع أن يعرف، بالتحليل الفينومينولوجي، هذه الظاهرة. أما الوعي العادي أو الطبيعي فلا يعرفها. إدراك الجزء هو المناسبة أو الظرف الذي يمكننا من حدس الكل. ويضيف هوسرل أننا نستطيع أن نجرد من الكرسي أشياء كثيرة، أي أجزاء مكونة له مثل الأرجل ونستطيع تصوره بدونها، لكننا لا نستطيع أن نجرده من لونه. اللون شئ

كلي بمعنى أنه جوهري وضروري وماهوي، أي داخل في ماهية الشيء. ماهية الشيء وجوهريته أن يكون حائزاً على لون، ولا يمكن تصور أو إدراك شيء بدون لون. اللون إذن هو الكلي أو الماهوي المدرك في إدراك حسي مع الأجزاء الأخرى.

ويذهب هوسرل إلى أن هناك علاقة تبادلية بين الإدراك الحسي والحدس المقولي، فالاثنتان يؤسسان بعضهما البعض: حدس المقولة هو الذي يمكّن الإدراك الحسي من معرفة ملامح وصفات وأجزاء الشيء بما أن هذه الأجزاء ليست مستقلة بل هي أجزاء لكل، وكذلك الإدراك الحسي هو الآخر يؤسس الحدس المقولي بما أن هذا الإدراك الحسي هو الذي يعطي الأجزاء التي يظهر فيها الكل للحدس المقولي. لقد اقترب هوسرل من هيجل هنا بالضبط في إدراكه أن هناك علاقة تبادلية قوامها التأسيس المتبادل بين الإدراك الحسي والحدس المقولي، وهذا بسبب العلاقة التبادلية التي كشف عنها هيجل بين الكل والأجزاء. الكل يدركه حدس مقولي والأجزاء يدركها إدراك حسي. إلا أن هوسرل يفهم مغزى هذه العلاقة التبادلية فهماً كانطياً على أن الحدس المقولي هو الذي يؤسس ترانسندنتالياً وقبلياً الإدراك الحسي، وهذا هو الهاجس الكانطي لديه.

هناك فرق بين المقولي (Categorical) والمقولة. المقولي هو السابق على المقولة، إنه مقولة أولية أو مبدئية، وتعتبر أدوات الإشارة عنه مثل فعل الكينونة "هو is"، وكون الشيء موجوداً being و"هذا this"، بالإضافة إلى أدوات الفصل والتمييز مثل "لكن but" و"أو or." هذه الأدوات اللغوية كلية لأنها تستخدم في كل الحالات التي نقابلها، وكليتها هذه تشير إلى أفعال معرفية قبل مقولية، أي سابقة على التجسد في مقولة، ذلك لأنها تعبيرات أولية عن مقولات الجوهر والزمان والمكان والسببية والضرورة والإمكان. ويكشف استخدام هذه الأدوات في لغة

الإدراك الحسي عن أن للمقولة حضور في الحس في مستوى أولي سابق على ظهور المقولة ذاتها للفكر. هذا المستوى المقولي لا ينتمي كلية إلى الذات ومقتصر عليها بل ينتمي إلى الموضوع ذاته، وليس فعلاً للوعي، لأننا إذا حللنا الوعي سنجد أن به أفعالاً مثل الحكم والإدراك والتخيل والتذكر، والمقولي لا ينتمي إلى هذه الأشياء بل ينتمي إلى الموضوع ذاته، وهذا عكس التجريبية الإنجليزية وكانط والمثالية الألمانية التي ذهبت إلى أن هذا المقولي غير موجود في الإدراك الحسي وبالتالي فهو ذاتي وهو نتيجة للحس الداخلي أو الانعكاس على الذات. ويذهب هايدجر إلى أن الفينومينولوجيا تقوم بثورة كبيرة عندما تضع هذا المقولي في الحدس وفي الموضوع ذاته لا في الذات أو في الانعكاس على الذات.

الإستنتاج:

ترتبط الفلسفة في كثير من الكتابات بالحدس الذي هو إدراك الأشياء في وجودها أو ماهيتها إدراكاً مباشرة غير نظري، إنه، كما قال برجسون (Bergson)، نفوذ إلى الأشياء بدل الدوران حولها

ولا يوجد أي سبب مقبول لأن نقصر في الميدان العقلي استعمال لفظ الحدس على الحالات التي يتم فيها إدراك الموضوع إدراكاً واضحاً تماماً، فهناك في الواقع درجات في وضوح الرؤيا.

وقد يتخذ الحدس صورة أخرى ليست عقلية خالصة. وهذا ما وصفه فلاسفة، مثل أرتور شوبنهاور (Arthur Schopenhaur) (1788-1860) وبرجسون على الخصوص، تحت اسم الحدس العقلي، فهو مشروط بحالة وجدانية تكون أساسا للتعاطف.

إن الحدس عند أصحابه غاية ينبغي بلوغها، لا على سبيل تقدم الفكر في مراحل متتالية بفضل المنطق المعطى لكل إنسان، بطفرة فجائية يرقى المرء بواسطتها إلى صعيد للرؤيا يختلف كل الاختلاف في مبادئه عن مستوى الإدراك البحت « . وإنما يرى أفلاطون أن الفلسفة ضرب من الرؤية، أي رؤية الحقيقة، فالعقل يستطيع حقا أن يستدل على وجود الله بالنظر في العالم، ولكن الله أو الخير المطلق هو فوق الحس والعقل. وهكذا يشير أفلاطون في عدد من المحاورات إلى طريق للمعرفة يفوق طريق العقل بمعناه المعتاد، ولا تبلغه النفس إلا بعد رياضة طويلة. فقد اعتبر أفلاطون، في الجمهورية مثلا، أنه لا يوجد منهاج أجمل من الجدل الذي هو من نعم الله على البشر، إلا أنه تراجع، في محاوره بارمنيدس، حيث لم يعد الجدل عنده أسمى العلوم، وإنما صار نوعا من الرياضة، فالمرء يحتاج وراء الجدل إلى الحدس. إن أعمق نظريات أفلاطون هي من جراء الوهن الكامن في اللغة، ولا يستطيع الوقوف عليها إلا من تأمل بالرياضة العقل " مما لا يتيسر التعبير عنه لفظية لاشراقة الحدس".

ويصف أرسطو العلم بأنه برهان أو استنباط، إلا أن كل استنباط يكون من شيء هو في نهاية الأمر غير مستنبط. ولا بد إذن من أن نقبل وجود معرفة أعلى من العلم ذاته، وهي الحدس، ولا يوجد منفذ غير ذلك.

يحدثنا أرسطو، في الفصل الأخير من التحليلات الثانية، عن معرفة المبادئ، إذ كيف تستطيع نفوسنا أن تصل إلى هذه المبادئ من دون أن تكون لنا ملكة أو قوة تسمح لنا باكتسابها؟ فما هي هذه القوة؟ يقول أرسطو أنه يجب أن تكون هذه القوة أعلى في الصحة من المبادئ ذاتها. ويدل ما قاله أرسطو هنا، بخلاف ما يراه البعض، على أن هذه القوة أعلى من مستوى العلم، وأكثر صحة كذلك من المبادئ التي يعرفنا بها.

وهذا ما عبر عنه أرسطو، في الأخلاق النيقوماخية، بقوله أن الحدس هو الذي يدرك المبادئ، وإذا كانت الاستعدادات في العلم والفتنة والحكمة والعقل، وإذا كان ثلاثة فيها لا يمكن أن تقوم بأي دور في إدراك المبادئ، أقصد الفتنة والعلم والحكمة، فيبقى أن العقل العياني هو الذي يدركها.

وإذا ما كان الأمر يتعلق، فيما يبدو، بالفرق بين التفكير النظري والتأمل الحدسي، فإن البعض لم يتردد في تصنيف أرسطو مع الفلاسفة الذين قابلوا بين العلم والإيمان.

واعتبر ديكارت أن أنماط المعرفة العادية ليست سوى أشكال دنيا من المعرفة فقد كان هناك في كل زمان رجال عظماء حاولوا أن يجدوا درجة خامسة للوصول إلى الحكمة، وهي أعلى وأضمن [...]. وهي البحث عن العلل الأولى والمبادئ الحقيقية.

وللعقل عنده إعلان يوصلان إلى المعرفة، وهما الحدس من جهة، والاستنباط من جهة أخرى. ولكن، إذا كان الحدس يضمن للإنسان الوصول إلى الحقيقة، فلماذا يجب أن نرجع إلى فعل آخر، هو الاستنباط؟ والجواب هو أن الموضوعات التي تمثل أمام الإنسان مركبة معقدة، أي أن المسائل ليست من البساطة بحيث يمكن الاكتفاء فيها بالحدس وظهر، في نهاية القرن التاسع عشر وخلال

القرن العشرين، هذه الفكرة الجديدة، وهي أنه يوجد إلى جانب المعرفة العلمية مكان لمعرفة أخرى يمكن أن تكون مستقلة تماما، وقابلة للتقدم إلى غير نهاية. وقد اتبع برجسون وإدموند هوسرل هذا الطريق الجديد، ولكن، بمنهاجين متميزين جدا، فالأول يرتكز على أنه إذا ما نجحت المعرفة العقلية في العلم الذي هو أحد الاتجاهين الممكنين، فإن الاتجاه الثاني يبقى مفتوحا لنمط مختلف من المعرفة. وحاول هوسرل أن يبرز، تحت المستوى وذلك بالنزول تحت، المكاني الزماني أو العالم، عالما من الماهيات التي يتم الوصول إليها عن طريق الوضع بين قوسين.

المستوى الأول: وينبغي في هذا المستوى التركيز على أمرين اثنين:

أولاً: وجود حالتين من الحدس، ذلك أن كل من أبداع أي نوع من أنواع الخلق المبتكر، قد أحس قليلا أو كثيراً إما بالحالة التي تنبئ فيها الحقيقة أو الجمال بعد جهد طويل، أو بالحالة التي يخيل فيها لصاحبها أن قد تبدت له فيها الحقيقة أو فإن ما قد يبدو لصاحبه لمحة مباغته من التجلي، ربما كانت مضللة، ولا بد من سيرها ونحن في الصحو العقلي.

ثانياً: إن الحدس ليس منهاجاً، وإنما هو، كما قال ديكارت، فعل من أفعال العقل. ودور المنهاج أن يبين لنا كيف نستخدم أفعال العقل لاكتشاف الحقيقة، ولكي لا نقع في الخطأ عند استخدامنا لهذه الأفعال. وقد وضع ديكارت كتاب **القواعد لتوجيه العقل أوقيادة العقل**. من أجل قيادة أفعال العقل، ومنها الحدس، إلى أن تصل إلى معرفة كل الأشياء.

يقتضي الحدس إذن لكي يقوم بدوره في التفلسف شيئين اثنين:

أ - إعدادا خاصا في البداية، فقد طالب أفلاطون الفلاسفة بخمس سنوات من الدراسات الجدلية، وبالتالي بجهود شاقة قبل الوصول إلى قمة الحدس العقلي الذي يسمح برؤية المعاني.

ويرى ديكارت أن اليقين قائم في الحدس لبساطة موضوعه، ولصدوره عن عقل صاف منتبه، ولكنه ينصح في منهاجه. بالتهيؤ للحدس وممارسته على خير وجه" أما التهيؤ فيتم بعدة شروط، منها تجنب السرعة والتهور، وتعويد النفس الصبر والأناة في الأمور العقلية على نحو ما يتم في الأمور الخلقية، وتحريرها من الأحكام السابقة التي تأصلت فيها منذ عهد بعيد دون إمعان أو تمحيص، ثم تصفيتها من أحكام الحس والخيال فيما أمكن معرفته بالعقل وحده، أما ممارسة البصيرة على خير وجه فتتم بفضل الانتباه ومضاعفته حتى يصبح في النفس عادة وطبيعة ثانية، وتتم أيضا بإثارة الوله في النفس بالبسائط، ودعوتها إلى عدم إهمال الأمور الميسورة التي لا يمكن معرفتها إلا بالبصيرة".

