جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

مطبــوعة بيـــــداغــوجيــة

في مقياس

مناهج فلسفية حديثة و معاصرة

محاضرات موجهة لطلبة سنة ثالثة ليــسانس فلسفة

إعداد : د / خيرة عماري

السنة الجامعية 2023/2022

محتويات المقياس

السداسي الأول : مناهج فلسفية حديثة

المقدمة :

المحاضرة الأولى : مقاربة في ماهية و تاريخ المناهج الفلسفة

المحاضرة الثانية : المنهج التجريبي (فرانسيس بيكون – جون ستيوارت مل)

المحاضرة الثالثة : المنهج العقلي ديكارت

المحاضرة الرابعة: المنهج النقدي كانط

المحاضرة الخامسة : المنهج الجدلي هيجل

المحاضرة السادسة : المنهج الوضعي – اوغست كونت إميل دروكايم

مراجع السداسي الأول

السداسي الثاني : مناهج فلسفية معاصرة

المحاضرة الأولى : مدخل إلى الفلسفة المعاصرة

المحاضرة الثانية : المنهج التحليلي لبرتراند راسل

المحاضرة الثالثة : المنهج الفينومينولوجي لهوسرل

المحاضرة الرابعة :المنهج الوجودي سارتر

المحاضرة الخامسة : المنهج التفكيكي **دريدا**

المحاضرة السادسة : المنهج الهرمينوطيقي غادامار

المحاضرة السابعة : البنيوي كلود ليفي ستراوس

الخاتمة

المقدمة:

يندرج مقياس " مناهج فلسفية حديثة و معاصرة " ضمن شبكة من المقاييس الموجهة لطالب الفلسفة في السنة الثالثة ليسانس . و التي تعدّ تتويجا لمرحلة الليسانس . و بذلك يقدم هذه المقياس معالجة لأبرز المناهج الفلسفية في المرحلة الحديثة و المعاصرة و التي تمكن طالب الفلسفة من التعرف و اكتساب مهارات منهجية بالدرجة الأولى و إبستيمية بالدرجة الثانية .

و تعد كل مرحلة فلسفية بمثابة انعكاس لمعطيات تلك المرحلة و التي تجسدت في المناهج التي ظهرت في فترة الحداثة و في فترة المعاصرة . و التي سيجدها الطالب في هذه المطبوعة .

و من أجل تعزيز الدعم البيداغوجي في تكوين طالب الفلسفة ، جاءت هذه المطبوعة بمادة معرفية تستند إلى التاريخ و التحليل معاً مركزةً على ابرز المناهج الفلسفية التي عرفتها المرحلة الحديثة و المعاصرة . و كل أملنا أن يجد الطالب ضالته . و الله المستعان

أستاذة المقياس: د / عماري خيرة

في 2023/02/26

السداسي الأول

منـــاهج فلسفيـة حديـثة

المحاضرة الأولى

مقاربة في مفهوم و تاريخ المناهج الفلسفية

1/ مفهوم المنهج :

لغةً : جاء في "لسان العرب" :"طريق نهج: بين واضح... ومنهج الطريق أي وضحه، والمنهاج كالمنهج، وفي القران الكريم":لِكُلٍّ جَعَلنَا مِنكُم شِرعَةً وَمِنهَاجاً

لكل علم من العلوم مادة ومنهج، ومادة العلم هي الظواهر التي يتناولها بالتحليل .أما منهجه فهو طريقة المعرفة التي يسلكها الباحث في سبيله إلى التعرف على حقيقة تلك الظواهر. ، فنقول مثلا: العلوم الطبيعية، ونعني بها المناهج العلمية التي تتناول بالتحليل الظواهر الطبيعية حال الفيزياء والأحياء وغيرهما، ونقول العلوم الاجتماعية ونعني بها المناهج العلمية التي تتناول الظواهر الاجتماعية بالتحليل.

اصطلاحا :فالمنهج: عملية فكرية منظمة، أو أسلوب أو طريق منظم دقيق وهادف، يسلكه الباحث المتميز بالموهبة والمعرفة والقدرة على الإبداع، مستهدفا إيجاد حلول لمشاكل أو ظاهرة بحثية معينة .ويلتزم الباحث بمجموعة من القواعد والضوابط لاتخاذ القرارات وإتباع الإجراءات المقيدة لمسيرته البحثية، في إطار المنهاج وإجراء التجارب الضرورية اللازمة، مستعينا بالأدوات البحثية الأكثر ملائمة لبحثه، وإيضاح العلاقات والعلل السببية في إطار تحليل المشاهدات والملاحظات، وإجراء المقارنات المنطقية للوصول إلى نتائج واختبار مدى صحتها، ثم بلورة هذه النتائج في إطار التسلسل والتأطير النظري المنسق، في صورة قواعد مبرهن على صحتها، كحقائق علمية تقود إلى حل الظاهرة محل البحث. و يختلف المنهج باختلاف فروع المعرفة : فمنهج الرياضيات يختلف عن منهج العلوم الطبيعية و يختلف عن منهج العلوم الإنسانية و الأجتماعية و كذلك الأمر بالنسبة لمنهج الفلسفة

2–**المنهج الفلسفي** : هو الطريقة التي يقوم الباحث من خلالها بممارسة فعل التفلسف انطلاقا من مجموعة من الفرضيات و المسلمات كأساس فلسفي لبناء أطروحته الفلسفية . و يتميز هذا المنهج بالخصائص التالية :

– النقد :يعتبر من أهم خصائص المنهج الفلسفي ويقوم هذا النوع من التفكير على الشك المنهجي، ويدعو هذا النوع من التفكير إلى التروي في اتخاذ القرارات، والتروي في إصدار الحكم.

–التجريد :يعتبر التفكير التجريدي أحد خصائص المنهج الفلسفي، ومن خلال هذا المنهج يتم عمل دراسة تفصيلية لكافة لجميع المفاهيم الخاصة بالبحث العلمي، ويختلف هذا النوع من التفكير بشكل أساسي مع التفكير في البحث العلمي.

–تفكير كلي:يعتبر التفكير الفلسفي كذلك تفكير كلي، ويدرس جميع الموضوعات العامة، وكذلك يعمل على الظواهر المادية، علاوة على ذلك فإنه يدرس المفاهيم العامة التي تتميز بأنها مجردة.

– النسقية :المنهج الفلسفي كذلك يتميز بأن له تفكير نسقي، ويهتم بشكل أساسي بالمحاكمات العقلية، وكذلك فهو أداة من خلالها يتم دراسة كافة المفاهيم التي تتميز بأنها مجردة وعامة. وقد مارس الإنسان المنهج الفلسفي منذ القدم حتى و إن اختلفت أشكاله مثلما سيتضح ذلك في هذه المقاربة التاريخية للمناهج الفلسفية

3– مقاربة تاريخية لمناهج الفلسفة :من أجل **التأسيس**لأي فكر و في أية مرحلة ، لا بد من العودة إلى بدايات التفكير الفلسفي و التي تسمح لنا بتتبّع مختلف المراحل و الوقوف عند خصوصية كل مرحلة ، والتي تستجيب عادة لمعطيات داخلية و خارجية مثلما سيتضح لنا ذلك في اهم المحطات الفكرية لتاريخ الفلسفة .

ا/ **الفكر الشرقي القديم** :و قد اصطلح على انّ هذه المرحلة تشمل الفكر الصيني القديم (الكونفوشوسية) الفكر الهندي القديم (البوذية) و فكر حضارات ما بين النهرين (حضارة بابل ، سومر و آشور ...) و الحضارة الفرعونية بمصر . **دلت الدراسات القديمة أنّيمازج** الشرق يمازج بين الحياة والمعرفة، وليس ثمة تمييز قاطع بين الفلسفة والدين، أو بينها وبين علم النفس، أو بينها وبين العلم، وبالتالي فإن الفلسفة ستتصل بالحياة اليومية للإنسان

العادي، فكان من المستحيل في الصين أن تحصل على وظيفة دون معرفة أعمال كونفوشيوس، كما تشتهر الهند باحترامها الكبير للحكماء، حيث تتخذ الحكمة العملية في الهند

شكل ترويض النفس اليوجا بهدف تحقيق التكامل المطلق للحياة، وهي بهذا الاعتبار وبحسب فلسفة الفيدا والأوبانيشاد تتّجه لتحقيق غايات إنسانية ترتبط بالعيش الفاضل والورع، ووسائل الحياة، والمتعة، وتحرير النفس، وسترتبط هذه الأهداف بحياة المجتمع، كما تميزت بالأسطورة كطريقة لتفسير ظواهر العالم وكل ما يتعلق بوجود الإنسان . وعرفت الأسطورة بربطها بين الخيال و الواقع في التعامل مع مختلف الموضوعات بأسلوب فيه الكثير من المتعة و التشويق .

و البوذية كفلسفة خلاص على غرار الهندوسية ستتجه لاستكمال الفلسفة الحياتية وتبيان طرق الخلاص من جملة الأشياء التي يعاني منها الإنسان، كالظلم والمرض والفقر والقلق والموت وغيرها من الأشياء التي تسبب لنا قلقاً على الدوام ما لم نعرف هذه المعاناة، وندرك أسبابها، وكيفية الخلاص منها، والسبل الممكن اتّباعها للخلاص منها، وقد وضع بوذا ثمانية تعاليم أساسية للوصول إلى حالة «النيرفانا» أو الخلاص، سمّاها الطريق ذو الشعاب الثمانية، وهي: سلامة الرأي (ساماديثي) سلامة النية (ساما سنكايا) سلامة القول(سامافكا)، سلامة الفعل (ساما كامنتا)، سلامة العيش (ساما أجيفا) سلامة الجهد(ساما فايا) سلامة الوعي أو الانتباه العقلي (ساما ساتي)، سلامة التركيز (ساما سماذي). وينبغي لأنماط السلوك الحياتية التي تعمل بهذه المبادئ وتعبّر عنها، أن تمضي بشكل متزامن على نحو أو آخر، حيث إن الهدف المنشود هو تحقيق حياة مستقيمة من أسمى طراز، وبناء على هذا فإن السلوك الأخلاقي ينبغي أن يقوم على هذه الأسس وينبع من الحكمة أو من عقل مستنير .ولكن لتحقيق كلّ ذلك فإن انضباط النفس يعدّ أمراً مطلوباً.

عندما بدأ الإنسان القديم يتحسس ملامح الكون من حوله في محاولة منه لاستئناس ظواهره المتقلبة وأحداثه المفاجئة، لم يكن العقل الإنساني وقتها قد شب عن الطوق، ولم تكتمل له الأدوات المعرفية التي تمكنه من رصد الظواهر وتحليلها وفهم قوانينها وآليات حركتها خلال ذلك الوقت، ومن ثم التحكم فيها، ولذلك بحث عن أي طوق يخرجه من دوامة الحيرة التي وجد نفسه أسيرا لها، فكانت الأسطورة حبل نجاته التي عَبَر من خلالها إلى عالم الواقع والمحسوس، واستمد منها توازنه وبدأ من خلال تلك الأساطير والقصص الخرافية يفسر ظواهر الكون ويحلل مغازيها، ويربطها بالأسباب والمسببات. كما عكست أيضا أسلوبه في الرد على التساؤلات المبهمة التي واجهته خلال نشأته الأولى. ويُعتقد انه وبنمو وتراكم خبرات هذه المجتمعات تطورت هذه الأساطير وتبلورت لديها حتى بلغت ذروتها في أساطير مصر وبلاد الرافدين، فقد جسدت هذه الأساطير والمعتقدات التي وصلت إلينا مغامرات العقل البشري الأولى في تفسير بدايات الخلق الإنساني، وأسباب ومسببات تشكل الحياة الإنسانية الأولى التي وجدت على وجه الأرض، وبالتالي النظريات والفرضيات والمعتقدات الذي ترسخت فيها بناء على هذه المعرفة الجديدة. إن معظم هذه المجتمعات البدائية القديمة قد سجلت أساطيرها واعتقاداتها الفكرية في ذاكرة المجتمعات القديمة اولا، وفي نقوش ومخطوطات الألواح والبرديات التي حفظت لنا تلك المعتقدات او تلك الاساطير. ولهذا احتلت مسألة الخلق والتكوين في الفكر الأسطوري الشرقي القديم مساحة واسعة، وشكلت عمقا أساسيا في نمط هذا الفكر الذي يعرض علينا حكاية بدء الخلق وبداية التكوين.

ب/ الفكر الإغريقي :لقد تأثرت الحضارة الإغريقية بالحضارات التي سبقتها تأثرا بالغا فظهرت الآلهة المتعددة والمعتقدات الدينية والحكايات والأساطير وقصة النشأة الأولى للكون وتطورت تلك النشأة ، ولعل أفضل عمل أرّخ للحضارة الإغريقية وأضفى عليها شيئا من الرقي والخيال كان الإلياذة والأوديسة .نشأت وتأسست **الفلسفة اليونانية** في القرن السادس قبل الميلاد واستمرت خلال الفترة الهلنستية، ومن وجهة نظر كرونولوجية، تم تعريف هذه المرحلة بالفترة التي تبدأ من القرن السابع قبل الميلاد حتى انتهاء أكاديمية أثينافي ال 529وفقا لمرسوم جستنيان .وتناولت مجموعة واسعة من المواضيع، بما في ذلك الفلسفة السياسية، والأخلاق، والميتافيزيقيا، علم الوجود، والمنطق، وعلم الأحياء والبلاغة، وعلم الجمال..و يمكن تقسيمها إلى مرحلتين .

الفكر اليوناني القديم أو ما قبل سقراط و الذي يشمل كل من طاليس انكسمينس المدرسة الايلية و الحكماء السبع بارميندس و هيراقلطيس **يمكن تحديد أبرز سمات الحضارة اليونانية فيما يلي:**

– قيام الفكر السياسي علي أساس نظام دولة المدينة: كانت بلاد اليونان جبلية وعرة, وتتخلل الجبال سهول ضيقة, وقد حالت هذه الطبيعة الجغرافية الصعبة دون قيام سلطة مركزية تبسط سلطانها السياسي على جميع أنحاء بلاد اليونان, فكانت كل مدينة تشكل دولة, وهو ما يعرف بنظام دولة المدينة, وكانت هذه المدن من الكثرة إلي حد أن جزيرة مثل كريت كان بها أكثر من ستين دولة ومدينة, ولم يكن يزيد عدد سكان هذه الدولة عن 5000 نسمة باستثناء مدن محدودة وصل عد سكانها إلي 20.000 مثل أثينا.وقد أثر ذلك النظام السياسي علي تفكير فلاسفة اليونان, فالنظام السياسي الأمثل عند أفلاطون يجب أن لا يتجاوز عدد سكانه عشرين ألف نسمة, بل أنه حدد ذلك الحجم بـ 5040 فرداً, وهو عند أرسطو ذلك المجتمع الذي يستطيع الخطيب أن يسمع جميع سكانه إذ وقف على قمة جبل , وأن تكون العلاقة بين المواطنين هي علاقة الوجه للوجه .

– ازدراء العمل اليدوي والتجربة: اعتقد الإغريق أن العلم لا علاقة له بالتطبيق, وأن المثل الأعلي للعالم في نظرهم هو المفكر النظري , أما محاولة تدعيم الحقائق النظرية بمشاهدات أو ملاحظات أو تجارب, فإنها تحط من قدر المعلم, وتقلل من شان العالم وقد اتضح ذلك بجلاء لدى أرسطو الذي اعتبر أن الحرف اليدوية تهبط بالإنسان إلى مستوي الآلة, ويكتسب ما في طبعها من قسوة وغلظة, فالعلوم النظرية في رأيه أسمى من العلوم التجريبية العلمية, لأن الأولي تتصل بالعقل أسمي قدرات الانسان ,بينما ترتبط الثانية بالقوة العضلية. ويرجع ذلك الاعتقاد إلى بنيه المجتمع اليوناني المنقسم إلى رق وأحرار, فالرقيق هم الذين يقومون بالأعمال اليدوية الشاقة, لكي يوفروا لأسيادهم الأحرار الوقت والجهد الذي يسمح لهم بممارسة التفكير والتأمل والحوار في المسائل النظرية الخالصة.وقد أدي ترفع الأحرار عن الحرف اليدوية . والتجارة كذلك . إلى النهضة الفكرية اليونانية , فازدهرت الفلسفة , ونشأ المسرح, وتطورت الموسيقي, ولكن نفس هذا العامل هو الذي أسهم في تدهور العلوم فيما بعد.

– الاهتمام بالنواحي النظرية العامة والمجردة: كانت أعظم انجازات الإغريق اهتمامهم بالجوانب العامة المجردة للظواهر, وإهمالهم الجزئيات, فلقد كان لديهم قدرة هائلة علي التعميم, فهم يهتمون علي سبيل المثال بالخصائص

العامة والمجردة للمربع كشكل هندسي, بصرف النظر عن تشكله في صور عينيه كحقل مزروع, أو أرض فضاء, أو ملعب رياضي, أو سقف في حجرة معينة, وهكذا توصل اليونانيون إلى سمة هامة جداً للعلم وهي سمة "العمومية والشمول "وقد عبر أرسطو عن ذلك بوضوح حينما قال : " لا علم إلا بما هو عام", ولا شك أن هذه السمة لا تزال حتى اليوم سمة عظيمة الأهمية للعلم.فمنذ العصر اليوناني أصبحنا ندرك أن العلم لا يتعلق بدراسة حالات فردية لذاتها, وإنما ندرس هذه الحالات من أجل الوصول إلى قانون عام يسري على كل الحالات المشابهة, ويري بعض المفكرين أن ما ابتكره الإغريق من التعميم النظري يعد اكتشافاً عظيماً يماثل في أهميته اختراع الإنسان للكتابة.

– **ضعف سلطة الدين**:كان الدين أضعف مظاهر الحضارة الإغريقية, حيث اتسم بكثرة الآلهة, وتعدد وظائفها, فهناك آلهة الأرض, وآلهة السماء, وآلهة ما تحت الأرض, وآلهة الخصب,وآلهة الجمال, وكان لكل مدينة إله يرأسهم الأله "زيوس .Zeus "والآلهة تشبة البشر في كل شئ ، إلا أن بها سائلاً يمنحها الخلود, ولا تثير الآلهة في نفوس اليونانيين آية قداسة, لأن الآلهة أشبة بعصابة من عمالقة البشر, يبتزون الناس, ويتحاربون فيما بينهم ,ويسكرون, ويمرحون.وبالإضافة إلي ذلك, فإن الدين لا يقدم تفسيراً لنشأة الكون, ولا يطرح تصوراً لمرحلة مابعد الموت, ولا يحدد معاييراً أخلاقية للسلوك, ما دام أن الآلهة أنفسهم لا خلاق لهم, وقد أدي ذلك إلى ازدهار الفلسفة لكي تملأ الفراغ الذي خلفة الدين, وتحاول أن تجيب علي كافة الأسئلة المتعلقة بالوجود والطبيعة والانسان والأخلاق.

– **اصطباغ الفكر الفلسفي بصبغة مثالية**:غلب علي الفكر اليوناني . خاصة لدي أفلاطون . الطابع المثالي, أى الاهتمام بما ينبغي أن يكون عليه الواقع , وليس بما هو قائم بالفعل , ويرجع ذلك إلي عدم الاستقرار السياسي والحروب والصراع الطويل بين المدن اليونانية . وخاصة الحرب التى دارت بين أثينا وأسبرطه . وتركت أثارا مريرة علي أفراد الشعب ,ومنهم الفلاسفة, وكان رد فعلهم صياغة أفكار توضح, ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع من النواحي الاجتماعية الفكرية والأخلاقية.

وقد اتضح ذلك لدي الفلاسفة الكبار " سقراط وأفلاطون وأرسطو" فقد قام سقراط بدور المرشد الأخلاقي,. حيث كان يحث مواطنيه علي الفضيلة ويرشدهم إلى الصلاح, أما أفلاطون فتحدث عن مدينة مثالية فاضلة تقوم علي مبادئ الحق والخير والجمال ,كما أن أرسطو تحدث عن الحجم الأمثل للمجتمع, وضرورة أن يكون صغيراً حتى يتسنى

لكل أفراد المجتمع المشاركة في كل الأنشطة الاجتماعية في المجتمع.

– **الحرية الفكرية المطلقة**:أدي نظام دولة المدينة إلى اتصاف الشخصية اليونانية بالفردية, حيث انعدمت السلطة المركزية السياسية والدينية التي تحكم قبضتها علي المواطنين, وتحد من حريتهم, وبالتالي نضجت شخصيات الأفراد، وانطلقت مواهبهم, إن الفردية من مقومات التفكير الحر, والإبداع المتميز, ذلك أن الإنسان عندما تنتهي مخاوفه من السلطة السياسية أو الدينية, فذلك يتيح له حرية الحركة, وعن حرية الحركة تنتج حرية الفكر, فإن اتهم فيلسوف بالتعريض بالآلهة مثلاً, يمكنه الهروب إلى مدينة أخري, كما حدث مع أرسطو علي سبيل المثال.لقد أدت الحرية الفكرية إلى مناقشة الفلاسفة لكل القضايا المطروحة بكل جرأة, وأدت إلي نقد التفكير الأسطوري القديم, وهو ما أسهم في النهاية في ازدهار الفلسفة وتطورها , ثم في تقدم العلم الطبيعي في المراحل التالية, لقد ارتبط الإبداع في مجال العلوم والآداب والفنون والفلسفة بمقدار الحرية التي يتمتع بها الأفراد.امتاز الفكر الإغريقي بالتنظير و التأمل و التفكير من اجل التفكير ، حيث كانت الفلسفة – باعتبارها محبة الحكمة – هي ضالة المفكرين آنذاك و التي رفع لوائها الفلاسفة الطبيعيون ومن بعدهم سقراط و السفسطائيون و أفلاطون و أرسطو .

ج /**الفكر الوسيطي** :فلسفة القرون الوسطى كما تُعرف باسم فلسفة قروسطية هو مصطلح يستخدم للإشارة إلى الفلسفةالتي كانت موجودة خلال القرون الوسطى، وهي الفترة الممتدّة تقريباً من سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربيةفي القرن الخامس حتّى عصر النهضةفي القرن الخامس عشر.بدأت فلسفة القرون الوسطى –والتي تمّ فهمها على أنّها مشروع استقصائيّ فلسفيّ مستقلّ– في بغداد، في منتصف القرن الثامن، وفي فرنسا، في قاعة شارلمانالرّسميّة، في الرّبع الأخير من القرن الثامن؛وتعرف جزئيّاً بأنها إعادة لاكتشاف الثقافة القديمة التي تطوّرت في وقت سابق في اليونان وروما خلال الفترة الكلاسيكيّة .

ينقسم تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى تقليديّاً إلى فترتين رئيسيّتين: الفترة في الغرب اللاتيني بعد أوائل العصور الوسطى وحتّى القرن الثاني عشر، عندما تمّ اكتشاف أعمال أرسطووأفلاطونوترجمتهاودراستها؛ والفترة التي تُدعى بالعصر الذّهبي، من القرن الثّاني عشر حتّى القرن الرّابع عشر في الغرب اللاتيني، والتي شهدت تتويجاً للتخلّص من

الفلسفة القديمة، بالإضافة إلى تميّزها بالتطوّرات في مجالات فلسفة الدّين، والمنطق، والميتافيزيقيا .باستثناء بعض الفلاسفة مثل ابن سيناوابن رشد .لم يعدّ المفكّرون في القرون الوسطى أنفسهم فلاسفة على الإطلاق، بالنسبة لهم، كان الفلاسفة هم الكتّاب الوثنيّونالقديمون مثل أفلاطونوأرسطو؛ مع ذلك، استخدموا اللاهوت القديم للفلاسفة القدماء لمعالجة الأسئلة اللاهوتيّة الصعبةيقول توماس أكويناس مسترشداً ببيتر داميان: «الفلسفة هي علم اللاهوت.«على الرّغم من النظرة السّائدة تجاه الفلسفة على أنّها مُسخّرة من أجل اللاهوت، فإن هذا لم يمنع المناصرين للفلسفة من تطوير الفلسفات الأصليّة والمبتكرة على حساب الفلسفة اللاهوتيّة .

المبادئ التي ترتكز عليها جميع أعمال الفلاسفة في العصور الوسطى هي :استخدام المنطق، والجدلية، والتّحليل لاكتشاف الحقيقة؛ أو ما يُعرف بالنّسبة.احترام رؤى الفلاسفة القدماء، وخاصّةً أرسطو، والإذعان لسلطة فكرهم.الالتزام بتنسيق الرؤى الفلسفيّة مع التّعليم اللاهوتيّ.أحد أكثر المواضيع التي تمّت مناقشتها في تلك الفترة كانت الإيمان مقابل العقل. مال ابن سيناوابن رشدللعقل أكثر من الإيمان. في حين أن أوغسطينوسقال بأنّه لن يسمح لتحقيقاته الفلسفيّة بأن تتجاوز سلطة الله على الإطلاق ..تميزت هذه الفترة بسلطة الكنيسة التي قزمت من مكانة الفرد ودوره في الوجود بإرجاع كل ظواهر الطبيعة إلى الخالق و تجسد هذا الفكر في المدرسة المسيحية و الإسلامية و اليهودية .

الموضوعات التي نوقشت في فلسفة القرون الوسطى اللاهوتية :مشكلة التّوافق بين الصّفات الإلهية، ما هي الصّفات التي تناسب الكائن الأسمى، كالقوّة غير المحدودة، والمعرفة اللانهائية، والخير اللانهائي، والوجود خارج الزّمن والأصل، وكيف تترابط هذه الصّفات منطقيّاً مع بعضها البعض.**مشكلة الشر** :لقد كان الفلاسفة الكلاسيكيّون يتكهنون بطبيعة الشّر، ولكن مشكلة كيف يمكن لإله محبوب قادر على كل شيء ويعرف كل شيء، أن يخلق نظاماً للأشياء التي نشأ فيها الشّر.**مشكلة حرية الإرادة**:كانت هنالك مشكلة لتفسير كيف يمكن أن يعرف الله بما سيحدث بالمستقبل، إن كنّا نؤمن بأننا نملك إرادة حرّة.أسئلة تتعلّق بخلود الفكر، والوحدة بين النّفس والفكر.مسألة ما إذا كان يوجد مواد غير ماديّة مثل الملائكة أو غيرها.

ميتافيزيقيا :بعد إعادة اكتشاف الميتافيزيقيا من قبل أرسطوفي منتصف القرن الثّاني عشر، كتب العديد من الفلاسفة المدرسيين تعليقات حول هذا الموضوع،

الفلسفة الطبيعية :تأثر فلاسفة العصور الوسطى بشكل رئيسي بأرسطو. ولذلك منذ القرن الرّابع عشر بدأ استخدام التّفكير الرّياضي بشكل متزايد في الفلسفة الطبيعيّة، مما مهّد الطّريق لظهور العلم في الحقبة الحديثة المبكرة .

المنطقاعتُبرت العصور الوسطى كإحدى أهم الفترات الثلاثة الكبرى في تاريخ المنطق؛ ظهرت أقسام جديدة من التّحقيق المنطقي، كما تمّ تطوير مفاهيم منطقيّة ودلاليّة جديدة .

فلسفة العقلتنص هذه الفلسفة على أنّ البشر بحاجة إلى مساعدة خاصّة من الله عندما يفكّرون. ترتبط هذه العقيدة بشكل رئيسي بأوغسطينوسوأتباعه، وعادت إلى الظّهور بشكل مختلف في العصر الحديث المبكّر.

وقد تميز الكثير من هذه الفترة بتأثير المسيحية وكان العديد من فلاسفة هذه الفترة مهتمين للغاية بإثبات وجود الله والتوفيق بين المسيحية والفلسفة الكلاسيكية. يمثل اللاهوتيون المسيحيون الأوائل القديس أوغسطين وبواثيئوس حلقة وصل بين العصرين الروماني والقرون الوسطى، ويمكن القول إن لديهم الكثير من القواسم المشتركة مع الفلاسفة في العصور الوسطى في وقت لاحق مقارنة مع الرومان الأوائل.

من التطورات الهامة في العصور الوسطى كان إنشاء أول جامعات بعلماء متفرغين محترفين. وتجدر الإشارة أيضا إلى أن هناك أيضا عودة قوية في الفلسفة الإسلامية واليهودية في هذا الوقت. وكانت أكثر الحركات تأثيرا في هذه الفترة هي المدرسة السكولائية، والمدرسة الإسلامية.

د/ الفلسفة الحديثة:والتي تستوقفنا باعتبارها محور الدراسة في هذا السداسي من خلال الإشكال التالي :**فهل الفلسفة الحديثة بمناهجها استمرار للفكر السابق عليها (الفكر الشرقي القديم ، الفكر الإغريقي ، الفكر الوسيطي) أم إعلان عن قطيعة إبيستيمية و بداية جديدة** ؟للإجابة عن هذا الإشكال لابد أولاً أن نحدد ماهية الفلسفة الحديثة

التعريفالاصطلاحي للفلسفة الحديثة :جاء في قاموس لاروس Larousse أنّ الحداثة او كلمة modernité مشتقة من الكلمة اللاتينية modo التي تعني الراهن أو الحاضر و منه أصبحت الفلسفة الحديثة تتناول بالتفكير و الأشْكَلة و النقد سؤال الحال و الراهن و حقل التجارب الممكنة .حيث جاء في القاموس الفرنسي لاروس Larousseأنّ الحداثة modernitéمشتّقة من كلمة modernus المأخوذة بدورها من كلمة

modoبمعنى الرّاهن و الحاضر و منه أصبحت الفلسفة [الحديثة] "تتناول بالتفكير والأَشْكَلة والنقد سؤال الحال الراهن وحقل التجارب الممكنة[1].

السياق التاريخي للحداثة: أخذًا بالعرف التاريخي –الذي شاع في اصطلاح المؤرخين– ارتبطت الحداثة بحقبة زمنية مثقلة بالتوترات التي تحيلنا الى لحظة البدء في الزمان والمكان و بدايات النهضة في إيطاليا . أين نَهض الإنسان من رقدته وراح يستجلى أوجه الحياة ويزعزع أركان الصورة الهادئة المسالمة التي خلّفتها العصور الوسطى . وكانت مدينة فلورنسيا برعاية رئيسها المحب للفلسفة و العلم *Cosimo Amidei*[2] (1725–1784) مركز إشعاع أدبي و فكري أعاد بعث الفنون و الآداب اليونانية و الرومانية بعد أن غيبتها العصور الوسطى وجاءت رائعة "دانتي *Danty*الكوميديا الإلهية كشاهد على هذا التحول كما تحيلنا الحداثة كذلك ،إلى روح الإصلاح الديني التي قادها "لوثر " *Luther* (1483–1546) ضد الكنيسة رافعًا شعار " الكهانة للجميع *UniversalPriesthood*"[3]كثورة على الوساطة التي طالما فرضها رجال الدّين بين الإنسان و الله . يضاف إلى ذلك تلك التحوّلات العلمية و التقنية التي أفضت إلى ظهور " أورغانون جديد" بعد أن تبيّن عُقم المنطق الأرسطى و عجزه عن مواكبة تطور العلوم التجريبية و الرياضية. و بالموازاة مع هذه التحوّلات ظهرت فلسفة ديكارت*Descartes*(1596–1650) لتبلغ هذه الأخيرة ذروتها في عصر الأنوار في القرن الثامن عشر كما قال يورغن هابرماس[4].

و هناك من أخرج الحداثة من السيّاق الزمني و التاريخي و رفض أن يؤرّخ لهذه الفترة بطريقة خطية تقدمية ، فقال باستئناف قيم الحداثة التي بدأت من كونقوشيوس عند البعض ،و تجلّت في اسطورة بروميتوس عند البعض الآخر .و هناك من وجدها لدى أباطرة الرومان ،و قد قرأ جيلبار لاروشال *Gilbert Larochell* الحداثة في مقولة أوغسطين عندما قال " لا تذهب خارجًا ..ادخل إلى ذاتك ...ففي الإنسان تسكن الحقيقة "

[1]-M.Foucault : "Critique et Aufklarung" Bulletin de la société française de philosophie. N2 avril-juin 1990, p 35-63.
[2] Ibid
[3] Ibid
[4]محمد الشيخ و ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة و ما بعد الحداثة ، دار الطليعة بيروت – الطبعة الأولى –1996 ص67

فالحداثة – على حد تعبير فوكو– "ليست ماضوية لأنّها تمثل همّنا و تحدّينا "كما جاء في تأويله لنص كانط " ما الانوار ؟. فكانط الذي راح " يعلمنّا كيف نصرّف هذه الأنطولوجيا النقدية نحو ذواتنا بوصفها امتحانا تاريخيًا و عمليًا نُشكل به أنفسنا بوصفنا كائنات حرة " . و هو ما ذهب إليه أيضا تودوروف *tzvetan Todorov* في كتابه روح الأنوار– حيث رفض النظر إلى الأنوار في إطار رؤية تاريخية تعتقله في زمنيته بل نظر إلى الأنوار في مدى قدرتها الفاعلة على التأثير على حياة المجتمعات و الأفراد. لتغدوا الحداثة شكل معرفي أو بنيةكما يقول فوكو أو " تصوّر معيّن للحاضر الذي نعيشه" يمكن أن نتجسس فيه بنية إحساس " *Structures of felling* "،و من ذلك المنطلق ،لا يُحيلنا إبستيمي الحداثة إلى نسق منسجم و مغلق*clos* ، بالنظر الى حيوّية الأفكار التي تنبعث من جديد في أنساق جديدة للتفكير ، و التي سمّاها هولدرلين ب *métempsychose* الأفكار . تلك الأفكار التي شكلّت بنية إنسان الحداثة [بتجاوز اختلاف الرؤى حول مفهوم الحداثة]و تعد الأشْكَلة problématisation أساس حيوية التفكير ، لأنها تستدعي عملية النقد .و قد اصطلح على أن تاريخ الفلسفة الحديثة يبدأ من القرن 16 إلى غاية القرن 18.

التعريف الفلسفي للفلسفة الحديثة : هي خاصية للتفكير أكثر منها مرحلة تاريخية ترتبط بالممارسة النقدية و طرح الإشكاليات ، و يمكن ان نجد هذه الممارسات في كل زمان وعند كل المجتمعات .

مكن تعريف الفلسفة الحديثة بأنّها تلك الفلسفة التي بدأت ملامحها بالظهور مع عصر النهضة في القرن الخامس عشر الميلادي، وكان ذلك من خلال مجموعة من الفلاسفة الذين كان لهم منظور حداثيٌّ تجاه التفكير الفلسفي، حيث نَحَى الفلاسفة الحداثيون مَنحىً مُختلفًا تجاه التفكير المنطقي، ونظرَتْ الفلسفة الحديثة للأحداث الواقعية على أنّها نَتاج لمجموعة من المسببات المنطقية التي أدّت إلى وقوعها، وكان من أهمّ الأسباب التي دعت إلى ذلك ازدهار العديد من العلوم والمعارف في عصر النهضة، ومن أبرزها علم الفيزياء، وعلم الرياضيات، وعلوم الفلك، كما شهد هذا العصر اختراع العديد من الآلات، ومن أبرزها الآلة الطابعة التي ساهمت في توثيق النتاج الفلسفي الحديث.كما يدخل في تعريف الفلسفة الحديثة وجود العديد من المناهج الفلسفية والتيارات الفكريّة المختلفة، والتي اتّخذها الفلاسفة في العصر

الذي ظهرت فيه الملامح الأولية للفسلفة الحديثة وفي العصور التي تلت ذلك، ومن أبرز خصائص هذه الفلسفة ما يلي :

إخصائص الفلسفة الحديثة :

–تتميز الفلسفة الحديثة غن بقية الفلسفات بالفصل بين الميتافيزيقا و التفكير الفلسفي ، من أجل إحلال الإنسان في مركز التفكير الفلسفي بعد ان كان الإله هو محور العالم و الإنسان . و نتيجة هذا التحول اعتبر الإنسان عقلاً و حريةً ، بعد أن كان ينظر إليه في الفترة الوسيطية على أنه مخلوق تابع و خاضع لسلطة الخالق لا يستطيع القيام بأي شيء من دون الرجوع إلى ما شرعه الخالق .

ووظيفة العقل هي النقد ، التساؤل و التحليل و البرهنة .

و ينظر إلى الإنسان في الفلسفة الحديثة كذات حرة و مسؤولة ولا شيء يبرر أفعالها اتجاه الله أو اتجاه الاخرين أو اتجاه الذات نفسها .

–كما تميزت الفلسفة الحديثة **بظهور المنهج العلمي الموضوعي** ، حيث يعد العلم هو الوسيلة التي يستعين بها العقل في تفسير ظواهر الوجود ، و تعد الطبيعة بمثابة آلة تحكمها قوانين و يسيرها الإنسان و يتحكم فيها عن طريق التنبؤ و الحتمية .

ويمكن لهذا المنهج العلمي أن يكون استدلاليا رياضيا أو استقرائياً تجريباً، و تفرعت عن ذلك مناهج مختلفة في الفلسفة الحديثة ذات بعد عقلي او تجريبي او نقدي أو تركيبي مثلما سيتضح ذلك في وحدة " **المناهج الفلسفية الحديثة** "

المحاضرة الثانية

في المنهج التجريبي لفرانسيس بيكون

وجون ستيوارت مل

المنهج التجريبي محور لاهتمام فئة الباحثين المختصّين في مجموعة كبيرة من العلوم الطبيعية أو الاجتماعية، والتجربة وما تحمله من تصحيح للأخطاء في طليعة الطرق التي استخدمت من جانب البشر منذ القدم على الوجه العام، وهي أقرب للوصول لليقين والمنطق عن غيرها من الوسائل، فأنت ترى الحقيقة مُجرَّدة أمام عينيك، وعماد ذلك هو عملية الملاحظة المنظمة لظاهرة ما، ومثال على ذلك ظاهرة البرق، ومُلاحظة الإنسان لها، وفي مراحل مستقبلية تم استخدام ذلك في توليد الطاقة الكهربائية في كثير من الدول، والتي تنتشر بها تلك الظاهرة، وغيرها من الظواهر الأخرى التي شغلت فكر الإنسان، سواء ما يتعلق بالعلوم التطبيقية أو الاجتماعية، ومن ثَمَّ تَمَّ تفصيلها وتحليلها من خلال المنهج التجريبي، وسوف نستعرض في هذا المقال معلومات شاملة حول ذلك المنهج.

تعريف المنهج التجريبي : هو مجموع الخطوات الإجرائية التي تعتمد على التجربة ، و التي تستعين بدورها بالحواس باعتبار هذه الأخيرة نوافذ نطل بها على العالم الخارجي . لقد اصطلح على ان المنهج التجريبي مرتبط بالفلسفة الحديثة ، إلاّ أن ذلك لا ينفي وجوده في الفكر الشرقي القديم ، حيث كانت له أبعاد ميتافيزيقية .و كما عرف عند الفراعنة في تجارب التحنيط التي بقيت من إعجاز الحضارة الفرعونية ،لأنه ارتبط بعقيدة خلود النفس و الحياة ما بعد القبر . أمّا الفترة الحديثة فقد أعطت صبغة علمية " بحتة" **باعتباره**بحث باستخدام الأدلة التجريبية. يُعد أيضًا أسلوبًا من أجل اكتساب المعرفة عن طريق الرصد أو الخبرة المباشرة وغير المباشرة.

تقدّر الفلسفة التجريبيةهذه البحوث أكثر من الأنواع الأخرى. يمكن تحليل الأدلة التجريبية (سجل الملاحظات أو التجارب المباشرة) كميًا أو نوعيًا. عند تقدير الأدلة أو فهمها بشكل نوعي، يمكن للباحث الإجابة عن الأسئلة

التجريبية، التي يجب أن تكون محددة بوضوح وقابلة للإجابة مع الأدلة المجموعة (تُسمى عادة البيانات). يختلف تصميم البحث حسب المجال والسؤال الذي يجري التحقيق في تطبيق المنهج التجريبي مثلما سيتضح لنا ذلك عند كل من فرانسيس بيكون و جون ستيوارت مل .

I– المنهج التجريبي عند فرانسيس بيكون :

فلسفته :فرانسيس بيكون (Francis Bacon : (م 22يناير 9 - 1561أبريل(1626فيلسوفورجل دولة وكاتب إنجليزي، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على »الملاحظة والتجريب». من الرواد الذين انتبهوا إلى عدم جدوى المنطق الأرسطي الذي يعتمد على القياس.**لُقِّب بيكون بأب التجريبية**. جادل بإمكانية المعرفة العلمية المبنية فقط على الاستقراء والمراقبة الدقيقة للأحداث في الطبيعة .جادل أيضًا بأن العلم يمكن تحقيقه من خلال استخدام أسلوب متشكك ومنهجي يهدف من خلاله العلماء إلى تجنب تضليل أنفسهم. إن الفكرة العامة لأهمية وإمكانية وجود منهجية متشككة تجعل بيكون أب المنهج العلمي؛ وذلك على الرغم من أن مقترحاته الأكثر تحديدًا حول مثل هذه الطريقة، طريقة بيكون، لم يكن لها تأثير طويل الأمد. كانت هذه الطريقة إطارًا بلاغيًا ونظريًا جديدًا للعلم، وما تزال تفاصيلها العملية مركزية في المناقشات حول العلم والمنهجية.

وقد أدرك بيكون بأن العيب الأساسي في طريقة التفكير لدى فلاسفة اليونان والعصور الوسطى في الاعتقاد بأن العقل النظري وحده كفيل بالوصول إلى العلم، ورأى أن الداء كله يكمن في طرق الاستنتاج القديم التي لا يمكن أن تؤدي إلى حقائق جديدة، فالنتيجة متضمنة في المقدمات. فثار ضد تراث أفلاطون وأرسطو بأسره وظهر له بأن الفلسفة المدرسية شيء مليء بالثرثرة، غير واقعي وممل للغاية، كما أنها لم تؤد إلى نتائج، وليس هناك أمل في تقدم العلوم خطوة واحدة إلا باستخدام طريقة جديدة تؤدي إلى الكشف عن الجديد وتساعد على الابتكار لما فيه خير الإنسانية. وقد حمل الفلسفة التقليدية وزر الجمود العلمي والقحط العقلي ويستغرب عجزها عن الإسهام الفاعل في رفاهية الإنسان وتقدمه وسعادته. وقد اعتقد بيكون أنه قد وجد الطريقة الصحيحة في الصيغة الجديدة التي وضعها للاستقراء، ويقصد به منهج استخراج القاعدة العامة)النظرية العلمية) أو القانون العلمي من مفردات الوقائع استنادا إلى الملاحظة والتجربة.

أهمية العلم عند بيكون

آمن بيكون إيمانا مطلقا بالعلم وبقدرته على تحسين أحوال البشر فجعل العلم أداة في يد الإنسان، تعينه على فهم الطبيعة وبالتالي السيطرة عليها .يؤمن بيكون بأنه كانت للإنسان سيادة على المخلوقات جميعا ثم أدى فساد العلم إلى فقدان هذه السيطرة ومن هنا كانت غايته مساعدة الإنسان على استعادة سيطرته على العالم. أراد بيكون أن يعلم الإنسان كيف ينظر إلى الطبيعة، فالأشياء تظهر لنا أولا في الضباب وما نسميه في أغلب الأحيان مبادئ هو مجرد مخططات عملية تحجب عنا حقيقة الأشياء وعمقها. ورأى أنه يجب أن تكون للإنسان عقلية عملية جديدة، يكون سبيلها المنهج الاستقرائي الذي يكون الهدف منه ليس الحكمة أو القضايا النظرية بل الأعمال، والاستفادة من إدراك الحقائق والنظريات بالنهوض في حياة الإنسان وهذا ما عبّر عنه بقوله» :المعرفة هي القوة». ففلسفته محاولة لكشف القيم الجديدة التي تتضمن الحضارة العلمية الحديثة في أول عهودها، واستخلاص المضمونات الفكرية لعصر الكشوف العلمية والجغرافية والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذي تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة تتجلى فكرة بيكون في مقولته بأن المعرفة ينبغى أن تثمر في أعمال وان العلم ينبغي أن يكون قابلا للتطبيق في الصناعة، وأن على الناس أن يرتبوا أمورهم بحيث يجعلون من تحسين ظروف الحياة وتغييرها واجبا مقدسا عليهم. التجديد الذي قدمه بيكون هو قدرته على أن يثمر أعمالا.. فالعلم في رأيه هو ذلك الذي يمكن أن يثمر أعمالا ويؤدي إلى تغيير حقيقي في حياة الناس. وهذا يعني أن العلم الذي يُدرس في معاهد العلم الموجودة ليس علما، وأنه لا بد من حدوث ثورة شاملة في نظرة الناس إلى العلم، وإلى وظيفته وإلى طريقة تحصيله. وهكذا اتجهت دعوة بيكون إلى القيام بأنواع جديدة من الدراسات العلمية التي ترتبط بحياة الإنسان ارتباطا وثيقا، بحيث يكون هذا العلم أساسا متينا تبنى عليه الفلسفة الجديدة بدلاً من الأساس الواهي القديم وهو التجريدات اللفظية الخاوية وقد صنف بيكون العلوم وكان هدفه منها ترتيب العلوم القائمة وخاصة الدالة على العلوم التي ينبغي أن توجد في المستقبل وهو يرتبها بحسب قِوانا الإدراكية ويحصرها في ثلاث.من أهم أقوال فرانسيس بيكون :" لو بدأ الإنسان من المؤكدات لانتهى إلى الشك ، و لكنه لو اكتفى في البدء بالشك لانتهى إلأى المؤكدات " فالشك لدى فراسيس بيكون شك منهجي و مرحلي يهدف إلى بلوغ الحقيقة ، وهو خطوة إجرائية لا يمكن دراسة أي ظاهرة طبيعية بدونها

خطوات المنهج التجريبي : يسمى المنهج التجريبي لدى فراسيس بيكون بالإستقراء في مقابل الإستدلال ، فالإستقراء لغةً هو تتبع المعرفة بأحوال الأمور ، أمّا اصطلاحاً فهو المعرفة التي تبدأ من الجزء لتنتهي إلى التعميم . ويسمى هذا المنهج " بالأرغانون الجديد" الذي يعد نقطة تحول حاسمة في مجال المعرفة الإنسانية عموماً و المعرفة العلمية بالخصوص .

الاستقراء في فلسفة فرنسيس بيكون: أبان "فرنسيس بيكون" عن خطاب النقد والدحض ضدا عن مقررات العقلانية الأرسطية، التي لم تؤسس إلا لاستكانة العقل وأفضت نتائجه إلى أوهام وأخطاء بدل تحصيل الحقائق، وتوريث الفهم إزاء الاستباقات المعلومية التي لا طائل منها. يقول بيكون في هذا الشأن: " حتى لو اجتمعت كل العقول من كل العصور وتآزرت جهودها جميعا، فلن يتحقق تقدم كبير في العلم عن طريق الاستباقات، ذلك أن الأغلاط المتجذرة في جبلة العقل الأولى لا سبيل إلى الشفاء منها بأية جهود أو علاجات لاحقةمهما بلغت عبقريتها". إن منطلق العرض المنهجي الجديد الذي أقره بيكون على هذا النحو يقوم أساسا على التخلص من مفاسد العقل التي تعيق حتى العقل الناظر بالنقد لما يستبطنه المنطق الأرسطي من ضلالات وعليه فإن "نسق المنطق الحالي يفيد في تثبيت وترسيخ الأخطاء القائمة على الأفكار السائدة، أكثر مما يفيد في البحث عن الحقيقة ومن ثمة فإن ضرره أكثر من نفعه". لا زالت غشاوات من الظنون وغوامض الأفكار تلف العقل وتسلبه حرية النظر والتأمل. وإنما وقع الشك في يقين النسق المنطقي الأرسطي، لأن العلم ما آمن باليقين إلا زمن ترسخت مفاهيم أرسطو لدى العوام والخاصة من المدرسيين والمشائين.واليقين هاهنا اعتقاد وإيمان لا إدراك وتحقيق. " إن البحث عن اليقين هو الذي يجعل الفيلسوف يتجاهل دور الملاحظة في المعرفة، ولما كان يستهدف معرفة ذات يقين مطلق، فإنه لا يستطيع أن يقبل نتائج الملاحظات... فالأصل النفسي لكل مذهب عقلي بالمعنى الواسع، هو دافع خارج مجال المنطق".

الأصل أن الاستقراء أنسب لأبحاث العلم، وإنما كان غرض العلم ولا يزال تفسيري اختباري عالق بالخبرة، إشكالي بنيوي وليس محض مبادئ ونظريات معطاة. الأوهام والمفاهيم الخاطئة تستولي حاليا على الفاهمة البشرية، والتي ترسخت أكثر في العقول، ليست فقط لأنها استولت على العقول من حيث كون الحقيقة قادرة على اختراق هذه العقول، لكن أيضا تعتبر هذه الأوهام والمفاهيم الخاطئة حائلا دون تأسيس العلوم، عدا في حالة إدراك الإنسان الحذر لهذا الخطر، لذا وجب عليهم تحصين أنفسهم بأبعد صورة ممكنة ضدا عن هذه الأوهام والمفاهيم. يقول "جورج سارتون" في هذا السياق: "إن المنهج التجريدي للتاريخ قد يكون مفيدا فائدة تعليمية من الناحية الفنية أو الفلسفية، غير أنه مضل موغل في التضليل، ذلك بما يزودنا به من انطباع بالبساطة والإتمام وكلاهما وهمي بقدر ما تتصور أن يبلغ الوهم بشيء من الأشياء" ولما ثبت بالبرهان عقم نظرية القياس، واعتبر القياس مهد الطريقة الاستقرائية حينها لا يسعنا إلا تحصيل نتيجة منطقية بالمقاس الأرسطي: الاستقراء المنطقي الأرسطي عقيم. بيان مقول القول في جواب

بيكون: "القياس لا ينطبق على مبادئ العلوم، ولا جدوى من تطبيقه في المبادئ الوسطى، إذ أنه لا يجاري الطبيعة في دقتها، ومن ثمة فإنه يفرض موافقة الفكر دون الإمساك بالأشياء، يتكون القياس من قضايا والقضايا من كلمات، والكلمات هي مقابلات رمزية لأفكار. وعليه فإذا كانت الأفكار نفسها... مختلطة ومنتزعة بحمق من الوقائع فلن يكون هناك ثبات فيما يبنى فوقها لذا فلا أمل لنا إلا في الاستقراء الصحيح". ويعقب بيكون مبررا خطأ استقراء أرسطو قائلا: "الاستقراء الذي نستخدمه خاطئ، لأنه يقرر مبادئ العلم بناء على التعداد البسيط، ودون استخدام الاستبعاد والفصل، أو التحليل الصحيح للطبيعة". فالفلسفة العلمية الحديثة تقوم على معادلة تفكيك المفاهيم، ثمالارتقاء بها تشغيليا، لتحرير الفاهمة البشرية من قيد النمطية التقليدية للفكر، ولعل هذا ماقصد به بيكون حين قال: "فأنا أريد في النهاية... أن أسلّم الناس ثروتهم، عندما يكون فهمهم قد تحرّر من الوصايةوبلغ سن الرّشد، ويترتب ضرورة عن ذلك تحسن حالة الإنسان وبسط سلطانه على الطبيعة".عندما تقرأ لبيكون عملا من أعماله وتمعن النظر في خطاباته الفلسفية فإنك ستجزم يقينا أن الرجل ما آمن يوما ولا اطمأن بيقين مطلق لمعارف العقل السالفة ولا الآنية، وستذكر حكما آخر أشدّ بيانا ووثوقا منه وهو أن نظرية بيكون في المعرفة أصدق وضعا وتأثيرا على الفلسفة العلمية من نظرية أرسطو.

الأورغانون الجديد :

إن المنهج البيكوني نقدي تقويمي قبل أن يكون بنائي تأسيسي. فالناظر بمنطق في مؤلفه "الأورغانون الجديد" يدرك حقا أن بيكون كان منظّرا وفاعلا في إرساء معالم النظرية الإبستيمولوجية في مجال فلسفة العلوم، وما إعراضه عن سذاجة الحس وبلادتها إلا تأكيد على رغبة بيكون في إزاحة الفهم الدوغمائي، إذ الاستكشاف في العلم لا يحصل إلا قبل تقوية العقل وتحصينه من أسباب الغلط ومضللات الفهم . وبينها دون شك الآراء الحسية الاستباقية . فالتأييد أضحى انطباعا، والحقيقة هاهنا لا تشبع حاجة إلا أولئك الذين دافعوا عن فلسفة الاعتقاد من دون تحليل ولا برهنة، لكن الاختبارات القوية (التجريبية) هي وحدها الكفيلة بنسف الأفكار السلبية، وهكذا فإن الحس الذي لا يفسّر هو من قبيل الأفكار الظنية، لا يسعنا إزاءها إلا أن نضع حدودا فاصلة بين المنطق التأسيسي للعلم الحقيقي (الاستقراء بقواعده) وبين هذيان الثقافة الموروثة، إذ لا ثقة بالحواس بعدئذ لأنها عقبة أخطر من عقبات المعرفة العلمية. ليست مهمة الاستقراء بمقتصرة على وضع القواعد والمقولات، أو تقرير المناهج الفاعلة والنظريات ولكن أيضا حصر وعرض

الأغاليط والأخطاء على محكمة العقل التجريبي لإبراز مبررات النقد فيها، ودواعي تقويمها أو تجاوزها، مثل أغلاط الحس الساذجة وما أيّد مبتغاها "فأغلاط الحواس يجب أن تحال إلى الأبحاث الخاصة بالحس والمحسوسات، باستثناء الغلط الكبير للحواس وهو أنها ترسم خطوط الطبيعة بالإطار المرجعي للإنسان، لا بالإطار المرجعي للعالم والذي لا يمكن تصحيحه إلا بالعقل والفلسفة الشاملة". فالحس لا يمكّننا من معرفة طبائع الأشياء أو الظواهر. ويعقب بيكون على مضمون المقصد قائلا: " أهدف من منهجي أن ينسحب على العلوم جميعا، ومثلما أن المنطق الشائع الذي ينظم الأمور بواسطة القياس لا يقتصر على العلم الطبيعي فإن منهجي الاستقرائي هو أيضا يشملها جميعا... لما كان منهجي التفسيري... لا يقتصر على عمل العقل وخطابه وحسب (كما يفعل المنطق الشائع)، بل يشمل أيضا طبائع الأشياء، فقد زودت العقل بقواعد تنظيم بحيث يعمل نفسه في كل شأن على نحو ملائم لذلك الشأن".

وعندئذ لا يتحرّر الفكر من أوهامه، وتلك حلقة من حلقات الفصل بين وضع العلم التقليدي، وأفق العلم الحديث الذي تنوعت طرائقه وتآلفت لتشكل منظومة النسق في تاريخ العلم الحديث. إذا علمنا أن الاستقراء الذي يحوز عليه العقل العلمي ليس ثابتا وليس يقينيا، كذا تصبح المبادئ نسبية متغيرة والأصل في بلوغ هذا ها الفهم الثوري التطوري من لدن بيكون هو عقد المقاربات الجدلية بين حال العلم وثقافاته القديمة والحديثة لمعرفة دواعي النقلة النوعية في تحديث مسارات العلم، إذ لم يعد يطرح جدل أرسطو من حيث هو جدل للثورة، ولكن أضحت حقيقته سلبية استكانية، وعليه "لقد تخلى الجدل عن 'الثابت والمستقر *Fixed andStable*' في سبيل حقيقة أعلى قد تقضي على الكلية ذات الطابع السلبي التي تتصف به الموضوعات والعمليات الجاهزة، بيد أن حركة المراجعة هاته تكون قد نبذت هذا الاهتمام الثوري لمصلحة الحالة القائمة الآمنة الثابتة، التي تتطور ببطء باتجاه مجتمع عاقل والسلب هاهنا مظهر جلي لتحيين الصدق بإزاء الحقيقة المثبتة، وعليه فالسلب معيار للصدق.

مقولات الاستقراء عند فرانسيس بيكون : ا-"منهج الرفض و الاستبعاد، كان بيكون يقصد بهذا المنهج معنيين: الأول: ينبغي أن نستبعد القانون العام الذي وصلنا إليه وأيدته ملاحظات سابقة حين تظهر لنا ملاحظة أو حالة جزئية واحدة تتنافر والقانون (ونسميها وقتئذ حالة سلبية) مهما تعددت الحالات المؤيدة الموجبة. والمعنى الثاني: يمكننا أن نؤيد القانون العام ونؤكده بإثبات أن كل القوانين أو النظريات المناقضة له أو المنافسة له باطلة". إذ يمكن أن تكون التفسيرات العلمية ليست ذي معنى، لأن الاختبار العلمي عند بعض الدارسين يقف عند حد الاكتفاء بالعرض

البسيط للحالات الموجبة التي تجيز التحقق من أن تعدادا بسيطا وكشف علّي عارض يلقي بظلاله على العقل فيصادر من خلاله قانونا غير مقرون بآليات التحقق الضرورية، مع أن هذا التحقق قد يكون آني حيث كان استعجاليا، إذ الفروض والاختبارات التي لا يطالها العزل والتصنيف والاستبعاد والفصل، يجدر بنا أن لا نصطلح عليها فروضا واختبارات علمية حقيقية، فالناس إنما جبلوا على الرغبة في معرفة الحقيقة، لا السعي إلى تبرير ما يؤدي إلى استبعادها، "**غير أن الله وحده (خالق الصور وبارئها) أو ربما الملائكة والعقول الخارقة من تملك صورة مباشرة بالصور بالإيجاب ومنذ بداية التفكير منذ آمنا أن هذا فوق قدرة الإنسان الذي قدر عليه أن ينطلق إلا من خلال الأمثلة السالبة، فلا يخلص إلى الأمثلة الإيجابية إلا بعد أن يستنفد كل ما هو مستبعد**"[5].

ب –عندئذ تتحدد مهمة الاستقراء الأولى على نحو إيجابي بترسيم حدود العزل والاستبعاد لتحييد التفسير العلمي غير التام لظواهر الطبيعة، والارتقاء بها إلى مقام الدقة المنطقية والمعقولية الحقيقية، "**إن قوام الاستقراء أولا وأخيرا هو تدقيق هذه الجداول فحسبنا أن نقارن فيما بينها حتى ينعزل عن الصورة المنشودة عدد كبير من الظاهرات المصاحبة للطبيعة من تلقاء نفسه، وبيقين شبه آلي، ومن الواضح أنه يجب استبعاد جميع الظاهرات التي لا تكون ماثلة في جميع تجارب جدول الحضور، ثم تستبعد بعد ذلك من بين الظاهرات الباقية جميع التجارب التي تكون ماثلة في تجارب جدول الغياب، وأخيرا تستبعد أيضا جميع الظاهرات التي لا تتغير في جدول الدرجات برغم تغير** ، وعليه فمن الضروري أن تكون قراءاتنا في مشكلات العلم وجدليات المعرفة تقويمية تجديدية أكثر منها فهمية تفسيرية، إذ من الضروري أن نمضي بالطبيعة إلى ما يغيرها لا إلى ما يفسرها وحسب، وحسبنا أن تكون فلسفتنا المنهجية على هذا النحو. " إذا كانت الحركات التصحيحية لأبحاث العلم لا تدرك إلا بعرضها على تاريخ العلوم، فإن مسار العلم ديناميكي حقيقة لأنه تدرج في بناء العلم ابتداء من عرض وتحليل وتقويم عصور اللاعلم. وعندئذ وجب عرض محطات اللاعلم على العلم بمنهج يستوعب كيف ولماذا تجدّر اللامنهج في اللاعلم، وإذا كان بيكون قد تعرض لمنهج أرسطو بمنهج، فإن النّقاد والمحللين لنظرية بيكون قد أبانوا على قصور منهجه بمنهج، فمعارفنا بحاجة إلى معرفة، ويصدق لدينا القول إذ نعرض لبيان الفهم في مقام ما قصد به بيكون من حكمته الفلسفية، حيث قال: " ولأن نعرف بقدر ما يلزمنا أن نعرف، ثم نرى أن معرفتنا ناقصة، خير من أن نرى أن معرفتنا

([19]) - *Francis Bacon : Novum Organum,PP102-103.*

كاملة ثم لا نعرف أي شيء تلزمنا معرفته". *« Il vaut mieux savoir ce qu'il faut, et croire que nous n'avants pas la toute science, que de croire que nous avons la toute science, en nous sachant rien de ce qu'il faut »*. وثمة مسألة أخرى ستكون مثار جدل بين المعاصرين واللاحقين على عصر بيكون وهي فكرة السببية، إذ لم يختصها بيكون بفصل أو قصد لتبريرها وتفسيرها، ولو أنه أبدى التزامه الصمت حيال النقد والمناقشة إزاء موقف أرسطو من فلسفة العلة ولأن عدّ منهج الاستبعاد جوهر الطريقة الاستقرائية عند بيكون، فذلك لأنه يحتوي ضمنيا أركان النظرية الاستقرائية، (المفهوم، المقولة، السبب الحتمية القانون...) إذ " يرتبط منهج الاستبعاد عند بيكون أتم الارتباط بنظريتين في معنى القانون العلمي: أ. القانون العلمي تفسير لملاحظاتنا وتجاربنا وأن التفسير هنا علمي. كان يعتقد بيكون بمعنى آخر أن مبدأ العلية مبدأ كلي، وكان يتخذه كمقدمة ولم يحاول مناقشته أو البرهنة عليه... ب. منهج الاستبعاد عند بيكون مرتبط بمبدأ الحتمية الكلية في العالم الطبيعي. بيّن إذن أن مشكلة الاستقراء في نظر بيكون لم تكن معلنة ضدا عن فكرة العلية الأرسطية، ولكن حول طبيعة الاستقراء ومقولاته التي تحمل عليه. وعقب على هذا المقصد قائلا: "لقد صدق من قال أن المعرفة الحقة هي معرفة العلل، ولا بأس أيضا في تقسيم هذه العلل إلى أربعة أنواع: المادية والصورية، والفاعلة والغائية". وإذ ذاك فالاستقراء العلمي الحديث لا يمكن فصله عن فكرة العلية، لأن التفسير العلمي الحقيقي هو الذي يرتكز على المبادئ التفسيرية التي تبتدئ بالاختبار السببي وصولا إلى صياغة القانون، هاهنا يصبح للمنطق معنى وللقضية كينونة، وللحقيقة وجه يبررها ويزيح عنها أعباء الوهم والقصور الذاتي الذي يجعل المفسر حائل دون فهم المفسّر. فالعلم هاهنا سلسلة متتابعة من التفسيرات والقراءات المنطقية المنهجية، وإذا ثبت أن بيكون تعرض هو ونظريته للنقد والتعديل، فلأن منطقه بحاجة إلى منطق ومنهجه بحاجة إلى منهج، إذن فاستقراؤه سيوجب ضرورة استقراء آخر يرتقي به ويجدده. و يمكن أن نترجم هذا التحوّل باستبدال العقل مكان الحواس كطريقة للكشف العلمي و التي تتضمن جانبين أساسيين :

أ- **جانب سلبي**: يتمثل في تطهير العقل من الاوهام التي تسكنه " أوهام الذهن ، السوق ، القبيلة ، المسرح "

ب–جانب إيجابي :و المتمثل في البناء أو وضع الخطوات لبناء نظرية معرفية جديدة . و يتمثل هذا المنهج بوضه ما أسماه فراسيس بيكون " بالقوائم الثلاث " و المتمثلة في التلازم في الحضور و التلازم في الغياب و التغير النسبي .

اشترط فرانسيس بيكون في التجربة مايلي : تنويع التجربة من أجل ضبط حقيقة الظواهر المدروسة . بالإضافة إلى قابليتها للتكرار وعميم التجربة أي تطبيقها على حالات مختلفة للتأكد من فاعليتها .و أخيراً قلب التجربة للتأكد من علاقة الظاهرة بسببها .

منهج الاستبعاد وهو مكمل للمنهج الأستقرائي و نحدّد به موقفنا اتجاه القوانين العلمية و ينقسم إلى قسمين القسم (1)استبعاد القانون العام الذي توصلنا إليه من خلال إبداء الملاحظات السابقة التي تنافرت مع الحالة الجزئية الواحدة .القسم (2) تأييد و تأكيد القانون العام لإثبات أن كل القوانين و النظريات المناقضة له باطلة عند احتكامنا للملاحظات و التجارب ،كقولنا :كل المعادن تتمدد بفعل الحرارة .

يعتمد فراسيس بيكون على الإستقراء التام الذي يشترط تتبع كل أجزاء الظاهرة للوصول إلى النائج النهائية .كما يستند المنهج التجريبي عند بيكون على مبدأ السببية لاستبعاد البعد الميتافزيقي ، فإذا حدثث ظاهرة ما ، فلابد أن يكون هناك سبب وضعي أدى إلى حدوثها

لكن يبقى السؤال مطروح في ما مدى نجاح فرانسيس بيكون في إرساء منهجا تجريبي علمي بمقاييس الفلسفة الحديثة ؟

المحاضرة الثالثة

في المنهج التجريبي لجون ستيوارت مل

يعد جون ستيوارت مل من الفلاسفة التجريبيين الذين جاءوا بعد فرانسيس بيكون بعد ان اكتشف نقائص المنهج التجريبي الذي جاء به ، فإذا كان بيكون ممثلاً للمنهج التجريبي في الفلسفة الحديثة ، فإنّ الاستقراء الذي أشاد به كان يقتصر على المنهج التصنيفي الذي يصلح في وضع مصنفات ، إذ يعرض فيه صفة معينة تدرس من خلال قوائم لظواهر مختلفة ، و كان الغرض من هذا المنهج التصنيفي هو التعرف على الصور الحقيقة لصفات الأشياء ثم تعميمها على ما يشبهها. أي أنه لا يصلح لأن يكون منهج لدراسة ارتباط الظواهر الطبيعية بينها خاصة مع التطورات اللاحقة ، و من أجل تجاوز ذلك جاء جون ستيوارت مل بمنهجه التجريبي الخاص . فما هو المنهج التجريبي عند جون ستيوارت مل ؟

حياته :عاش جون ستيوارت مل في الفترة (1806-1873)، أبوه جون مل كان حاملا لبذور المذهب النفعي . منذ صغره اظهر ميلاً للتربية العقلية و في سن الخامسة تعلم اللغة الإغريقية و في السابعة تعلم اللاتينية و قرأ لأرسطو و تحصل على الجائزة الأولى ، و في سن الثانية عشر قرأ منطق ارسطو ثم قرأ فلسفة هوبز . لم يكن مل متمرداً على الأفكار السابقة و إنما كان يأتي بالجديد ، بمنهج علمي مبدؤه الأساسي فكرة التنبؤ القائم على علاقة السببية .