ويظن البعض أن الحدس البرجسوني موهبة، مع أنه كما قال باشلار، يتطلب تمرينا وقلبا لجميع العادات الفكرية التي اكتسبناها خلال عملنا في العالم الخارجي إن تحليل الحدس يؤدي إلى إبراز مكوئيه غير المتميزين.

ب- عرض الحدس، بعد تحققه، على محك النظر وتمحيصه وهما التجربة والاستنتاج الاستنباطي ولا يخرج عن هذا الاعتبار ما كان من الفلسفات قائمة على أساس العاطفة أو الحدس اللاعقلي، فنظرياتها لا تعد فلسفية إلا لأنها تثبت حقوق الملكات غير العقلية في الوصول إلى المعرفة عن طريق استعمال العقل وإخضاع عناصر تلك الملكات لتنظيم عقلي. يجب على كل نظرية لا عقلية تريد أن تكون فلسفية أن تتبنى على براهين، وأن تدل على اللاعقلانية بواسطة العقل والاستدلال ولا يكفي إذن أن نقول عن الحدس، كما صنع بيرلمان، أنه لا يميز الفيلسوف عن غير الفيلسوف، فقد يكون حدس أحمق. بل يجب أن نبين كيف يمكننا تمييز حدس الفيلسوف عن غيره.

إن مثل أنماط الحدس كممثل أشكال الاستدلال في أنها لا بد من أن تسيطر عليها إذا ما أردنا أن تكون مفيدة.

وإذا ما اعتبر هوسرل أن الفينومينولوجيا فلسفة حدس، وهو نظرة يمكن أن يجربها كل أحد. إلا أنه يوجد مع ذلك منهاج أي إبعاد كل ما يمنع حسن الرؤيا. ويريد منا هوسرل إذن ، "الوضع بين قوسين " يمكن أن يقودنا إليه، وهو تعليق الحكم أو أن نقوم بتطهير عسير ويكلف النفس كثير . بل إن بعض الفلاسفة لا يستجدون بالحدس إلا في نهاية المطاف بعد أن يكل العقل في طريقه الاستدلالية، فلا يلجا أفلاطون إلى الحدس إلا بعد أن يسلك سبيل الجدل. ويقودنا أفلوطين بواسطة استدالات محكمة إلى حد النقطة التي يفقد فيها الاستدلال قوته، ولا يبقى لنا سوى طريق الحدس ويقول: " إن من يريد أن يتجاوز العقل من دون أن يمر عن طريقه، يتعرض للسقوط إلى أسفل سافلين "

إننا إذغ أغفلنا ذلك: "سنغالي في الاستجد بالحدس الداخلي عند ما لا نستطيع أن ننتج أي أساس آخر للمعرفة « .

وتحدث ماجد فخري عما عناه ابن سينا في تعبيره الفلسفي، وذلك على غرار أفلاطون، وهي معاناة تنطوي على أكثر من مشكلة الاصطلاح المجازي والأسطوري، هي التعبير الظاهر عن عدم الرضا عن أشكال التليل الفلسفي النظري، والرغبة الملحة في تخطيه أو تجاوزه باستحداث مصطلح جديد أكثر تجاوبا مع رؤى النفس وإن سلمنا بوجودها، ويتبين من هنا أن الحدس الفلسفي غير الالهام أو الاشراق الصوفي، فهذه الطريقة، كما قال ابن رشد ليست من أسباب المعرفة

بصحة الشيء. إن النظر، فيما يرى ابن طفيل، أقصى ما، فإنها ليست عامة للناس، بما هم ناس
يفضي بنا إلى عتبة التجربة الصوفية.

واعتبر برجسون أيضا أن الحدس الصوفي من ميدان الغيب، ولا نستطيع أن نقيم عليه الحقائق
العقلية الخالصة.

ومع ذلك فإن الميتافيزيقا لا تفتأ تصبو إلى التجربة الصوفية، وإن كانت، كما قال ماريتان، لا
تقتضي هذه التجربة من أجل أن يتم تكوينها، فلا يمكن أن نقول عن الحدس الصوفي أنه من
المستوى الطبيعي، أما إذا قلنا أنه مما فوق الطبيعة، فإنه يكون من الخط إدراجه في الفلسفة.
هذا، وقد لا يستطيع المرء حدس الأشياء مباشرة، فيلجا من أجل إدراكها إلى وسائل غير مباشرة.
وهنا أيضا يسعفه الحدس أو نوع من الحدس، فيحدس التماثلات بين الأشياء، بين مجهولها
ومعلومها، ويعرف الأول من خلال الثاني الذي يتخذه عندئذ نموذجا أو مثالا.

المحاضرة الرابعة

2- التمثيل : أرسطو، توما الإكويني ، كانط.

2. 1- مفهوم التمثيل:

يعني الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر، أو إثبات حكم في أمر لثبوته
في أمر آخر لوجود علة مشتركة بينهما، إنه ذلك الإستدلال الذي يقوم على اعتماد الأحكام
المستخلصة من دراسة الأشياء المتشابهة، للكشف وإثبات الأحكام التي كانت مجهولة، وقد وظفه
أرسطو عندما أقام تماثلا بين الرئة والخياشم، فالحيوانات التي تعيش في الماء تستعمل الخياشم

كما تستعمل الحيوانات التي تتنفس الهواء بالرئة. إن ظواهر الكون حية أوميتة هي باعتقاده
متمثلة في خضوعها لمبدأ الغائية وحتى إن اختلف نوع هذه الغاية إلا أنها موجودة بالمماثلة في
كل الكائنات الكونية.

أو هو ثبات الحكم الجزئي لثبوته في جزئي آخر مشابه له ، مثاله كإثبات حكم حرمة الخمر
للنبذ لأنه يشبه الخمر في الإسكار .

والخطوات الواجب اتباعها في التمثيل هي:

- تعيين المطلوب .

- تعيين الأصل .

- محاولة حصر سبب الحكم في نقطة مشتركة بين الأصل والفرع تصلح أن تكون سببا للحكم .

النتيجة .

يدل الإستدلال بالتمثيل في معناه الأصلي والدقيق على فكرة التساوي بين نسبتين أي التناصب بين

أربعة حدود تتألف من زوجين اثنين كما يلي :

إن نسبة أ إلى ب كنسبة ج إلى د

وعن طريق القلب تصبح

نسبة أ إلى ج كنسبة ب إلى د

و هذا الإستدلال دقيق، ففيه ضبط للحدود ولما بينها من علاقات ... ويسمي الرياضيون هذا

النوع من التناصب الهندسي ولا يوجد تمثيل إلا حين نثبت تماثلا بلن نسبتين لا بين حدين .

يسير المنهج التمثيلي سير ضرب الامثال فالامثال تضرب للتوضيح وايصال التصورات والافكار عن الاشياء بغرض فهمها وفيها يفسر جزء بجزء اخر له نفس الحكم كتفسير تحليل الضوء عندما يسقط على منشور بانفصال تفاحة تسقط على حد سكين حاد فالضوء والتفاحة كلاهما يشتركان في كونهم اشياء مركبة تتفصل بفعل السكين او المنشور كذلك يستخدم الفلاسفة في ميتافيزيقاهم التمثيل ولكن مع الفارق فيسعى الفلاسفة الى حقيقة عامة تشمل الوجود باكماله وتقسر جميع الموجودات بتعميم تصور ما لاحد الموضوعات فالجزء هنا لا يفسر بجزء اخر له نفس حكمه بل يعمم هذا الاخير ليشمل الوجود بشكلى كلى نهائى تقول الاستاذة دوروثى اميت "الميتافيزيقا طريقة تمثيلية فى التفكير اذ تتناول بعض التصورات المشتقة من الخبرة او من بعض العلاقات فى مجال الخبرة ثم تعممها لتقول شيئا عن الوجود او تقترح طريقة ممكنة لفهم نماذج اخرى من الخبرات تختلف عن تلك التى بدأنا منها تصورتنا " ولقد انتهج ميتافيزيقيون كثيرون هذا الطريق حين وجد ارسطو ان الانسان كفرد فى جماعة يسعى الى تحقيق بعض الاغراض طبق الغاية على الكون باكماله وحين وصل هوبز الى أن بالكون خاصة ميكانيكية بفضل جهود جاليليو وآخرين طبق هذا المظهر على الحياة الاجتماعية والكون بالإجمال.

بدأ ارسطو بملاحظة الإنسان فى نشاطه اليومى وسلوكه الحلقى ورأى أن كل أعماله موجهة لأهداف فاراد تعميم هذه الغائية على الكون بالإجمال ليعلم أن الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا وأنها تسعى دائما نحو الأفضل فللنبات أهداف للنمو وللحيوان. بل إن الكواكب والنجوم موجهة نحو هدف أسمى وهو تحقيق نظام كونى راع ويؤخذ على هذا المنهج ما يؤخذ على التعميم بصفة عامة فكل التعميمات خطيرة ويصعب تصديق أن لكل الأشياء نفس الخاصية فقد يكون هناك استثناءات

وسبب ذلك عدم وجود الضرورة على أن كل الأشياء التي تشترك في أكثر من صفة لها نفس الطابع لذلك كان أرسطو حذر في منهجه هذا إذ يقول: " كل الأشياء مرتبة متناسقة فيما بينها وليست كل الأشياء مرتبة بنفس الطريقة ليس العالم يقوم على أن شيئاً ما بعيد الصلة بالأشياء الأخرى وإنما كل الأشياء مترابطة وذلك لأنها مرتبة معا بحيث تؤدي غاية واحدة مثلها في ذلك كمثل ما يحدث منزل أفراد غير أحرار في السلوك العاثر بل كل الأشياء معدة من أجلهم بينما لا يعمل الرقيق والحيوانات للخير العام سوى قليل ويعيش أغلبهم عيشة عابثة وذلك نوع المبدأ الذي يؤلف طبيعة كل شيء (للمزيد يرجى الرجوع الى كتاب مناهج البحث الفلسفي لمحمود زيدان).

2.2- التمثيل عند أرسطو (Aristote) (384-322ق.م).

يذكر أرسطو التمثيل كوسيلة للإستدلال ... ومثاله : إن الرجل بالنسبة إلى الآلهة ضعيف كالطفل بالنسبة للرجل ... كما اعتبر أفلاطون أن الرأس إلى الإنسان كنسبة الحكومة إلى المدينة. وإنا نعرف أهمية الطريقة التمثيلية في العلم الأرسطي، فقد يؤدي إلى تكوين المفاهيم، فالتمثيل وسيلة للتعميم يستخدمها أرسطو في كل ميدان ... فعند تعريف العدالة قال: إن نسبة العقل إلى النفس كنسبة العين إلى الجسد، فالتمثل الذي يصفه أرسطو بأنه نمط محدد من الفكر يتميز بإيقاع معقد في الإنتقال من نسبة إلى نسبة مشابهة.

لقد جعل أرسطو التمثيل في هذا الصورة الدقيقة أداة للاكتشاف والبرهان معا.. إن هذا الإستدلال الذي يسمح لنا بأن نستخلص من تماثل الوظائف فكرة جديدة، يشكل أحد المميزات الجوهرية للفكر الأرسطي. فالإستدلال بالتمثيل يسمح له بأن يتجاوز بدون انقطاع نقص التجربة، إنه ينطلق من

الموضوعات المعطاة لكي يثبت الخصائص التي يمكن ملاحظتها، أو أنه يأخذ من نسبة معينة نتيجتها ويعممها على نسبة ثانية.