منهجه العلمي :يرى جون ستيوارت مل انّ العلاقة بين الظواهر يجب ان تكون سببية ، باعتبار هذا المبدأ هو العلاقة الثابتة بين النتيجة و الأثر . و بناءً على هذا المبدأ يقترح مل منهجاً تجريبياً يقوم على الملاحظة و الفرضية و التجربة و الاستنتاج و القانون . و يعتمد على مجموعة من الطرق . **فماهي هذه الطرق التي جاء بها جون ستيوارت مل ؟**

يقوم منهج (جون ستيوارت مِل) على الإستقراء عن طريق الملاحظة والتجربة. ومجاله : المعرفة التي مصدرها الحسّ، أما خطواته فكالتالي:

-تحديد المشكلة / موضوع البحث.

-صياغة الفرضية، وهي مقولة مؤقتة عن صلة بين حادثتين أو أكثر، أو متحوّلين أو أكثر.

-إجراء الملاحظة أو التجربة .

-النتيجة.و اخيراُ القوانين التي وضعها لضبط عمليات البحث التجريبي لتؤدي إلى نتائج سليمة ومعرفة علمية صحيحة،

طرق الإستقراء العلمي لدى مل

يعتقد مل ان التنبؤ في القوانين العلمية الإستقرائية يعتمد على معرفة العلاقات الثابتة للسببية في عالم الطبيعة. ففي هذا العالم هناك نوعان من العلاقات؛ أحدهما يمثل إرتباطات صدفوية، وهي نتاج تأثير عدد من العلل المتغيرة التي لا يمكن تحديدها. والآخر يمثل ارتباطات قائمة على العلية الثابتة. فمثلاً إن سقوط الحجر على الارض لا يعتبر من الارتباطات الصدفوية، وإنما هو من الارتباطات العلية الثابتة؛ بإعتبار أن هناك علاقة لزومية محددة بين سقوط الحجر وبين جاذبية الارض. في حين أن اصطدام سيارتين في طريق ما من الطرق هو إرتباط صدفوي، إذ لا توجد علاقة لزومية محددة بين حركتي السيارتين.

بهذا التفريق لروابط الطبيعة أراد مل أن يضع منهجاً للكشف عن علاقات العلية الثابتة ليتسنى له بناء صيغة علمية للإستقراء. وهنا نتساءل: ما هي الوسيلة المنطقية التي يمكن من خلالها تمييز الارتباطات الصدفوية عن غيرها من الارتباطات السببية الثابتة؟ وبعبارة أخرى، ما هو المنهج الذي يجعلنا نعتبر العلاقة صدفوية أو غير صدفوية؟

مبدأ السببية عند مل :حول هذا التساؤل طرح مل في البداية منهج التكرار في الوقائع والاحداث. وخلاصته هو انه إذا كانت هناك ظاهرتان . أو أكثر . قد تكرر وقوعهما بكثرة؛ فيمكن أن نستنتج بأن بينهما علاقة سببية ثابتة، وإلا إذا لم يتكرر الوقوع على شكل متواتر فالعلاقة بينهما صدفوية. وهو منهج يعبّر عن نفس الطريقة التي استخدمها أرسطو في مبدئه القائل (ان الصدفة لا تتكرر أكثرياً ودائمياً).

لكن مل ما لبث ان تنازل عن هذا المنهج ونقده. فبرأيه انه يمكن أن توجد ظواهر تتكرر بشكل متواتر رغم عدم كشفها عن وجود علاقات سببية ثابتة، لعلمنا بكونها صدفوية. كما انه على العكس قد توجد ظواهر أخرى لا تتكرر كثيراً، رغم أنها تنطوي على علاقة السببية الثابتة. وبالتالي فهو يرى كما يقول: ان ‹‹المسألة ليست ما إذا كان الوقوع يتكرر كثيراً أو نادراً بالمعنى العادي لهذه الكلمات، وإنما ما إذا كان يتحقق أكثر مما تسمح المصادفة››فبهذا ان مل لا يضع اجابة تحدد مقدار التكرار الذي يمكن أن تتحقق فيه المصادفة، إذ الأمر يختلف باختلاف الحالات، فالمسألة نسبية تماماً، فربّ تكرار مستمر لا يخضع إلى السببية الثابتة، ورب تكرار قليل لا يمكن رده إلى المصادفة.

فعن الحالة الأولى يذكر مل إنه قد تكون هناك ظاهرة . لنفرضها (أ) . موجودة دائماً، واخرى . لنفرضها (ب) . توجد بين حين وآخر، فتصبح جميع حالات (ب) متفقة في وقوعها مع (أ)، وعلى الرغم من هذا فهو يعتبرها من المصادفات العارضة. ويؤيد ذلك بمثال يضربه حول العلاقة الصدفوية بين النجوم الثوابت الموجودة منذ القدم وبين أي ظاهرة أخرى تحدث على الارض. أما عن الحالة الثانية فيضرب مل مثالاً يخص العلاقة المتغيرة بين هبوب الريح وسقوط المطر، إذ رغم أنه لا يحدث باستمرار لكنه ينطوي على علاقة السببية

لكن هناك من إعترض على الحالة الأولى التي ذكرها مل، حيث انه لم يقم بتوحيد الأسس حين قارن بين إستمرار الوجود وتكرار الوقوع. إذ يفترض أن الظاهرة المتكررة الوقوع تقارن بظاهرة مثلها، وكذا الحال مع الظاهرة المستمرة الوجود وهو اعتراض يصح فيما لو لم نجد هناك علاقات سببية ثابتة بين الظواهر المختلفة الاسس، أما مع وجداننا لهذه العلاقات فإن صورة الاعتراض تكون ضعيفة الاثر. ونحن حين نستقرئ الواقع سنجد هناك الكثير من تلك العلاقات، فعلى سبيل المثال ان الهواء الذي هو مستمر الوجود له علاقة سببية ثابتة مع تكرر حياة كل فرد من أفراد الإنسان أو الحيوان أو النبات. وحتى مع غض النظر عن ذلك فهناك الكثير أيضاً من الإقترانات المستمرة الوجود أو

المتكررة الوقوع والتي يمكن أن نوحد فيها الأسس دون ان نجد فيها روابط ثابتة للسببية، كما هو الحال مع وجود كل من الهواء والارض، إذ هما موجودان باستمرار، وكما هو الحل ايضاً مع تكرر كل من الولادات والوفيات في كل لحظة. فرغم أن مثل هذه الإقترانات دائمة الوجود أو الوقوع فإن من الواضح انه لا يوجد فيها علاقة سببية لزومية.

على هذا فإن مسألة الإقتران الدائم أو المتكرر لا يبعث دائماً على إستنتاج السببية، كما ان العلل المتغيرة لا تبعث هي الأخرى على منعها. فرمي قطعة النقد – المتساوية الوجهين – باستمرار كبير يخضع إلى ظروف عشوائية وعلل متغيرة، لكن رغم ذلك فإنه يحافظ على معدل الإحتمال المقدر بنصف لكل من الوجهين، مما يجعلنا نتأكد بأن هذا الاقتراب ليس مصادفة، بل يعود إلى سببية ثابتة – نسبياً – على الرغم من وجود العلل المتغيرة. وبالتالي فعلاج هذه المشكلة يعود إلى صميم نظرية الإحتمال.

وعلى العموم يمكن القول ان مل لم يصل إلى ضابط محدد في التمييز بين علاقات السببية والعلاقات الصدفوية، لكنه إكتفى بوضع عدة طرق نصح باستخدامها كأداة لاستخلاص السببية ضمن منهج الإستقراء العلمي. وهو مع ذلك حذّر الباحث من أن يقف عندها جامداً، كما إعتبرها لا تصلح للتطبيق في جميع الحالات. وتنحصر قواعد كشف السببية عند مل بأربع طرق أطلق عليها: الإتفاق والاختلاف والتلازم في التغير والعوامل المتبقية. ويمكن التعرف عليها كالتالي:

ا–طريقة الإتفاق

تتحدد هذه الطريقة بأنه لو كانت لدينا ظروف متعددة، وقد اتفق ان وقعت الظاهرة المراد تفسيرها مع ظرف محدد لكل حالة إختبارية نجريها، ففي هذه الحالة يمكن أن يكون هذا الظرف هو الوحيد الذي يعتبر السبب في وقوع الحادثة.فمثلاً لو كانت لدينا أربع تجارب وقعت فيها الظاهرة (ب) مع بعض الظروف التالية:

(أ، ج، د، هـ، م، ن)، وذلك كما يلي:

في التجربة الأولى: ظهرت (ب) مقترنة مع (أ) و (د) و (هـ).

في التجربة الثانية: ظهرت (ب) مقترنة مع (أ) و (د) و (م) و (ن).

في التجربة الثالثة: ظهرت (ب) مقترنة مع (أ) و (ن).

في التجربة الرابعة: ظهرت (ب) مقترنة مع (أ) و (م).

وبالتعبير الرمزي تكون المواقف السابقة كالتالي:

الموقف الأول: أ + د + هـ ⟵ ب.

الموقف الثاني: أ + د + م + ن ⟵ ب.

الموقف الثالث: أ + ن ⟵ ب.

الموقف الرابع: أ + م ⟵ ب.

من هذه الصور يمكن إعتبار (أ) هي السبب في (ب)، فهي الوحيدة التي إقترنت معها في كل التجارب المختبرة. لكن مع هذا فإن طريقة الإتفاق تواجه العديد من الصعوبات، بعضها فني والآخر منطقي. وعلى الصعيد الفني نلاحظ الصعوبات التالية:

1 . من المسلم به ان هذه الطريقة لا تنفع كأداة شاملة للبحث العلمي.

2 . تفترض هذه الطريقة وجود ظروف محددة يمكن تعيينها، والحال ان هذه المسألة نسبية، حيث من الصعب تحديد جميع الظروف.

3 .كما تفترض حصر السبب في ظرف واحد حال إقترانه مع الظاهرة المراد تفسيرها، في حين أن من الصعب تحصيل ظرف منفرد في إقترانه مع الظاهرة. بل كل ظاهرة تقترن مع جملة من الظروف بشكل مستمر، ويزداد الأمر تعقيداً مع الظواهر الاجتماعية.

4 . في أحيان معينة قد تقترن الظاهرة مع ظرف معين بشكل مستمر، ومع ذلك لا نظن ان ذلك الظرف هو سبب حدوث تلك الظاهرة. فعلى سبيل المثال ظهر في إحدى السنوات مرض مجهول هاجم بعض مناطق أمريكا، وكانت ضحاياه الأولى من النساء، وحين بدأ العلماء في البحث عن سبب المرض وجدوا أن الظرف المشترك الذي اتفق وجوده مع المرض هو (الفرو الرخيص) الذى كانت تلبسه النساء المصابات. وبطبيعة الحال لا يعقل أن يأتي في بال الباحثين إعتبار الفرو سبباً لذلك المرض، بل توقعوا أن سبب ذلك يتمثل بوجود بعض الجراثيم المحمولة على الفرو. وفعلاً تحقق هذا التوقع بعد الفحص الدقيق، فكان إتفاق وجود الفرو مرشداً وليس سبباً لحدوث تلك الظاهرة من المرض

أما على الصعيد المنطقي فقد أبرز المفكر الصدر اشكالاً صحيحاً مفاده: انه حتى لو لاحظنا إقتران (أ) مع (ب) دائماً فهو وإن كان يرجح لنا السببية بدرجة عالية من الإحتمال لكنه لا يبرر لنا التأكد منها بدرجة اليقين، فهناك إحتمال يظل ساري المفعول مهما كان عدد الإقترانات، وهو إحتمال أن يكون إقتران (أ) بـ (ب) صدفة.

طريقة الاختلاف : وهذه الطريقة على عكس الطريقة السابقة، إذ تقر انه إذا كانت هناك ظاهرة تظهر مع مجموعة من الظروف، ثم تختفى في جميع الحالات التي يتغيب احدها، فالمتوقع ان يكون هذا الظرف هو السبب في ايجاد تلك الظاهرة. لنفترض – مثلاً – ان (ب) تظهر مع هذه المجموعة (أ، ج، د، هـ)، وانها لم تظهر مع الظروف التالية (ج، د، هـ)، فالمتوقع ان تكون (أ) هي السبب لـ (ب).

فمثلاً لو كانت لدينا أربع تجارب اظهرت لنا النتائج التالية كالتالي:

أ + ج + د + هـ ⟵ ب.

ج + د ⟵ 0.

د + هـ ⟵ 0.

ج + د + هـ ⟵ 0.

ففي هذه الحالة نتوقع ان تكون (أ) سبباً لـ (ب). وهذه الطريقة تواجه نفس الصعوبات التي مرت على الحالة السابقة (الإتفاق)، سواء على الصعيد الفني أو المنطقي.

الطريقة المزدوجة: تتحقق هذه الطريقة من خلال ايجاد إختبارات تستند إلى كل من قاعدتي الإتفاق والاختلاف.

فمثلاً لو قمنا بستة إختبارات اظهرت لنا النتائج التالية:

أ + ج + د + هـ ⟵ ب.

أ + ج + هـ ⟵ ب.

أ تنتج (ب).

ج + د + هـ ⟵ 0.

ج + د ⟵ 0.

د + هـ ⟵ 0.

ففي هذه الحالة سوف نتوقع ان تكون (أ) سبباً لـ (ب).وعلى الرغم من أن هذه الطريقة كثيراً ما يعتمد عليها في الابحاث العلمية، كتجارب باستير وما اليها، لكنها مع ذلك لم تتخلص من جميع المشاكل السابقة على الصعيد الفني، كما انها تواجه نفس المشكلة التي اثارها المفكر الصدر على الصعيد المنطقي.

طريقة التلازم في التغير: بحسب هذه الطريقة انه إذا كانت هناك ظاهرتان تقترنان معاً في حالة من التغير المنتظم؛ فمن المتوقع ان يكون بينهما شكل من السببية. فمثلاً لو كانت (أ) تظهر باشكال مثل (ج، د، هـ، م)، وكانت (ب) تظهر باشكال أخرى مثل (ل، ك، س، ص)، ولاحظنا النتائج التالية:

ج ⟵ ل.

د ⟵ ك.

هـ ⟵ س.

م ⟵ ص.

ففي هذه الحالة سنستنتج ان (أ) هي السبب لـ (ب).

وتستخدم هذه القاعدة في حالة عدم إمكان اجراء الطريقة المزدوجة. وقد طبقها مل على تفسير ظاهرة المد والجزر. فالملاحظ ان للقمر مواضع يتغير فيها من مكان إلى آخر بالنسبة للارض، ومع كل موضع يتخذه تحدث حركة في المد والجزر، إذ تحدث حركة المد العالي على جانب الارض الذي يكون اقرب إلى القمر من الجانب الآخر، وحين يتبدل موضع القمر إلى هذا الأخير، فإن المد يلاحقه، مما يعني ان القرب من هذا التابع هو السبب في المد، نتيجة الجاذبية كما هو معروف.

ومن الواضح ان هذه القاعدة لا تنحصر في حالات التناسب الطردي بين (أ) و (ب)، بل تنطبق أيضاً على حالات التناسب العكسي، كما هو الحال في تفسير ظاهرة الانتحار (الأناني) من خلال التفاوت في درجات التماسك الاجتماعي، إذ كلما زاد هذا الأخير كلما قل الانتحار، وكذلك العكس صحيح.وفي كلا الحالتين تعتبر هذه الطريقة كفوءة – إلى حد ما – من الناحية الفنية. لكن من الناحية المنطقية تواجه نفس الاشكال الذي طرحه المفكر الصدر ضد الطرق السابقة، إذ لا مانع من أن يكون إقتران حالات (أ) بحالات (ب) ناتجاً عن الصدفة مهما كانت ضئيلة، لأن المعول عليه هو تبرير درجة اليقين بعد عملية الترجيح الإحتمالي.

طريقة العوامل المتبقية: قدم مل هذه الطريقة الجديدة ليضيفها إلى الطرق السابقة التي ترجع في الاصل إلى بيكون والمقصود بها انه إذا كان هناك مبدأ معتمد يفسر عدداً من الظواهر باستثناء واحدة لا يتمكن من تفسيرها إلا عند إفتراض وجود ظاهرة أخرى جديدة تؤثر عليها، فالمتوقع هو قبول هذا الإفتراض وتصديقه اتساقاً مع المبدأ السابق. وهذه الطريقة تختلف عن سابقاتها بأنها لا تستخدم لكشف علاقة السببية بين (أ) و(ب)، بل تفترض وجود هذه

العلاقة، ومن خلالها يمكن اكتشاف ظواهر جديدة خاضعة لها، إذ لو لم تخضع لها لكان هناك شك في خطأ العلاقة التي افترضناها سلفاً.

ومن أمثلتها حالة اكتشاف بعض الظواهر الكونية بالاستناد إلى مبدأ الجاذبية المفترض حاكميته على مختلف العلاقات المادية. فقد لوحظ ان هناك انحرافاً في مدار الكوكب (يورانوس) يحتاج إلى نوع من التفسير الذي يشترط ان لا يكون متعارضاً مع مبدأ الجاذبية المسلم به سلفاً: لذا تم تقدير وجود كوكب آخر مجهول هو الذي يسبب حالة الانحراف في ذلك المدار، وبالفعل فإن أحد علماء الفلك استطاع ان يكتشف هذا الكوكب ويحدد مكانه، وهو ما أطلق عليه كوكب نبتون. بل وتم اكتشاف كوكب آخر تبعاً لما لوحظ من وجود انحراف في مدار الكوكب المكتشف (نبتون)، حيث أطلق عليه (بلوتو) ثم انه احتمل وجود كوكب آخر نتيجة الشذوذ ايضاً ولم تتم رؤيته بعد، إذ بلوتو ذو حجم صغير لا يصلح لتفسير حركة نبتون الذي يدور ببطئ شديد جداً. وبالتالي تبين انتهاء الشذوذ والحد من إحتمال وجود كوكب عاش.

كما استخدمت هذه الطريقة في الكشف عن غاز الارجون، إذ لوحظ ان غاز الازوت الموجود في الهواء يختلف في خواصه ومن ثم في تركيبه الكيميائي عن غاز الازوت النقي، فافترض أن هناك غازاً مجهولاً يختلط به فيسبب ذلك الفارق. وفعلاً تم اكتشاف هذا الغاز الذي أطلق عليه الأرجون. كذلك ان مدام كورى استطاعت ان تكتشف الراديوم عن ذلك الطريق، إذ لاحظت ان بعض المعادن تحتوي على طاقة اشعاعية أكثر منها في المعادن الأخرى، فبحثت عن الظاهرة الخفية من خلال إفتراض وجود عنصر مجهول، حتى تم لها اكتشافه .ولا شك أن هذه الطريقة كفوءة، رغم أن التنبؤ من خلالها قد يكون خاطئاً في أحيان معينة؛ لسبب يعود إما إلى خطأ الفرضية المسلّم بها، أو إلى خطأ يتعلق بنوع التنبؤ ذاته بالخصوص.

أما من الناحية المنطقية فالطريقة السابقة عاجزة كغيرها عن تبرير حالة اليقين بين سببية (أ) و(ب) مهما كان بإمكانها أن تتنبأ به من ظواهر، وذلك لوجود إحتمال أن تكون هناك علل مختلفة ومجتمعة صدفة تعمل على توجيه تلك الظواهر، وهو إحتمال يتناقص بأطراد مع زيادة إكتشاف الظواهر، لكنه لا ينتفي منطقياً.وعلى العموم فإن طرق مل لا تحل مشكلة الإستقراء في تبرير درجة اليقين؛ كما نبّه عليه المفكر الصدر. إضافة إلى انه من الناحية الفنية ان مل لم

يعر أهمية للفروض العلمية، فظن أن لها وظائف ثانوية –كحال إعتقاد سابقيه – بحجة انها تطلق عنان الخيال فتضلل الباحث وتجعل للظاهرة الواحدة العديد من التفاسير، وهو تكرار لبعض ما كان يقوله بيكون .

المنهج التجريبي بين بيكون و مل

فاذا أتينا إلى بيكون سنجد انه أول من اهتم بالإستقراء كأداة وحيدة لتحصيل المعارف، وكان يوصي بأن على رجل العلم ان يضع في رجليه نعلين من الرصاص، وذلك كتأكيد على الإلتصاق بالتجربة والإستقراءإلا ان الإستقراء الذي اشاد به كان يقتصر على المنهج التصنيفي، إذ فيه يعرض صفة معينة تُدرس من خلال قوائم لظواهر مختلفة، فهناك قائمة تختص بالظواهر التي تمتلك تلك الصفة، واخرى فيها ما يشابه الظواهر الأولى بوجوه محددة لكنها تخلو من الصفة، وقد تكون هناك قائمة ثالثة تظهر فيها الصفة بشكل متفاوت. وغرض بيكون في منهجه التصنيفي هو لأجل التعرف على الصور الحقيقية لصفات الأشياء، ثم تعميمها على مشابهاتها، وهو لم يعن به كمنهج لدراسة تعلّق الظواهر بعضها بالبعض الآخركما ان هذا المنهج وإن كان مفيداً في وقته، إلا ان التطورات اللاحقة التي اعقبته تجاوزت ما كان عليه من بساطة، فأولت للرياضة والفروض العلمية دوراً هاماً في البحوث الإستقرائيةأما من الناحية المنطقية فيلاحظ ان عصر بيكون لم يحن له الوقت بعدُ ليدرك ما يتخلل الدليل الإستقرائي من فجوة معرفية تحتاج إلى الملاحظة والنقد.

المحاضرة الربعة

في المنهج العقلي لديكارت

إذا كان المنهج التجريبي لفرانسيس بيكون و جون ستيوارت مل حبيس المعرفة المستخلصة من الحواس و التي لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتمادها في جميع مجالات المعرفة ، فإنه في المقابل ظهر المنهج العقلي لتجاوز تلك النقائص ، فما هو المنهج العقلي عموما و ماهو المنهج الديكارتي بالخصوص ؟

–تعريف المنهج العقلي :

"يعرف هذا المنهج باعتماده على العقل كمصدر أساسي للمعرفة باعتبار الإنسان كائناً عاقلاً و مفكراً بالأساس . و باعتبار العقل ملكة التفكير في إدراك و تحصيل المعرفة. **و هو** أحد أهمّ معايير الحكم على مختلف الأمور والأحداث في الحياة اليومية، و قد استخدم هذا المنهج قديما عند فلاسفة الإغريق لأنه يتماشى و طابع التأّمل و النظر الذي امتازت به الفلسفة الإغريقية آنذاك . و اختلف الأمر في المرحلة الوسيطية لسيطرة سلطة الكنيسة على تفكير. ليبعث هذا المنهج من جديد في الفلسفة الحديثة مع الفيلسوف ديكارت . فماهو المنهج العقلي عند ديكارت ؟و كيف كانت البداية ؟

– المنهج العقلي الديكارتي : ينطلق ديكارت في بناء منهجه من مقولته الشهيرة " العقل أعدل قسمة بين البشر ،و إنّما يختلف الناس فقط في طريقة استخدامه و لذلك بإمكانهم جميعاً أن يصلوا إلى الحقيقة إذا هم انطلقوا بتفكيرهم من مبادئ سليمة و ساروا باستنتاجاتهم في خطوات منهجية مضبوطة مقبولة . فماهي هذه المبادئ ؟

المنهج العقلي عند ديكارت:ولقد عرّف ديكارت المنهج قائلا : " جملة من القواعد المؤكّدة التي إذا ماراعاها ذهن الباحث عصمته من الوقوع في الخطأ، و تمكّن من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته بدون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة" و الحقيقة التي يلمّح إليها ديكارت لكي يؤكّد ضرورة وجود هذا المنهج هي أنّه ما افائدة التي تعود على الإنسان من دراساته و بحوثه التي لا يكتسب منها إلا معرفة ظنية احتمالية ؛ احتمال الخطأ فيها أكثر من الصواب؟

إنّ النموذج الأمثل للمعرفة اليقينية عند ديكارت هو المعرفة الرياضية فهو يعتبر أن العلم لا يكون يقينيا إلا إذا اتخذ صورة المعرفة الرياضية و اكتسب عن طريق منهجها.وقد بسط لنا ديكارت طريق الوصول لى مثل هذه المعرفة اليقينية التي تعدل في يقينها يقين المعرفة الرياضية حينما أكد على مبادئ 4 وهذه المبادئ هي :

قاعدة البداهة : يقول ديكارت في كتابه مقال عن المنهج :" يجب أن أقبل شيئا على أنّه حقّ ما لم أعرف يقينا أنّه كذلك ؛ بمعنى أن أتجنّب بعناية التهوّر و السّبق إلى الحكم قبل النظر و أن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثّل أمام عقلي في جلاء و تميّز بحيث لا يكون لديّ أيّ مجال لوضعه موضع الشكّ"كتب هذا تحت أوّل قاعدة التي هي قاعدة " البداهة".

قاعدة التحليل : يقول :" أنا أقسّم كلّ واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع و على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلّها على خير الوجوه ".

قاعدة التأليف و التركيب : يقول ديكارت:"أن أرتّب أفكاري بادئا بأبسط الأشياء و أسهاها معرفة ثمّ متدرّجا شيئا فشيئا لأصل إلى معرفة ما هو أعقد و إذا اقتضى الحال منّي فرضت ترتيبا معيّنا بين الأفكار التي ليست من طبيعتها أن يتبع بعضها بعضا."

الإحصاء الشامل: يقول :"ينبغي في كلّ حالة أن أقوم بالإحصاءات التامّة و المراجعات الكاملة بحيث أوقن من أنّني لم أغفل من جوانب المشكلة شيئا"ومراده بالإحصاء في هذه القاعدة هو الإستنباط.

بناء المعرفة عد ديكارت (من الشكّ إلى اليقين):لقد طبق ديكارت منهجه السابق في فلسفته التي بدأ فيها من الشكّ في كلّ معارفه السابقة سواء التي تعلّمها في المدارس أو من البيئة الإجتماعية التي عاش فيها أو حتى المعارف التي حصّلها بنفسه ، فقد صمّم على أن يشكّ في كلّ شيء و أن يمضي في هذا الشكّ إلى أبعد الحدود حتّى يبدأ النظر في كلّ شيء من جديد ؛ وقد حكى تجربته في الشكّ المنهجي في كتابه " تأملات في الفلسفة الأولى" ،

الشكّ عند ديكارت :مرّ ديكارت بفترة عصيبة من الشكّ تشبه إلى حدّ بعيد الحالة التي تعرّض لها حجّة الإسلام الغزالي ، حيث شكّ ديكارت في كلّ ضروب المعرف ووسائلها و الغايات التي تهدف لها ؛ فقد رفض المعرفة المتأتّية من :-الحواس الظاهرة : لأنّ الحواس قد تخدع و قد تهم ، وبالتالي يستحيل أن تكون مصدر المعرفة.

– الحواس الباطنة : رفض ان تكون مصدر المعرفة لأنّ الخيال قد يفرض ما ليس صحيحا ، و الذاكرة قد تنسى ، ثمّ إنّ هذه الحواس لا تقنع كلّ الناس.

الأحلام : و شكّ فيما نعرفه من الأحلام ،لأنّه لا حظ أنّ اليقظة تنسف كل معرفة أتينا بها من الحلم.

-الواقع : سلّم أنّه أمر موضوعي يمكن التحقّق من أشيائه إلا أنّه من الملاحظ عدم الإتفاق على تفسيره ، ومن ثَمَّ من غير الممكن أن يكون مصدرا للمعرفة.

-العقل: ثمّ شكّ ديكارت في القدرات العقلية و إمكان وصولها للحقيقة لأنّه لاحظ أنّ الإستدلالات العقلية تختلف من شخص لشخص حتّى فيما يتعلّق بالإستدلالات الرياضية .

– في وجوده : إلى أن شكّ ي وجوده هو ، فضلا عن الشكّ في العالم الحسّي بمكوناته العاقلة أو غير العاقلة .وبوصول ديكارت إلى هذه الدرجة من الشكّ خطر بباله تساؤل غريب متعلّق بعلّة شكّه ، فقد لاحظ أنّه يشكّ و يشكّ دون توقّف حتّى لكأنّما هذ الشكّ شيطان خبيث يظلّ ملازما له أينما حلّ أو ارتحل،

حدود الشك عند ديكارت : لكن هذا الشيطان لم يستطع أن يضلّله من حيث هو "كائن يشكّ" ؛ لأنّه كلّما أمعن في الشكّ ازداد يقينا أنّه موجود يشكّ ويفكّر و بالتالي إلى حقيقة و هي أنّه موجود ومن ثَمَّ صرّح بقوله : " أنا أفكّر أنا موجود" وهذا ما يعرف ب " **الكوجيتو" الديكارتي"**.. وسمّى العلماء طرقة ديكارت ب " الشكّ المنهجي في مقابل الّشك السوفسطائي" . و كان هذا الشكّ المنهجي لوضعه لقواعد في المنهج تعتصم العقل من الزلل و تقيه من الخلل و بيّن فيه أنّ ثمّة حقيقة تنأى عن أيّ شكّ و هي حقيقة أنّ ثمّة كائنا يفكّر و هذا الكائن موجود . وذلك هو اليقين الأوّل.

أ.الكوجيتو الديكارتي: اليقين الأوّل : يقين وجود النّفس:

إنّ ذلك اليقين الأوّل عبّر عنه ديكارت حينما أدرك في هذه اللّمحة الذهنية المباشرة حقيقة " أنا أفكّر فأنا إذن موجود" "je pense donc je suis " ، و هو المبدأ المعروف ب " الكوجيتو Cogito " ، الذي يبدأ بالشكّ و الشكّ يفيد الفكر و كون الإنسان الإنسان يفكّر فهو موجود على هذا النحو المفكّر.لقد أدرك ديكارت في وضوح لا يقبل الشكّ أنّه مادام يفكّر فهو موجود وجودا إيجابيا قابلا للفعل و الإنفعال ؛ أي وجودا حرّا مستقلا قادرا على التصرّف دون قهر أو إكراه ، فمادام يشكّ ويفكّر فمعناه قابلية العقل على الإدراك و الوعي.

وقد أدرك ثانيا أنّ وجود الفكر مستقلّ على وجود البدن ، فليست الغرائز هي من تملي على العقل كيف يفكّر و كيف يعي الأشياء ، بل للعقل القدرة على إدراك الأشياء إدراكا موضوعيا مستقلا عن تأثير الغرائز و الهرمونات ، ومن ثَمّ أدرك أنّ ماهية الإنسان و حقيقته إنما تكمن في أنّه كائن مفكّر.وكان أوّل ما استخلصه من مبدإ الكوجيتو هو الفصل الحاسم بين طبيعة النفس و طبيعة البدن و إثبات استقلالهما.. فالفكر إذن هو ماهية النفس الإنسانية وهو حقيقة الإنسان و جوهره.

ب.اليقين الثاني:وجود الله:وبعدما تيقّن ديكارت بالحدس المباشر و بوضوح و تميّز وجوده، أخذ يستنبط من هذا الوجود ما يلزم عنه من حقائق جديدة .و كان أهمّ هذه الحقائق وجود الله ، وقد أثبت وجود الله عن طريق اليقين

السابق ؛ فقد تبين له أنّ الشكّ الذي أثبت من خلاله وجوده ككائن مفكّر إنّما يعني أنّني كإنسان كائن ناقص ، و أنّ وجودي ليس كاملا كلّ الكمال ، ففي نفسي إذن فكرة " الكائن الكامل" فهل يمكن أن يكون الكائن إلّا الله. إنّ الله وحده الذي لا يمكن أن يتصّف بهذا الكمال ؛ فهو الكائن الكامل الذي لا يعتوره أيّ نقص ، و هو الكائن الخالد اللّانهائي البصير بكلّ شيء ، القادر على كلّ شيء.

ج.**اليقين الثالث: وجود العالم**:و طالما أنّ الله موجود و موصوف بكلّ ضروب الكمال فإنّنا نستطيع أن نتقدّم في سيرنا لاكتشاف بقيّة الحقائق ، إذ لا حاجة بنا الآن أن نشكّ في الوجود المادّي ووجود العالم الخارجي فوجود الله أصبح ضمانا لكلّ علم و لكلّ يقين .وبهذا الشكل يكون ديكارت قد طبّق منهجيته و ووصل من الشكّ إلى اليقين و بنى معارفه التي كانت تبدو للوهلة الأولى بديهية مسلّمة بناء معرفيا جديدا.

المحاضرة الخامسة

في المنهج النقدي لإيمانويل كانط

أو التركيب بين المنهج التجريبي و العقلي

كثيراً ما يقترن إسم الفيلسوف كانط بمصطلح النقد، وهو صاحب ثورة كوبرنيكية في الفلسفة بالنظر إلى التغيير الذي أحدثه في تصور الإنسان لذاته و للطبيعة من حوله . حيث جاء بثورة منهجية أعادت النظر في العديد من مباحث الفلسفة كالميتافيزيقا و اللاهوت عندما أراد أن يضع أساس علمي ينطلق منه في النظر إلى كل مسائل الفلسفة من خلال نقد العقل بالأساس و منه جاءت تسمية فلسفته بالفلسفة النقدية . فما هي الفلسة النقدية ؟ و ما طبيعتها ؟

قام كانط بنقد العقل بالعقل من أجل رسم خريطة جديدة للعقل أو ما أسمّاه بمعمار العقل أو هندسة العقل ،ذلك أن العقل بالنسبة لكانط كان يفكر في ذاته من دون أن يدرك حدوده و جاءت الفلسفة النقدية لرسم حدود العقل فلا يدّعي مثلاً معرفة اشياء و هو لا يستطيع معرفتها .

طبيعة الفلسفة النقدية :يعد النقد كتمحيص للأفكار و تحليل لكل ما يرتبط أو يتعلق بها . و قد مارسه كانط من أجل نقد العقل و هو الأمر الجديد في الفلسفة . و يتولى العقل ذاته القيام بهذه المهمة : العقل ينقد العقل أو كما قال " يجب أن يخضع للنقد في كل مشاريعه ، و ليس هناك أي شيء مهم أو مقدس يمكن أن يستثنى من هذا النقد ، و من دونه سيبقى العقل حال الطبيعة و لن يمكنه أن يجعل مزاعمه و أقواله صادقة و موثوقة "

إن مهمة النقد عند ''كانط'' تنصب على العقل نفسه، في اتجاه نحو مساءلته عن حدوده ومدى قدراته، فهدف الفلسفة النقدية الأساسي هو إبراز الحدود بين ما يستطيع العقل أن يعرفه وبين ما لا يستطيع أن يعرفه، فهو إذن رسم للحد وقياس للمجال الكلي للعقل الخالص، وهذا يتم لا بالنسبة لوقائع ولكن انطلاقا من مبادئ.

إن الرغبة في تأسيس خطاب فلسفي جديد، يختلف عن كل من الخطاب العقلاني من جهة، والخطاب التجريبي من جهة أخرى هي التي حملت ''كانط'' على طرح سؤال مركزي متعلق بإمكان المعرفة. لذلك سيعمد إلى النقد، الذي سيمثل الأداة المهمة بغية تحقيق الحلم الكانطي في المجال المعرفي، إنه حلم إمكانية التأليف بين العقل والتجربة، معتمدا في ذلك على النجاح الذي حققه العلم النيوتوني في عصره.

لقد أبرز كانط ضرورة النقد في عصره، يقول ''عصرنا هو بخاصة عصر النقد .فما نوع النقد الذي يعنيه كانط ؟ إنه نقد داخلي، فالنقد الكانطي موجه بالضرورة الى مؤسسة العقل الفلسفي ذاته، وهو فحص العقل ذاته ليميز بين مجال المعرفة من جهة، ومجال التفكير من جهة أخرى.

إن مملكة العقل الخاصة بدت لكانط خربة وخاوية بفعل الحروب الداخلية، فالعقل من منظور كانطي يعيش وضعا تراجيديا. ، بحيث أن الإنقسام اللاأدري بين ما يصبو إلى معرفته وبين ما يستطيع ان يعرفه فعلا، شكل عموما حربا داخل قارة العقل الفلسفي في بداية القرن الثامن عشر، وإذا كنا نريد خلاصا للفلسفة وسلاما لجمهورية العلم، فلا بد في نظر صاحب'' **نقد العقل الخالص**''من محاولة جديدة ومختلفة، ولابد من تقديم العقل الى امتحان العقل نفسه ،فالعقل الفلسفي ما قبل النقدي–حسب كانط– لم يع أسباب إخفاقاته في مجال الميتافيزيقا، ومن أهم مهام الفلسفة النقدية حمل العقل و إجباره على المرور متهما أمام محكمة العقل ذاته. والعقل هو المقدرة والملكة الذهنية لدى الإنسان عند تجاوزه ميدان التجربة، فكانط يوجه النقد الى العقل البشري من داخل العقل نفسه عند تجاوزه لمجال الحس أو التجربة.

لقد فرض العلم النيوتوني على كانط أن يثور على الفلسفة العقلانية الوثوقية الكلاسيكية، والمقصود بهذه الفلسفة لدى صاحب الثالوث النقدي مجمل الأنساق التي أنتجها العقل الفلسفي، الذي لم ينتقد ذاته. فوفقا للتصور الكانطي كانت الفلسفة في العصر اليوناني ملكة، ملكة كل العلوم ونموذجا للاكتمال، لكن مع العصر الحديث أصبحت الفلسفة حلبة صراع وجدال كبير، فالمذاهب الفلسفية الحديثة –العقلانية والتجريبية –يزعم كل منها امتلاك الحقيقة. **فهل الحقيقة واحدة أم متعددة؟ وإذا كانت الحقيقة واحدة فلماذا تعدد الأنساق الفلسفية، كل واحد منها يزعم إمتلاك الحقيقة ؟ أمام هذا الإشكال سعى كانط الى نقد العقل النظري.**

نقد العقل النظري:

إن هدف الفلسفة النقدية يكمن بالأساس في امتحان سلطة العقل، ومقدرته وطاقاته، من هنا كان طرح كانط للسؤال المركزي'' **ماذا يمكنني أن أعرف ؟**''. إنه سؤال نابع من العقل الفلسفي بالذات، بهذا المشروع ربما يكون كانط لأول مرة في العصر الحديث جعل العقل يتأمل ذاته تأملا نقديا، فما نوعية العقل الذي يمارس النقد على ذاته؟ وما نوع هذا ذاته الذي يمارس عليه النقد؟

لو استعنا بتمييز ''**لا لاند** ''بين العقل المكون (raison constituante) والعقل المكون (raison constituée)،لأمكننا القول: إن هناك عقل فلسفي ممتحن، وعقل فلسفي يمارس الإمتحان، وكانط يبرز في هذا الإطار أن العقل الديكارتي، والعقلاني بصفة عامة، بل الكلاسكي عموما كان يعيش وهم معرفة ما سماه كانط'' **الشئ في ذاته.**''فالمأخذ الذي يسجله كانط على الفلسفات القطعية، سواء أكانت عقلية أم تجريبية، هو أنها أغفلت النظر في العقل من حيث هو ينبوع كل معرفة.

إذا كان ديكارت قد انطلق من **الشك** في كل انتاجات العقل البشري من أجل وضع صرح لبنائه الفلسفي، فإن ''كانط'' على العكس من ذلك لم يشك في النتائج التي توصل إليها كل من العلم الطبيعي والرياضي في عصره،

فالعلم في نظره أحدث ثورة كبرى(نيوتن)، دخل بموجبها الطريق الواثقة، بينما ظل العقل الفلسفي في حالة تمزق . إن الممارسة النقدية تحث الفلسفة على إحداث ثورتها، حيث إنها تجعل العقل يعي قدراته الذاتية. ''فكانط'' إذن لم يشك في العلم ،وإنما شك ادعاء العقل معرفته بما يتجاوز التجربة، فاللحظة التي ينبغي فيها ممارسة النقد على العقل هي اللحظة التي يتخطى فيها هذا الاخير حدود التجربة، فحسب التعبير الكانطي يجب أن يقوم العقل بدور الشرطي اتجاه العقل نفسه ،من هنا فالفلسفة النقدية تجبر العقل على الإلتزام بحدوده .فهل يتعلق الامر هنا برقابة ما ؟

النقد ليس رفضا لجميع القيود، وتخطيا لجميع الحدود. يقول ''كانط'':''**لا يتعلق الأمر هنا بالرقابة**(، وإنما بنقد العقل، ولا يكتفي هذا النقد بأن يثبت أن لعقلنا حدودا ،بل إنه يبين نهايات معينة ،إنه لا يكتفي ببيان جهل العقل فحسب، فيما يتعلق بهذه النقطة أو تلك ،وإنما يعني جهالته فيما يتعلق بجميع المسائل التي هي من نوع معين. إن الخطر على النقد ليس أن يناقض، بل أن لا يفهمفلا خوف من المناقضة ، لأن النقد لا يسعى الى إثبات معرفة ما، بقدر ما يسعى الى توضيح العقل وصونه من الأخطاء .وهو أيضا ليس بمذهب، بل مهمته حصرا أن يبحث ما إذا كان المذهب ممكنا، وكيف يكون ممكنا. فالحقل الذي اشتغل فيه النقد الكانطي، والذي أمكن لكانط من خلاله ابتداع مشكلته الجديدة التي فتحت حقلا جديدا لإمكان القول وتحدده ،ليس هو حقل الكون بصفته مجال التساؤل القديم، ولا حقل المعرفة أو مجال التساؤل الحديث . إنه'' **حقل شروط الإمكان أي** رفع النقد إلى مستوى'' **السستام**. '' فعرّف كانط ذلك قائلاً ":**أعني بالنسق systéme وحدة المعارف المختلفة منطوية تحت فكرة ، وهذه الفكرة هي المفهوم الذي للعقل عن صورة كلية، إذا تعين بها نطاق المختلف كما، ومكانة الأجزاء من بعضها قبليا**. ''.من هنا كان البحث عن فن'' السستام'' موضوع وأساس النقدية، يتبع فيه كانط ربط الوحدة القائمة على أنها أساس كل معرفة، ويبين دورها في ثلاثية مشروعه الفلسفي : نقد العقل النظري ، نقد العقل العملي ، نقد ملكة الحكم

.

إن كلمة " **نقد** "التي ترد في جميع كتب كانط الأساسية، والتي تطبع المشروع الكانطي في مختلف ابعاده ،تعني أن جميع القدرات البشرية التي تهدف الى تحقيق رغبات الانسان من حيث هو عارف، وعامل ،لا يمكن أن تستعمل استعمالا مشروعا إلا في حدود معينة ، بحيث إذا تجوزت هذه الحدود كان استعمال هذه القدرات غير مشروع .النقد ليس مجموعة نصائح بمقتضاها لا يتجاوز العقل بعض الحدود، فيكف عن الخوض في بعض المسائل، بل على العكس، فإن النقد سيبين أن هناك جدلا طبيعيا للعقل يؤدي إلى ادعاء المعرفة، وإلى طرح المشاكل طرحا خاطئا، والى الخوض في تأملات غير مشروعة، تؤدي إلى أوهام، لكنها أوهام ضرورية ، لا محيد عنها . صحيح أن النقد يكشف عن كونها أوهاما، لكنه لا يملك أن يقضي عليها. إن النقد ينصب اساسا على قدرات الإنسان المعرفية لإثبات محدوديتها. فكيف يؤسس النقد للمعرفة ؟ وعلى ماذا ينبني إمكان المعرفة ؟ وما النموذج الذي يبرز امكانية المعرفة.

إمكان المعرفة الفلسفية والثورة الكوبرنيكية في الفلسفة :يقول كانط في نقد " **العقل النظري**" : "لقد ساد الإتفاق حتى الآن على أن جميع معارفنا ينبغي أن تنتظم وفقا للموضوعات، غير أن كل المجهودات التي حاولت أن تقيم حكما قبليا ما وبواسطة مفهوم إزاء هذه الموضوعات قد باءت بالفشل ، فلنبحث إذن كيف يمكننا ان نوفق في مجال المشكلات الميتافيزيقية، بافتراضنا أن الموضوعات هي التي تنتظم وفقا لمعرفتنا أي تحديد إمكانية قيام معرفة قبلية بالموضوعات، حتى قبل أن تعطى لنا . إننا لا نعرف الاشياء قبليا إلا ما نضعه نحن أنفسنا فيهابهذا التغيير في منهج الفلسفة نتوقف عن الخوض في أشياء لا نعلمها علم اليقين ، بذلك يصبح الذهن مشرعا للأشياء وللذات العارفة، التي تطبع الأشياء بطابعها، لأنها هي الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة ، فالأشياء تدور حولها لتكون قابلة لأن تعرف، فالأشياء هي التي لا بد أن تحتذي مثال المعرفة.

لقد ورث الفكر الفلسفي فكرة مؤداها أن الحقيقة تتجسد في موافقة التصورات الذهنية للمواضيع الخارجية ، أو ما يعرف ب" مطابقة ما في الاذهان لما في الاعيان "، أبدى كانط تحفظه من هذه الفكرة التي أشاعتها الفلسفة العقلية من قبل، وذهب إلى أن الموضوعات الخارجية تركب طبقا للمعرفة بها.

فوحدة التجربة تكمن في الذهن وحده، ما دامت شروط الطبيعة تستنبط من شروط الفكر.وضعت هذه الفكرة منذ كانط في مصاف الفكر العلمي والفلسفي الحديث، واصطلح عليها في تاريخ الفلسفة ب '' **الثورة الكوبرنيكية** ''التي أحدثها كانط في المجال الفلسفي . بذلك قام التفكير الفلسفي، في القرن الثامن عشر، على أسس جديدة.

المعرفة عند كانط :

في إطار المعرفة يميز كانط بين **النومين** ،أي الشئ في ذاته و**الفينومين** ،أي الشئ في تمظهراته، فنحن نستطيع النظر الى الأمور من وجهة نظر الفينومينا ، ومن وجهة نظر النومينا ، هناك ثنائيات : نستطيع النظر الى الشئ ونقيضه في نفس الان لكل قضية قضية،هناك مقاربتان متناقضتان : نأخد أولا قضية الحرية، هل الإنسان حر أم مقيد ؟ يتمظهر للإنسان عادة أنه حر، لكنه في المقابل مجبر، هل هناك الحرية أم السببية —أي الضرورة –؟ الأطروحة الثانية وهي أطروحة الروح،هناك فلسفات مادية لا تؤمن بالروح، بدعوى أن هناك أشياء بيولوجية يمكن البرهنة عليها، ونستطيع أن نؤسس فلسفة لذلك، في المقابل لا نستطيع تأسيس نسق فلسفي يبرهن على خلود النفس . أما المقولة الثالثة هي مقولة الله ،حيث يقول كانط : ّ أستطيع صياغة فلسفة متماسكة، انطلاقا من وجود الله .وكذلك الأمر نفسه انطلاقا من عدم وجود الله فالتناقض يوجد داخل العقل، فنحن نستطيع اثبات وجود الله وعدم وجوده، اثبات وجود الروح وعدم وجودها . يقول كانط في مقدمة الطبعة الاولى لكتابه **نقد العقل النظري** :ان القدر الفريد للعقل الإنساني، في قسم من معارفه، هو أن يرزح تحت عبء عدد من المسائل التي يعجز عن اجتنابها. لقد وقد شكلت هذه الثنائية إشكالية كبيرة آنبثقت عنها فلسفات أخرى، الشئ في نظر كانط له وجهان : النومين والفينومين، فنحن لانعرف شيئا عن النومين، إننا ندرك الأشياء بالحواس، فتتمظهر لنا الأشياء بألوان معينة، وأشكال مختلفة، وهي ليست كذلك، كمثال على ذلك'':**العصا في الماء يتمظهر لنا و كأنه منكسر**''، وهو ليس كذلك إننا لا نستطيع الإحاطة بالنومينا لمعرفة شئ نصنفه، أي نستطيع وضعه في إطار الزمان والمكان بغية إدراكه، فكل ما نعرفه بالضرورة هو الظاهرة لا الشيء في ذاته.

إن الظاهرة هي الموضوع الذي نستطيع معرفته، والموضوع هو الشئ الذي ينتج عن تطبيق مقولات ''الفهم'' 'على معطيات ''الحساسية''. أما الشئ في ذاته فيقول عنه كانط'': **إذا سلمت بأشياء تكون ببساطة موضوعا، والتي يمكنها مع ذلك أن تكون مغطاة بهذه الصفة ذاتها إلى الحدس، ولكن ليس للحدس الحسي، فإنه ينبغي أن نسمي هذه الأشياء نومينات (أي أشياء في ذاتها** . (فهل يمكن لمفاهيمّ الفهمّ الخالصة أن تقيم معرفة بهاته النوميات ؟

إن الزعم بمعرفةّ النومينّ هو مجرد وهم وخداع عند كانط، ''فالنومين '' أو ''المعقول'' هو الموضوع الذي لايمكنه أن يكون موضوع حدس حسي، ومن ثم فهو شئ غير قابل للمعرفة مطلقا، هل هذا معناه أنه يجب استبعاده أصلا ؟ النومين موضوع يعطى للفهم ، اي يظل ممكنا، وبهذه الصفة فنحن نفكر فيه فقط، فهو لا يتوفر على أية خاصية معينة تجعله موضوعا قابلا للمعرفة من قبل فهمنا، ولعل ذلك هو الخطأ الذي وقعت فيه الفلسفة العقلية مع ديكارت وغيره، حينما منحت لنفسها الحق في الإنتقال مباشرة من القابل للمعرفة الى القابل للتفكير فقط.

نقد العقل العملي :النومين تفكير في غير القابل للمعرفة. ولكنه ليس تفكير في لاشئ بالمرة، إنه تفكير في الوجود، إنه يرسم الحد النهائي الذي لا مناص للمعرفة من أن تتوقف عنده، يقول كانط" : **إن مفهوم موضوعات خالصة ومعقولة فقط، هو مفهوم فارغ كليا من المبادئ التي تؤسس تطبيقه ، لأنه لا يمكننا أن نتخيل أية طريقة تعطانا بواسطتها الموضوعات، أما التفكيرالإشكالي الذي يترك لها ، مع ذلك، المجال مفتوحا فإنه لا يصلح كمجال فارغ إلا لحد المبادئ التجريبية، دون أن يشتمل أو يشير موضوع آخر للمعرفة خارج نطاقها**

التمييز بين الشئ في ذاته والشئ كظاهرة عند كانط ليس موضوعيا، ولكن عندما يصر كانط أنه لا يمكننا معرفة إلا الوجود كما يظهر لنا، وليس كما هو في ذاته، أي كوجود محض . فهل يعني ذلك أن هناك تناقضا عند كانط ، ناتجا عن عدم وعيه بابعاد اكتشافه ؟

الذات العاقلة و العارفة عند كانط :

قامت الفلسفة الحديثة على مبدأ الكوجيطو cogito ، كما هو الحال مع ديكارت ونفس الشئ يصدق على كانط ، حيت إن هذا الأخير يتحدث عن الكوجيطو ب'' **الأنا أفكر فقط**''، ويعطي لمعناها أهمية كبرى في تأسيس نظريته ، فما الذي أثار انتباه كانط في فكرة الكوجيطو ؟

يقول **كانط**" الأنا أفكر "يجب أن يصاحب جميع تمثلاتي ، إذ بغير ذلك قد يتمثل في نفسي شئ لايمكن أن يكون بالمرة موضوع تفكير، وهذا يؤدي إما الى تمثل مستحيل، او على الأقل الى تمثل ما ليس شيئا بالنسبة لي . يؤكد كانط أن كل قضية تبدأ في أذهاننا ب ''أنا أفكر'' فموضوع كل قضية هو دائما الأنا أفكر فما الدور الذي تلعبه الذات، أو الأنا ، في تأسيس المعرفة ؟

بالنسبة لكانط هناك قدرة، انها قدرة على المعرفة، والمهم في عملية المعرفة هو وجود ذات تتدخل لتحصل هاته العملية . إنه وجود فاعل ، يفعل، ولا يقتصر على التلقي، ولا يمكن أن يكون هذا الفعل تكرارا في عملية المعرفة ، فعند كانط –كما سبقت الاشارة –لاوجود لمعرفة فطرية، فكل معرفة تتكون مع تدخل الذات ، والذات في القاموس الكانطي هي ذات فاعلة، هناك إرادة تريد أن تعرف، فعندما يقول كانط '': **ينبغي أن تتمكن الأنا أفكر من مرافقة جميع تمثلاتنا** ."فإنه يعني بمعنى ما أحكامنا ، أي جميع معارفنا.

لقد حث ديكارت على أهمية ضرورة إعطاء موافقته بالنسبة لهاته المعرفة ، أما مع كانط فالذات هي أساس هاته المعرفة، والذات تتأصل أكثر في فلسفة كانط حين تأخذ مكانة أكبر وأكثر أصالة، وهذا الإتجاه هو الذي سيسير فيه هيجل فيما بعد، وسيعمل على تعميقه.

عموما فكانط تأثر بفكرة ''الكوجيطو'' وجعلها أساسا لنظريته في المعرفة.إن ابتعاد كانط عن ديكارت يتضح عندما يبين أن قيمة '' الكوجيطو''هي في تأسيس المعرفة بوجه عام، والمعرفة العلمية بوجه خاص.

يحتوي معنى الكوجيطو عند كانط على نقطتين رئيسيتين :الاولى هي كيف يكون الانا أفكر متمايزا عن الأنا الذي يحدس ذاته ؟ أما الثانية فهي كيف يمكنني أن أعرف موضوعا بوجه عام ؟ وكيف يمكنني أن أعرف موضوع حدس باطني خاص ؟ ففيم يتعلق بهذا الحدس الأخير ، نحن لا نعرف ذاتنا إلا كظاهرة لا كشئ في ذاته .عندما أثبت قضية ما، فأنا أثبت صراحة، أو ضمنا "**أنا أفكر**"، فأنا أثبت قدرتي على المعرفة، ولا أثبت في نظر كانط وجودا ، فالأنا هنا له قيمة منطقية لا قيمة وجودية، وعندما أثبت قضية ما، فأنا أثبت أني موجود ، لكنه في اعتقاد صاحب الفلسفة النقدية وجود لا طائل من ورائه ، والمهم في هذه القضية عنده هو وظيفة " **الأنا أفكر**"، إنها وظيفة تقتضي أنا الحاكم –أي الأنا– موجود.

"الانا أفكر" تعني عند كانط تحديدا ، أنا أطبق الفكر ومقولاته على مادة حسية مبددة ، ويفضل كانط كلمة تركيب synthèse على كلمة تطبيق ، فعملية الفهم هي التركيب أساسا، والأمر يختلف عند ديكارت، فالفكر عند صاحب " **التأملات** "قبل كل شئ تأمل داخلي ، وإن وصل هذا التفكير إلى نتيجة ما أصبح معرفة.

ينحرف كانط من " **أنا أفكر**"، أي أنا أتأمل و أشاهد ، إلى " **أنا أفكر** "، أي أنا أركب. وبالتالي إذا كان ديكارت قد قال " : **أنا أفكر ، إذن أنا موجود.**"فإن كانط يقول" : **أنا أفكر إذن أنا أركب**.عموما لقد حدد " بلاتشيه " قيمة الكانطية باعتبارها فلسفة ورثت انجازات الفلسفات السابقة عليها بما يلي:

–قامت بتحويل الذهن من خزان للأفكار الفطرية إلى قدرة مؤطرة تقوم بإضفاء الطابع التركيبي على المعرفة "، فالذهن هنا يتخذ طابعا إيجابيا وديناميا فعالا، غير ذلك الطابع السلبي القائم على إدراك الطبائع البسيطة مثلما هو مع ديكارت.

–قامت الفلسفة الكانطية بتحويل العقل من مجرد قبس أو نور من العقل الكلي، كما هو بذلك عند " أفلاطون"، إلى مجموعة معايير وقواعد تسمح بإمكان قيام التجربة " .، وهنا أصبحت مهمة العقل وفاعليته متمثلة في إعادة بناء الوقائع والتجربة، عوض إدراك عالمالمثل، أو فكرة الجوهر،...مثلما هو الواقع في فلسفة " أفلاطون " و "أرسطو" وغيرهم من الفلاسفة التقليديين.

– لم تعد وظيفة العقل مجرد وظيفة منطقية تقوم على التصنيف كما هو الأمر عند ''أرسطو''، إنما تعقدت بنيته تعقيدا كبيرا، بحيث أصبح متضمنا لقواعد وأنماط تركيب متنوعة غاية التنوع، وتضاعفت بذلك وظائفه ''. أصبح العقل مع كانط مجموعة من المبادئ والوقائع التي تستعمل تجريبيا، وبذلك يجد الحسي إطارا قبليا ''Apriori'' يضفي عليه وحدة تركيبية

المحاضرة السادسة

في المنهج الجدلي لهيجل

تعريف المنهج الجدلي :

يعد المنهج الجدلي أو الديالكتيك منهجاً قديماً قدم التفكير الفلسفي الذي يقوم على الجدل . وقد جاء في الموسوعة المختصرة ارتباط مصطلح الديالكتيك بالكلمة اليونانية ديالكتوس التي تعني الحوار أو النقاش . و قد ظهر استعمال هذا المصطلح عند أفلاطون في جدله الصاعد و الهابط ، و من بعده أرسطو الذي أقام الجدل على أساس متين في كتابه " الطوبيقا" مستهدفاً الوصول إلى براهين لتأييد أو دحض الرأي الآخر . أي أن الجدل عند أرسطو كان مجرد منهج استدلالي عقلي . إلاّ أن الأمر يختلف مع هيجل الذي ربط الجدل بفلسفته . فما هو الجدل الهيجلي ؟

1-حياة هيجل : ولد بألمانيا سنة 1770، و كان تلميذاً نشيطا ،و قد صادف أنّ مرحلة الشباب عند هيجل تزامنت مع أوّج مرحلة التنوير و الحركة الرومانسية .درس في معهد بروتستانتي قبل أن تلقى تكوين ممتاز فيه بالرغم من ذلك لم يستمر فيه .و في تلك الفترة تأثر بشيلينج و بالشاعر هولدرلين . 1733 تخرج من المعهد حاملاً الأهلية اللاهوتية ، ثم بعد التخرج عرض عليه العمل كمدرس في فرانكفورت .في سنة 1801 حصل على منحة دراسة بفيينا ،و سنة 1806 غادر و اشتغل بالصحافة ،و ألّف في هذه السنة أهم كتبه " المنطق "1816 درس من جديد في هامبورغ و كتب " موسوعة العلوم الفلسفية " ثم انتقل إلى جامعة برلين أين اشتهر هناك . وألف كتاب " فلسفة القانون " وفي سنة 1831 توفي بعد أن أصيب بمرض الكوليرا .

إذا تذكَّرنا كيف بدأ هيجل في كتاب «فينومينولوجيا العقل» تناول مشكلة المعرفة من خلال الاعتراض على التمييز الشائع المفترض بين العالِم والمعلوم، فلا ينبغي أن نتفاجأ إذا ما علمنا أن هيجل يذكر هذا التمييز التقليدي بين

الشكل والمضمون حتى يعترض عليه .فالمنطق، كما يقول هيجل، هو دراسة الفكر، لكن هيجل في كتابه «فينومينولوجيا العقل» أوضح بالفعل أنه لا يوجد واقع موضوعي مستقل عن الفكر. فالفكر هو واقع موضوعي، والواقع الموضوعي هو الفكر. وهكذا عندما يدرس المنطق الفكر، لا بد أن يدرس الواقع أيضًا. يقول هيجل إننا «إذا كنا لا نزال نرغب في استخدام كلمة «المادة»، فيجب أن يكون مضمون المنطق هو «المادة الحقيقية الواقعية».» ثم يقدم لنا هيجل بعض الصور عن موضوع المنطق. فيقول هو »الحقيقة كما هي، دون قناع، في ذاتها ولذاتها.» أو بكلمات أخرى: «يعلن هذا المضمون عن وجود الإله كما هو في جوهره الخالد قبل خلق الطبيعة والعقل المحدود

الجدل الهيجلي : في عرضنا لكتاب «فينومينولوجيا العقل»، كنا في حقيقة الأمر نمارس المنهج الجدلي لهيجل؛ فذلك العمل هو«مثال على تطبيق هذا المنهج على شيء أكثر مادية؛ ألَا وهو الوعي.» لا يمكن لأي شخص آخر أن يفكر في الوعي بالصورة التي يصفها في كتاب «فينومينولوجيا العقل» كشيء ماديٍّ نسبيًّا. لكن هناك أمثلة مادية أكثر للمنهج الجدلي في أعمال هيجل اللاحقة و لنبدأ بمثال من كتابه «فلسفة التاريخ».

في كتاب «فلسفة التاريخ»، تهيمن حركة جدلية هائلة على تاريخ العالم، بدءًا من العالم اليوناني وحتى الآن. كانت اليونان مجتمعًا يقوم على الأخلاق العرفية، مجتمعًا متناغمًا يتوحد فيه المواطن مع المجتمع ولا يفكر في معارضته. يشكل المجتمع العرفي هذا نقطة انطلاق الحركة الجدلية، التي تسمى اصطلاحًا «الأطروحة».

المرحلة التالية هي أن تثبت هذه الأطروحة أنها غير ملائمة أو متناقضة. في حالة المجتمع في اليونان القديمة، تتكشف عدم ملاءمة الأطروحة عبر تشكيك سقراط. لم يكن اليونانيون ليستمروا دون فكر مستقل، لكن المفكر المستقل هو

الخصم اللدود للأخلاق العرفية. هكذا ينهار مثل هذا المجتمع القائم على العُرف أمام مبدأ الفكر المستقل. حان الآن دور هذا المبدأ ليتطور، وهو ما حدث في ظل المسيحية. تؤدي حركة الإصلاح الديني إلى قبول الحق الأسمى للضمير الفردي. لقد فُقد تناغم المجتمع اليوناني، لكن الحرية انتصرتْ. هذه هي المرحلة الثانية للحركة الجدلية. إنها نقيضُ أو مضادُّ المرحلة الأولى؛ لذلك تُعرف باسم «الأطروحة المضادة».

المرحلة الثانية أيضًا أنها غير ملائمة. فالحرية، وحدها، يتضح أنها مجردة بدرجة أكبر من المطلوب ولا يمكنها أن تكون أساسًا يقوم عليه المجتمع. وعند التطبيق، يتحول مبدأ الحرية المطلقة إلى الإرهاب الثوري في الثورة الفرنسية. وهكذا يمكننا رؤية أن كلًّا من التناغم العرفي والحرية المجردة للفرد نموذجٌ أحادي الجانب. فيجب الجمع بينهما وتوحيدهما بطريقة تحافظ على كلٍّ منهما، وتتجنب الأشكال المختلفة لأحاديتهما. يقودنا هذا إلى المرحلة الثالثة الأكثر ملاءمة؛ وهي مرحلة «الأطروحة المركَّبة». في كتاب «فلسفة التاريخ»، نجد أن تلك الأطروحة في الحركة الجدلية ككلٍّ هي المجتمع الألماني في عصر هيجل، الذي اعتبره متناغمًا لأنه مجتمع عضوي، ومع ذلك يحافظ على الحرية الفردية لأنه منظم على أسس عقلانية.

تنتهي كل حركة جدلية بأطروحة مركَّبة، لكن لا تنهي كل أطروحة مركَّبة العملية الجدلية بالطريقة التي ظن هيجل أن المجتمع العضوي في عصره أنهى بها الحركة الجدلية للتاريخ. فكثيرًا ما يتضح أن الأطروحة المركَّبة — على الرغم من أنها توفق بين الأطروحة والأطروحة المضادة على نحو ملائم — أحادية من جانب آخر؛ ومِن ثَمَّ تصبح أطروحةً لحركة جدلية جديدة، وهكذا تستمر العملية. وقد رأينا ذلك يحدث أكثر من مرة في كتاب «فينومينولوجيا العقل». على

سبيل المثال، انتهى الجزء الخاص بالوعي بظهور الوعي الذاتي. وباعتبار هذا أطروحة، رأينا أن الوعي الذاتي كان في حاجة إلى شيء ما يستطيع أن يميز نفسه من خلاله. يمكن اعتبار الشيء الخارجي هو الأطروحة المضادة. لم يكن هذا مُرضيًا؛ لأن الشيء الخارجي هو شيء غريب عن الوعي الذاتي أو عدائي تجاهه. وكانت الأطروحة المركَّبة هي الرغبة، التي يحتفظ فيها الوعي الذاتي بالشيء الخارجي، لكن يجعله خاصًّا به. ثم ثبت أن حالة الرغبة بدورها غير مرضية، وهكذا انتقلنا إلى شيء خارجي كان هو ذاته وعيًا ذاتيًّا. يمكن اعتبار الوعي الذاتي الثاني هو الأطروحة المضادة للوعي الذاتي الأول، وكانت الأطروحة المركَّبة هي موقفًا يهيمن فيه السيد على العبد، وبذلك يحصل على الاعتراف به. لم تصمد تلك الأطروحة الجديدة أكثر من سوابقها؛ حيث انتهى الحال بأن أصبح العبد أكثر استقلالية وأكثر وعيًا بذاته من السيد. وقد وجدت الأطروحة المضادة هذه أطروحتها في مذهب الرواقية، الفلسفة التي تجمع بين السيد والعبد ... وهكذا.