3.2- التمثيل عند توما الإكويني(Thomas d'Aquin)(1225-1274م):

تطورت نظرية التمثيل عند توما الإكويني، واستخدم فيما يبدو ثلاثة أنماط من التمثيل ومنها الذي يستجيب لبنية رياضية منطقية، إن ما كان يطلبه توما الإكويني من التمثيل هو أن يسمح للميتافيزيقي بأن يتحدث عن الله من غير أن يقع كل لحظة في التباس كامل، ولكي نتفادى هذا الإلتباس يجب أن نركز على النسبة التي تربط المعلول بالعلة، وهي الرباط الوحيد الذي يتيح لنا أن نرتقي بدون أن نقع في خطأ ما من المخلوق إلى الخالق.

2. 4- التمثيل كانط (Kant) (1724-1804م) :

جعل كانط للتمثيل مكانة متميزة، ويؤكد باستمرار ما للتمثيل من ميزة فلسفية، فهو من الإستدلالات التي لا توصل إلا إلى تخمينات، ولكنها ضرورية لتوسيع نطاق معرفتنا، إن التمثيل هنا على عكس ما في الرياضيات تساوي نسبي كَيْفَ لا نسبي كَمْ. واعتبر كانط أن تجربتنا للأشياء في الزمان تتضمن بعدا وجوديا يضطرنا إلى اللجوء لمبادئ أخرى لا تسمح ببناء المعرفة وإنما بالدلالة على مجهول، يقول في كتابه نقد العقل الخالص تحت عنوان تمثلات التجربة، أنه عندما يكون لدي ثلاثة عناصر فإني لا أستطيع أن أعرف وأعطي قبلها سوى النسبة إلى العنصر الرابع لا هذا العنصر الرابع ذاته. وتكون إذن فقط قاعدة للبحث عنه في التجربة، وعلاقة مباشرة لاكتشافه في هذه التجربة، إن استحالة معرفة الله علميا تأتي من عجز الإنسان عن تجاوز نظام

الظواهرات الذي ينحصر فيه ذهنيا، ولكن ضرورة التفكير في الله عن طريق التمثيل متضمنة في الشعور بمحدودية الإنسان وبالشروط الظواهرية للمعرفة.

لقد بين كانط الفرق بين مبادئ الفلسفة ومبادئ الرياضيات، وما معنى أنها جميعا لا تقبل البرهان، فالرياضيات والفلسفة مختلفان في المهمة والمنهاج، وأن طبيعة اليقين فيهما ليست واحدة، إن طريقة الميتافيزيقي لا يمكن أن تكون كطريقة المنطقي والرياضي، أي الإستنباط التركيبي.

المحاضرة الخامسة

3- المثال: أفلاطون، أرسطو، الغزالي، ابن خلدون، ديكارت، بيير دوهم.

3. 1- مفهوم المثال: أو الأنموذج شيء أو حدث واقعي، أو خيالي يسمح لصاحبه بالإستدلال

عن طريق التمثيل، والمقصود بالتمثيل هنا غير السابق، إنه كل استدلال يقوم على التشابه بين

الأشياء التي هي موضوع هذا الإستدلال ويستخدم في الإكتشاف مثلما يستغل في الإقناع أو

العرض المبسط.

3. 2- المثال عند أفلاطون (Platon) (347-427 ق.م):

إن التفسير عند اليونان لا يقوم إلا على التسليم بالتماثل بين الحالات في الحياة اليومية وفي الكون وقد لجأ أفلاطون في محاوراته إلى الأنموذج، وأسند إليه دورا هاما في دراسة الواقع وفهمه، إنه من الصعب إذا لم تستخدم الأنموذج أن تعالج موضوعا ذا أهمية ما بكيفية مرضية وتتدرج عنده طريقة الأنموذج في منهجه الجدلي، وترتبط ارتباطا وثيقا بفلسفته، فالأنموذج تمرين سابق على البحث المخصص لأحد الموضوعات الكبرى، وهكذا نتوقع أن نجد هذه الأمثلة في طبيعة الجدلي، ويرى أفلاطون أننا نلجأ إلى طريقة المثال عندما نريد أن نفهم شيئا من أشياء الواقع، فلكي نفهم مثلا فن السياسة ندرس أولا فن النسيج مقتصرين على حياكة الصوف، ونميز هذه الحياكة عن الأنواع الأخرى بواسطة سلسلة التقسيمات إلى أن نصل إلى صنع الثوب.

وهكذا يدخل النموذج في منهاج القسمة الجدلي ... ويعتبر أفلاطون أن المعاني مثل بالنسبة للأشياء، ولكن الأشياء كذلك عنده أحيانا مثل بالنسبة إلى المعاني.

3. 3- المثال عند أرسطو (Aristote) (322-384 ق.م).

سمى أرسطو في التحليلات الأولى هذه الطريقة استدلالا أو برهانا بالمثال، ويبين أنه لا ينطلق مثل القياس من الكلي إلى الجزئي، ولا كالإستقراء من الجزئي إلى الكلي، وإنما من الجزئي إلى الجزئي، ويرى أن العلم يستعمل هذا الإستدلال من حيث أنه مبدأ للإكتشاف وللبحث عن حلول في اتجاه ما، أما حل المشاكل العلمية فإنه راجع إلى ميدان اليقين.

وهناك تمثيلات بيولوجية يصف بها أرسطو الكواكب أو السماء الأولى، فقد شبه العالم بالكائن الحي معتبرا أن النشاط العملي للكواكب مثل النشاط الذي تقوم به الحيوانات والنباتات، وتكثر عنده التمثيلات الصناعية في البرهان على المحرك الأول، وهو يميل للوصول إلى الله الذي هو خارج العالم بالإنطلاق من هذا العالم.

3. 4-المثال عند الغزالي:

استعمل المسلمون البرهان بالمثال وأطلقوا عليه إسم التمثيل، وهو الذي يسميه الفقيه قياسا والمتكلمون ردوا الغائب على الشاهد. وقد انتقد الغزالي أولئك الذين أنكروا استخدامه للتمثيل بأنهم يجهلون صناعة التمثيل وفائدتها، فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ليقيس مجهوله على ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه.

3. 5-المثال عند ابن خلدون(1332-1406م):

لقد فرق ابن خلدون بين طريقة المتقدمين والمتأخرين، ولم يحصرها في مسألة التمثيل، حيث ركز على الإنتقال من اعتبار منهجي، وهو بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول إلى اعتبار آخر، هو أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول، أي أن طريقة المتأخرين تفتح الباب لأدلة أخرى.

وبهذا نستنتج أنه لم ينقطع الفلاسفة من استغلال هذا النوع من الإستدلال، فهو شديد الإرتباط بالعمليات الذهنية المختلفة، ومندرج في طبيعة اللغة، بحيث لا يمكن فصله عن الإبداع وتنقل المفاهيم بين ميادين المعرفة المختلفة.

إن الإستدلال بالمثال عندما يقوم على أمثلة متعددة يصبح استقراء، وهو كذلك من جملة طرائق الإكتشاف الفلسفية.

3. 6-المثال عند ديكارت:

نجد التمثيل في قلب العمل الديكارتي، فله عند ديكارت قيمة منهجية وتفسيرية، إن الصورة التي ترجع المجهول إلى المعلوم أداة فكرية جوهرية، ولا يفتر ديكارت عن استعمال التمثيل، وكأن العالم الخارجي لم يكن موضوعاً للتساؤل إلا لأنه يتقدم إلينا مقنعا، ويضطلع التمثيل بانتزاع قناعه، وقد استمد ديكارت ملاحظته لعالم الصناعات والحرف...ولخص التصور الديكارتي بالقول: "بما أن جميع الأجسام مصنوعة من نفس المادة، وبما أن جميع الظواهرات في الطبيعة ناتجة عن نفس الأسباب البسيطة، والتي توجد معانيها فطريا في أذهاننا، فلا شيء يحدث في مكان آخر على خلاف ما يحدث هنا، ولا فيما نجهله على غير ما فيما نعرفه. فكل شيء في كل مكان متماثل ويحدث من جديد ويعود ويتكرر.

3. 7-المثال عند بيير دوهم (Pierre Duhem) (1861-1916م) :

3. 7. 1- من هو بيير دوهم

بيير دوهم (1861-1916) فيلسوف ورياضي ومؤرخ للعلوم. اختص في مجال فلسفة العلوم، وهو أيضاً فيزيائي، اشتهر بأبحاثه في مدى لاحتمية الشروط التجريبية، وله إنجازات أخرى في مجال جريان الموائع والمرونة والديناميكا الحرارية. كما أنه درس التطور العلمي في العصور الوسطى، كما اشتهر بكونه من أنصار مذهب الذرائعية.

3. 7. 2- تطبيقه للمثال في مجال الفيزياء: يرى بيير دوهم أن تاريخ الفيزياء في البحث عن

التماثلات بين صنفين متميزين من الظواهرات ربما كان أوثق وأخصب المناهج التي تم استخدامها في بناء النظريات الفيزيائية، ولا يخرج هذا التمثيل عن التشابه الجزئي بين قوانين علمين، هذا

التشابه الذي يجعل من أحد العلمين موضحا للعلم الآخر. وقد وضع بعض العلماء التمثيل في الصف الأول من العوامل في تقدم الحركة العلمية وبرع ماكسويل في استعمال التمثيل. ومن هنا جاء خصب نظرياته المتعلقة بالطاقة وكان واعيا بما يجري في ذهنه وبالمشاكل الإستمولوجية التي يطرحها التمثيل.

المحاضرة السادسة

4- الإستقراء : سقراط (Socrate) (470-399 ق.م).

4. 1- مفهوم الإستقراء: هو تتبع الجزئيات للحصول على كم عام ، وينقسم إلى قسمين :

الإستقراء التام: وهو تتبع جميع جزئيات الكلي المطلوب معرفة حكمه.

للإستقراء الناقص: وهو تتبع بعض جزئيات الكلي المطلوب معرفة حكمه.

4. 2 - الإستقراء عند سقراط:

يعد سقراط أول من استعمل الإستقراء بكيفية دقيقة ومتميزة، حيث يقول عنه أرسطو: "هناك شيئين يمكن نسبتها إلى سقراط وهما الإستدلالات الإستقرائية والتعريفات الكلية وهما معا يكونان بداية العلم".

وقد كان السوفسطائيون يستعملون الكلمات في معاني يعتبرونها أفكارا عامة من غير أن يتم تحديدها بعناية . فأراد سقراط أن يعوض هذه الألفاظ المبهمة بمفاهيم تستجيب لطبيعة الأشياء واستخدام من أجل ذلك طريقة الإستقراء ، ويقوم المنهج السقراطي على أن المعرفة الحقة تزودنا بها المفاهيم الكلية ، فنحن لا نستطيع أن نتصور الشيء إلا إذا أرجعناه إلى مفهوم كلي نستطيع بالإنطلاق منه أن نحكم على هذا الشيء.

ويرمي سقراط إذن إلى تكوين المفاهيم وتحديدها ، ويجري منهجه للوصول إلى ذلك في مرحلتين:

أولا: الإستقراء ، إن الإستقراء هو طريقة تكوين المفاهيم ويتم ذلك ابتداء من تصورات يقع تصحيحها وتمحيصها باستمرار ، وينطلق سقراط إذن من حالات خاصة ليصل إلى نتيجة عامة ، يطبقها عندئذ عن طريق القياس على الحالة التي هو بصدددها .

ويكسب سقراط أحيانا الأمثلة ، ويرتقي إلى إلى العام من الأمور الخاصة باستخلاص ما هو مشترك بينها. ويستمد معلوماته من الحياة اليومية ، ويقوم أحيانا باستقراءات حقيقية ، كما هو الشأن عندما يثبت أن الشعر ، والتمثال نحاتا ، ويستنتج التطابق بين الوسائل والغايات في الطبيعة وجود عقل خلاق .

ثانيا: التعريف: فالتعريف الكلي هو الذي نميز به مفهوما ، ونصل إليه باستقراء عدد من الأمثلة.
إن المنهج السقراطي يتمثل في الإستقراء والتعريف ولكن شروطه البحث المشترك والحوار
والحب، ومحركه التهكم ، وغايته التوليد.
وإن تعريف المفاهيم الذي يسعى إليه سقراط يدخل في إطار منهاج عام في التفلسف هو التحليل
اللغوي.