تم تطبيق هذا المنهج نفسه في كتاب «علم المنطق» على الفئات المجردة التي نفكر من خلالها. يبدأ هيجل بأكثر المفاهيم غير المحددة والخالية من المضمون على الإطلاق: الوجود، أو الوجود الخالص. إن الوجود الخالص — يقول هيجل — هو شيء غير محدد وفارغ تمامًا. لا يتضمن هذا الوجود أي شيء كي يدركه الفكر. هو فارغ تمامًا. في حقيقة الأمر، هو لا شيء أو عدم. انطلاقًا من هذه البداية المثيرة، تتقدم العملية الجدلية في كتاب «علم المنطق». **الأطروحة الأولى، وهي «الوجود»، تحولت إلى أطروحة مضادة، وهي «العدم». الوجود والعدم متناقضان ومتماثلان؛ إذن فحقيقتهما هي هذه الحركة؛ كلٌّ منهما باتجاه الآخر أو بعيدًا عنه؛ أي «الصيرورة».**

وهكذا تستمر العملية الجدلية، فمن وجهة نظر هيجل، هي طريقة للعرض، لكنها أيضًا طريقة يقول عنها هيجل «إنها لا تختلف بأي حال عن الشيء الخاص بها ومضمونها؛ لأن المضمون في ذاته، والجدلية التي تتضمنها في ذاتها، هما اللذان يحركانها.» في فئات فكرنا وفي تطور الوعي وفي تقدم التاريخ، هناك عناصر متناقضة تؤدي إلى تفكك ما بدا أنه مستقر، وإلى ظهور شيء جديد يوفق بين العناصر التي كانت متناقضة في السابق لكنه بدوره يطور توترات داخلية خاصة به. هذه العملية ضرورية؛ لأنه لا الفكر ولا الوعي يمكنهما البروز في الوجود في شكل ملائم. ولا يمكنهما تحقيق الملاءمة إلا عبر عملية التطور الجدلي. ووفقًا لهيجل، تعمل العملية الجدلية كطريقة عرض؛ لأن العالم يعمل على نحو جدلي.

الفكرة المطلقة

إن غاية هيجل الرئيسية من كتاب «علم المنطق» غاية واضحة: إثبات ضرورة المثالية المطلقة. وهو يسعى إلى القيام بهذا عن طريق البدء — كما رأينا — من المفهوم الخالص للوجود، وإثبات أن هذا المفهوم يقود — نتيجة للضرورة الجدلية — إلى مفاهيم أخرى تعبِّر عن طبيعة الواقع على نحو أكثر دقة وصدقًا، وهذه المفاهيم بدورها تثبت عدم ملاءمتها وتتطلب مفاهيم أخرى حتى نصل في النهاية إلى «الفكرة المطلقة»، التي يقول عنها هيجل: «عداها كل شيء آخر هو خطأ، وظلام، ورأيٌ، واجتهاد، وهوًى، وفانٍ؛ فالفكرة المطلقة وحدها هي الوجود، والحياة الخالدة، والحقيقة المعروفة بذاتها، والحقيقة كلها.» إذن يشبه كتاب «علم المنطق» كتاب «فينومينولوجيا العقل»، فيما عدا أنه يتنقل في عالم المفاهيم بدلًا من عالم الوعي. وهكذا لا تكون غايته المعرفة المطلقة وإنما الفكرة المطلقة ذاتها. وسواء

نجح في إثبات ضرورة المثالية المطلقة أم لا، فهذا شيء لن أتطرق إليه هنا، لكن سيكون من الصعب على المرء أن يجد فيلسوفًا معاصرًا يؤمن بأن هيجل قد نجح في ذلك. إذن ما «الفكرة المطلقة»؟ الإجابة عن هذا السؤال ليست سهلة. ربما تكون أفضل إجابة هي: كل شيء. إلا أن هذه الإجابة غير واضحة أو محددة؛ لذلك سأحاول أن أكون أكثر تحديدًا. يقول هيجل إن الفكرة المطلقة «تتضمن كل شيء محدد.» يقصد بذلك أنها تتضمن بداخلها كل شيء محدد ومميز: كل إنسان وكل شجرة وكل نجم وكل جبل وكل حبة رمل. يقول هيجل إن الطبيعة والعقل هما طريقتان مختلفتان يتجلَّى فيهما وجود الفكرة المطلقة؛ فهما شكلان مختلفان لتلك الفكرة. والفن والدين طريقتان مختلفتان لإدراك الفكرة المطلقة، أو كما يصيغها هيجل، الفن والدين هما طريقتان مختلفتان تُدرك بهما الفكرة المطلقة ذاتها (تنبع فكرة الإدراك الذاتي هنا من حقيقة أن البشر هم جزء من الفكرة المطلقة). وحتى الفلسفة هي طريقة لإدراك الفكرة المطلقة، لكنها شكل أعلى من الفن أو الدين؛ لأنها تدركها على نحو مفاهيمي، وبناءً على ذلك فهي تفهمها من الجانبين الجمالي والديني بجانب إدراكها لذاتها.

إن من طبيعة الفكرة المطلقة أن تتجلى في أشكال متميزة ومحدودة، ثم تعود إلى ذاتها. وإدراك الذات هو الشكل الذي تعود فيه إلى ذاتها. هذه هي العملية التي شاهدناها في كتاب «فلسفة التاريخ» وكتاب «فينومينولوجيا العقل»، ونشاهدها الآن في كتاب «علم المنطق». يصبح إدراك الذات نموذجًا اجتماعيًّا موضوعيًّا في الحالة المثالية الموصوفة في كتاب «فلسفة الحق». ويقيِّم هيجل في كتابيه «محاضرات في علم الجمال» و«محاضرات في فلسفة الدين» كفاءة

وملاءمة العديد من أشكال الفن والدين بوصفها أنماطًا لإدراك الفكرة المطلقة. سواء أكانت ظاهرة بوضوح أو مستترة ضمنيًّا، نجد أن فكرة الإدراك الذاتي للمطلق هي الفكرة الرئيسية المهيمنة على فلسفة هيجل بأكملها.

يسعى المطلق لإدراك ذاته؛ لذا نعود مجددًا إلى السؤال الذي تركناه دون إجابة في ختام مناقشتنا لكتاب «فينومينولوجيا العقل»: هل يؤمن هيجل حقًّا بأن الكون بأكمله، وكل ما فيه، يشكل كيانًا مُدرِكًا من نوع ما؟ هل الفكرة المطلقة هي الإله؟ من الواضح أن هيجل، على الرغم من كونه أحدَ أتباع المذهب اللوثري، لم يكن مسيحيًّا أرثوذكسيًّا مؤمنًا بوجود إله منفصل عن العالم؛ فالرسالة التي يحملها الجزء الخاص بـ «الوعي الشقي» في كتاب «فينومينولوجيا العقل» تتكرر كثيرًا في أماكن أخرى من أعماله. إن النظر إلى الإله باعتباره شيئًا منفصلًا عن العالم هو اغتراب لروح الإنسان. فإذا كان الإله موجودًا، فهو في العالم، والبشر يشاركونه بعض صفاته.

إذن هل يؤمن هيجل بوحدة الوجود؛ أي يجزم بأن الإله ببساطة هو العالم؟ قد يكون هذا التفسير متماشيًا مع بعض الأشياء التي قالها، لكنه في كتاب «محاضرات في فلسفة الدين» يرفض هذا صراحةً، بل وينكر أن أيَّ أحدٍ قد زعم من قبلُ أن «الكل هو الإله». بالطبع لا يعتقد هيجل أن الأشياء المحددة والبشر المحدودين هم الإله.

هل من الممكن أن يكون هيجل مُلحدًا؟ لقد رأينا أنه يضع الفلسفة في مرتبة أعلى من الدين كوسيلة لإدراك الفكرة المطلقة. ويصف الفيلسوف الإيطالي بنديتو كروتشي فلسفة هيجل بأنها «مخالفة للدين بصورة جذرية؛ لأنها لا ترضى بأن تضع ذاتها في مقابل الدين أو أن تصنِّفه بجانب ذاتها، بل تحوِّل الدين إلى ذاتها وتحلُّ محله.» كان كروتشي على حق في الإشارة إلى هذا المعنى في فلسفة هيجل؛ فرَفْضُ أنْ يحتل الدين مكان الصدارة هو أمرٌ مخالف للدين بشدة.

ومع ذلك، هناك الكثير من أفكار هيجل التي لا يمكن إدراكها إلا في قالب ديني. فهناك صُوَره وتعبيراته المجازية، مثل التي استخدمها لوصف طبيعة كتابه «علم المنطق». وهناك فلسفته التاريخية، التي تهدف لتوضيح كيفية عمل التاريخ لتحقيق غايته بتوجيه من العقل. وهناك أيضًا وجهة نظره عن الواقع المطلق بوصفه يستطيع إدراك ذاته، مما يوحي بأن الواقع المطلق شخصي. فوصف هيجل بأنه ملحد سيكون معارضًا لبعض أهم أفكاره الرئيسية.

المحاضرة السابعة في المنهج الوضعي

ا–لأوغست كونت

تعريف المنهج الوضعي :يُصنف المنهج الوضعي ضمن فلسفة العلوم " الإبيستيمولوجيا" التي ظهرت في القرن 19، وقد كان لهذا المنهج انعكاسات مباشرة في التيارات المعاصرة .و ينطلق هذا المنهج من اعتبار العلوم الاجتماعية مثلها مثل العلوم الطبيعية تخضع لنفس المنهج انطلاقاً من التجربة و المعالجة المنطقية و الرياضية للوصول إلى قوانين تضبط دراسة هذه الظواهر . ويستبعد هذا المنهج اللاهوت و الميتافيزيقا و يكتفي بما هو معطى في الطبيعة ، لأنّ التفكير الوضعي يقف عند العلاقة التي تربط الظاهرة بظاهرة أخرى . و قد مثّل هذا المنهج مجموعة من الفلاسفة الوضعيين يتقدمهم أوغست كونت . فما هو المنهج الوضعي لدى أوغست كونت ؟

1–المنهج الوضعي لأوغست كونت : (1798–1857) و يعدّ المؤسس الحقيقي للمنهج الوضعي في القرن 19. و قد وضع هذا المنهج انطلاقاً من اعتبار أن الفكر الإنساني لا يمكنه الوصول إلى ماهية الأشياء و لا إلى المطلق ،و على الإنسان أن يعتمد على العلم كنقيض للميتافيزيقا و اللاهوت . تعني كلمة التفسير (Explication)في مجال علم الاجتماع بصفة خاصة، والعلوم الإنسانية بصفة عامة، دراسة الظواهر المجتمعية على أساس ارتبطها السببي والعلّي. بمعنى دراسة المتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة ضمن رؤية تجريبية وعلمية، بغية استصدار القوانين والنظريات، أو اختزال مجموعة من الظواهر في أقل عدد من العمليات المنطقية الصارمة. ومن ثم، يعد التفسير من أهم مبادىء الفكر العلمي أو الفكر الوضعي الموضوعي .

لذا، تشير كلمة السوسيولوجيا إلى هذا الجانب التفسيري الوضعي، بالربط بين مفهومين متضامين هما: علم ومجتمع. بمعنى أن السوسيولوجيا تدرس الظواهر المجتمعية دراسة علمية موضوعية، باستجلاء العلاقات السببية والارتباطية بين

المتغيرات المدروسة، سواء أكانت مستقلة أم تابعة. وفي هذا الإطار، يقول مارسيل موس " :(Marcel Mauss) السوسيولوجيا هي كلمة وضعها أوجست كونت ليشير بها إلى العلم الذي يعنى بدراسة المجتمعات...وكل ما تصادر عليه السوسيولوجيا هو، ببساطة، اعتبار أن ما يسمى بالوقائع الاجتماعية هي وقائع موجودة في الطبيعة.أي: إنها خاضعة لمبدإ النظام والحتمية الكونيين، وأنها، بالتالي، وقائع تنطوي على معقولية" .ولقد تأثرت السوسيولوجيا مع **سان سيمون**(**San Simon**)، وهربرت سبنسر(Spencer)، وأوجست كونت(Auguste Comte)، وإميل دوركايم(Emile Durkheim)، بالمرحلة الوضعية التي تبنت مناهج العلوم الطبيعية أو مناهج العلوم التجريبية في القرن التاسع عشر الميلادي، بالاحتكام إلى الفرضيات، والملاحظة الخارجية، والتجريب، وكثرة الاختبارات، واستصدار القوانين والنظريات العامة. أي: يقوم علم الاجتماع الوضعي على الملاحظة العلمية الخالصة، والتجريب الدقيق، والمنهج المقارن، والاستعانة بالتحقيب التاريخي، والاسترشاد بالحتمية التجريبية القائمة على العلية والارتباط بين المتغيرات المستقلة والتابعة .لذا، كانت العلوم الطبيعية، بما فيها: الفيزياء، والرياضيات، والفيزيولوجيا، والكيمياء، مثالا ونموذجا متميزا وصالحا للاقتداء به من قبل السوسيولوجيين الوضعيين.

يعد أوجست كونت (Auguste Comte)من أهم السوسيولوجيين الذين تبنوا منهج التفسير في دراسة الظواهر السوسيولوجية، وفق أربعة إجراءات أساسية هي :الملاحظة، والتجربة، والمقارنة، والمنهج التاريخي، مستلهما آليات الكيمياء والفيزيولوجيا. وفي هذا الصدد، يقول نقولا تيماشيف، في كتابه(نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها):" أنكر كونت – بغض النظر- عن تعليمه الرياضي الراقي- إمكان التطابق بين المنهج الوضعي واستخدام الرياضيات والإحصاء.

أما دعوى أن المعالجة الرياضية للعلوم الاجتماعية لازمة حتى يمكن اعتبارها علوما وضعية، فتمتد جذورها إلى علماء الطبيعة.وتنبعث من تعصب مؤداه أنه لايوجد يقين خارج نطاق الرياضيات. وقد كان هذا التعصب طبيعيا ومنطقيا في الوقت الذي كان فيه كل ماهو وضعي ينتمي إلى مجال الرياضيات التطبيقية، كما أن هذه الميادين الوضعية جميعا لم تكن تنطوي على ماهو غامض وتخميني، لكن هذا التعصب أصبح غير منطقي ولا مبرر له منذ ظهور العلمين الوضعيين العظيمين: الكيمياء والفيزيولوجيا، حيث لايلعب التحليل الرياضي فيهما أي دور، ولايقلا يقينا وضبطا عن العلوم الأخرى..

فكيف نستقي المعرفة الوضعية-إذاً- في رأي كونت ؟ ذكر كونت أربعة إجراءات هي: الملاحظة، والتجربة، والمقارنة، والمنهج التاريخي، مؤكدا أن الملاحظة أو استخدام الحواس الفيزيائية يمكن تنفيذها بنجاح إذا وجهت عن طريق نظرية، وفي مجال أساليب الملاحظة لم يظهر إلا أقل تقدير للاستبطان،...وقد كان كونت مدركا أن التجربة فعليا وواقعيا تكاد تكون مستحيلة في دراسة المجتمع...كما أكد إمكانية عقد المقارنات التي تعيش معا زمنا بعينه، وبين الطبقات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد.أما المنهج التاريخي، فإنه عند كونت، البحث عن القوانين العامة للتغير المستمر في الفكر الإنساني، وهي نظرة تعكس الدور المهيمن للأفكار، كما تبدى ذلك في قوانين المراحل الثلاث، ولايشترك منهج كونت التاريخي إلا في القليل من نواحيه مع المناهج التي يستخدمها المؤرخون الذين يؤكدون العلاقات السببية بين الوقائع الملموسة، ويقيمون قوانين عامة كيفما اتفق "...ومن جهة أخرى، يعد كونت من رواد الوضعية (Positivisme)الذين أسسوا علم الاجتماع على أسس علمية تجريبية، اعتمادا على الملاحظة، والتجربة، والمقارنة، والتاريخ. ووضع قانون المراحل الثلاث الذي يتمثل فيما يلي :

قانون الأحوال الثلاث :و يضم المراحل الثلاث التي قطعها الفكر البشري و المتمثلة فيما يلي :

ا–قانون المرحلة الدينية أو اللاهوتية :كان الإنسان، في هذه المرحلة، يفكر بطريقة خيالية، وإحيائية، وأسطورية، وخرافية، وسحرية، وغيبية، ودينية؛ وكان يفسر ظواهر الطبيعة وفق قوى خفية مصدرها الأرواح، والشياطين، والعفاريت، والآلهة، ولم يكن هناك أدنى اعتراف بالحتمية التجريبية أو العلمية، فالقانون الوحيد هو الصدفة فقط .

ب–المرحلة الميتافيزيقية :انتقل الإنسان، في هذه المرحلة، من الميتوس والخيال إلى اللوغوس والفكر المجرد، وبدأ يهتدي بالتأمل الفلسفي، واستخدام العقل والمنطق، والاستدلال البرهاني، والحجاج الجدلي، وتواكب هذه المرحلة الفكر الفلسفي الميتافيزيقي من مرحلة الفلسفسة اليونانية حتى القرن التاسع عشر؛ قرن التجريب والاختبار والوضعية. وكان الفلاسفة يرجعون الطبيعة إلى أصول ومبادىء كامنة في تلك الظواهر، كتفسير ظاهرة النمو في النبات إلى قوة النماء، وظاهرة الاحتراق بإله النار...

ج–المرحلة الوضعية :في هذه المرحلة، تجاوز العقل الإنساني مرحلة الخيال والتجريد، وبلغ درجة كبيرة من الوعي العلمي، والنضج التجريبي؛ إذ أصبح التجريب أو التفسير منهج البحث العلمي الحقيقي، ثم الارتكان إلى المعرفة الحسية العيانية، وتكرار الاختبارات التجريبية، وربط المتغيرات المستقلة بالمتغيرات التابعة ربطا سببيا، وذلك في ضوء مبدإ الحتمية أو الجبرية العلمية. وتعد هذه المرحلة أفضل مرحلة عند أوجست كونت، وهي نهاية تاريخ البشرية.

تقييم: وتوافق كل مرحلة من هذه المراحل تطور الإنسان من الطفولة حتى الرجولة، إذ تتوافق المرحلة اللاهوتية مع مرحلة النشأة والطفولة، وتتماثل مرحلة الميتافيزيقا مع مرحلة الشباب والمراهقة، وتتطابق مرحلة الوضعية مع مرحلة النضج والرجولة والاكتمال.

وتبقى هذه الصيرورة التاريخية صيرورة نسبية وإيديولوجية؛ لأن جميع المراحل والمجتمعات الإنسانية قد أخذت بهذه الأنماط التفكيرية الثلاثة حتى لدى الشعوب القديمة. وإذا أخذنا الفكر العربي في العصر الوسيط، فنجد اهتماما كبيرا بالفكر الوضعي التجريبي. وفي الوقت نفسه، كان الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي سائدين ومتجاورين في المجتمع جنبا إلى جنب. ثم، لايمكن للفكر أن يتوقف في لحظة معينة، كتوقف التاريخ عند فوكوياما، أو توقف المجتمع البشري عند كارل

ماركس حينما يصل إلى المرحلة الشيوعية. ومن جهة أخرى، ألفينا الوضعية العقلانية قد ساهمت في ظهور فلسفات غير وضعية وغير عقلانية، مثل: السريالية، والفرويدية، والوجودية، والتأويلية، والتحليلية المنطقية...

هذا، وقد أسس كونت الفيزياء الاجتماعية، ثم استبدلها بعلم الاجتماع.(Sociologie)وبعد ذلك، أصبح هذا المصطلح شائعا في الثقافة الغربية، ثم تمثلته الثقافات الكونية الأخرى. وفي هذا، يقول كونت:" لدينا الآن فيزياء سماوية، وفيزياء أرضية ميكانيكية أو كيماوية، وفيزياء نباتية، وفيزياء حيوانية، ومازلنا في حاجة إلى نوع آخر وأخير من الفيزياء وهو الفيزياء الاجتماعية، ذلك العلم الذي يتخذ من الظواهر الاجتماعية موضوعا للدراسة باعتبار هذه الظواهر من روح الظواهر العلمية والطبيعية والكيميائية والفسيولجية نفسها من حيث كونها موضوعا للقوانين الثابتة."

-وقد قسم أوجست كونت علم الاجتماع إلى قسمين: قسم ستاتيكي يدرس الظواهر المجتمعية في حالتها الساكنة والثابتة والنسبية، كدراسة النظم الاجتماعية الجزئية (النظام الأسري، والنظام التربوي، والنظام السياسي، والنظام الاقتصادي...)، بالتركيز على العلاقات الترابطية والسببية بين المتغيرات ؛ **وقسم ديناميكي، يدرس التغير وحركة المجتمع عبر الصيرورة الزمنية أو التصور الدياكروني والتاريخي.**

تصنيف العلوم عند أوغست كونت :

قد صنف كونت العلوم إلى ست مجموعات: أولها الرياضيات، ثم الفلك، والفيزياء، والكيمياء، وعلم الحياة، وعلم الاجتماع أو الفيزياء الاجتماعية. وبالتالي، فالرياضيات مفتاح العلوم جميعا، أما علم الاجتماع، فهو آخرها وتاجها جميعا، و" تلك حقيقة، إذ إن الرياضيات هي أول العلوم، فقد توصل إليها اليونانيون، ثم تلاها علم الفلك الذي ظهر على يد كوبنرك وكبلر وغاليلو، ثم الفيزياء التي ظهرت في القرن السابع عشر عند لافوازييه (Lavoisier)، ثم علم الأحياء في القرن التاسع عشر عند بيشات (Bichat) وغيره، وأخيرا علم الاجتماع في القرن التاسع عشر على يدي أوغست كونت ".

-ويلاحظ أن أوجست كونت قد صنف العلوم من المجرد(الرياضيات) إلى المحسوس العياني (علم الاجتماع.(

-وعليه، فقد جاءت وضعية أوجست كونت حلا للفوضى التي كانت تعيشها فرنسا إبان انتصار الثورة الفرنسية على الإقطاع، فنتج عن ذلك مجموعة من الاضطرابات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعرف المجتمع انقساما وتفككا وتصدعا وفوضى عارمة. لذلك، حاول كونت أن يوفق بين النظام والتقدم، أو بين رغبات المجموعة المحافظة، ورغبات البورجوازية التي كانت تناصر الثورة. لذا، جاءت الوضعية للدفاع عن النظام والتقدم، وتوظيف العلم لتحقيق أمن المجتمع وسلامته. لكنه لم يوظف الفكر العلمي باعتباره نظرية لتحقيق ذلك، بل استخدمه سلاحا إيديولوجيا ليس

إلا. وفي هذا، تقول وسيلة خزار:" وعلى الرغم من إيمان كونت بالمنهج الوضعي، إلا أنه لم يلتزم أساسياته، بل حوله إلى سلاح إيديولوجي، فقد حاول إقصاء الجماهير عن إدارة المجتمع وتنظيمه، وعن رسم السياسة العليا له، على أساس أن هذه الوظيفة هي وظيفة علماء الاجتماع وخبراء التنظيم؛ فهذه الصفوة هي السلطة النهائية القادرة على رسم الطريق الصحيح لتحسين حالة أبناء الطبقات الدنيا، وذهب إلى أنه ليس من حق الجماهير التساؤل عن أشياء تعلو قدراتهم ومؤهلاتهم."

-وهكذا، يتبين لنا بأن وضعية كونت، على الرغم من طابعها العلمي، فهي تحيز واضح إلى ماهو محافظ وساكن وثابت، مع رفض التغيير باسم الثورة، بيد أنها تقبل الإصلاح. وفي هذا السياق، يقول نبيل السمالوطي:" الوضعية في الوقت ذاته فلسفة إيجابية كما يدل على ذلك اسمها .(Positivisme)والإيجاب هنا يعني قبول الأوضاع الراهنة، والوقوف منها موقف الرضا والتأييد، والعمل على الدفاع عنها ضد أي اتجاه. أي: إلى تغييرها تغييرا جذريا، فالوضعية لم تكن تعارض الإصلاح، بل التغيير، ولكن ذلك كله كان يجب أن يتم في إطار ماهو قائم وما هو موجود، محاولة كسر هذا الإطار والثورة عليه كانت مخالفة تماما لروح الفلسفة الوضعية ".

وخلاصة القول، اهتمت الوضعية عند أوجست كونت بدراسة الظواهر النسبية غير المطلقة، بالتوقف عند العلاقات الثابتة بين الوقائع والظواهر، في إطار ترابطها السببي، بغية استخلاص قوانينها وقواعدها النظرية والتطبيقية. ومن ثم، يمكن القول بأن أوجست كونت يعد من أهم مؤسسي علم الاجتماع الوضعي، ومن السباقين إلى الأخذ بمنهج التفسير في دراسة الظواهر المجتمعية، بتمثل منهجية الفيزياء والبيولوجيا والفيزيولوجيا والكيمياء في التعاطي مع الظواهر المادية، مع الاعتماد على مجموعة من الخطوات العلمية، مثل :الملاحظة، والتجربة، والمقارنة، والتاريخ.

المحاضرة الثامنة :

ب المنهج الوضعي لإميل دوركايم

يعد إميل دوركايم (Emile Durkheim) من مؤسسي علم الاجتماع في الثقافة الغربية، وهو الذي دعا إلى استقلالية هذا العلم عن باقي العلوم والمعارف الأخرى. كما يظهر ذلك جليا في كتابه (قواعد المنهج في علم الاجتماع). ومن ثم، أرسى دوركايم علم الاجتماع على مجموعة من القواعد، مثل: ملاحظة الظواهر المجتمعية على أساس أنها أشياء أو موضوعات مادية، يمكن إخضاعها للملاحظة الخارجية. وفي هذا النطاق، يقول دروكايم: " إن الظواهر الاجتماعية تشكل أشياء، ويجب أن تدرس كأشياء..لأن كل ما يعطي لنا أو يفرض نفسه على الملاحظة يعتبر في عداد الأشياء...وإذاً، يجب عينا أن ندرس الظواهر الاجتماعية في ذاتها، في انفصال تام عن الأفراد الواعين الذين يتمثلونها فكريا، ينبغي أن ندرسها من الخارج كأشياء منفصلة عنا...إن هذه القاعدة تنطبق على الواقع الاجتماعي برمته وبدون استثناء ".

والقاعدة الثانية أن يتحرر عالم الاجتماع بصفة مطردة من كل فكرة سابقة، بممارسة الشك المنهجي قصد الوصول إلى اليقين كما قال ديكارت .(Descartes) والقاعدة الثالثة دراسة الوقائع المجتمعية التي تشترك في خواص معينة دراسة علمية موضوعية، بملاحظتها، وتصنيفها، وتفسيرها. وتتمثل القاعدة الرابعة في دراسة الظواهر المجتمعية التي تتميز بالتكرار، والاطراد، والعمومية، والجبرية، والإلزام... بملاحظتها خارجيا، بعيدا عن العوامل الفردية والسيكولوجية. والقاعدة الخامسة هي التفريق بين الظواهر المجتمعية السليمة وبين الظواهر المجتمعية المعتلة. والقاعدة السادسة هي تصنيف المجتمعات من حيث البنية والوظيفة .

هذا، وقد تبنى دوركايم منهج التفسير في دراسة الظواهر المجتمعية، بالتشديد على العلاقة السببية بين الظواهر المرصودة. وفي هذا، يقول دوركايم: " فكل ما يطالب به هذا العلم هو أن يعترف الناس بأن قانون السببية يصدق أيضا على الظواهر الاجتماعية.ولكن علم الاجتماع لايقرر هذا القانون على أنه ضرورة منطقية؛ بل يقرره فقط على أنه فرض تجريبي أدى إليه استقراء مشروع.فإنه لما ثبت صدق قانون السببية في نواحي الطبيعة الأخرى، وامتد سلطانه شيئا فشيئا من العالم الطبيعي الكيميائي إلى العالم البيولوجي، ومن هذا العالم الأخير إلى العالم النفسي حق لنا التسليم بأنه

يصدق أيضا على العالم الاجتماعي .ويمكننا من الآن أن نضيف الحقيقة الآتية وهي: أن البحوث التي تقوم على أساس هذا المبدأ تميل بنا إلى تأكيد صحته...

إن طريقتنا طريقة موضوعية.وذلك لأنها تقوم بأسرها على أساس الفكرة القائلة بأن الظواهر الاجتماعية أشياء، ويجب أن تعالج على أنها أشياء، ولاشك في أن مذهب كل من سبنسر وأوجست كونت يقوم على أساس هذه الفكرة نفسها. وإن وجدت لديهما على صورة مختلفة بعض الشيء ".

إذاً، **يقوم المنهج التفسيري في علم الاجتماع على إبعاد الذاتية، والتخلص من النزعة التأملية في البحث، واستعمال التجريب، وتكرار الاختبارات، والاحتكام إلى الجبرية الاجتماعية التي تستند إلى الحتمية، والعمومية، والضغط الخارجي، والعقاب المجتمعي**، والابتعاد عن التصورات المسبقة، والتخلص من الأفكار الشائعة بنقدها وغربلتها علميا وموضوعيا. وفي هذا، يقول دوركايم:"إن القاعدة التي ننطلق منها لاتفترض أي تصور ميتافيزيقي، ولاتتضمن أي نظر تأملي في كنه الموجودات.إن ما تطلبه هو أن يضع عالم الاجتماع نفسه في وضع فكري شبيه بالوضع الذي يكون عليه الفيزيائيون والكيميائيون والفيزيولوجيون، حينما ينخرطون في استكشاف منطقة مجهولة عن ميدانهم العلمي.فعلى عالم الاجتماع، بدوره، وهو يحاول النفاذ إلى المجتمع أن يعي بأنه ينفذ إلى عالم مجهول.وعليه، أن يشعر بأنه، أيضا، إزاء وقائع غير منتظرة مثلما كائن عليه وقائع الحياة، قبل أن تتشكل البيولوجيا كعلم ".

يقوم التصور الوضعي عند دوركايم على التخلص من الخطاب التأملي الذاتي والفلسفي، وتبني مناهج العلوم الطبيعية المبنية على التجريب، والملاحظة الخارجية الدقيقة، والمقارنة العلمية (التجربة غير المباشرة)، أو الارتكان إلى الخطوات المنهجية التالية:

التعريف بموضوع الدراسة، وملاحظة الظواهر بإعادة بنائها بناء علميا، وتنظيم الوقائع في ضوء استكشاف العلاقات التي تتحكم في المتغيرات المستقلة والتابعة، والالتزام بالخاصية العلمية للفرضية السوسيولوجية.

وعليه، يعتمد الموقف الوضعي على منهجية استقرائية تجريبية، وينطلق من مشكلات اجتماعية، وفرضيات علمية، والاستعانة بالتجريب التكراري والترابطي، واستثمار الإحصاء الرياضي، واستخلاص القوانين والنظريات. وفي هذا، يقول السوسيولوجي الفرنسي كلود باببيه "(Jean Claude Babier): إن السوسيولوجيا هي علم، وذلك بالتحديد، لأن من يمارسون البحث السوسيولوجي يسعون إلى القيام به بروح علمية...فالسوسيولوجيا تسعى إلى

تحديد الثوابت والقواعد التي تتمفصل ضمن نظريات أو أبنية نظرية. وذلك من أجل كشف الظواهر الاجتماعية الي تقدم نفسها لعلماء الاجتماع ولمعاصريهم، بوصفها مشكلات اجتماعية.

فالمظهر الأول للعمل الاجتماعي هو، إذاً، تعيين المشكلة أو المشكلات الاجتماعية التي يتعين دراستها...وتفسير الظواهر الاجتماعية يتم بالاعتماد على نظريات تشكل أنساقا وأبنية تقوم على قضايا منظمة بشكل عقلي. تقابل تلك الأبنية بوقائع تجريبية، وتتطور تبعا لمقابلتها بوقائع ومعطيات اختبارية أو تجريبية.كما تقوم تلك النظريات على مسلمات، أي على جملة من القضايا الأساسية غير مبرهن عليها، تعتبر بمثابة قضايا بديهية...وتحدد هذه المسلمات، بدورها، نموذجا نظريا. أي: إطارا تصوريا شاملا...

مسلمات علم الاجتماع عند دركايم :

والسوسيولوجيا تقوم على ثلاث مسلمات، وتعتمد نموذجين نظريين أساسيين:

المسلمة الأولى: يشكل الإنسان نوعا وحيدا أو ثابتا لايتغير في الزمان...

المسلمة الثانية: يشكل مجموع الوقائع الاجتماعية (المجال الاجتماعي) مجالا خارجيا بالنظر إلى الفرد...

المسلمة الثالثة: ينطوي تنظيم الوقائع الاجتماعية على معنى يجري كشفه عن طريق تطبيق مناهج الفكر العلمي "...

وهكذا، نجد إميل دوركايم، في كتابه (الانتحار) ، ينطلق من نتيجة أساسية، وهي أن الانتحار ليست ظاهرة نفسية أو عضوية، بل هي ظاهرة مجتمعية، مرتبطة بتقسيم العمل في المجتمع الرأسمالي الصناعي. وبالتالي، يتحدد معدل الانتحار بحسب درجة اندماج الأفراد في الجماعة، والعلاقة بينهما علاقة علية أو سببية.

نقد : لكن يبقى تطبيق المنهج العلمي على العلوم الإجتماعية و الإنسانية محدود بالنظر إلى خصوصية هذه الظاهرة ،و عندها سنجد أنفسنا أمام مجموعة من الأسئلة : هل يمكن تطبيق المنهج التجريبي على الظاهر الإجتماعية بنفس المعايير العلمية ،و هل يمكن استنتاج القوانين وهي يمكن تعميمها ؟

مراجع السداسي الأول:

ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979م

روبير بلانشي: الإستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ترجمة محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة . 2003م، .

فرنسيس بيكون: الاورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013م، الكتاب الثاني،

يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، 1966م، .

منهج العلم والفهم الديني: العبور من العلم إلى الفهم ومن الفهم إلى العلم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2014م.

ايسايا بيرلين: عصر التنوير، ترجمة فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي في دمشق، 1980م،

لينين: المادية ومذهب نقد التجربة، سلسلة اضواء على الفكر الماركسي الكلاسيكي، العدد الأول، اعداد توفيق سلوم، .

توفيق الطويل: جون ستيوارت مل، دار المعارف بمصر

لسيد نفادي: الضرورة والإحتمال، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1983م،

محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف بمصر، الطبعة السادسة، 1970م،

محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، دار المعارف، 1970م،

أحمد بدر: اصول البحث العلمي ومناهجه، نشر وكالة المطبوعات في الكويت، الطبعة الخامسة، 1979م،

اصول البحث العلمي ومناهجه، .

جون ستيوارت مل، ص148.145. والمنطق الحديث ومناهج البحث، .

فرانك كلوز: النهاية: الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، عالم المعرفة (191)، 1415هـ. 1994م،

لأسس المنطقية للإستقراء،

د. عبد الهادي الفضلي: كتاب أصول البحث / كتاب مذكرة المنطق.

J.S. Mill, 'Of The Ground of Induction', in: Madden, The structure of Scientific Thought, << Great Britian,1968,

Hemple, carl G., Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA, p. 72.<

السداسي الثاني

مناهج فلسفية معاصرة

المحاضرة الأولى

مدخل إلى الفلسفة المعاصرة

تاريخياً ، تعد الفلسفة المعاصرة هي الفلسفة التي جاءت بعد الفلسفة الحديثة بالنظر إلى النقائص التي تميّزت بها و التي دفعت لظهور الفلسفة المعاصرة .و من أهم الانتقادات التي وجهت للفلسفة الحديثة :

الإيمان المطلق بالعقل ، و الذي جعلنا نتساءل هل العقل هو السبيل الوحيد الذي يقود الإنسان إلى الحقيقة ؟

النزعة الإنسانية المفرطة و التي حصرت حقيقة الإنسان في معايير الإنسانية التي ضبطت وفق فلسفة محددة و التي جعلتنا نشك في وجود الإنسان خارج هذا البعد . ولتجاوز هذه الأطروحات الإقصائية ، ظهرت الفلسفة المعاصرة .

–تعريف الفلسفة المعاصرة : هي الفلسفة التي جعلت موضوعها الإنسان بجميع أبعاده (العقل ، الغريزة ، النفس ، الإحساس و المشاعر). و هي دراسة و نقد المعرفة العلمية في إطار ما يسمى بالدراسات الإبستيمولوجية هذا من جهة ،و من جهة أخرى اهتمت هذه الفلسفة بالوجود الإنساني لمعالجة قضاياه السياسية و الإجتماعية و إعادة الاعتبار للكثير من الجوانب المهمشة و المسكوت عنها في الفلسفات السابقة .

العوامل التي ساعدت على ظهور الفلسفة المعاصرة : ارتبط ظهور الفلسفة المعاصرة بنهاية القرن 19 و بداية القرن 20 أين أصبح العلم في أوّج تطوره . و باتت مهام الفلسفة لا فائدة منها بعد ان طرح الفيلسوف سؤال : هل يستطيع العلم أن يعالج كل القضايا التي تهم الإنسان ؟ و تزامن ذلك مع

ا–أزمة العلوم : حيث تجلّت في العلوم الفيزيائية التي تبيّن من خلال العودة إلى الفيزياء الكلاسيكية أو النيوتونية بأن هذه الأخيرة كانت قائمة على الصدق المطلق في مفهوم الزمان و المكان و الكتلة ، و قد تغيّر الأمر مع ظهور

معطيات جديدة جاءت بها النظرية النسبية لأنشتاين و نظرية الكوانطوم لماكس بلانك . فتبيّن بعدها أنّ مبدأ الحتمية لا يتحكم في جميع الظاهر الطبيعية خاصة إذا ما توغلنا في العالم الأصغر أو ما يعرف بالميكروفيزياء . وظهرت فكرة الإرتياب التي تقوم بقياس نسبة الخطأ في حساب العلاقات بين الظاهر الفيزيائية كما أوضح ذلك هايزنبرغ .

ب-أزمة الرياضيات :عرفت الرياضيات أزمة في الأسس بعد الأبحاث التي قام بها كل من ريمان و لوباتشفسكي ، حيث انتقد هذان العالمين مبادئ الهندسة الإقليدية و المتمثلة في البديهية و المسلمة . و تبيّن أنّ ماجاء به إقليدس صالح لأن يطبق على الهندسة المستوية الثنائية الأبعاد ، أمّا في الهندسة الفضائية ذات الأبعاد الثلاث تفقد هذه المبادئ مصداقيتها و صلاحيتها .و من هنا فتح المجال للقول بتعدد الأنساق في الرياضيات أو ما يُعرف بالأكسيوماتيك و ظهور الإحتمالات كمبحث جديد في الرياضيات

3- الفيلسوف نيتشه كمعرج فلسفي بين المناهج الحديثة و المعاصرة .

يعدّ نيتشه (1844-1900) المنعرج الفلسفي بين الحداثة و المعاصرة ، وصاحب المنهج الجينيالوجي الذي يبحث في علم النشأة و الأصل . و هو ينتمي إلى ميدان العلوم التاريخية ،و قد استعار نيتشه هذا المفهوم بحمولة نقدية عنيفة حيث تخصص في النقد و تفكيك المفاهيم و الأفكار و تقويض البديهيات و اليقينيات الراسخة . و لا تكتفي الجينيالوجيا بالوقوف عند النشأة ،و إنّما تتساءل عن كيفية ظهور التفاوتات و كيف تتناوب القوة على المعاني و كيف تتملكها . حيث يرى نيتشه – وهو يبحث في الأصل – عن لعبة صراع الإرادات : إرادة الأقوياء و إرادة الضعفاء .لكن كيف طبّق نيتشه الجينيالوجيا؟ : اشتغل نيتشه على النصوص التي جعلته يتساءل حول إمكانية وجود نص أصلي للمعنى ، و يكون بمثابة المصدر الحقيقي . فتوصل إلى أن النصوص عبارة عن تأويلات متناسلة و مستنسخة عن بعضها البعض ، و ما نعتبره النص الأصلي ليس إلاّ وهماً و ليس حقيقة .كما طبّق الجينيالوجيا في مجال الأخلاق ليقف عند حقيقة القيم الأخلاقية التي تختفي ورائها الصراعات و التي تحركها أطراف تسعى إلى السيطرة ، فبحث في مفهوم الخير و الشر و تبيّن له أنّ لكل قيمة تاريخاً تكوينياً مرتبط بعوامل اجتماعية ، سياسية ، ثقافية .

و بناءً على ذلك فإنّ للأقوياء قيما خاصة ينادون بها و للضعفاء كذلك ، وجاءت المباحث الكبرى في فلسفة نيتشه تشريحاً لعملية التحول في القيم من خلال إرادة القوة ، العود الأبدي ، موت الإله و الإنسان الأعلى .

نتائج النقد الجينيالوجي : لقد نتج عن تطبيق هذا المنهج مجموعة من الآثار منها –تفجير لغة الأنساق الفلسفة الكبرى التي تقوم على مجموعة من البديهيات ، و مع نيتشه أصبح مستحيل التكلم عن مدارس كبرى و بذلك قام هذا الفيلسوف بالإطاحة بالإمبراطوريات الفلسفية الحاقدة على الحياة .–إرساء استراتيجية مختلفة في التفكير تقوم على التأويل الذي ليس في نهاية الأمر إلاّ تطبيق إرادة معينة على موضوع معيّن ..– نسف مفاهيم الذات و الحقيقة و المعنى و الأصل .– حارب نيتشه من خلال منهجه الجينيالوجي مركزية الحقيقة في الفكر الديني و مركزية الذات في الفكر الحديث ، و حاول أن ينتزع من هذه المفاهيم مركزيتها و سلطتها من خلال مفاهيم السيرورة و التطور و التغيّر –كما حارب النقد الجينيالوجي فكرة الثنائيات بين الحقيقة و الخطأ و الحس و العقل ، الظاهر و الباطن الجسد و الروح ، الفكر و الوجود .و في مقابل هذه الثنائيات دعى إلى المطابقة بين الفكر والحياة .

لا يمكن الإحاطة بكل التحولات التي وقعت في الفكر الفلسفي بعد ظهور فلسفة نيتشه ، بالنظر إلى عمق الطرح و جرأته الفريدين في تاريخ الفلسفة . و لكننا في ذات الوقت لا يمكن أن نغفل عن الانتقادات التي وجهت لهذا الفيلسوف و التي حاولت الوقوف عند مصداقية فعل التفلسف بالمطرقة و حقيقة المنهج الجينيالوجي .و أردنا فقط ايضاح بعض ملامح المنعرج الذي رسمه نيتشه فاتحاً بذلك الباب واسعاً أمام الفلسفة المعاصرة و التي سنجد فيها حضوراً نيتشويا مباشراً أو غير مباشر [6]

كانت هذه العوامل بمثابة القاعدة و البنية الأساسية لظهور الفلسفة المعاصرة . و أصبح هاجس الفلسفة في ان تصير علما دقيقاً كباقي العلوم في عصر التقنية . و حتى تصل الفلسفة إلى هذا الهدف سلكت مجموعة من المناهج أهمها :

[6] للتوسع أكثر ينصح بالرجوع إلى أهم مؤلفات نيتشه : العلم المرح ، هكذا تكلم زرادشت ،ماوراء الخير و الشر ،جينيالوجيا الاخلاق

قامت الفلسفة المعاصرة على تيارين بارزين هما

التيار التحليلي و الذي يمثله فلاسفة المنطق بالدرجة الأولى و على رأسهم برتراند راسل

والتيار الثاني و الذي اصطلح على تسميته بالفلسفة القارية و التي تمثل الفلسفة الأوروبية بالدرجة الأولى و الذي افرز مجموعة من المناهج أبرزها

1– المنهج الوجودي سارتر

2– المنهج الفينومينولوجي : هوسرل

3– المنهج البنيوي لكلود ليفي ستراوس

4– المنهج التأويلي لغادامير

5– التفكيكية لميشال فوكو

6– مدرسة فراكفورت هاربرت ماكيوز

المحاضرة الثانية

المنهج التحليلي لبرتراند راسل

ماهي الفلسفة التحليلية ؟ :جاء اهتمام الفلاسفة باللغة مختلف من فيلسوف لآخر و من مدرسة لأخرى . و تحوّل موضوع الفلسفة عند أصحاب المدرسة التحليلية إلى اللغة ، و التي سيكشف البحث فيها عن علاقة الفلسفة بقضايا اخرى كالمنطق و الرياضيات و الميتافيزيقا . و تهدف هذه الفلسفة لفهم طبيعة الأنساق المعرفية و العلمية و الفلسفية حيث تعمل على شرح و توضيح طبيعة تلك الأنساق من خلال توضيح القضايا التي تعبّر عنها لتجعل الأنساق أكثر وضوحاً ، و هي ترتبط ارتباطا وثيقاً بالبحث في مشكلة طبيعة الرموز في اللغة .

الاهتمام بتحليل اللغة لم يكن حكرا على الفلسفة التحليلية، فقد وجه الفلاسفة ابحاثهم إلى اللغة باعتبارها وعاءً للفكر، والأداة التي تنتقل بها الافكار، فاهتموا بتحليل المعرفة، ومن بينهم سقراط الذي استخدم منهج التحليل في معالجته التصورات الأخلاقية المختلفة، كالعدالة والتقوى والشجاعة. كما يظهر التحليل جلياً في محاورات أفلاطون، ثم في منطق أرسطو. أما في الفلسفة الحديثة فقد عمل فرنسيس بيكون على تحليل أخطاء العقل الإنساني، وحددها بالاوهام والأصنام اوهام الكهف التي هي عيوب لا ترجع إلى الطبيعة البشرية عامة، بقدر ما ترجع إلى الفروق والخصائص الفردية سواء كانت فطرية او مكتسبة، كاوهام المسرح التي تنشأ عن المذاهب الفلسفية والفكر السائد، واوهام السوق، هذه الأخيرة هي اخطاء يقع فيها المرء نتيجة لغموض اللغة، وتوجد هذه الاوهام لان الناس يعتقدون ان عقولهم تتحكم في الفاظهم، بينما الحقيقة ان الالفاظ غالبا ما تتحكم في العقل، وربط هوبز بين التفكير والاسماء العامة. وانشغل لوك بتحليل اللغة ليكشف عن دلالة الألفاظ على المعاني، وتأثير اللغة في الفكر للوصول إلى طبيعة المعرفة اليقينية البرهانية. وحلل هيوم السببية في حدود تصورات العرضية وتماثل الوقائع، ثم المعرفة كما تبدو للشعور، وخلص إلى نوعين متميزين: انطباعات وأفكار.

ومارس بركلي التحليل في نقده للأفكار المجردة والعنصر المادي. وكذلك ديكارت الذي جعل من التحليل سبيلاً للوضوح في قواعده الأساسية، احتل التحليل الريادة في عصرنا، وأصبح "ما يميز الفلسفة التحليلية عن غيرها من التيارات والمذاهب الفلسفية الأخرى هو قناعتها بأن التحليل الفلسفي والمنطقي للغة يؤدي إلى تفسير فلسفي للفكر"، والوصول إلى المكونات البسيطة للواقع، وتحليل الكائنات المركبة يكون بواسطة منهج التحليل المنطقي وبذلك تتضح افكارنا عن العالم.

خصائص الفلسفة التحليلية :تتميز الفلسفة التحليلية بما يلي

ا-الإهتمام بالإشكاليات الجزئية : حيث أصبح موضوع الفلسفة مرتبط بمعالجة المشكلات الجزئية بعيداً عن بناء الأنساق الفلسفية الشاملة التي تهدف إلى تقديم تصور شامل للكون و الحياة . و إذا كان الفلاسفة التحليليون يهتمون بالمشكلات الجزئية الصغيرة ، فلأنهم يعتبرونها الطريق للوصول إلى حل المشكلات الكبرى .

ب-الإهتمام الشديد بالمسائل المعرفية من زاوية تجريبية : و العبارات التي ليس لها مقابل تجريبي هي قضايا فارغة غير قابلة للتحقق تجريبياً . و انطلق هؤلاء من موقف الواقع التجريبي لدافيد هيوم من التجربة التي تعد و سيلتنا لمعرفة الواقع الخارجي ، و يؤدي هذا النوع من المعرفة دوراً هاماً في دلالة اللغة ، أي يرتبط معنى القضايا بمبدأ التحقق التجريبي ، و القضية التي لا تعبّر عن وقائع التجربة هي قضية خالية من المعنى . فهناك إذن ارتباط شديد بين المعرفة التجريبية و مسألة الدلالة

ج-الإهتمام الشديد باللغة: فاللغة هي أفضل طريق لمعرفة العالم ، و مهمة الفلسفة هي البحث في العلاقة بين الأشياء التي تحدث في العالم ، و ما يحدث في أذهاننا عندما نستخدم اللغة . إنّ الفلسفة عند هؤلاء ذات وظيفة نقدية و ليست بحثاً في المبادئ الأولى .

إتجاهات الفلسفة التحليلية : هناك ثلاث اتجاهات رئيسية في الفلسفة التحليلية :

الذرية المنطقية : و يمثلها برتراند راسل حيث قال:" إنّ السبب الذي من أجله أطلق على المذهب اسم الذرية المنطقية هو أنّ الذرات التي أريد الوصول إليها هي ذرات منطقية و ليست ذرات فيزيائية "

الوضعية المنطقية : و تعدّ أشهر اتجاهات الفلسفة التحليلية التي ترجع بدايتها إلى حلقة فيينا و التي تسعى إلى محاربة الميتافيزيقا عن طريق التحليل المنطقي للغة و يعد كارناب من أهم ممثليها .

التحليل المنطقي العلاجي : و التي يمثلها فيتغنشتاين حيث يرى أنّ الغموض ينتج عن سوء فهمنا لقواعد الاستعمال الصحيح في اللغات العادية ، ويشترك هؤلاء جميعاً في اعتبار القضايا الميتافيزيقية قضايا بلا أساس لتكون هذه الفلسفة أقرب إلى الروح العلمية التي تعبّر عن الفترة المعاصرة .

المنهج التحليلي عند راسل :

فلسفة الرياضة التي اعتمدها " رسل " في كتابة " أصول الرياضيات " الذي يعد أكبر إسهامات " رسل " في فلسفة التحليل الرياضي ، والتي كان لها أثرها في تطوير نظريات المنطق المعاصر . لم يكن ذلك إنجاز " رسل " الوحيد فقد تتبعنا من خلال رؤيته للفلسفة ومنهجه التحليلي والأدوات والخطوات المفترضة لهذا المنهج ، أبحاثه في مجالات مختلفة كالعلم واللغة ووقفنا على أهم نظرياته الفلسفية في مجال العلم في رفضه لفكرة ضرورة الارتباط بين العله والمعلول وبذلك فتح الباب واسعاً أمام فلسفة الإحتمال التي تلعب دوراً اساسياً في العلوم المعاصرة من خلال أهم النظريات العلمية الكبرى في الفيزياء كالنسبية والكوانتم .

كان " رسل " يأمل ان يحل هذا الجهاز الرمزي محل اللغة العادية ويصبح التعامل من خلال هذه الرموز بدل لغة التداول . أن المنطق الرمزي هو أكبر دليل على النجاح الذي حققه " رسل " في مجال الأبحاث اللغوية تلك فقد إستبعدت منه الألفاظ والكلمات لتحل محلها الرموز ويحكم عليها صدقاً أو كذباً من خلال صدق أو كذب الروابط القضوية التي تربط بينها . لقد ادركنا من خلال هذه الدراسة أن " رسل " لم يكن فيلسوف فحسب بل عمل جاهداً من أجل ربط الفلسفة والعلم من خلال منهجه وسعيه المتواصل من أجل إقامة الفلسفة علماً مقدماً إنتاجه الضخم في فلسفة الرياضة والمنطق الرمزي وفلسفة العلم من أجل تحقيق هذا الهدف . كما أن " رسل " لم يكن فيلسوفاً وعالماً بل كان صورة عن الفيلسوف الشامل المندمج في عصره المعبر عنه والداعية للسلام في كافة إنحاء العالم .

سعى " رسل " للبساطة والوضوح ومعرفة الكون من حولنا جعله يستلهم المناهج العلمية ويستفيد من التطورات العلمية في وضع نظرياته ، ويختلف " رسل " عن فلاسفة التحليل في إنه يرى أن **التحليل يمكننا من الكشف عن معارف جديدة وليس مجرد توضيح وتفسير لمعارفنا** . حاول " رسل " إستكمال مشروع " ليبنز " في بناء لغة مثالية عالمية متكاملة تعبر عن كل الحقائق بشكل دقيق وواضح حتى يمكن التخلص من الغموض ، الا إنه تخلى عن ذلك بعد عشرين عاماً من الجهد المتواصل في هذا المجال . و" رسل " حين ناقش مسالة العليه كان يضع نصب عينيه أخر ماتوصلت إليه النظريات العلمية خاصة في الفيزياء (نظريتي النسبية والكوانتم) ، في قوله بالغاء الضرورة في التلازم بين العله والمعلول ، وإقراره بإن سبب هذا الربط نفسياً بحث أو مايسمى بالعادة . كان " رسل " يهدف من خلال منهجه لإقامة الفلسفة بحثاً علمياً خالصاً ، وهو حين يقر بأهمية العلم وتتبع نتائجه لايعني أن تأخذ تلك النظريات على إنها صادقة صدقاً كلياً ، فالعلم لايكون كذلك لكنه في نفس الوقت لايقبل الخطأ.

نظرية المعرفة عند راسل :

ثار راسل على المعرفة التقليدية وانتقدها لاقتصارها في البحث فيما هو ذاتي وموضوعي، وذهب من خلال منهجه الى تحليل معارفنا وتصنيفها الى معارف أساسية و معارف مستنتجة، وقسم المعرفة الى معرفة مباشرة ومعرفة بالوصف، من هنا تتمحور الذرية المنطقية حول التساؤل عن مكونات العالم، وانواع الموجودات فيه، والتساؤل حول انواع القضايا المعبرة عن هذه الموجودات، بالإضافة إلى مكونات هذه القضايا.

يعتبر برتراند راسل، إلى جانب جورج ادوارد مور (1873-1958) رائدا الثورة على الفلسفة المثالية في بريطانيا، وقد ظهر هذا التيار في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ويعتبر انه باستطاعة الانسان ان يدرك الواقع المستقل عن الذوات والخارج عنها ادراكا مباشرا.

بدأ راسل حياته الفلسفية متأثرا بآراء برادلي (1846-1924) ، وظل لبضع سنوات أحد تلامذته، كما اعجب بالفيلسوفين كانط (1724-1804) فيلسوف وهيجل (1770-1831) ، إلا انه خلال عام 1889 بدات آراءه تتغير، وذلك بتاثير من زميله جورج مور، ووجد نفسه احد اتباع مذهب التعدد2، التي سيتمسك بها طوال

حياته. ومن المحاور الرئيسية في فلسفة راسل، وعند اغلب الواقعيين الجدد، نقده لفلسفة برادلي في العلاقات الداخلية ، إذ يرى راسل انه لا توجد علاقات داخلية، وان العلاقات القائمة هي علاقات خارجية، وقد أبدى راسل ذلك في سلسلة المحاضرات التي عنونها بـ: الفلسفة الذرية المنطقية Laphilosophie de l'atomisme logique،

الذي يعرف اختصارا بالذرية المنطقية L'atomisme logique، وهو اتجاه فلسفي معاصر، اتخذ مكان الصدارة في الحقلين المنطقي والفلسفي. ظهر هذا المصطلح تقريبا سنة 1918 بعد أن ألقى راسل سلسلة من المحاضرات في لندن نشرت في مجلة "The Monist"."

تتألف هذه المحاضرات من ثمانية موضوعات فلسفية ومنطقية، هي:

دراسة الوقائع Les Faits ((Facts، القضايا Les propositions. تصنيف القضايا إلى ذرية Atomiques او بسيطة Simple، وقضايا جزيئية Les propositions moléculaires او مركبة Les propositions complexes. التمييز بين القضايا العامة Lespropositions والعبارات الوصفية Les énoncés descriptifs. بالإضافة إلى نظرية الأنماط المنطقية La théorie des types logique، وأخيرا الميتافيزيقا. Métaphysique

كما تعتبر هذه النظرية خلاصة منطقية للتفكير في فلسفة الرياضيات، حيث يعتمد منهج راسل، في اقامة البناء الرياضي والمنطقي، على أساس اختيار افكار بسيطة تتكون منها المبادئ والبديهيات والقضايا، ومن هذه المبادئ تشتق كل الرياضيات. هذه الطريقة التي اعتمدها راسل لا تختلف كثيرا عن مثيلتها في الفلسفة الذرية، لان راسل يبحث عن الذرات والاوليات التي تتالف منها المعرفة وينظر إلى أن مهمته هي إيجاد المبادئ القليلة جدا المطلوبة لتبرير الإستدلال العلمي". ويجب أن تقرر هذه المبادئ والمقدمات شيئا عن العالم،

يقول راسل في مقدمة كتابه أصول الرياضيات: "**اما موقفي من المسائل الفلسفية الاساسية في جميع صورها فهو مستمد من الاستاذ ج. ا. مور، الذي اخذت عنه الطبيعة غير الوجودية للقضايا (ماعدا تلك التي تحكم بالوجود)، واستقلالها عن أي ذهن عارف، كذلك مذهب الكثرة الذي يعتبر العالم سواء عالم الموجودات أم عالم المجردات، على انه مركب من عدد لا نهائي من أشياء او من موجودات كل منها لها استقلاله**"، والتي

ترتبط فيما بينها بعدد غير متناه من العلاقات التي "لا تقبل الرد إلى صفات حدودها او صفات المجموع الذي يتركب من هذه الحدود" كما كان سائدا في نظرية المعرفة التقليدية، والتي انتقدها لأنها اقتصرت في تحليلها على موضوعين رئيسيين هما: البحث في الذاتي والموضوعي والتفرقة بينهما من حيث الصحة والفساد.

في حين تهدف نظرية المعرفة عنده إلى تصنيف معارفنا، او ما نظن اننا نعرفه عن العالم، إلى معارف أساسية ومعارف مستنتجة، لذا ينبغي الانطلاق من الصورة الخارجية التي تطلعنا على العالم، والتي نعتقد اننا نعرف العالم عن طريقها، وسنجد ان جزءا كبيرا من هذه المعرفة مرجعه العادة، الاتفاق، المعتقد، والذاكرة، فالجزء الذي نستطيع الوثوق فيه كأرضية صلبة لمعارفنا مجاله جد ضيق.

مراتب **المعرفة**

1–الحدس :وضع راسل سلما للمعرفة في **أعلى درجاته المعرفة المباشرة**، وهي التي تتم بالاتصال الحدسي La connaissance par intuition 7، او الخبرة المباشرة وتعني الاتصال المباشر بشيء ما لما يكون هنا اتصال مباشر به، دون ان تتوسط في ذلك أي عملية استدلالية، هذه الدرجة من المعرفة التي تقدم لنا "جزئيا" محددا، مثل قولي مشيرا إلى غلاف الكتاب: "هذه بقعة صفراء"، لا تحتاج إلى مواجهة بين أعضاء الحس وبينها، وبالتالي فإن الالفاظ والكلمات التي تقابلها يُفهم معناها مباشرة من غير الحاجة إلى كلمات أخرى، فهي "لا تحتاج إلى تعلم كلمة أخرى سابقة عليها، مثل: "بقع اللون" كقولنا "هذه بقعة صفراء".

2– المعرفة بالوصف: هي متغيرة وتختلف من شخص إلى آخر. يبنى هذا النوع من المعرة على المعرفة الاساسية، وتتضمن تركيبات عقلية فيها استدلال وذاكرة وغيرها من العمليات العقلية. فالقول"هذه منضدة" ليس مجرد تعبير عن الوعي بوجود الشيء المعروف، بل يتضمن حكما عقليا، هو الذي يعرف على اساسه بأن هذا الشيء المدرك هو منضدة وليس شيئا آخر. نصل إلى هذا السلم عن طريق تحليل اللغة الطبيعية Langage naturel العادية(Ordinaire ، او العلمية على سواء، هذا التحليل اللغوي سيكون المفهوم الجديد لنظرية المعرفة، كما سيكون جزءا هاما من مفهوم المنطق عنده.

1.نقد مذهب برادلي و ليبنتز:

النقطة الاساسية التي اهتم بها راسل هي نقد مذهبي برادلي وليبنيتز. أما الاول، فالنقد انصب على مفهوم العلاقات الداخلية Les relations internes، التي مؤداها أن العلاقات التي تربط الاشياء بعضها ببعض، نستخرجها من خلال تحليلنا للأطراف المرتبطة بتلك العلاقات.

وأما الثاني الذي بنى رؤيته الميتافيزيقية على اساس منطق تحليلي قوامه العلاقات الباطنية، أي "مهما كانت القضية التي نقولها، فإن محمولها كامن في موضوعها"، فإذا حللنا موضوعها تحليلا كافيا، سنجد فيه المحمول، ومثال ذلك القضية التالية "ان الزجاج قابل للكسر"، عندما نحلل فكرة الزجاج سنجد ان "الكسر" كامن فيها لان طبيعتها قابلة للكسر.

لكن بالنسبة إلى راسل لا توجد علاقات داخلية لان العلاقات القائمة هي علاقات خارجية، مضافة إلى ماهيات الاشياء الموجودة بالفعل، كما ان ماهيات الاشياء لا تستند إلى هذه العلاقات، مثال ذلك ارتباط حادثتين بعلاقة "قبل"، فإذا قلنا أن الحادثة (س) وقعت "قبل" الحادثة (ص) كان هذا التتابع الزمني مما لا نجده في عناصر (س) ولا في عناصر (ص) وإنما المرجع فيه إلى مقياس الزمن الذي يدلنا على ذلك، وليس مقياس الزمن هذا جزءا من (س) ولا جزء من (ص). وأهمية ان تكون العلاقات خارجية، ان يكون بعضها على الاقل خارجيا، وهذا يوصلنا إلى ان العالم مكون من حقائق متعددة، ترتبط فيما بينها بصور متعددة من العلاقات، "ندركها خارج بنية الاشياء نفسها".

ان العلاقة كيان مستقل غير متضمن في أحد الطرفين، ولا يمكن رده كذلك إلى وجود آخر، فنصل إلى نتيجة مؤداها ان العالم ليس واحدا كما يرى المثاليون Les idéalistes، ولكنه عالم "متعدد" يُحتاج في معرفته إلى مشاهدات وتجارب، وكنتيجة لتطوره الفكري تبنى راسل مذهب ما يسمى الذرية المنطقية التي ستقوم عليها فلسفته.

الذرية المنطقية :يقوم هذا المذهب على اساس ان العالم يتألف من معطيات حسية، ترتبط فيما بينها بعلاقات منطقية خالصة. فراسل يعتقد أن اللغات الطبيعية هي بمثابة مرشد يقودنا إلى فهم طبيعة العالم الذي نتحدث عنه، "فهناك –فيما أعتقد– علاقة قابلة للاكتشاف بين بناء الجمل والعبارات وبناء الوقائع أي الوقائع التي تشير إليها تلك العبارات... أنا أعتقد أننا إذا اتخذنا من الحيطة القدر الكافي، فقد نستطيع أن نتخذ من خواص اللغة أدوات نستعين بها على فهم بناء العالم، إننا نستطيع من بعض الوجوه، أن نصل إلى معرفة معقولة عن بناء العالم عن طريق دراسة التركيب اللغوي".**فموضوع الذرية المنطقية هو التساؤل عن مكونات العالم، وانواع الموجودات فيه، كما نتساءل عن انواع القضايا المعبرة عن هذه الموجودات، بالإضافة إلى مكونات هذه القضايا.** فهي تنطلق من مبدأ البحث عن المكونات البسيطة للعالم، بتحليل القضايا المركبة إلى قضايا اكثر بساطة. يرى راسل أن هناك علاقة بين الطريقة التي تبنى بها عبارات اللغة والطريقة التي تترابط بها حوادث العالم التي تشير إلى تلك العبارات، ويرى انه اختلفت آراء الفلاسفة في ما يخص العلاقة التصويرية القائمة بين ألفاظ اللغة وبين غيرها من حقائق الكون.

فمن الفلاسفة من يحصر المعرفة الانسانية كلها في دائرة ما يعرفه من ألفاظ وعبارات، "حيث لا يرون من وسيلة ينفذون بها من خلال اللغة إلى حيث الحقيقة الخارجية التي تعبر عنها تلك اللغة". وهناك فلاسفة، منهم لودفيج فيتجانشتين، يرون أنه هناك جانب من المعرفة يستحيل على اللغة التعبير عنه، مثل عالم التصوف. ونجدهم يستخدمون اللغة للتعبير عن تلك الجوانب. وحسب راسل فإن هذا تناقض صريح، فهناك من يستدل على خصائص العالم من خلال خصائص اللغة مثل أفلاطون، وهو الراي الذي قبله راسل، فهو يعتقد ان للغة دلالة على حقيقة العالم الخارجي وطبيعته، تناول ذلك في كتابه فلسفة الذرية المنطقية، حيث "يرى ان العالم قوامه كثرة الاشياء، معارضا الاتجاه الواحدي الذي يجعل الكون كلا واحدا متسق الاجزاء"، فالعالم ينحل إلى ذرات، يقول: "ان الذرات التي اريد الوصول اليها كنتائج نهائية للتحليل هي ذرات منطقية وليست ذرات فيزيائية"، يطلق راسل على بعض منها "جزئيات" Particuliers وهي الأشياء الدقيقة جدا مثل بقع اللون الصغيرة، الصوت، والأشياء اللحظية Les chosesmomentanées، وبعضها الآخر سيكون محمولات Prédicats وعلاقات Relations.