المحاضرة السابعة

المحور الرابع: مناهج البرهان والإقناع.

1- البرهان : الكندي ، ديكارت، سبينوزا.

1. 1- معنى البرهان: كل فيلسوف مرتبط كما قال برترند رسل (Bertrand Russel)

(1872-1970م) بمتابعة شيء ما، يمكن أن ندعوه الحقيقة ... ولكي لا يبقى ما بلغ ما بلغ إليه

الفيلسوف من معرفة عقيدة شخصية فحسب ، يكون عليه بعد أن اقتنع بها أن يقنع الآخرين ،

فالموضوعي هو ما وضعه الفكر المنهجي ونظمه.

1. 2- البرهان عند الكندي: (805-8073م) :

تميز الكندي باستخدام المنهج الرياضي الهندسي، والذي يقوم أولاً على تحديد المفاهيم بألفاظها الدالة عليها تحديداً دقيقاً، وثانياً على ذكر المقدمات التي ربما كانت بديهية، ثم إثباتها أحياناً على منهج رياضي استدلالي، وبهذا فمنهج الكندي منطقي ورياضي.

وأوضح ما يتجلى منهج الكندي بهذا الوجه في رسائله التي تكلم فيها عن وحدانية الله وتناهي جرم العالم ... فالكندي يحب أن يشرح النظرية التي تنص عليها التحليلات الثانية بهندسة إقليدس، وينصح بالتمرن على الهندسة قبل استخدام الإستدلال المنطقي.

وتحدث ماسينيون عن منهج الكندي الرياضي الذي يدهش الإنسان من إتقانه في ذلك العصر البعيد.

1. 3- البرهان عند ديكارت (1596-1650م):

لاحظ ديكارت نجاح الرياضيات وبقينها، وتعجب لماذا لم يعمم هذا اليقين الرياضي ليشمل ميادين أخرى، فأراد أن يجد القواعد التي تنطبق على أشياء غير هذه المسائل التافهة التي يلهو بها الحاسبون والعارفون بالهندسة في أوقات فراغهم، وظن ديكارت أن القدماء كانوا يعرفون شيئاً من هذه القواعد التي يمكن أن تشيد عليها رياضيات كلية، ولكنهم أخفوها عن سوء نية، وهكذا قدموا لنا نتائج بدون وسائل.

وإذا ما اعتبر ديكارت أن وصل إلى قواعد هذا المنهاج من نظره في الطريقة الجبرية والمتواليات الحسابية والهندسية، فإنه لم يطبق المنهج الهندسي الإقليدي إلا في أجوبته على الاعتراضات، حيث بين ديكارت في هذه الأجوبة أن طريقة البرهان مزدوجة، فقد تكون بالتحليل الذي يعرفنا بالطريق الذي تم به ابتداء الشيء بكيفية منهجية، إلا أن هذا النوع من البرهان لا يصلح لإقناع القارئ المعاند أو غير المنتبه، أما التركيب فإنه يبرهن بوضوح على ما تتضمنه نتائجه، وينتهي إلى إقناع القارئ مهما يكن عناده وعدم انتباهه.

ويذكر ديكارت أنه لم يتبع في التأملات إلا الطريقة التحليلية، وإن الطريقة التركيبية لا تصلح جيدا للمواد الفلسفية، ثم يقوم بعرض الأسباب التي تدل على وجود الله والتميز بين الروح والجسم البشري مرتبة على النمط الهندسي.

1. 4- البرهان عند سبينوزا (Baruch spinoza) (1632-1677):

من خلال كتابه الأخلاق يستخدم سبينوزا البرهنة حسب النظام الهندسي، كما عند ديكارت ويدرس سبينوزا ضروريا في هذا الكتاب الأهواء، وكأن الأمر يتعلق بخطوط وسطوح وأجرام، ويبدأ بالتعريفات ومجموعة من المسلمات تتبعها البرهنة على عدد من القضايا واستخلاص النتائج كما هو الحال عند إقليدس.

ويتحدث سبينوزا في هذا الصدد عن النمط الهندسي، ولكنه لم يجعل هذه الصورة لجميع كتبه، فلم يعد إلى هذا المنهج إلا في حالات قليلة.

إن سبينوزا فيما يبدو لا يعتبر البناء الهندسي شرطا كافيا للوصول إلى الحقيقة، ولا شرطا ضروريا إذن فيما يبدو مرآة الشكل الرياضي إلا لكي يجعل نظريته قابلة للتبليغ.

المحاضرة الثامنة

2- الجدل : أفلاطون ، أرسطو.

2. 1- مفهوم الجدل:

الجدل في اللغة بحسب ما ورد في لسان العرب لإبن منظور هو مقابلة الحجة بالحجة والجدل:

اللد في الخصومة والقدرة عليها، وجادله أي: خاصمه، مجادلة وجدالاً. والجدل: مقابلة الحجة

بالحجة؛ والمجادلة: المناظرة والمخاصمة، والجدال: الخصومة؛ سمي بذلك لشدته. (ابن منظور، دون سنة النشر) .

أما عند الجرجاني فهو دفع المرء خصمه عن إفساد قوله: بحجة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه) وقال أيضًا: (الجدال: هو عبارة عن مرء يتعلّق بإظهار المذاهب وتقريرها (الجرجاني، دون سنة النشر، صفحة 74).

أما إصطلاحاً فالمعنى الأصلي للجدل (الديالكتيك) (Dialectique) والذي ترتبط به كل المعاني الأخرى هو فن الحوار.

لقد حدد أفلاطون الجدلي بأنه الذي يعرف فن السؤال والجواب. أما أرسطو فقد نسب نسبة ابتداء الجدل إلى زينون ... فيما سمي بالبرهان بالخلف، وينحصر هذا المنهج في تقبل دعوى الخصم على وجه الإفتراضي، من أجل إبراز تناقضاتها الباطنية .

وتحول الجدل عند السوفسطائيين إلى جدال يعارضون فيه النظريات بعضها ببعض بدون الحرص على الوصول إلى الحقيقة ويسعون إلى إفحام الخصم بإظهار تناقضاته.

وخرج سقراط على هذه الطريقة السوفسطائية، وإن اتخذ صورتها، فقد اهتم بثبات المعاني واستمرارها، وحاول أن يضع لها تعريفاً كلياً عن طريق استقراءات متلاحقة.

2.2 - الجدل عند أفلاطون:

يوصف المنهج الأفلاطوني بالمنهج الجدلي، والتحليلي والفرضي وهو القاعدة التي يرتكز عليها نسقه الفلسفي كله، ولكن نجد محاولات معينة هي التي توصف بكونها تتضمن معطيات هامة حول المنهج عند أفلاطون وهي: محاورات فايدروس والمأدبة والجمهورية تتضمن الجدل

الصاعد أو صعود العقل نحو المثل ومحاورات السوفسطائي والسياسي منهج القسمة وبرميندس وتيماوس.

كان المعنى السائد للجدل قبل أفلاطون هو المناقشة أو فن البرهنة العقلية والدفاع عن الرأي وهذا هو الجدل الذي مارسه زينون الإيلي (480-420 ق.م) الذي يقال أنه مخترع الجدل.

كان الجدل عند زينون سلاحا فكريا، يستعمله ليناقدش ويحاور ويجيب منتقلا من نتائج إلى نتائج أخرى، وعموما يمكن القول جدل زينون كان يتميز بخاصيتين هما: الإنتقال من فرضيات إلى نتائج تستنتج منها، جعل الخصم يقع في التناقض، وسنجد هذا التصور عند السوفسطائيين بشكل مبالغ فيه حتى قيل أنه إذا كان جدل زينون يقوم على مبدأ التناقض، فإن جدل بروتاغوراس يهدم مبدأ التناقض ذاته، ويهدم بذلك العقل والجدل.

أما سقراط فسوف يواجه السوفسطائيين، ويجعل الإنسان موضوعا للفلسفة ويضع أسس منهج فلسفي، تميز بالتهكم والحوار والتوليد والإستقراء الذي تحدثنا عنه في المحاضرة السابقة، وتدمير اليقين المباشر ولقد استخلص أفلاطون منهجه الفلسفي من منهج سقراط، بحيث جعله منهجا يستطيع بلوغ المبادئ السامية للأشياء، أي جعل المنهج الجدلي الأفلاطوني، وجعل مفهوم التذكر روحا لهذا المنهج.

كان الشكل العادي للجدل هو الحوار، لذلك سمي المنهج الحوارى بالمنهج السقراطي ويعرف أفلاطون الجدلي بأنه: " ذلك الذي يعرف كيف يسأل ويعرف كيف يجيب".

إذا كان سقراط يستعمل التهكم لتفنيد خصومه وإسكاتهم، ويستعمل التوليد لقيادة خصومه بالتدرج لبلوغ الحقيقة، فإن أفلاطون كان يستعمل النقد لإيقاظ عقول الشباب أو لإحراج

السوفسطائيين، ولا يهاجم عن طريق النقد، المذاهب الكبيرة كمذهب هيرقليطس أو مذهب بارمينيدس، فلما يواجه مذاهب كبيرة يختفي التهكم لتحل محله المناقشة الصارمة والعالمة مثل ما نجد ذلك في محاورة Théétète ومحاورة السوفسطائي ومحاورة Philèbe .

يمكن القول أن منهج أفلاطون في المحاورات النقدية يعتمد على الخطوات التالية التي تعتبر الدرجات الأولى للمنهج الجدلي وهي ملخصة للمنهج السقراطي.

- طرح السؤال حول تعريف موضوع معين أو مفهوم معين كالعلم، أو الجمال، أو الشجاعة، أو الصداقة....

- ترك الخصم يقدم جوابه ويخوض غمار الجدل.

- فحص آراء الخصم وممارسة فن التوليد، فتتوالى الأجوبة التي لا تلقى إلا النقد والتنفيذ.

إن الجدل بالنسبة لأفلاطون خلافا لسقراط هو الذي يمكن من معرفة ما هو موجود، إنه هو الفلسفة ذاتها، فالفيلسوف جدلي، والجدل هو العلم الوحيد الحق.

فللصعود من عالم الحس في اتجاه العالم العقلي لابد من استعمال، الذي يقود إلى ماهية الأشياء بالإنقال من أطروحة إلى أخرى، عبر مراحل على طريقة الرياضيين بدء من حالة ملموسة وحتى التعريف المجرد، وعلى سبيل المثال، كيف يتم الصعود عبر مراحل من حب جسد جميل (من الملموس) إلى حب الجمال في ذاته (الوصول إلى المثال).

- نحب جسما جميلا، يتم ذلك عبر انطباع حسي (يتعلق الأمر بصورة أو مظهر خارجي).

- نحب أجساما جميلة كثيرة، عبر الرأي الذي تكوّن لدينا بصدد تلك الأجسام، هو رأي صحيح

لكنه غير مبرر.

- نحب الأرواح الجميلة عبر البرهنة العقلية والتعريف.

- نحب الجمال في ذاته، عبر الحدس العقلي للماهيات (المثل).

هذا نموذج للجدل الصاعد الذي هو الإنطلاق من تنوع المحسوسات لبلوغ غايته القصوى وهو إيجاد وحدة الماهيات (الخير، الحقيقة، الجمال) هذه الغاية التي تشكل نقطة بداية الجدل النازل الذي يهدف إلى ايجاد الوحدة (الماهية) في تنوع المحسوسات.

وما يقود الفيلسوف في منهجه هو التذكر، أي أن الروح تعرف مسبقا المثل أو الماهيات، وهذه المعرفة المسبقة المنسية هي التي تجعل البحث عن الحقيقة ممكنا.

2. 3- الجدل عند أرسطو:

إذا كان أفلاطون قد اعتبر أن الجدل هو منهاج العلم فإن لأرسطو بعد ذلك طموحا مفرطا، لأن الجدل يقوم إستدلالات مقدماتها مجرد آراء، ويسمح لصاحبه بأن يجيب بنعم أو لا على المسألة المطروحة للبحث بدون أن يقع في التناقض، ويتضمن الجدل إذن حوارا وإن لم يتجل فيه هذا الحوار، إن مقدمات الجدل محتملة فقط، على خلاف البرهان الذي يرتكز على مقدمات يقينية.

وتعرض تواريخ الفلسفة إلى الجدل الأرسطي من الوجهة النظرية من غير أن تلاحظ دوره العملي في كتابات أرسطو.

إن الجدلي يعرف النتيجة التي يجب أن ينتهي إليها، فيبحث المقدمات التي تصوغ له ذلك، وهو إذن يعرف كيف صنع المقدمات بالإنطلاق من نتيجة معينة، ثم إن عدد النتائج التي يكون

الجدلي مدفوعا إلى إثباتها غير محدود، وخير طريق لأن نبطل دعوى الجدلي ونقنعه إذن بدعوانا هو أن نكشف عن تناقضه، أي طريق الإستدلال أو البرهان بالخلف.

إن البرهان الخلف أو بالخلف، أو قياس الخلف يستعمل كثيرا في الفلسفة، وهو استدلال استنباطي، ولا يقتضي أي اتفاق على شرط مسبق، ذلك أن الإستحالة التي تنتج عنه بديهية تماما، ويخبرنا أرسطو أن زينون الإيلي هو مبتدع الجدل.

المحاضرة التاسعة

3. الإستدلال : أرسطو، الفارابي، ديكارت.

3. 1- مفهوم الإستدلال: هو إقامة الدليل لإثبات المطلوب، ويقسم الإستدلال إلى قسمين :

- الإستدلال المباشر: وله ثلاث طرائق هي: التناقض، العكس المستوي، عكس النقيض.

الإستدلال غير المباشر: وله ثلاث طرائق أيضا وهي: القياس، الإستقراء، والتمثيل.

الإستدلال هو عملية عقلية يتم بواسطتها إثبات صدق قضية بطريقة استنتاجية: وعلى هذا المنوال يتم الجبر والهندسة الإنتقال المنطقي بطريقة استدلالية محضة: يعني يتعلق الأمر بوصل قضية بقضايا أخرى بديهية من خلال ترتيب القضايا في كل واحد منتظم برابط ضروري يمكننا على سبيل المثال أن نستدل من خلال نهج الإستدلال والإستنتاج هذا، على أن مجموع زوايا المثلث مساو لقائمتين على الأقل في النسق الإقليدي.

3. 2- الإستدلال عند أرسطو:

كيف وإلى حد يمكن أن تسمى الفلسفة باسم العلم الذي ينطبق على المعرفة بالموضوعات الرياضية والمعرفة بأشياء الطبيعة؟ لقد شغل ذلك بال كل فيلسوف بطريقته الخاصة. إن ما يميز العلم هو أنه أستدلالي، ولقد طمح أرسطو للوصول إلى استنباط مطلق، أي لنفس الهدف الذي سعى إليه علماء الرياضيات آنذاك ...، ولذا اعتبر أرسطو أن العلم الذي هو معرفة بالضروري من حيث أنه ضروري لا يقبل البرهان.

تقوم العلوم كلها فيما يرى أرسطو على مقدمات أولية هي البديهيات التي لا يمكن البرهان عليها داخل العلم ذاته بدون الوقوع في الدور، إلا أننا نستطيع البرهنة عليها في علم أعلى أي أكثر عموما وأكثر تجريدا ... فالمبادئ المشتركة بين جميع العلوم، كمبدأ عدم التناقض الذي يعني أنه لا يمكن أن نثبت أ ولأ في آن واحد، فإنها من البداهة بحيث إننا لا نستطيع أن نتصور نفيها ولا يمكن أن ينفيها الفكر دون أن ينفي ذاته إنه لا يمكن البرهان عليها إطلاقا فهي مبدأ كل برهان. ويعني أرسطو بالبرهان القياس الذي يكون من مقدمات صادقة أولية، والمقدمات الصادقة الأولى هي التي تصدق بذاتها لا بغيرها.

وما يميز القياس البرهاني عند أرسطو عن القياس الخالص، هو أنه لا يطرح حقيقة مقدماته فحسب، وإنما يطرح كذلك ضرورتها. وهكذا فإن منطق أرسطو مغاير للمنطق الصوري الذي ينكب على دراسة صور الفكر، دون أن يتساءل عن صدقه في الواقع، فالحقيقة بالنسبة لأرسطو هي التطابق بين الفكر والواقع.

كانت الرياضيات دائما نموذجا بالنسبة للفلاسفة الذين كان منهم علماء رياضيات كبار وجعلوها نصب أعينهم في سعيهم إلى معرفة الحقيقة، فأرادوا لفلسفتهم أن تتخذ لباس الرياضيات، أي أن تكون نسقا رياضيا هندسيا، على غرار أصول إقليدس، ففي هذا الكتاب نجد دراسة لعلم الهندسة لا تترك كبير زيادة لمستزيد من حيث المبادئ المنهجية، ويكون هناك نسق حسب النموذج القديم هو أصول إقليدس عندما يكون الخطاب بالطريقة الهندسية على غرار ما نجده عند سبينوزا وديكارت، إنه مجموعة متسقة من القضايا التي تستنبط بدقة من عدد قليل من القضايا التي سبق طرحها ومنها فقط، وذلك حسب تسلسل لا يمكن قلبه.

3. 3- الإستدلال عند الفارابي: (839-940م)

يقول الفارابي: "إننا نعلم يقينا أنه ليس شيء من الحجج أقوى وأنفع من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد وإجماع الآراء الكثيرة، إذ العقل عند الجميع حجة وإن صاحبه قد يحتاج فيما تشابه عليه على إجماع عقول كثيرة مختلفة، فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أهم من ذلك".

يؤمن الفارابي بوحدة الحقيقة حيث كان يعتقد أن الحقيقة الطبيعية والفلسفية واحدة وليس هناك حقيقتان في موضوع واحد وهي التي كشف عنها أفلاطون وأرسطو، وفي رأيه أن كل الفلسفات التي تقدم منظومة معرفية ينبغي أن تحذو حذو أفلاطون وأرسطو، ولكن بين أفلاطون وأرسطو تناقض أساسي. وكان الفارابي يعتقد أن فلسفة أفلاطون هي عين فلسفة أرسطو ووضع كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو. أفلاطون وأرسطو كلاهما يبحث في الوجود من جهة علله الأولى، وعند أفلاطون الوجود والعلل هي المثل، وأرسطو العلل الأربعة ولكن الفارابي كان يعتقد في كتابه أنه لا فرق وحاول أن يوفق بين الفيلسوفين وقدم مجموعة من الأدلة ليقول أن هؤلاء كشفوا الحقيقة وكل من جاء بعدهما يجب أن يحذو حذوهم.

3. 4- الإستدلال عند ديكارت:

اختلف تصور الفلاسفة للعقل، فقد اعتبر ديكارت مثلا أن العقل المنطقي الذي تحدث عنه أرسطو عقيم، وعارضه بالعقل الرياضي، وأكد بأنه يستطيع بفضل مناهجه، أن يستخدم عقله في كل شيء، وتبعه في ذلك ما يزيد عن القرنين جميع العقلانيين، فكانت العلوم الفيزيائية النموذج المرسوم لهذا العقل.

وتتحصر هذه العقلانية العلمية أو المنهجية في أنها لا تقبل إلا ما عليه برهان بالرياضيات أو التجريب، ويتعلق الأمر هنا إذن بمعرفة عقلية، ولكن ذلك لا يعني أن المعرفة لا يمكن أن تكون شيئا آخر، كما أنه ليس كل شيء في الواقع عقليا، وليس من السهل تمييز حدود ما هو عقلي عن ما هو غير عقلي. ويبقى مع ذلك أن العقلانية في جوهرها مناقشة ومجادلة بالعقل وتبادل الحجج

أي مناظرة، وما المعاني الأخرى سوى فروع لهذا الأصل المشترك بين العلم والفلسفة.

في كتاب مقالة في الطريقة تختزل هذه القواعد الأكيدة والسهلة، الموافقة للإستعمال العادي للعقل والتي يحدثنا عنها في كتاب قواعد من أجل توجيه الفكر، في أربعة مبادئ تحدد الطابع المتميز للمنهج العقلاني الحقيقي، تظهر هذه القواعد مفيدة لكل طالب أو لكل ذهن يسعى وراء الحقيقة، لأن ديكارت يكشف هنا عمل الذهن ذاته في سعيه المنهجي، وعندما يتطهر التفكير المستقل والفعال من كل الأحكام المسبقة الخاطئة، ومن كل الأمور التي تصورها دون أن يكون قد اكتشفها فعليا. هذه المبادئ الأربعة هي:

- أن لا نقبل أي شيء غير بديهي.
- أن نعمل استنادا إلى التحليل.
- أن نوجه أفكارنا بنظام، أي من البسيط إلى المعقد.
- أن نقوم بإحصاء شامل لعناصر المشكلة المدروسة.

المحاضرة العاشرة:

المحور الخامس: مناهج التعليم والتواصل.

1- التهيئة: الفيتاغوريون، كارل ياسبرس

1.1 - مفهوم التهيئة:

ليست الفلسفة لاستتارة صاحبها وحده، أو لتطهير روحه ومنتعة نفسه فحسب، إنها تدعو للتبليغ، ويسعى الناس لتعلمها، إلا أن تبليغها أو تعلمها، يختلف بحكم طبيعتها كثيرا أو قليلا عما يسلك في غيره من سبل، وأهم مناهجها للتبليغ والتعليم نذكر: التهيئة، الحوار، والأسطورة، والشعر. ويمكن أن يضاف إليها غيرها، فمن جملة ما يستعمل له الجدل عند أفلاطون وأرسطو مثلا التعليم والتهيؤ للتعلم.

وقد اعتبر البرهان الرياضي الذي استخدمه ديكارت وسبينوزا مثلا طريقة في عرض الحقيقة وتبليغها، بل إن كل منهاج وإن لم يتحقق وبقي مثمرا ينتهي بأن ينتقل من مرتبة منهج للإكتشاف إلى مرتبة منهج للتعليم.

تختلف آراء الفلاسفة التي يصبح بها المرء فيلسوفا، أو على الأقل يتعلم بها الفلسفة، ويمكن أن نصف أصحاب هذه الآراء كما يلي:

أولا: هؤلاء الذين يعتبرون أن الوصول إلى الحقيقة الفلسفية يكون كما هو الشأن في كل معرفة بواسطة التعلم والجد، في الدرس والتحصيل، وهذا رأي لا يمكن إلا أن يغلب مع تعميم التعليم الفلسفي وانتشار المدارس والجامعات.

ثانيا: لا يوجد شيء من المطالبة بالتربية أو التهيئة عند نيتشه (Friedrich Nietzsche) (1844-1900م) مثلا فلا أحد يعرف في درجات، ولا أحد يملك موهبة التمييز بين درجات الوجود، ولكنه يرى مع ذلك أن هناك حجابا يستر الحقيقة، وإن كان هو الحجاب الوحيد دونها، وهو ما يحدث من عدم الفهم، ذلك أن الإلتباس درع يتحصن به الحق لكيلا يدركه من هو غير أهل له.

ثالثاً: الذين يرون أن الحقيقة درجات تابعة لدرجة الوجود، فالحقيقة الفلسفية وكل معرفة مرتبطة بها تقتضي أن يسبقها لدى من يقصدها نوع الإستيقاظ والإستعداد، يضاف إليه تربية خاصة.