اصطلح راسل على تسمية هذه النظرية بالذرية المنطقية، لأنها ترد كل ما ندركه في العالم من وقائع مركبة إلى ابسط اجزائها، ويسمي النظرية بالذرية المنطقية لان الذرات التي نريد الوصول اليها ذرات منطقية وليست فيزيائية، لذلك تستعين النظرية بالتحليل المنطقي في صاغتها، فالذرات التي يقصدها راسل هي المفردات Particuliers مثل: المحمولات والعلاقات والألوان،

أسس نظرية الذرية المنطقية : تنطلق من مصادرتين اساسيتين:

أ- مصادرة التعددية Postulat du pluralisme، وهي: الاعتقاد ان العالم يتألف من عدد كبير من الكائنات المستقل بعضها عن بعض، لكنها تترابط بعلاقات خارجية سواء كانت هذه الكائنات اشياء مادية جزئية ام وقائع، والوجود في حقيقته يرتد إلى هذه العناصر والوحدات المختلفة، عكس ما يراه دعاة المذهب الواحدي Le monisme، الذين يرون الوجود في حقيقته كل واحد متكامل مطلق وثابت لا يتغير، في حين أن الذرية المنطقية هي "نظرية وقائع تؤكد أن العالم هو تعدد الوقائع"، وفي مستواها الادنى نجد الوقائع الذرية المستقل بعضها عن البعض.

ب- **توظيف منهج التحليل المنطقي**، وذلك بتحليل الكائنات المركبة للعالم من أجل الوصول إلى المكونات البسيطة للواقع، وبذلك تتضح افكارنا عن العالم. وبعد عملية التحليل نصل إلى المسائل التالية:

- اسم العلم المنطقي حد التحليل أي انه الحد الذي يقف عنده التحليل.
- مشكلة القضية العامة، القضية الكلية والخلاف على تحليلها.
- اللغة تصوير دقيق للعالم بحيث يوجد تطابق بين تركيب القضية وتركيب الواقعة التي تدل عليها.

ان الفيلسوف الذي كان له الاثر البالغ على فكر راسل هو كما ذكرنا جورج ادوارد مور، الذي استخدم منهج التحليل كشكل من أشكال التعريف، ليس تعريف الكلمات، لكنه تعريف المفاهيم والقضايا، فبحث عن معاني الكلمات واستخداماتها المختلفة، والفرق بين مدلولاتها الفلسفية والعادية، ولم يتخذ من التحليل اللغوي هدفاً لذاته، بل على أنه وسيلة لبلوغ اليقين حول الواقع والوصول إلى عناصر الموضوعات والمفاهيم، وذلك باعتماده على فكرة الحس المشترك، والتحليل عنده هو التحليل التصوري.

تشترك الاتجاهات المختلفة لفلسفة التحليل المعاصرفي سمة التوضيح، أي ابراز ما هو متضمن من عناصر بسيطة في الموضوع والتي تكون غامضة بسبب طريقة تركيبها. لكن راسل رفض أن يكون تحليله "تعريفا"، ويذهب في الذرية المنطقية إلى إمكان تعريف حد عن طريق الوصف الصحيح، لكن هذا لا يعتبر تحليلا "فالتحليل ليس هو التعريف". ويرى أن المادة رغم وجودها الحقيقي في الواقع، إلا ان الانسان لا يدرك سوى معطيات الحواس، و"معطيات الحواس هي وقائع غير نفسية، مستقلة عن أي ذات حتى ان كانت ذاتا ترنسندنتالية Transandanteاو مطلقة".

يتفق راسل مع مور بأن الفلسفة –في جوهرها– تحليل، يقول راسل في مقدمة كتابه مبادئ الرياضيات: "أما موقفي من المسائل الأساسية الفلسفية في جميع صورها، مستمد من الأستاذ ج. ا. مور، فقد أخذت عنه الطبيعة غير الوجودية للقضايا (ماعدا تلك التي تحكم بالوجود)، واستقلالها عن أي ذهن عارف". إلا أن هدف التحليل عند راسل يختلف عنه عند مور. فهدف التحليل عند مور ليس اكتشاف حقائق او معارف جديدة عن العالم، بل توضيح ما نعرفه بالفعل. أما هدف التحليل عند راسل فهي ازدياد معرفتنا بالعالم الخارجي.

تقوم نظرية الذرية المنطقية على اساس منهج التحليل، وهو نوع من التحليل المنطقي يتناول جانبين:

تحليل العالم إلى مكوناته، وتحليل اللغة التي تعبر عن هذا العالم.وتجدر الاشارة إلى انه يمكن ارجاع حركة التحليل إلى المقال الذي نشره مور عام 1903 "تفنيد المثالية" نقدا للهيجلية والمثالية الجديدة، حيث قدم منهجا علميا جديدا في معالجة المشاكل الفلسفية، وتبعه برتراند راسل في ذلك، ويمكن اعتبارهما مؤسسي التيار التحليلي كفلسفة مضادة للاتجاه التحليلي عند برادلي. وقد توصل التيار التحليلي إلى مجموعة من الآراء والمواضيع، من بينها:

- القضية موضوعية ومستقلة.
- العلاقات خارجية.
- الخاصية المطلقة للصدق والكذب.
- الفصل المطلق بين المعرفة وما نعرفه.

ووظف راسل "منهجه التحليلي في المشكلات الفلسفية التي أرهقت الفكر البشري على مدى عشرات القرون ، وأقام منهج التحليل المنطقي على مبدأ الاقتصاد في الفكر، وهو المبدأ القائل بوجوب الامتناع عن تعداد الكيانات أكثر مما تدعو اليه الضرورة، وطبق راسل مبدأ الاختزال Réduction، في التحليل المنطقي للعالم "بنفس المعنى".

يمثل التحليل المنطقي عملية تجزئة للغة إلى وحداتها ومكوناتها الاساسية، فإذا كان هدف علم الاصوات دراسة الخصائص الصوتية للوحدات اللغوية البسيطة، وهدف النحو والصرف دراسة الخصائص التركيبية واشتقاق الالفاظ، فإن هدف التحليل المنطقي هو الوقوف على الوحدات اللغوية المنطقية، وهذه الوحدات عند راسل تتالف منها التراكيب المنطقية، ويختلف التحليل تبعا للمستوى الذي نمارسه لاكتشاف الذرات. فالذرات في مستوى الجمل والقضايا هي العبارات البسيطة التي لا يمكن ان تجزّء إلى قضايا او جمل أبسط، واما الذرات في مستوى الكلمات فهي التي لا يمكن ان تجزّء إلى ما هو أبسط منها، والذرات في فلسفة راسل هي المفردات مثالها المحمولات والعلاقات والألوان وغيرها.ومهمة الفلسفة ليست بناء نسق فلسفي على طريقة الفلاسفة القدامى، بل دراسة الكون والتعرف عليه بمنهج علمي، وفهمه باصطناع اللغة المناسبة. وقد وجد راسل هذه اللغة بتطبيق المنطق الرياضي الرمزي على اللغات الطبيعية، وباصطناع نظرية "الصورة المنطقية "La forme logique، وبذلك وسع مجال العبارة المنطقية التقليدية، التي تحلل القضية إلى موضوع ومحمول ورابطة، والتي كانت السبب في إخفاء البناء المنطقي للعبارة، وفي تخبط الفلاسفة في متاهات الميتافيزيقية، فمهمة المنطق الرياضي هي تحويل العبارات من لغتها

الطبيعية إلى صورة منطقية تجعلها واضحة ومفهومة لا تحتمل اللبس، "محكومة بقواعد واضحة تعصمنا من الخطأ".

2.1 ادوات التحليل:

اعترف راسل في كتب عدة ان فلسفته تحليلية، والتحليل الذي يقصده هو التحليل المنطقي وليس الفيزيائي، والنتائج التي يتوصل اليها بواسطته نتائج منطقية (ذرات منطقية) وليست فيزيائية. إلا ان راسل لم يضبط مفهوم التحليل الذي اقام عليه كل فكره، كما انه لم يحدد وسائله، إلا ما يمكن للباحثين استخلاصه من تحليلاته ومن فلسفته، واستعان راسل في عملية التحليل بمبادئ وقواعد لتحقيق المنهج التحليلي

قواعد المنهج التحليلي وكانت هذه المبادئ والقواعد بمثابة وسائل وأدوات يقوم بواسطتها التحليل، من هذه والوسائل الاساسية هي: مبدأ الاختزال" . Principe de réductionوالاقتصاد في الفكر يتخذ الصورة التالية: لا يجب ان نكثر من الكائنات إلا ما هو ضروري، لكن هذا تعبير ميتافيزيقي، إلا ان راسل استخدمها كقاعدة منهجية تقضي بعدم افتراض اكثر مما يجب افتراضه لتجنب الوقوع في الخطأ، فكلما قلت عدد الكائنات والمقدمات قل احتمال الوقوع في الخطأ. والهدف من هذ الاختزال هو الوصول إلى اقل عدد ممكن من الافكار تكون هي اولية وبسيطة نقبلها بغير تعريف (اللامعرفات). وعدم امكانية التعريف هو المدى الذي نصل اليه بالتحليل حاليا، أي انه ليست بساطة مطلقة بل نسبية، أي ما نعتبره بسيطا هو "بسيط نسبيا" لأننا قد "نكتشف في وقت لاحق وسيلة لتحليله إلى ماهو ابسط، وهذا لن يفند تحليلنا السابق ويعتبره خاطئا، بل كل ما هنالك اننا تقدمنا خطوة إلى الامام" ، يجب على المحلل المنطقي الابتعاد عن أي تأكيد دجماطيقي وصل اليه في معرفة ما هو بسيط، وما نلاحظه ان وسائل التحليل عند راسل هي ذاتها قواعد التحليل وشروطه، ويتجلى ذلك في نصل اوكام الذي هو الشرط الاساسي في العملية التحليلية إذ "ينبغي ان تكون العناصر التي نصل اليها بالتحليل غير قابلة للتحليل، ليس بالنسبة لشخص معين بل من الناحية الموضوعية".

. **البناء المنطقي:La construction logique**

ان مبدأ او قاعدة البناء المنطقي هو صورة من مبدأ الإختزال لأن الغرض من البناء المنطقي هو الاستغناء عن الكائنات المستدل عليها، التي لا نكون على معرفة مباشرة بها، وإحلالها بما نكون على معرفة مباشرة بها، ان منهج البناء المنطقي اداة اساسية في عملية التحليل عند راسل، الهدف منه التخلص من الكائنات غير التجريبية التي لا تعرف بطريقة مباشرة، والاعتماد على كائنات تجريبية نكون على معرفة مباشرة بها، أي التخلص من كل ما هو

مشكوك فيه والإبقاء على ما هو يقيني، بهذا نجد للبناءات هدفين لهما:

– واحد ميتافيزيقي والاخر إبستيمولوجي، اولهما ينتهي بنا إلى عدم تقرير الكائنات المستدل عليها.

– والثاني استبدال كائنات معروفة بما هو ليس معروفا، ويقول راسل بوجوب ان نضع البناءات مكان الكائنات المستدل عنها "اينما كان ذلك ممكنا"، وهذا يعني انه ليس ضروريا استبدال جميع الاستدلالات بالبناءات، فقد لا نقدر ذلك – أي الاستغناء عن جميع الكائنات المستدل عليها– إذا كانت الاستدلالات صحيحة وذات خواص منطقية سليمة فلا داعي لاستبدالها، واستخدم راسل في كتاباته المتأخرة مصطلحين "ممكن التحقق "Vérifiable و"غير ممكن التحقق "Invérifiable، وربطهما بالبناءات للاستغناء عن الكائنات التي "لا تقبل التحقق".

ثم قام راسل بإحلال مبدأ "البناء المنطقي" محل مبدأ الاستدلال الذي كانت الموضوعات التجريبية بمقتضاه مستدلا عليها من المعطيات الحسية، ولكن بمقتضى هذا المبدأ الجديد اصبحت "مبنية" من المعطيات الحسية، اضافة إلى نوع من المعطيات يطلق عليه راسل اسم "المعطيات الحسية الممكنة"، ويجب التفريق بين المعطيات الحسية والمعطيات الحسية الممكنة.

2. المعطيات الحسية :Les données sensorielles

لا يقبل راسل كأسماء أعلام إلا الحدود التي تشير إلى المفردات الأساسية Particulier de base، ويعتبر المعطيات الحسية هي المفردات الأساسية"، يمكن تعريف الموضوعات الفيزيائية بأنها دالات لمعطيات حسية، فهي بناءات منطقية Constructions logiqueمن معطيات حسية يمكن أن تنحل إليها، هذا ما يمكن أن يسمى ميتافيزيقا الذرية المنطقيةMétaphisyque de l’atomismelogique، فعند راسل ليس كل ما هو متاح للحس في وقت معين، بل هو جزء من الكل كما هو معزول عن طريق الانتباه، مثل هذه البقعة الجزئية من اللون، والأصوات الجزئية، وهي من طبيعة فيزيائية لا ذهنية، فهي التي تخبرنا عن مكونات العالم الفعلي، والمعطيات الحسية موضوعية وليست ذاتية، وهي لا تظل بعد ان ينتهي كونها معطيات، فالقول بذاتيتها ناتج عن عدم التمييز بين المعطى الحسي و"الاحساس" الذي هو الواقعة التي تعتمد على وعي الذات بالمعطى الحسي، والإحساس شيء مركب تكون فيه الذات مكونا من مكوناته، وهو ذهني، فراسل يطلق على واقعة من الوقائع لفظ ذهني، حينما تكون مشتملة على جزئية ذهنية كمكون، غير ان المعطى الحسي يقف في مقابل الذات بوصفه الموضوع الخارجي الذي تعيه الذات في الاحساس. فهناك فرق بين فعلين، فعل الوعي وهو "ذهني" و"موضوع الوعي" الذي هو"فيزيائي".

3.المعطيات الحسية الممكنة:

المعطيات الحسية هي معطيات لعقل ما، اما المعطيات الحسية الممكنة هي التي ليست معطيات لاي عقل، ويصبح "المعطى الحسي الممكن" معطى حسي حين يدخل في علاقة "المعرفة المباشرة" فالمعطيات الممكنة موجودة، إلا انها لم تصبح موضوعا لعقل يعيها، ويحولها إلى معطيات حسية، إن المعطيات الحسية ليست إلا من بين تلك المكونات البعيدة للعالم الفيزيائي التي تصادف أن نعيها مباشرة وعما إذا كان القول بأن المعطيات الحسية هي من بين المكونات البعيدة للعالم الفيزيائي يرادف التسليم بمعطيات حسية ممكنة من حيث أنها أعضاء لهذه الفئة.

لكن راسل في تطوره الفكري سيتخلى عن هذا التمييز الحاد بين المعطى الحسي والوعي به، وتحوله الى الواحدية المحايدة التي ترى أن كل من الذهن والمادة هما بناءان منطقيان من جزيئات ليست ذهنية ولا مادية، بل محايدة – سنفصل فيها لاحقا–. "أن بقعة اللون وإحساسنا برؤيتها هما نفس الشيء"، لكنه تمسك بالطبيعة الذهنية للصور، فحسبه لا تنتمي الصور الا للعالم الذهني، بينما الأحداث لا تنتمي إلا الى العالم الفيزيائي. ففي "تحليل الذهن" يتخلى راسل عن "المعطيات الحسية" او النظرية العلائقية للإحساس، التي وفقا لها يكون الإحساس فعلا معرفيا، أي أن المعطيات الحسية تكون موضوعات فيزيائية لوعي سيكولوجي، وهي بناءات منطقية.

قال راسل بفكرة الأنا وحدية Solipsismeالمتمثلة في ذلك الاعتقاد القائل، بأني وحدي موجود وعلى ذلك فكل ما أعرفه او أدركه هو ما يوجد أيضا بالإضافة إلى وجودي، ولذا فالأنا وحدية هي تلك النظرة القائلة بأنني لا أستطيع أن أعرف شيئا على أنه موجود باستثناء ما يقع في خبرتي أنا، وترى أن خبرة كل لحظة يجب أن تكون سجن لمعرفة اللحظة، وحدود معرفتي هي حدود عالمي الحاضر، كل لفظ نفهمه في هذه اللحظة يكون معنى يدخل في إطار خبرتنا الحاضرة، "لا يمكن أبدا الإشارة إلى شيء والقول أن: هذا يقع خارج خبرتي الحاضرة (الحالية)، لا يمكن معرفة أي شيء جزئي إن لم يكن جزءا من خبرتنا الحالية، وهنا التساؤل كيف يمكن معرفة وجود الأشياء الجزئية التي تقع خارج خبرتنا الحالية، إن مبادئ الأنا وحدية والفلسفة التجريبية متماثلة، إذا طبقناها بصرامة. أنا هو عالمي ليصبح معنى العالم ضيق جدا يقتصر فقط على ما تدركه "الأنا"، وما يكون بالإمكان التعبير عنه باللغة، ويوازي ضيق معنى العالم ضيق مفهوم اللغة ذات المعنى، لتصبح مقصورة على ما تقوله الأنا من قضايا تعبر عما يقع في خبراتها، ليصبح حدود اللغة هي أيضا حدود العالم، وهذا يبدو واضحا في قوله: "معنى العالم هو عالمي يتبدئ في الحقيقة القائلة: بأن حدود اللغة (اللغة التي أفهمها) تعني حدود عالمي "لتكون بذلك الذات او الأنا العارفة هي التي تضع حدا للعالم، وإن كانت هذه الأنا لا تنتسب إلى العالم ولا تنتمي إليه .

والأنا وحدية تصبح عبارة عن النقطة التي لا امتداد لها، فالأنا التي ترد في الفلسفة من خلال الحقيقة التي تجعل "العالم عالمي".

المحاضرة الثالثة

المنهج الوجودي لجون بول سارتر

مفهوم الوجودية :تختلف الوجودية في الفلسفة المعاصرة عن الأنساق و المذاهب الكلاسيكية المغلقة ، لذلك اصطلح على استعمال كلمة " تيار" لانه أكثر انفتاحاً و مرونة .امّا القاسم المشترك في الفلسفة هو الوجود و الماهية .

و يعرّف الوجود بأنه تحقّق الشيء في الذهن او في المنطق .

و الماهية هي ما يقوم عليه الشيء ، و عادة ما تكون الماهية هي الوجود الذهني . و بناءً على هاذين العنصرين نقول أنّ الفلسفة الوجودية لها آثار منذ القدم عند برمينيدس ، أفلاطون ، ديكارت ، كانط. و هذا كله تابع للفكر المدرسي أي انه مذهب مغلق قائم على صراع الثنائيات : المادة و الفكر ، الخير و الشر ، الثابث و المتغير ، .....إلخ حيث تجاوزت الفلسفة المعاصرة هذه الثنائيات لتجعل من الإنسان موضوع البحث في هذا التيّار . فنقول انّ الجديد الذي جاء به التيار الوجودي في الرجوع إلى الإنسان التي تجتمع فيه كل النواحي ، باعتباره فرداً له خصوصيات يتفاعل مع الوجود و مع الحياة من خلال التجارب المختلفة التي يخوضها في الحياة . فالوجودية هي الدراسة الوصفية للوجود الإنساني الذي يسعى إلى اختراق النظريات الفلسفية الكلاسيكية و الحديثة و تجاوز النظرة الموضوعية العلمية .

كانت الفلسفة منذ القدم تبحث في ما يجب أن يكون ، بينما الفلسفة الوجودية تبحث في ما هو كائن : حيث تصف معاناة الإنسان و آلامه من أجل التقرب منه . و اختلفت الفلسفة من هذا المنظور باختلاف روّادها

تعد الوجودية كردّة فعل على التيارات العقلانية وفلسفة عصر التنوير، وكمحاولة لإيجاد نظرة جديدة للعالم، وانتشرت الفلسفة الوجودية بشكل كبير في فرنسا بالخصوص، ويمثل الفيلسوف جان بول سارتر التيار الإلحادي في الفلسفة الوجودية إلى جانب فلاسفة آخرين مثل ألبير كامو، تعكس الفلسفة الوجودية عند سارتر الأزمة التي كانت تعاني منها الليبرالية في القرن العشرين، فلم يعد بوسع المفكّرين الليبراليين تقديم إجابات للتساؤلات التي تفرضها المدارس التاريخية والاجتماعية في الفلسفة.

التيار الوجودي عند سارتر :تقوم الفلسفة الوجودية عند سارتر على أساس أسبقيّة الوجود على الماهية، ويَقصد سارتر بالوجود "الوجود المادي"، فليس هناك علّة أولى، مما ينتج عن ذلك أن الإنسان يتقدم كذات مستقلة في الوجود، وبهذا يلتقي الإنسان مع نفسه ويبرز في العالم، ثم يباشر في عملية تكوين ذاته.

مبادئ التيار الوجودي : لماذا تعد الفلسفة الوجودية أكثر التيارات الفلسفية شهرةً؟ تقوم الفلسفة الوجودية على العديد من المبادئ التي جعلت منها أكثر التيارات الفلسفية شهرةً، وانتشرت على نطاق واسع في أوروبا والوطن العربي، ومن أهم هذه المبادئ

-الذاتية إنّ الهدف الأساس للفلسفة الوجودية هو إبراز شخصية الفرد في مجال الأخلاق، بحيث يكون القانون الأخلاقي ذاتيًّا وداخليًّا وليس نابعًا من سلطة خارجية تفرضه عليه، وهذه النزعة الذاتية التي أكد عليها سارتر، ويرى بأن الإنسان هو الذي يختار القيم لنفسه، وبذلك إشارة إلى إلغاء مصادر أخرى للأخلاق مثل الدين،

فعلى الإنسان أن يشرع في عملية إبداع قيم إنسانية خاصة به، والمثل الذي ضربه سارتر عن الطالب الذي جاءه يطلب النصح في الذهاب إلى ميدان القتال أو البقاء إلى أمه، فأجابه سارتر بأنه حرّ، وهو الذي يبدع قانونه بنفسه، فالذاتية تبرز بشكل كبير في هذا الموقف، على اعتبار أن الطالب ذات لها كيان مستقل.وذات الأمر ينطبق على القيم الجمالية فكذلك يؤكّد سارتر على أن الفنّان هو الذات المبدعة لهذه القيم، ولا يجوز أن يعتمد على القيم الجمالية الموجودة مسبقًا، ويؤكد سارتر أن الإنسان في المجال الأخلاقي يكون في وضع مماثل لوضع الفنان في المجال الجمالي؛ فالفن والأخلاق كلاهما مرتبط بالخلق والإبداع.

-تقدم الوجود على الماهية يؤكّد سارتر على النزعة الإنسانية في كتبه وأبرز هذه الكتب كتابه الشهير الذي يحمل عنوان الوجودية مذهب إنساني، وهو عبارة عن محاضرة ألقاها للدفاع عمن فلسفته الوجودية والتي يعدّها إنسانية، ويقول سارتر أنّه باعتباره أبرز ممثلي الفلسفة الوجودية الملحدة، فإنه يعلن بأن هناك مخلوقًا واحدًا يتواجد قبل أن تتحدد ماهيته وهذه المخلوق هو الإنسان، ويتفق معه الفيلسوف الوجودي الألماني مارتن هايدغر في هذه الفكرة، ويطلق على الوجود مصطلح آخر وهو الوجود الواقعي، وقد أسس سارتر هذه الفكرة بعد أن أعلن صراحةً في كتابه أن كل الأفكار اللاهوتية التي تثبت وجود الله هي أفكار غير صحيحة.ويعني سارتر بفكرة أسبقية الوجود على المادة "أن الإنسان يوجد أولًا ثم يعترف إلى نفسه بحقيقة كونه موجودًا"، وبعدها يشرع في عملية الاحتكاك في العالم الخارجي، فتبدأ صفاته بالتشكل، وتتحدد صفاته، وبعدها يبدأ بممارسة عملية الاختيار، فاختياراته هي التي تحدده كإنسان، كما يؤكد سارتر على أن الإنسان لا يكون له صفات في بداية حياته؛ فيكون ذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بمعنى أنه بدأ ولم يكن شيئًا.

-تجاوز الأفكار اللاهوتية يؤكد سارتر أن الإنسان لم يوجد لتحقيق غاية محددة مسبقًا؛ ومن ثمّ يرى أن الإله حدّد غاية مسبقة للإنسان، وهذا جوهر الديانات، ويترتب على ذلك أنه ليس للبشر جوهر، فالإنسان هو الذي يحدد طريقة وجوده وليس الدين أو الأيديولوجيا، فالإنسان هو الذي يختار وفي حالة لم يقم بممارسة حقّه في الاختيار، فتلك أيضًا حرية؛ فعدم الاختيار هو اختيار أيضًا.كما أن تجاوز فكرة الله فلسفيًّا لم تبدأ فقط مع فلسفة سارتر، إنما بدأت مع فلسفات القرن الثامن عشر، لكن سارتر يقول بأن هذه التيارات لم تقضي على فكرة أسبقية الماهية على الوجود، إنما استمرت هذه الفكرة في السيطرة على مختلف التيارات الفلسفية بما فيها الإلحادية، وأهم هؤلاء الفلاسفة من وجهة نظر سارتر: الفيلسوف الفرنسي فولتير، وكذلك ديدرو، حتى كانط، فقد سيطرت فكرة الطبيعة البشرية إلى حدٍ بعيد على مؤلفاته الفلسفية.فلسفة الوجود والعدم عند سارتر .

ما هي أهم المفاهيم الوجودية في فلسفة سارتر الوجودية؟ أكد سارتر في كتابه الوجود والعدم على أهم المفاهيم الخاصة بفلسفته الوجودية، والتي من غير الممكن فهم الفلسفة الوجودية السارترية دون معرفتها، ومن أهم هذه المفاهيم :مفهوم **الوجود في ذاته** يقصد سارتر بالوجود في ذاته، أنه الوجود غير الواعي الذي تختص به الأشياء المادية في العالم المادي، كما من الممكن إطلاقه على الظواهر التي يمكن للإنسان معاينتها، ويتم إطلاقه على كل ما هو غير الذات الإنسانية؛ لأنها هي المنفردة بصفة الوعي.

مفهوم الوجود لذاته الوجود لذاته يعد أبرز المفاهيم الوجودية عند سارتر، وهو الشعور أو الوعي، منظورًا إليه في ذاته، وكأنه في حلّة انعزال، وهو انعدام الوجود في ذاته، وكأنه شعور بالنقص في الوجود، والرغبة في الوجود،

وهو مناظر لما سمّاه الفيلسوف مارتن هايدغر بالموجود، ويتقاطع مع معنى الآنية، وهو مصطلح مقابل لمصطلح آخر (الدازين)، وقد تم إدخاله إلى المعاجم والموسوعات الفلسفية العربية، ويَقصد به الإنسان من حيث هو إنسان، يتجاوز الوجود المادي للأشياء، وهو الذات في كل المعارف البشرية.

الوجود للغير ويقصد سارتر به الشعور، ولكن من منظور علاقته بالمشاعر الأخرى، أي من وجهة النظر الاجتماعية والوجود مع الآخرين في المجتمع، ويرتبط بمفهوم العلاقة مع الغير عند سارتر، ويعده سارتر التخارج الثالث للوجود لذاته، وهو بُعد جديد للوجود، توجد الذات فيه أو الأنا كموضوع بالنسبة إلى الآخرين، وبحسب وجهة نظر سارتر أن كل وجود للغير يتضمن نزاعًا وصراعًا مستمرًا مع الوجود للذات؛ وذلك لأن كل وجود للذات يسعى إلى استرداد وجوده الخاص بجعل الغير بشكل مباشر أو غير مباشر موضوعًا بالنسبة إلى الذات أو الأنا.

سوء النية وهو الكذب على الذات داخل وحدة شعور المفرد، فبواسطة سوء النية يحاول الشخص التهرب من الحرية؛ وذلك لتخوفه مما يترتب على هذه الحرية من مسؤولية، وبذلك يتردد الإنسان بالتردد بين العلو والوقائعية، والعلو هي العملية التي من خلالها يمضي ما هو موجودٌ لذاته في العلو، ويصمم مشروع وجوده لنفسه، عكس الوقائعية.

التخارج إن المعنى الأصيل للكلمة هو "الخروج من"، وهو مصطلح قام الفلاسفة اليونان بتوظيفه في فلسفاتهم، ويحدث التخارج عندما ينفصل ما لذاته عن الذات، فتصبح الذات كيانًا مستقلًّا ومنفصلًا عمّا هو لذاته،

ويحدث هذا الانفصال في ثلاثة تخارجات متوالية، وهي:الزمانية .التأمل .الوجود للغير .

مفهوم الحرية والمسؤولية الأخلاقية عند سارتر هل الإنسان حر أم خاضع للضرورة؟ شكّل مفهوما الحريّة والمسؤولية الأخلاقية أساسَ الفلسفة الوجودية عند سارتر، حتّى أنها تُسمّى أحيانًا بفلسفة الحرية والمسؤولية، فما الذي يقصده بكلٍّ منهما؟ إنّ المعنى الوجوديّ للحرية في فلسفة سارتر يرتبط بمفهوم الاختيار، كما أن سارتر لا يقصد بالحرية المعنى الميتافيزيقيّ لها، إنّما المقصود بها أن يمارس الفرد الاختيار لنفسه، ويظهر البعد الاجتماعي للممارسة الفرد لحريته في الفلسفة الوجودية عند سارتر، فالفرد عندما يختار لنفسه يجب عليه أن يختار كأنما يختار للإنسانية كلها، ويقول سارتر في كتاب الوجودية مذهب إنساني: أن الإنسان باختياره لذاته يختار لذاته يختار أيضًا لبقية الناس، فليس هناك أيّ عمل يختاره الفرد إلا ويسهم في كينونته، ويرسم صورة للإنسان، كما يجب أن يكون، كما أن اختيار الإنسان لنمط معين من الوجود هو تأكيد لقيمة اختياراته وإعلاء لشأن الإنسانية.اختاروا مثلما اخترنا هذا هو شعار سارتر، على اعتبار أن الإنسان لا يمكن أن يختار لنفس الشر، وما يختاره سيكون خيرًا له، وبالتالي سيكون خيرًا لكلّ الناس.تقوم المسؤولية الأخلاقية على اعتبار أنّها نتيجة لحرية الإنسان، ويعود سارتر لاستشكال الصورة التي سيكون الإنسان عليها أثناء وجوده، فإن الوجود سابق على الماهية، وهذه الصورة لن تكون واقع الفرد وحده، إنما ستكون واقع كل الناس في العصر الذي يجد الإنسان نفسه فيه، وبهذا يؤكد سارتر أن المسؤولية التي سيتحملها الإنسان أكبر بكثير مما يظن؛ وذلك لأن الصورة التي سيكون عليها الإنسان أثناء وجوده ليست شيئًا يخصه وحده، إنما تخص الإنسانية كافة، ويترتب على هذا شعور الإنسان بالقلق، والقلق مفهوم أدخله سارتر إلى الفلسفة من خلال أطروحاته الوجودية،.

يقول سارتر: إنّ الوجود يعلن صراحةً أن الإنسان يحيى في قلق، ويكابد هذا القلق.

الماركسية في فكر سارتر الوجودي كيف استطاع سارتر التوفيق بين الفلسفة الوجودية والفلسفة الماركسية؟ قدّمت الفلسفة الماركسية منهجًا لحلّ المشكلات التي تعاني منها البشرية ويسمى هذا المنهج المادية، والمادية ليست إلّا التفسير العلمي للكون، وهي أساس الماركسية وقد قام كل من ماركس وإنجلز بصياغة نظرية المادية التاريخية، وهي أساس نظرية التطوّر الاجتماعي، وقد حاول سارتر الاستفادة من أطروحات كارل ماركس والفلسفة الماركسية عمومًا، يعود السبب في ذلك إلى الظروف السياسية في القرن العشرين، فقد انخرط في النضال في حركة المقاومة الفرنسية في الحرب العالمية الثانية، كما أنه شارك في النضال ضد الفاشية، وحاول تأسيس حزب سياسيّ أطلق عليه اسم المنظمة الديمقراطية الثورية، وكان سارتر من أشد المعارضين للاستعمار، ودافع عن استقلال الجزائر وأيّد الثورة التي قادها فيدل كاسترو.