1. 2 - التهيئة عند الفيثاغوريين:

يقترن عند الفيثاغوريين تصورهم للتهيئة بنزعة أسرارية فلا أحد يحق له أن يعرف ما هو حق قبل أن يهيأ لهذه الحقيقة. وعندئذ يستطيع إدراكها إدراكاً صحيحاً، وتبقى إذن سرا بالنسبة لهؤلاء الذين هم في المراحل السابقة، ويقتضي ذلك اختياراً لا للمعارف وحدها، ولكن الإنسان المقبل على هذه المعارف أيضاً. ويقصد الفيثاغوريون أولاً تطهير النفس عن طريق تطهير البدن ثم يأتي التلقين الذي لا يكون إلا للممتازين في الجماعة.

يطالب بعض الفلاسفة بالتربية الفلسفية التي تقوم على تهيئة معرفية وأخلاقية، من غير أن يدعوا إلى ممارسات طقوسية أو صوفية، أو ما يضاهاها، دون أن يشكل صاحب التربية مع أتباعه جماعة مغلقة.

إن من جملة الأفكار التي لم تنقطع عن العودة إلى الظهور منذ نشأة الفلسفة فكرة قيادة المرء على روح الفلسفة، بأن يهيأ خلال فترة طويلة قبل أن يقدم إليه مذهباً فلسفياً معيناً. فإن سرد المعلومات ليس الوظيفة الجيدة للمعلم، ولا أهم وظائفه فتعلم التفكير لا يأتي إلا بشروط:

- وجود رغبة في معرفة الحقيقة الفلسفية. وأن تكون هذه الرغبة قوية بحيث تدوم عندما لا يظهر

أي أمل في إشباعها.

- جهد شخصي.

- مساعدة مرشد قادر على توجيه هذا الجهد.

1. 3- التهيئة عند كارل ياسبرس (Karl Jaspers) (1883-1969م):

يخلط البعض مثل كارل ياسبرس بين التهيئة العامة والطريقة الأسرارية، الأمر الذي يؤدي إلى أحكام لا تتطابق مع هذه التهيئة الأخيرة. وتسمى هذه التربية باسم التهيئة، ويصعب ترجمة اللفظ اليوناني الذي يطلق عليها بكلمات أخرى تعنى الحض مثلاً، ومن هنا جاءت الدعوة إلى الفلسفة. أدرك ياسبرس أن الفلسفة ليست إدراكاً لصورة العالم وشكله، فهذا من شأن مجموع العلوم في حركة تطورها المستمر. وليست الفلسفة نظرية المعرفة، فهذا فصل من فصول المنطق. وليست تحصيلاً للمذاهب والمدارس التي نشأت على مدى تاريخ الفلسفة. بل الفلسفة تنبع من تعقيد الحياة. والفكر الفلسفي فعل، ولكنه فعل من نوع خاص، إنه عملية أصل فيها إلى الوجود وإلى ذاتي. فالفلسفة ممارسة لما هو داخل وجودي ومنه ينبع تفكيري، ممارسة تنبثق من الحياة في أعماقها.

ولما كانت الممارسة الفلسفية تنبثق من الحياة فإن صورتها على ارتباط بالموقف التاريخي، وهذا الموقف مرتبط بالتسلسل التاريخي الذي أفضى إليه والمسائل الكبرى التي تعنيها هي تلك التي وضعها كانط: ماذا نستطيع أن نعرف؟ لماذا يجب أن نفعل؟ وماذا نستطيع أن نأمل؟ ثم ما الإنسان؟

وهذه المسائل الكبرى التي أثارها ياسبرس لنفسه فانتهدت به إلى البحث في المعاني الرئيسية التالية: 1- الوجود. 2- الإتصال بين الإنسان والإنسان. 3- التاريخية. 4- الحرية. 5- العلو. 6- رموز العلو. 7- الإخفاق.

المحاضرة الحادية عشرة

2-الحوار: سقراط، شيشرون

2. 1- الحوار: قيل بأن الفلسفة حوار، ولو لم يكن حوارا لما كانت فلسفة. ويتحدد الحوار بأنه في البحث بين اثنين، وما التفكير المنعزل سوى حوار صامت للنفس مع ذاتها، يسأل تيتياتوس: ما هذا الذي يسمى التفكير؟ فيجيب سقراط: إنني أطلق هذا الإسم على حديث النفس مع ذاتها حول الأشياء التي تبحثها. فهكذا أتصور النفس في فعل التفكير، إنه بالنسبة إليها ليس شيئا آخر غير الحوار، وتوجهها لذاتها بالأسئلة والأجوبة، أي التنقل بين الإثبات والنفي.

وهناك نوعان من الحوار:

- حوار يتعادل فيه الصوتان أو الأصوات وهو حوار في صورته الخالصة.

- حوار يكون فيه لأحد المتخاطبين الغلبة، وتتميز فيه حالة الحوار السؤالية، أي حين يسأل المتعلم الجاهل معلمه الذي لا يرد قوله، وهكذا فإن ما يطرحه المتعلم من إجابات يكون منطلق الحوار، ويوجد هذا النوع عند شيشرون.

كما ينبغي أن نفرق بين الحوار الفعلي والحوار المصطنع المكتوب، وهو الذي مثله في أروع صورة المحاورات الأفلاطونية.

اعتبر سقراط أن الحوار هو الخطاب الحي المفعم بالحركة، ولا تشكل الكتابة سوى صورة له، إن الكتاب بدل أن ينقل الحوار حقا، يقوم كحاجز أمام الإتصال البشري الحقيقي، فنحن لا نسأل كتابا مثلما نسأل شخصا حيا. ولو سألناه لما حصلنا إلا على جواب واحد هو دائما نفس الجواب. وجرت العادة في كتب تاريخ الفلسفة على القول بأن منهج سقراط هو التهكم والتوليد، مع أن هذين ليسا سوى أسلوبين في الحوار وطريقتين تعليميتين.

2.2 - الحوار عند سقراط:

لقد اكتشف سقراط القدرة الوحيدة التي هي كلية حقا، وهي القدرة على السؤال، أي في طرح الأسئلة في الحوار، وبعبارة أخرى الجدل، ذلك أن الجدل ليس في السؤال والجواب بقدر ما هو في السؤال. فلكي نستطيع الجواب يجب أن نعرف، والجدلي لا يزعم أنه يزودنا بأي معرفة ويلاحظ اكسانوفان أن سقراط يسأل دائما ولا يجيب أبدا.

وينبغي أن نفرق هنا بين جواب المسؤول، وهو جواب لا يكون بدون جدل أو حوار، وبين جواب السائل الذي يقود إلى الجدل، عندما يعجز المسؤول عن الجواب، ويصبح المسؤول بالتالي سائلا صراحة أو ضمنا.

2. 3- الحوار عند شيشرون (Marcus Tullius Ciceron) (106-43 ق.م):

كان شيشرون في اتجاهه الفلسفي أقرب إلى الشك، وكانت تلك نتيجة لمعرفته العميقة بتضارب المذاهب الفلسفية اليونانية، لكنه لما كان أخلاقي النزعة، عملي الإتجاه، شأنه شأن كل المفكرين الرومان، فقد أدرك ما في نزعة الشك من خطر على الأخلاق والحياة العملية، لهذا جنح إلى المذهب الرواقي في الأخلاق، وألم بطرف من المذهب المشائي الأرسطي.

فأخذ عن الرواقية قولها أن الفضيلة تكفي لتحقيق السعادة. وأخذ من المشائية تقديرها للخيرات الخارجية من ثروة وصدقة وجاه... إلخ. ووافق الرواقية فيما ذهبوا إليه من أن الرجل الحكيم يجب أن يكون هادئ النفس خاليا من الإنفعال. كما اعتنق تعريف المشائية للفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين. وقال مع الرواقية أن الفضيلة العليا هي العمل وليس النظر والفكر كما قال أرسطو.

وفي أمور الدين كان شيشرون يرى بالمحافظة على الدين الشعبي لما في ذلك من فائدة للعامة من الناس، لكنه في الوقت نفسه دعا إلى تطهير الدين من الخرافات خصوصا تلك التي تنسب إلى الآلهة أفعالا قبيحة.

المحاضرة الثانية عشرة

3- الأسطورة: بروتاغوراس، أفلاطون، ابن طفيل، هيدغر :

3. 1- مفهوم الأسطورة: من حيث اللغة يقول صاحب معجم مقاييس اللغة ابن فارس: "سَطَرَ

السين والطاء والراء أصل مطرد يدل على اصطفاف الشيء، كالكتاب والشجر، وكل شيء

اصطف. فأما الأساطير فكانها أشياء كتبت من الباطل فصار ذلك إسما لها، مخصوصا بها.

يقال سطر فلان علينا تسطيرا، إذا جاء بالأباطيل" (فارس، 1979، صفحة 72).

ويقول الخليل صاحب كتاب العين: "سطر فلان علينا تسطيرا إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل. والواحد من الأساطير إسطاره وأسطوره، وهي أحاديث لا نظام لها بشيء" (الفراهيدي، 2003، صفحة 243).

ويقول ابن منظور في لسان العرب: "قال الزجاج في قوله تعالى: وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ؛ حَبْرٌ لابتداء محذوف، المعنى وقالوا الذي جاء به أساطير الأولين، معناه سطره الأولون... والأساطير: الأباطيل. والأساطير: أحاديث لا نظام لها، واحدها إسطار وإسطارة، بالكسر، وأسطير وأسطيرة وأسطور وأسطورة، بالضم... وسطرها: ألفها. وسطر علينا: أتانا بالأساطير... يقال: هو يسطر ما لا أصل له أي يؤلف" (ابن منظور، دون سنة النشر، صفحة 363).

يرى محمد حسن جبل في كتابه المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم بأن المعنى المحوري للجذر "سطر" هو "اصطفاف أفراد أو أشياء طوليا بانضباط - كالصف من الشجر وغيره... ومنه: ... الكتاب: كتبه سطر الكتابة صف من الكلمات متجاوزة على امتداد واحد فتبدو مسترسلة الامتداد... فتوالي كلمات الصف على استقامتها يجعلها سطرًا كسطر النخل والشجر". ويضيف: "ومن هذا: الأساطير - جمع إسطار وإسطير - بالكسر فيهما، وأسطور وأسطورة وأسطير - بالضم فيهن، وقيل هي جمع جَمْع، والمعنى: (الكتابة) المسطورة "وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا" هذا هو أصل الأساطير. ثم لما كانت أخبارًا مكتوبة عن الأقدمين، غابت شواهد الواقعة، فخفيت حقائقها على الحاضرين، تشككوا فيها، فلصق بمعنى اللفظ معنى الارتباب، وقالوا: الأساطير: الأباطيل" (جبل، 2010، صفحة 1008).

رأى ميخائيل مسعود أنّ كلمة أسطورة هي تعريب جاهلي للكلمة اليونانية بالإنجليزية (historia) وتفيد معنى الإخبار، والسرد، والحكاية، والقصة، والخرافة. ولم يستعمل العرب كلمة أسطورة قبل الإسلام (مسعود، 1994، الصفحات 15-16). ويُعتبر الخوري ميخائيل غبرئيل هو أوّل من استعمل كلمة أسطورة (أساطير) للتعبير عن مضمون الميثولوجيا بمعنى الحكايات القديمة. (غابرييل، 1894، صفحة 317) وفي سياق الاصطلاح العربي، يذكر عبد الحميد يونس أنّه أصبح من المُتفق عليه في الدوائر العلمية العربية استخدام كلمة "أسطورة" كمقابل للمصطلح الغربي (Myth) (يونس، 1972، صفحة 164).

أما من حيث الإصطلاح فليس للأسطورة تعريفا واحدا متفق عليه فهي مثلا من المنظور الغربي بحسب قاموس ماكميلان قصة تقليدية قديمة عن الآلهة، والأبطال، والسحر. وبأنها سر رمزي، عادة ما تكون ذات أصل مبهم أو مجهول، وتكون إلى حد ما تقليدية جزئيا، وتتعلق في الظاهر بأحداث فعلية، ومرتبطة بشكل خاص بمعتقد ديني. ترى كارين أرمسترونغ أن استعمال الأسطورة هذه الأيام اقتصر على وصف شيء ما بأنه غير حقيقي وغير واقعي. ولكنها، من جانب آخر، تروي قصة حدث في زمان ما، وهي تجعله ممكن الحصول في كل الأزمنة. وبصفتها ذات صياغة فنية فهي قادرة على الإشارة إلى ما وراء التاريخ وإلى ما هو غير زمني في الوجود البشري. وترى أنه من الخطأ اعتبار الأسطورة نمطا فكريا متدنيا حيث يسوغ لنا تهميشها، وهي ليست محاولة لتدوين التاريخ وفهمه ولا تدعي موضوعية قصصها وصحتها، إن هي إلا التظاهر بالإعتقاد. وفي منظور جوزيف كامبل فالأسطورة هي تجربة المعنى، أي تجربة الحياة، وليس البحث عن المعنى. وإن الأساطير تمثل الرافد السري الذي تتدفق عبره طاقات الكون التي

لا تستند لتصب في ظاهرات الثقافة البشرية. وقد اقترح روبرت سيجال تعريفاً شديداً للإيجاز، إذ رأى أنها "قصة"، وبصورة أعم، يمكن أن ينظر إليها على أنها معتقد أو مذهب. وكونها قصة، فهي تدور حول شيء مهم، سواء حدث في الماضي أو الحاضر أو المستقبل (الويكيبيديا).

اعتبر، إدورد كوين في قاموسه الأدبي، "المث" بأنها مجموعة قصص تنتمي إلى ثقافة معينة تسرد أحداثاً خارقة للطبيعة أو متناقضة ظاهرياً معدة لتعكس نظرة تلك الثقافة إلى العالم. وعلى الرغم من تنوعها الذي لا حدود له على ما يبدو، تميل الأساطير إلى أن يكون لها اتساق ضمني في الحدث والموضوع الرئيسي والشخصية. ورأى آخر أن الأسطورة، بشكل عام، هي قصة ليست "حقيقية" تتضمن كائنات خارقة، وهي دائماً معنية بالخلق، وتشرح كيف تظهر الأشياء إلى الوجود، وإن الأساطير هي عبارة عن تفسيرات بدائية للنظام الطبيعي والقوى الكونية. ويرى آرثر كورتل أن الأسطورة هي عبارة عن قصص شعرية. ويورد قول أحد رجال الأسكيمو الذي اعتبر الأساطير " قصة تمثل حكمة أجداده الذين يتكلمون من خلاله". وذكر أن الأساطير ينظر إليها كقصص شعبية يقوم الشعراء بإعادة صياغتها لتمتص جزء من المعتقدات الدينية. وفي منظور الألماني إدوارد، فإن الأسطورة لم تعد كما كانت تفهم على أنها "تاريخ الآلهة" أو خرافات العصور الغابرة بل هي مرشد حقيقي لفهم سلوكنا اليومي. واعتبرها قاموس أديان العالم بأنها، من وجهة نظر دينية، قصة تعبر عن الرؤية الكونية الأساسية لثقافة أو دين ما مصاغة في قالب حكائي "سردى". إنها تسرد بعض الأمور المهمة مثل قصة الكيفية التي يفكر بها الناس بالله، والطبيعة البشرية، وأصل ومصير العالم، وكيف يجب أن نحيا حياتنا الآن، وكيف يمكننا الدخول في

علاقات سليمة مع الإله. أما دائرة معارف الأديان الأمريكية، فاعتبرت الأسطورة بأنها: "التعبير عن المقدس بالكلمات" (الويكيبيديا).

أما من حيث المنظور الفلسفي فالأسطورة توليد تعبيرى عن الحياة في صورتها التلقائية في الوجود، أو هي صورة الوجود التلقائية في العالم. وبالنسبة للفلسفة فإنها رأت في الأسطورة الصورة الأصلية التي تعبر عن ارتباط الإنسان بالواقع والحياة. لذلك دعا أليكسي لوسيف لتخليص الأسطورة من وجهات النظر التوضيحية والميتافيزيقية والنفسية كلها، والبدء بالنظر إليها كما هي من دون تحويلها إلى ما ليست هي عليه، لأنها هي الواقع الأكثر تحديداً، والأكثر كثافة، والأكثر توتراً. وهي، من وجهة نظر الوعي الأسطوري، ليست بدعة ولا وهما ولا تهيؤات من صنع الخيال أو لعبة له. إن الأسطورة هي المقولة الأكثر ضرورة بدرجة فائقة للتفكير والحياة، وليس فيها ما هو وليد الصدفة أو غير ضروري أو مزاجي أو مختلق أو متخيل. إنها الواقع الحقيقي الملموس. يرى الوعي الأسطوري أنّ "الاختلاق" ليس من سمات الأسطورة ولا من خصائصها، بل هي تتضمن بنية بالغة الصرامة والتحديد، وبالتالي فهي منطقياً وجدلياً مقولة ضرورية للإدراك وللوجود عموماً. ويعتقد بعض الفلاسفة بأن الأسطورة لا تصعد بنا إلى أعلى ولكنها تهبط بنا إلى العالم المحسوس، لأن العلو الديني فيها هو مفارقة لأن الآلهة تنغرس أو تتحكم في هذا العالم. ويرى آخرون أنها لا يكفي أن تصور الواقع أو تعبر عنه، بل يجب أن تكشف لنا جانباً من الجوانب الحقيقية.

وبصفة عامة يمكن القول أن الأسطورة هي شكل من أشكال الأدب الرفيع، وهي قصة تقليدية ثابتة نسبياً مصاغة في قالب شعري يساعد على ترتيبها وتداولها شفاهاً بين الأجيال، وهي

مقدسة، ولا تشير إلى زمنٍ محدد بل إلى حقيقة أزلية، من خلال حدث جرى، وهي ذات موضوعات شمولية كبرى، مثل: الخلق، والتكوين، وأصول الأشياء، والموت، والعالم الآخر، ومحورها الآلهة وأنصاف الآلهة، وللإنسان فيها دور مكمل لا رئيسي. وهي، بعد ذلك، لا مؤلف لها بل هي نتاج خيالٍ جمعي أي هي ظاهرة جمعية تعبر عن تأملات الجماعة وحكمتها وخلاصة ثقافتها. وقد آمن الإنسان القديم بكل العوالم التي نقلتها له الأسطورة، مثل: عالم الشياطين والآلهة، وكان الكفر بمضامينها يعد كفرا بكل القيم التي تشد الفرد إلى جماعته الثقافية. وترتبط الأسطورة، أيضا، بنظام ديني معين وتتشابك مع معتقداته وطقوسه المؤسسة له، وإذا ما انهار النظام الديني الذي ترتبط به فإنها تفقد كل مقوماتها كأسطورة، وتتحول إلى حكاية دنيوية وتنتمي إلى نوع آخر من الأنواع الأدبية الشبيهة بالأسطورة، مثل: الحكاية الخرافية، والقصة البطولية، والحكاية الشعبية. ومن جهة أخرى، تعتبر الأسطورة على أنها نوع من الفولكلور يتكون من قصص تلعب دورا جوهريا في المجتمع، مثل: حكايات التكوين أو أساطير البدء. فهي بالإضافة إلى شخصياتها الرئيسية، الآلهة وأنصاف الآلهة، تتضمن شخصيات ماورائية أو خارقة أيضا. وهناك من يضمن البشر أو الحيوانات أو كليهما معا في الأسطورة عندما يتعرضون لتصنيف الأسطورة. على أنه عادة ما تضمن حكايات البشر العاديين، الذين غالبا ما يكونون قادة من نوع ما، في السيرة البطولية أو الليجندة (legends). ولذلك، تميز الأساطير عن السير البطولية في أنها تتعامل مع الآلهة، وجزت العادة ألا يكون لها منطلق تاريخي، وزمنها هو اللازم أو الماضي الخيالي الذي يختلف عما نألفه في الحاضر.

هذا وتحظى الأساطير، غالباً، بتأييد الحكام والكهنة أو الكاهنات وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالدين أو الروحانية. وتعتمد العديد من المجتمعات إلى جمع أساطيرها وحكاياتها البطولية أو الخرافية وتاريخها معاً، معتبرين أن هذه الأساطير والحكايات البطولية هي توثيقاً وروايات حقيقة لماضيهم السحيق. وخصوصاً، أساطير الخلق التي تتخذ من الزمن البدائي مسرحاً لحدوثها حيث لم يكن العالم قد اتخذ شكله اللاحق بعد. بينما تفسر أساطير أخرى كيف أنشئت وقدست عادات المجتمع ومؤسساته ومحرماته.

ومجمل القول الأسطورة: هي قصة خيالية ذات أصل شعبي تمثل فيها قوى الطبيعة بأشخاص يكون لأفعالهم ومغامراتهم معان رمزية، كالأساطير اليونانية التي تفسر حدوث ظواهر الكون والطبيعة بتأثير آلهة متعددة، أو هي حديث خرافي يفسر معطيات الواقع الفعلي، أو هي التي تعبر عن أحد المذاهب الفلسفية بأسلوب رمزي يختلط فيه الوهم بالحقيقة كأسطورة الكهف في جمهورية أفلاطون.

إن الأساطير تتضمن وصفاً لأفعال الآلهة، أو الحوادث الخارقة، وهي تختلف باختلاف الأمم، فلكل أمة أساطيرها، ولكل شعب خرافاته الموضوعة للتعليم أو التسلية.

وينبغي التفريق بين نوعين من الأساطير:

- تأثير الأساطير في الفلاسفة، إذ نجد بقايا الأساطير عند من بعض أكثر المفكرين اليونانيين عقلانية، أي ديموقريطس وأرسطو، ولم تغب عن وعي الفلاسفة في اليونان ذكريات الزمن الأسطوري الشعري.

- اللجوء إلى العرض الأسطوري، أي استخدام الأسطورة كطريقة حية وشعرية في التعبير عن وقائع وأفكار يصعب النفوذ إليها، فإن الفكر الفلسفي بعد أن انتقد أساطير القدماء على أنها أوهام قام قام بحكاية أساطير جديدة، هي إذن من جملة طرائقه المنهجية، وهكذا يضع الفيلسوف أساطير لغايات مختلفة:

* للتعبير عن وقائع وأفكار يصعب إدراكها.

* لتقوية الإهتمام، فإن أضمن وسيلة لامتلاك أسماع الناس وإيقاظ فكرهم هي مخاطبة خيالهم.

* كصناعة خطابية، فالخطابة تعمل لإقناع الناس عن طريق حكاية القصص أي بواسطة الأساطير.

* لإيقاظ ذكريات قديمة هي ذكريات الأسلاف السعداء الذين وهبوا نور البصيرة.

* للتمييز بين الحقائق اليقينية أو التي يمكن البرهان عليها، والفروض التي هي في الغالب موضع شك، وعلينا أن نكتفي بها لإنعدام ما هو أفضل منها.

لم يكن حاكي الأساطير في حاجة لأن يعير انتباهه لمعتقدات تتعلق بموضوع أساطيره، أو أن يتضايق من تنافي بعضها مع بعض،. أما الفلاسفة اليونان فقد اعتبروا أن ما يعرضونه من نظريات وتفسيرات مختلفة هي تنافس مباشر، بعضها مع بعض، وانصب اهتمامهم على اكتشاف أفضل تفسير أنسب نظرية. فاضطروا إلى البحث عما يعضد نظرياتهم، وكانوا شاعرين في الغالب بلزوم فحص النظريات ونقدها. فهذا هو الشرط الأول في كل تقدم في الفلسفة والعلم.

3. 2- الأسطورة عند بروتاغوراس (Protagoras) (481-411 ق.م):

قيل عن بروتاغوراس أنه أول من علم بأنه يمكن في كل مسألة أن ندافع عنها أو نعارضها، أي أن نؤيد القول ونقيضه على السواء.

وقد استقى شيخ السوفسطائيين من زينون الإيلي طرائقه الدقيقة في الجدل وأفرغها من محتواها، ولم يبين إلا على هيكلها الصوري واستخلص منها مبادئ لطرائق النقاش، وكان لتعليم بروتاغوراستأثير كبير على في معاصريه بسبب نجوع أساليبه. وهذا ما يفسر سيادة الجدل بعده في الفلسفة والعلم والثقافة اليونانية.

لجأ بروتاغوراس للأسطورة لإتمام برهانه الجدلي على ما ادعاه من أنه يمكن تعليم الفضيلة بأسطورة بروميثوس، عندما صنعت الأرباب كل الأجناس الفانية. مما في الأرض من تراب و نار وغيرهما، ووزعت بينها المزايا بالتساوي. نسيت الإنسان الذي بقي بدون شيء، فسرق بروميثوس النار وأهداها للإنسان. ثم أعطت الأرباب لجميع الناس الشعور بالحق والشرف وإلا لما كان العمران.

3. 3- الأسطورة عند أفلاطون:

أدان أفلاطون الجدل الذي اتبعه زينون، واستعمل الجدل بمعنيين مختلفين، ولم ينقطع عن استخدام الجدل في أكاديميته، من حيث أنه أفضل وسيلة لتدريب المقدمين على دراسة الفلسفة. إن للجدل الأفلاطوني والجدل الأرسطي أصلا مشتركا، وهو ممارسة السوفسطائيين للنقاش كما لمح بذلك أفلاطون، وبالرغم من تأكيد أرسطو في الرد على السوفسطائيين إلا أنه لم يسبقه أحد في الجدل ونظرية الإستدلال، وينبغي التفريق بين الجدل كما عرفه أفلاطون ثم أرسطو.

الجدل الفلسفي، والجدل الخطابي أو المجادلة عند السوفسطائيين، فهؤلاء يضعون الفوز نصب أعينهم، بينما الآخرون يحاولون الوصول إلى الحقيقة.

واستخدم أفلاطون الأساطير في محاوراته للتعبير عن فروض مختلفة، وتستجيب كل أسطورة إلى ما يشغل فكره في فترة معينة.

وتستمد الأساطير عنده صورها إما إلى التقاليد الأورفية و الفيتاغورية، وإما من أحدث المفاهيم العلمية كما في فيدون، حيث يقتبس تصوره للعالم الجهنمي من المعارف التي اكتسبها خلال رحلته إلى براكين صقلية، بينما يستغل في تصوره لعالم السعداء معلومات جغرافية جديدة.

نلاحظ قيمة الأساطير عند أفلاطون، فكثيرا ما عرض نظرياته في صورة رمزية، ولا نكاد نجد محاورة لا نعثر فيها على أساطير. ويظهر أن المسائل الجوهرية على الخصوص مثل الإله والنفس والحياة الأخروية، هي التي حلا فيها لهذا الفيلسوف أن يقدم فكره على هذه الصورة وأن بعض المحاورات مثل طيماوس التي هي أعظم المحاورات من حيث الحجج، وأهمية المسائل التي تعالجها، تبدو أسطورية من بدايتها إلى نهايتها.

ويمكن تقسيم الأساطير الأفلاطونية إلى ثلاثة أنواع:

- الأساطير الرمزية، أي التي هي من نوع ضرب المثال، وتعد منها أسطورة الكهف.
- الأساطير التكوينية، وهي ذات شكل تاريخي، وتحكي تطورا وصيرورة ما، كما في محاورة طيماوس، التي تحكي صيرورة تتطابق من نظام منطقي لا مع تعاقب زمني.
- الأساطير شبه العلمية، ويدخل فيها ما يتعلق من الأساطير بنظريته في الطبيعة وفي النفس وفي الأخريات.

3. 4- الأسطورة عند ابن طفيل (1100-1185):

يتخيل ابن طفيل أن أحدا سألته أن يبثه ما تيسر بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا وجعا إلى طلبها، وهذا أمر لا يمكن أن يقوم به إلا من وصل إلى رتبة من الكشف تتجلى فيها حقائق الأشياء ذوقا. لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج من الأقيسة، وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج. والأقدمون من الفلاسفة لم يبلغوا هذه المرتبة. يود ابن طفيل أن يبث صاحبه لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق، وكما أن أفلاطون لم يستطع أن يعبر باللغة المعتادة المنطقية عن الحقائق العليا إلا بالرموز والأمثال فاستعمل الأساطير. كذلك يلجأ ابن طفيل إلى قصة ومزية، يعبر بها عن بعض الحقائق التي سنحت له فأنشأ قصة حي بن يقضان.

3. 5- الأسطورة عند هيدغر (Martin Heiddger) (1889-1976م):

يتحدث هيدغر كذلك بلغة الأساطير، وذلك منذ كتابه في الوجود والزمان كما أبرز البعض عنده أثارا للأساطير الألمانية القديمة المتخفية في صورة الهم والقلق الخ. وإن وظيفة الأسطورة عنده هي التعبير عن العالي الذي في باطن الإنسان، فالإنسان يجرب في كينونته أنه معطى وملقى في العالم ، ولكنه لا يستطيع أن يتحكم في هذا المعطى الذي يبدو له كحادث يتجاوزه. وأن الوجود كأسطورة هو الذي يولد اللغة الأسطورية التي تصلح للتعبير عنه.

والموضوع الرئيسي الذي تدور حوله فلسفته هو الوجود، ومهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود. والمنهج الذي يستخدمه هيدغر في سبيل ذلك هو الإشارة، لأن الوجود لا يقبل البرهان للتدليل عليه، بل الإيضاح والكشف، وذلك بالإشارة إليه، ذلك أن الوجود إسم مشترك بين

كل الأشياء الأحياء. وهو يشمل السائل الذي يسأل عن معنى الوجود، ومن المستحيل النظر إليه من الخارج، أو استنباطه من شيء أسبق منه لأنه لا شيء أسبق عليه.

إن الوجود هو وجود الموجودات التي تستمد كلها منه وجودها الخاص بها، فعلينا أن نمضي

من الموجود إلى الوجود

خلاصة عامة

ليس في الفلسفة طريق واحد معبد، ولا يمكن أن نمد الفكر الفلسفي بأدوات كلية، أي منهاج شامل، فطريقته تبلى مع كل موضوع يتصدى لمعالجته. لا يوجد منهاج فلسفي واحد يستطيع أن يجعل أي إنسان قادرة على معالجة موضوعات بكيفية فلسفية، أو أن يحول التأمل العادي إلى تأمل فلسفي. وربما كان من المناهج في الفلسفة بقدر ما تدرسه من مواد.

إن الفلاسفة أحرار في أن يستعملوا، من أجل البحث عن الحقيقة، أي طريق يرونه نافذاً، ولا يستطيع الإنسان، وهو ينظر إلى العالم، أن يمتنع عن سلوك أي نهج يمكن أن يوصله إلى معرفة هذا الكون، فالفيلسوف ليس ملزماً، على غرار عالم الطبيعة، بإرجاع كل شيء إلى الظواهر المحسوسة الخاضعة للملاحظة، وهذا يعني أنه ليس ملزماً بأن يقتصر على المنهج التجريبي ويعتبر كارل بوبر أنه يوجد من المناهج التي يمكن أن يستخدمها الفيلسوف بقدر ما يريد، فالمهم

هنا هو أن تكون لديه مشكلة تستحق النظر، وأن يحاول صادقاً لحلها. إن الفيلسوف يستعمل،

مثل غيره، حججا مختلفة أشد الاختلاف، ويستطيع دائماً أن يجعل لبعضها في نسقه وضعة ثانوية

أو أن يتجاهلها. ويذكر بأسكال المنهاج في صيغة الجمع، فهناك من المناهج، أي من الطرائق

التي ينبغي أن نبتدعها، بقدر ما يوجد من مشاكل نسعى لحلها.

ولا ينبغي أن نعتبر هذا التعدد الذي تقتضيه طبيعة الفلسفة مسيئاً إلى المعرفة الفلسفية أو لم ؟
يجد العلم نفسه ، في مثل ذلك، منبعاً لخصبه وتطوره؟ ويمكن أن نتيقن من أن تعدد المناهج في
أي مستوى تعمل فيه هذه المناهج، لا يمكن أن يسيء إلى وحدة العلم[...] إن العلم، بتغييره .
لمناهجه، يصير منهجياً أكثر، فنحن في عقلانية دائمة .

كما لا يجوز أن نجعل من ضعف بعض الطرائق التي يتخذها الفلاسفة للوصول إلى غاياتهم
داعية لرفضها. إن من يخطيء الجادة لا مناص له من سلوك بنياتها. ولو انتظر الناس الكمال
لما تقدموا أبداً وقد قال لوك: "لا يحق لنا أن نشكو من ضعف مداركنا، إذا نحن استخدمناها فيما
قد يعود علينا بالنفع[...] فلا عذر لخدام كسول غير البقاء ولا يريد القيام بما كلف به في ضوء
شمعة، إذا هو تذرّع بانعدام وضوح النهار. وشغل الفلاسفة السابقون على سقراط أنفسهم بمجهود لا
يشوبه الهوى الشخصي، محاولين به أن يفهموا العالم، وقد حسبوا فهم العالم أيسر مما هو على
حقيقته، ولكنهم، بغير هذا التفاؤل، لم يكن من الممكن لهم أن يشجعوا فيبدأوا المسير.

ولا يكفي، لتوضيح هذا التعدد، أن نرجع إلى ما قاله الفلاسفة عن مناهجهم، فإن أغلب ما
يستعملونه من طرق لا يظهر إلا إذا حللنا أقوالهم ونتائجهم.

المراجع:

- 1- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط2، 2008.
- 2- ابن خلدون، المقدمة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1378هـ-1959.

- 3- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق، محمود قاسم، المكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1964.
- 4- ابن منظور، لسان العرب، ج5، دار صيدا بيروت، ط1.
- 5- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والوصل إلى ذي العزة والجلال، حققه وقدم له الدكتور جميل صاليبا، دار الأندلس، بدون سنة النشر.
- 6- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الجزء الثالث، دار الفكر، 1979.
- 7- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج2، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 2002.
- 8- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
- 9- روني ديكارت، قواعد لهداية العقل، ترجمة سفيان سعد الله، دار سوس للنشر، تونس، 2001.
- 10- عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1977، 3.
- 11- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، قاموس المصطلحات وتعريفات علم الفقه واللغة والفلسفة والمنطق والنحو والصرف والعروض والبلاغة. تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، بدون سنة النشر.
- 12- غابرييل ميخائيل، أساطير الأولين، مطبعة المرسلين اليسوعيين، بيروت، 1894.
- 13- فرنسيس بيكون، الأركان الجديدة لإرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة مصطفى عادل، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2013.
- 14- قصبي حنان ومحمد الهلالي، في المنهج، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2015.
- 15- كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية، بيروت، 1986.
- 16- محمد عابد الجابري، المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة، بيروت، 1982.

17- مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.

18- محمد البدوي، المنهجية في البحوث والدراسات الأدبية، دار الطباعة للمعارف والنشر، مدينة سوسة، تونس.

19- محمد بروين، من مفهوم المنهجية العلمية
(<http://www.libyaalmostakbal.net/archive/author/547>.)

20- محمد حسن جبل، المعجم الإشتقائي الموصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الأديب، القاهرة 2010.

21- مسعود ميخائيل، الأساطير والمعتقدات العربية قبل الإسلام، دار العلم للملايين، 1994.

22- وعزيز الطاهر، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990.

23- يونس عبد الحميد، الفولكلور والميثولوجيا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب عالم الفكر، الكويت، 1972.

24- <http://ar.wikipedia.org/wiki>