كيف غيّر سارتر في مفاهيم الوجودية؟ كانت الفلسفة الوجودية من أشهر الفلسفات الحديثة والمعاصرة، وهناك الكثير من الفلاسفة الوجوديّين السابقين لسارتر، وقاموا بتشكيل تيارات فلسفية وجودية ركّزت على العديد من القضايا، مثل إشكالية الماهية وعدّها أساس الفلسفة الوجودية، وتيارات أخرى ركزت على إشكالية العبثية في الفلسفة، واستطاع سارتر تطوير هذه التيارات ليشكّل في النهاية التيار الوجودي الملحد في الفلسفة المعاصرة، ومن أبرز مؤسّسي التيار الوجودي في الفلسفة :كيركيغارد يعد كيركيغارد من أهم فلاسفة الفلسفة الحديثة، وهو مفكّر صوفيّ دنماركيّ أسّس التيار الوجودي المؤمن في الفلسفة،

لكنه لم يكن على وفاق مع تعاليم الكنيسة، إنما قام بتوجيه انتقادات كبيرة لها في أواخر حياته له العديد من المؤلفات: إمّا أو، مفهوم الخوف، المرض حتى الموت. ناقش كيركيغارد العديد من الإشكاليات الفلسفية مثل الخطيئة الأولى، ووصف أنواع اليأس والشك، كما اهتم بالموسيقى، وتطرق في مؤلفاته إلى موضوع الشبقية الموسيقية، ووجّه نقدًا كبيرًا إلى فلسفة هيغل.تعد الذاتية سمة أساسية لفلسفة كيركيغارد الوجودية، وهذا ما تشترك به مع فلسفة سارتر الوجودية فكلاهما فلسفة ذاتية، لكن سارتر طوّر فلسفة كيركيغارد الوجودية، ورفض التيار الوجودي المؤمن في الفلسفة، وأعلى من قيمة الذات الإنسانية. من أهمّ التغييرات التي استحدثها سارتر في فلسفة كيركيغارد الوجودية هي ربط مفهوم الذاتية بالحرية، فيقول سارتر إنّ الذاتية تعني الحرية، وأن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية، ويؤكد سارتر أن أسبقية الوجود على الماهية هي أساس كل المذاهب في الفلسفة الوجودية، فحتى التيار الوجودي المؤمن الذي شكله كيركيغارد وأتباعه من الفلاسفة الوجوديين مثل :غابرييل مارسيل وكارل ياسبرز، وهم يعتقدون بصحة هذا المبدأ .وقام سارتر بتطوير مصطلح (الدازاين) عند هايدغر في كتاب الوجود والعدم، والمقصود به الإنسان من حيث هو إنسان متجاوزًا الوجود المادي للأشياء، فربط بينه وبين مفهوم الوجود للذات، الذي يقصد سارتر به الوعي منظورًا إليه في ذاته.

المحاضرة الربعة

في المنهج الفينومينولوجي لإدموند هوسرل

اصبحت الفلسفة معاصرة ذات إتجاه أكثر علمية ، باعتبارها وجدت في عصر جعل من العلم مفتاح الوجود . و كان الفيلسوف هوسرل Husserl واحداً من هؤلاء الذي ارد ان يجعل من الفلسفة علماً دقيقاً .و بدأت رحلته هذه عندما درس الرياضيات – باعتبارها تكوينه القاعدي و الأساسي و تساءل بعدها عن سر دقة الرياضيات . فأخد يبحث في اليقين و توصل إلى أنّ كل سؤال يؤدي إلى سؤال آخر ، ليجد نفسه قد تحوّل من مجال الرياضيات إلى مشكلة إبيستيمية الرياضيات ، و من ثمة تحوّل اهتمامه من الرياضيات إلى فلسفة الرياضيات .

نعلم انّ الفلسفة قد واجهت أزمة في الفترة المعاصرة بعد انفصال العلوم عنها / فأفرغت من محتواها . و جاءت الفينومينولوجيا لتعيد للفلسفة مكانتها و تجعل منها علماً دقيقاً .

الفينومينولوجيا عند هوسرل :بعد أن اشتد الصراع الفلسفي بين الذات والموضوع منذ بدايات عصر النهضة، وحتى بداية القرن العشرين، جاء الفيلسوف التشيكي أدموند هوسرل (1859-1937) لينهي هذا الصراع بتوحيد المذهبين التجريبي والعقلاني في وحدة منهجية ذات نسق علمي انعطفت بالفلسفة ومسارها إلى مركزية الوعي عند الإنسان ودراسة تجليات الشعور تجاه العالم والأشياء، وحاول أن يجعل من الفلسفة علماً كلياً دقيقاً يكون أساسًا لكل المعارف والعلوم والممكنة، وبناء على العلاقة التاريخية بين الفلسفة في صورتها الغائية الكلية، والعلم في نتائجه اليقينية، وأثر كل منهما على تاريخ ومستقبل البشرية؛ يمكن تصنيف المعرفة إلى صنفين:

-الأولى: معرفة تراكمية، وتدخل ضمن نطاقها المعارف الفلسفية والفنون والآداب، يمكن أن تتكرر أفكارها وتتجاور في مختلف العصور التاريخية، وأحيانا يتجلى الإبداع فيها على الشكل والأسلوب وطريقة المعالجة وفقاً للزمن الذي

تتحرك فيه .

والثانية: هي المعرفة اللا تراكمية، وأبرزها العلم والاكتشافات العلمية، حيث يمحو الجديد كل قديم سابق عليه، ويتمثل في اكتشاف المزيد من المعارف الجديدة التي كانت خافية عنا، ولا يمكن أن تتجاور، أو تتكرر موضوعاتها المكتشفة عند العلماء على طوال تاريخ العلم.

إذا كانت موضوعات الفكر البشري تناولها الفلاسفة والمفكرون منذ آلاف السنين، بحيث إنهم لم يتركوا ظاهرة دون فحص، ولا فكرة دون درس، أو مشكلة دون حل، سواء كانت صغيرة أو كبيرة، إنسانية، أو طبيعية ، يحق لنا أن نسأل :**ما هو الجديد الذي يمكن أن يضاف للتراث الفلسفي؟ وهل حقًّا انتهى عصر التفلسف وابتكار موضوعات جديدة في الفلسفة؟**ن ما يمكن أن يضاف إلى الفلسفة هو **طريقة المعالجة وأسلوب بناء المذهب،** وذلك لأن تكرار موضوعات التفلسف أصبح حقيقة واقعة في الفلسفة المعاصرة .نسق جديد في الفلسفة عرف بالفينومينولوجيا

مفهوم الفينومينولوجيا : هي العلم الذي يدرس الظواهر كما تتجلى في الوعي ، أو هي الدراسة الوصفية للظواهر كما تتجلى في الوعي . وتُعرّف أيضاً بأنها كيفية إدراك الوعي للموضوع أو الظاهرة للوصول إلى معرفة موضوعية و يقينية حوله. بالرجوع إلى الاستعدادات المعرفية الموجودة لدى الذات الإنسانية و التي تمكنها من تأسيس معرفة يقينية .ولا تعد هذه الاستعدادات سيكولوجية ، بل هي مرتبطة بالوعي الخالص قبل أن يتصّل بأي خبرة تجريبية . أي أنّ الذات تصنع الموضوع عن طريق الشعور أو الوعي الخالص الذي يمتلكه الإنسان قبل الخبرة المكتسبة .

و قد اصطلح الفلاسفة على انّ هذا المنهج قد ميّز الفلسفة المعاصرة من خلال ما جاء به هوسرل باعتباره واضعاً لهاذ المنهج . إذ تبحث الفينومينولوجيا في الجانب الكيفي ليصل إلى معرفة موضوعية يقينية في نظرية المعرفة التي يعتمد عليها الفينومينولوجي و المتمثلة في : الموضوع و الاستعدادات التي تتمتع بها الذات ، و بذلك تكون الفينومينولوجيا قد تجاوزت الأطروحات الكلاسيكية التي رجحت الذات على الموضوع عندما ربط هوسرل بين العقل و التجربة من خلال الوعي الخالص الذي يدخل في المعرفة التي يمتلكها الإنسان قبل التجربة. جعل هوسرل الفينومينولوجيا منهجاً للعلم الكلي منهجا وصفيا متعاليا، يرد العالم الخارجي إلى الذات؛ ليكشف بداخلها عما هو معطى مباشرة، ويدرك في كافة الماهيات الممكنة للشعور.

أسس الفينومينولوجيا عند هوسرل

لذا تقوم الفينومينولوجيا عند هوسرل على ثلاث دعامات رئيسة وهي: .

1/ الماهيات أخذ هوسرل فكرة **الماهيات** المجردة من أفلاطون، لكنه رفض فكرة الصورة والشيء المحسوس، واعتبر أن الماهية تكمن في الإدراك المباشر للشيء وفي العقل، حيث الظاهرة هي الماهية، والماهيات هنا هي الحقائق الموضوعية للأشياء طالما كانت متميزة عن طابعها الحسي. والمشكلة الأساسية كانت بالنسبة لهوسرل هي في تفسير كيفية الوعي بهذه الحقائق وظهورها فيه باعتبارها قصديات ماهوية.

2/الإيبوخية: استخدم هوسرل مبدأ الشك الديكارتي في مسألة تعليق الحكم أو الايبوخية حيث تأثر بمنهجية ديكارت في وضع قواعد وأسس يقينية للمعرفة، وذلك من خلال الاعتماد على مبدأ الشك في العالم الخارجي والموجودات المادية عندما وضع العالم الخارجي بين أقواس، لكنه يختلف مع ديكارت في الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود". إذ أراد هوسرل أن يخلص الفكر من التجريد لأن الفكر دائماً يتجه نحو شيء ما، فيصبح الكوجيتو الديكارتي هنا "أنا أفكر في شيء إذن أنا موجود ."

3/الأنا المتعالي : علينا أن نفرق بين الأنا المتعالي (الترانسندنتالي) عند كانط، وبين الأنا المتعالي عند هوسرل، فالأنا المتعالي عند كانط يطلق على ما هو قبلي وضروري لكل معرفة أو تجربة ممكنة. المعرفة التي تتعلق بالتصورات

القبلية دون الأشياء الحسية، والتي تسمح بإمكانية التجربة، حيث يصبح العقل قانون الطبيعة رغم أنه كامن داخليا.لكن الأنا المتعالي عند هوسرل يطلق على العمليات التي يقوم بها الأنا المتعالي، باعتباره بديهة يقينية، وذلك بعد الارتداد من عالم المحسوسات الخارجية إلى عالم الشعور الداخلي الخالص، دون أن يكون للعقل أي دور قيادي في الطبيعة.

يقسم هوسرل الظواهر إلى: ظواهر طبيعية، وهي مجموع ما يظهر من الأشياء الخارجية، والتي يمكن إدراكها حسيا، لتتحول إلى موضوع معرفي عقلي، والظواهر العقلية، وهي ما يظهر في شعور الإنسان من أحداث عقلية ونفسية داخلية ويمكن حدسها بالاستبطان أو الشعور الداخلي.

أي أن الظاهرة عند هوسرل هي نفسها الأشياء والحوادث المتغيرة في عالم الحس، وما يطرأ عليها من تغير وتبدل، وما يمكن للإنسان أن يتذكره ويحدسه ويتخيله، ثم تتحول في العقل إلى ماهيات ثابتة يقينية، من خلال ردها إلى الشعور المتعالي، أو ما يسمى بالرد الفينومينولوجي، وقد أراد هوسرل أن يطبق المذهب الظاهري على بقية العلوم والمعارف، لتصبح الفينومينولوجيا علما كليا دقيقا أساس كل المعرف والعلوم.

القصدية والشعور القصدي: ترجع فكرة القصدية إلى الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى، والقصد عندهم هو الفعل الذي يتجه فيه العقل نحو الموضوعل يدركه .كان لآراء برنتانو الأثر الكبير ومباشر في تكوين فينومينولوجيا هوسرل، خاصة أن هوسرل كان قد تتلمذ على يد برنتانو .والقصدية عند هوسرل تتلخص في أن الأشياء في العالم الخارجي موجودة لكي يدركها الشعور فتكون من فعل وموضوع ملتحمين. القصدية المميزة للشعور من فعل يُدرك، وموضوع يدرك كل فعل من أفعال الشعور يتجه إلى موضوع يغايره، قد يكون هذا الموضوع شيئا ماديا، وقد يكون ماهية عقلية، وقد يكون إحدى معطيات الانفعال والتخيل أو التذكروالشعور عند هوسرل في ارتباطه بالقصدية

ينقسم إلى نوعين: شعور محايد وشعور واضع. الشعور المحايد: هو شعور لم يبدأ بعد في تحليل القصد المتبادل بين الموضوع والفعل. والشعور الواضع: هو الشعور الذي يبدأ فعلاً في تحليل عملية الإدراك القصدي لمختلف الظواهر المعرفية (التذكر.. التخيل.. الرغبات) بغرض اكتشاف العلاقة بين فعل القصد وموضوعهفعل القصد يمثل حقيقة أساسية أصيلة، بينما موضوع القصد ليس حقيقة في ذاته، بل مجرد تابع. مثلاً عندما نرى شجرة تفاح مزهرة، نجد أن عملية الإدراك للشجرة بواسطة الفعل القصدي هي في جوهرها واقعة حقيقية وأساسية، نقوم فيها بتركيب الموضوع القصدي في شعورنا وهو الشجرة المدركة، التي لا تكون بمفردها حقيقة أساسية، وإنما نابعة للفعل القصدي، وذلك لأن الموضوع القصدي دائم التغير والتبدل، لكن عندما يلتحم بفعل الإدراك، وخاصة بعد الرد الماهوي، يتحول إلى ماهيات خالصة تتسم باليقين والثبات داخل الشعور المتعالي بعلاقات أولية وضرورية يمكن إخضاعها للرد الماهوي. إن التلاحم السابق بين فعل القصد وموضوعه يؤدي إلى وجود خاصية أخرى للقصدية تتمثل في أنها عملية ترقب مستمر يكون فيها الشعور بكل أفعاله الإدراكية مستعداً لاقتناص موضوعاته الخارجية.

تعليق الحكم (الأيبوخية :

إذا كان الشعور مختلطاً دائماً بخبرات جزئية متغيرة ليست من طبيعته الماهوية، تأتيه من خلال الأنا النفسي الطبيعي، وإذا كان هوسرل يريد تجاوز هذه الجزيئات والارتداد إلى الشعور الحسي، لكي يعيد إدراك الماهيات الحقيقية لكافة الأشياء كما تظهر فيه بصورة حية، فإن الأمر يقتضي إطراح كل محتويات الشعور الجزئية المتغيرة، وكافة خبراته الحسية المكتسبة من العالم الطبيعي الخارجي، واستبعادها تماما من نطاق الشعور. هذه العملية هي استبعاد المعرفة الطبيعية الساذجة من نطاق الشعور والتوقف مؤقتاً عن إصدار أية أحكام لحين تمحيصها والارتداد إلى ماهيتها (وضع العالم

بين قوسين.(

وينقسم تعليق الحكم عند هوسرل إلى قسمين:

-1التعليق التاريخي: الذي نضع كل ما تلقيناه سابقاً من معارف وأفكار ونظريات وآراء نكون قد اكتسبناها بخبراتنا الواقعية طوال الفترات التاريخية لحياتنا الإنسانية، حيث نستبعدها كلها مؤقتا.

-2التعليق الوجودي: نضع فيه العالم بكل متعلقاته المادية وجزئياته المتغيرة بين قوسين، ونعلق أحكامنا عليه مؤقتا، لكي تتجه مباشرة إلى إدراك ماهيته الحية كما تبدو في الشعور الداخلي.

بعد أن نضع العالم بين قوسين تصبح الأجزاء المتغيرة في العالم كافة هي الماهيات الثابتة والصور العقلية المطلقة التي لا يمكن أن يمسها تغير وتبدل.

الفينومينولوجيا وعلم النفس :إذا كانت الفينومينولوجيا تهتم بكل ما هو معطى للوعي من أشياء وظواهر، فإنها تعتبر نشاط المخيلة والذاكرة جزءا من هذا الوعي ومساره، وربما نتساءل أيضاً إذا كان علم النفس يدرس الوعي بالأشياء وطريقة إدراكه لها؟ فهل ستدخل الفينومينولوجيا ضمن النطاق السيكولوجي للمعرفة؟

سيكولوجيا المعرفة تهتم بالحالات المعرفية باعتبارها حالات عقلية وترد هذه الحالات إلى الوظائف العصبية والسلوكية للمخ البشري، أما الفينومينولوجيا فلا تهتم بالحالات العقلية أو الذهنية التي تصاحب عملية المعرفة وإرجاعها إلى الجهاز العصبي، بل بالاستعدادات المعرفية الموجودة لدى الذات الإنسانية والتي تمكنها من تأسيس معرفة يقينية، وهذه الاستعدادات ليست سيكولوجية بل مرتبطة بالوعي الخالص قبل أي خبرة تجريبية.

لذا نرى أن هوسرل انتقد الاتجاهين التجريبي والمثالي اللذين سادا في عصره، وكان يحاول في مرحلة دراسته لعلم النفس، تأسيس علم نفس ماهوي يدرس الشعور في صورته القصدية، ويوضح دوره في عملية الإدراك، ويهتم بفعل الإدراك

نفسه بدلاً من مضمونه . فعلم نفس يدور حول الأنا المتعالي، بدلاً من الأنا التجريبي المتغير الذي سيكون جزءا من العالم المتغير، ويوضح هوسرل في كتابه "تأملات ديكارتية "كيفية تحويل الأنا النفسي إلى أنا متعالٍ عن طريق عملية تعليق الحكم، حيث يجد الأنا نفسه في مواجهة ذاته المجردة .

نقد الفينومينولوجيا عند هوسرل :إن الوسيلة الرئيسة التي استخدمها هوسرل للتوصل إلى الحقيقة اليقينية، هي التأمل العقلي الذاتي الذي ينعكس فيه الفكر على نفسه داخلياً ليغوص في ثنايا الشعور المتعالي، ويحدس الحقائق الماهوية الكامنة فيه. وما دامت هذه الوسيلة تتصف بالذاتية ولا يمارسها سوى صاحبها وحده، لذلك يصبح من المتعذر على الآخرين أن يتحققوا من صحة النتائج التي يتوصل إليها هوسرل، لأن وسيلتهم تختلف عن الوسيلة السابقة، حتى لو استخدموا نفس الطريقة التأملية ليغوصوا في ذواتهم، فإنهم سوف يتوصلون إلى حقائق أخرى، تختلف عن حقائق هوسرل، بسبب اختلاف الذوات الإنسانية .

كان هوسرل يطبق طريقته الفينومينولوجية الصعبة في استخلاص ماهيات بعض الأشياء البسيطة، كالمنزل، والمكعب، والشجرة والتي هي بطبيعتها أشياء ثابتة التكوين وسهلة الإدراك، وواضحة المعالم في تفردها الخارجي، ووجودها المادي، لكن ماذا سيكون الحال عند الانتقال لدراسة ظواهر الحياة الاجتماعية المعقدة والمتشابكة في وقائع حية ذات تغير مستمر وتفاعل دائم؟

لذا لا يمكن اعتبار الفينومينولوجيا علماً على الإطلاق، وليست شبيهة بالعلم أبدًا، وإنما نسق فلسفي مبتكر في مجال المعرفة، ولا يمكن إخضاعه للتحقق العلمي والاختبار التجريبي بسبب طبيعته الفردانية وتكوينه الذاتي.على الرغم من الجهود الفلسفية التي بذلها هوسرل في توحيد المذهبين المثالي والطبيعي في مذهب محايد، إلا أن جهوده المستمرة في

تأسيس هذا المذهب أو المنهج الذي ستقوم عليه العلوم والمعارف الممكنة، قد باء بالفشل، وذلك بسبب النزعة المثالية المتطرفة في فكر هوسرل، وتحديداً فيما يتعلق بالتجربة المتعالية والأنا وحدية التي تعتبر أن الحقائق واليقين المطلق ينبغ منها .وهي بذلك تغفل دور العالم الخارجي القائم بموضوعاته المتبدلة والمتغيرة.وقد اعترف هوسرل نفسه بصعوبة التجربة المتعالية، رغم نفيه المثالية عن فلسفته، إلا إنها تبقى مجرد نسق مجرد من التأملات العقلية والشعورية الجوانية. يحسب لهوسرل أنه ابتكر نسقاً جديدا في الفلسفة، وطريقة في التفكير تخلص العقل من الموروثات والأوهام العالقة فيه، عن طريق صهر الفلسفات القديمة والحديثة في قالب واحد، لينكسر هذا القالب فيما بعد على يد تلامذة هوسرل الذين أسسوا للحركة الوجودية، ومحورها حرية الإنسان وخياراته في هذا العالم، حيث شهد الكثير من الفلاسفة الوجوديين انهيارات النفس البشرية والفوضى التي خلفتها الحربان العالميتان في بداية ومنتصف القرن العشرين، فلم يستوعبوا التناقض الصارخ بين الذات الإنسانية ورعب العالم الخارجي، حيث لا شيء سوى العدم

المحاضرة ا الخامسة

المنهج البنيوي لكلود ليفي ستراوس

ظهر المنهج البنيوي في سياق المرجعية الفكرية الغربية للحداثة، غير أنه سعى إلى تقويض الأسس التي قامت عليها الحداثة. تؤكد البنيوية على انفصالها عن أسس الحداثة، التي تتمثل في العقل، والذات، والتاريخ. وبالتالي تتوخى البنيوية بتأكيدها على هذا الانفصال وضع منهج شامل يوحد جميع العلوم، ويفسر الظواهر الاجتماعية تفسيرا علميا.

ترجع بداية ظهور البنيوية إلى أوائل القرن العشرين. حيث تعتبر أفكار العالم اللغوي السويسري فيرديناند دي سوسير الذي يدشن هذا التوجه، و تمثل محاضراته في الدراسات اللغوية التي ألقاها على طلبته في جنيف بداية المنهج البنيوي. ومن ثمة يعتبر دي سوسيرمؤسس المنهج البنيوي في علم اللغة. ولقد اكتسب هذا المنهج شهرة مع الانثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي شتراوس، الذي عمل على نقل المنهج البنيوي من علم اللغة إلى الأنثروبولوجيا.

من البنية إلى المنهج البنيوي :

تعتبر البنيوية منهجا تحليليا، تفترض أن الظواهر الملاحظة تخضع لقواعد عامة تحدد العلاقات بين عناصر البنية، فالبنيوي لا يحلل الظواهر العيانية، بل يحاول أن يكشف العلاقات الكامنة خلفها، والتي تؤدي إلى هذا الواضح أمامنا. يعتبر مفهوم البنية مفهوما مركزيا في المنهج البنيوي، حيث يؤكد البنيوي على أن لكل شيء بنية، وينبغي التركيز على العلاقات التي تنشا بين مكونات البنية، أي أنها تؤكد على الكل، فالجزء لا أهمية له خارج علاقاته مع باقي العناصر المكونة للبنية. ومن ثمة سنتناول في البداية مفهوم البنية، ثم نتعرض لتطور البنيوية من مجال اللسانيات مع فيرديناند دي سوسيرإلى مجال الأنثروبولوجيا مع كلود ليفي شترلوس.

مفهوم البنية : يعتبر الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي شتراوس أن " لكل شيء ما لم يكن معدوم الشكل بنية" فالبنية حجر الزاوية في التحليل البنيوي، اذ تشكل "قاعدة أساسية من قواعد التحليل البنائي...وأنا أعني بذلك أن التحليل لا يسعه أن يكتفي بتناول الألفاظ بل عليه أن يدرك من خلال الألفاظ ما يوحد بينها من علاقات، إن هذه العلاقات وحدها هي التي تشكل موضوعه الحقيقي"يعرف ليوناردو جاكوبسون البنية بوصفها:" مجموعة الروابط بين الأجزاء في مجموعة من الأجزاء المرتبطة معا"فالبنية عبارة عن نسق من العلاقات والروابط التي تجمع العناصر المكونة لها، والبنيوي يكشف عن هذه العلاقات، وبتأكيد البنيوية على العلاقة فإنها تؤكد على الكل وليس الجزء، فالعنصر المكون للبنية لا قيمة له خارج علاقاته مع باقي العناصر الأخرى.

البنية بأنها:" نسق من العلاقات الباطنية له قوانينه الخاصة المحايثة، ومن حيث هو نسق يتصف بالوحدة الداخلية والانتظام الذاتي على نحو يقضي معه أي تغير في العلاقات إلى تغير النسق نفسه، وعلى نحو ينطوي معه المجموع الكلي للعلاقات على دلالة يغدو معها النسق دالا على معنى".يتضح من خلال هذا التعريف أن البنية تتسم بالمقومات التالية:

أولا: البنية تصور عقلي وبناء نظري، عبارة عن صياغة منطقية من علاقات للأشياء لا الأشياء ذاتها،

ثانيا: التصور البنيوي حقيقة لاشعورية لا تظهر بنفسها بل تدل عليها آثارها ونتائجها.

ثالثا: الحقيقة اللاشعورية حقيقة آنية تلتفت إلى تشكلها الآني لا إلى تشكلها عبر التاريخ، وتميل إلى الثبات أكثر مما تميل إلى الحركة، وبهذا المعنى ترفض التاريخ.

رابعا: الحقيقة اللاشعوية الآنية تلتفت إلى نفسها أكثر مما تلتفت إلى فاعلها، وتكتشف عن نظام محايث، أكثر مما تكشف عن الذات الفاعلة، وبهذا المعنى فهي تستبعد الذات

أما القراءة الثانية، فقدمها عالم النفس والمنطق السويسري جان بياجيه، الذي يعرف البنية بأنها:" نظام من التحولات تنطوي على القوانين، باعتبارها نظاما خلاقا لخصائص العناصر التي تتكون منها، فالبنية تحافظ على نفسها وتتغذى من خلال تحولاتها الذاتية"

سمات البنية ذكر جان بياجيه مجموعة من السمات التي تتصف بها البنية و هي كالتالي:

أولا: الكلية: البنية تتألف من عناصر خاضعة للقوانين التي تحكم نظامها، هذا الأخير يتمتع بخصائص كلية إجمالية متميزة عن خصائص عناصر البنية.

ثانيا: التحول: العناصر تتبدل ضمن البنية، المضمون يتغير والشكل يبقى نفسه،

ثالثا: التنظيم الذاتي: البنية تضبط ذاتهابذاتها، حيث تنتظم داخليا. انطلاقا من هذه السمات يتبين أن البنية:" مجموعة قائمة بذاتها، خاضعة لقوانينها الخاصة، بعيدا عن القوانين التي قد تحكم عناصرها التي تتكون منها، فهذه العناصر قد تتحول لكن المجموعة تظل محافظة على خصوصيتها، وشخصيتها".

مفهوم البنيوية تؤكد البنيوية على أن لكل الظواهر بنية، وينبغي تفسيرها انطلاقا من تحليل بنيتها. يعتبر البنيويون المجتمعات والعقول والأساطير بنى، ويجب أن تدرس كذلك. وفي هذا السياق، تعمل البنيوية على دراسة الروابط التي تنتظم عناصر البنية، وهذه الروابط تخضع لقوانين تتحكم في بناء العلاقات التي تجمعها، فهي تتسم بالثبات بالرغم من أن العناصر قد تتغير فإن العلاقات تبقى نفسها، وبالتالي فإن البنيوية تلغي التاريخ المتسم بالسيرورة، ونظرا لأهمية البنية في التحليل البنيوي، فإننا سنقدم قرائتين بشأنها:تركز البنيوية على العلاقات التي تنشا بين مكونات البنية، وبتعبير آخر تؤكد البنيوية على الكل، فالجزء لا قيمة له خارج علاقاته مع باقي العناصر المكونة للبنية .

البنيوية من فيرديناند دي سوسيرإلى كلود ليفي شتراوس

انطلق سوسير في بناء نظريته من التمييز بين اللغة والكلام، فاللغة هي شيء اجتماعي ومقيد في نفس الوقت، عكس الكلام الذي هو متغير و لايمكن إخضاعه للدراسة العلمية، وبالتالي اهتم سوسير باللغة واعتبرها بنية مكتفية بذاتها، تتسم بالاستقرار والثبات، لأنها محكومة ببنى. تتكون اللغة من مجموعة من الفونيمات خاصيتها الوحيدة هي الاختلاف، والمعنى لا يظهر إلا بهذا الاختلاف،وإقامة العلاقات بينهما،فالمعنى ليس ناتجا عن الذات فقط، بل أيضايستنتج من النظام الدلالي للغة، واللغة تتكون من دال ومدلول وهو ارتباط اعتباطي، فالدال هو صورة صوتية والمدلول هو المفهوم وليست بينهما أية صلة ضرورية، والدال لا معنى له خارج علاقته بالدال السابق أو اللاحق عليه. لقد حاول دي سوسير تقديم قراءة آنية تزامنية للغة تدرس النظام اللغوي كبنية وليس كجزء.

لقد عمل كلود ليفي شتراوس على نقل المنهج البنيوي من نظرية في اللغة كما طبقه دي سوسيرإلى نظرية في القرابة والمجتمعات، حيث عمل على تطبيق المنهج البنيوي في دراسته للقبائل البدائية،إذيعتقد شتراوسأن هذه القبائل تحكمها بنية لا واعية تتحكم بها، وبذلك يختلف مع المدرسة الانثروبولوجية البريطانية، التي كانت تحصر اهتمامها على فهم الوقائع،والأحداث، والعلاقات التي تقوم بين الأفراد والجماعات الاجتماعية عن طريق تتبع العلاقات المعقدة في تشابكها، حيث يعتبر شتراوس أن مثل هذا الاهتمام لا يمثل سوى الحد الأدنمن مستويات التحليل، نظرا لالتصاقه الشديد بالواقع الملموس والظواهر الملاحظة.

يرى شتراوس أن الأحداث الظاهرة التي يمكن ملاحظتها لا تمثل الحقيقة، لأنها محكومة ببنى خفية تتحكم فيها، وفي هذا الصدد، يرى شتراوس أن المهم هو:" البحث عن البناء العميق الذي يكمن وراء الظواهر والعلاقات الملاحظة أو المظاهر السطحية وتحليل الأبنية العقلية أو الذهنية، التي تقدم لنا المبادئ العامة، فالأحداث والوقائع الظاهرية لا تؤلف الحقيقة، إنما هي رموز زائفة خداعة تختفي وراءها الحقيقة البنائية"

يؤكد شتراوس على أن البنيوي ينطلق من الواقع ويتجاوزه ببنائه نموذج يوفر له الأساس الذي يمكنه من الكشف عن البنية اللاواعية للظاهرة، فالواقع لا يمثل سوى الخطوة الأولية في البحث. إذ يرى أحمد أبو زيد في شرحه للبنيوية عند شتراوس أن على البنيوي أن: " يتجاوز ذلك المجتمع أو الفاعلون الاجتماعيون، كما يسميهم شتراوس. وأن يهتم بالكشف عن ذلك النموذج اللاشعوري الكامن أو المستتر، فالتنظيم الظاهر في المجتمع يخفي وراءه مبادئ هامة لا تبدو ظاهرة للعيان، ووظيفة الأنثروبولوجي البنائي في نظره هي البحث عن تلك المبادئ المستترة أو الخفية"

تعتبر البينية أساس التحليل البنيوي، وهي نسق قائم بذاته ومكتف بنفسه، وتسعى إلى الاقتراب من العلمية في تفسير الظواهر الاجتماعية، لذلك عملت البنيوية على إلغاءالذات مركزة على العلاقات التي تقوم بين عناصر البنية المغلقة على نفسها، والكشف على المبادئ المستترة التي تحكم النظام البنيوي.

تتجسد القرابة التي تتحكم في مختلف المجتمعات البشرية في مختلف نماذج العائلة، وهي مجموعة من الناس توجد بينهم رابطة الدم، والزواج أو التبني، ويسكنون معا، وهناك ثلاث أنواع من العائلة:

أولا: العائلة الدرية أو البدائية، تتألف من الأم،والأب،والأولاد،

ثانيا: العائلة المركبة، تضم مجموع الأزواجوأولادهم في المجتمعات ذات الزواج التعددي،

ثالثا: العائلة الواسعة، تضم أقارب الدم مع حلفائهم وأولادهم، وتمتد إلى الجيل الثالث

يقول كلود ليفي شتراواس أن :" ما يسمى عادة منظومة القرابة يخفي في الحقيقة نظامين مختلفين جدا في واقعهما، أولا هناك ألفاظ يجري التعبير بها عن مختلف نماذج العلاقات العائلية، إلا أن التعبير عن القرابة لا يجري فقط بمصطلحات..فإلى جانب ما نقترح دعوته منظومة التسميات، توجد منظومة أخرى ذات طبيعة سيكولوجية واجتماعية نسميها منظومة المواقف

يميز شتراوس بين منظومتين مختلفتين:

منظومة التسميات: أي المصطلحات التي يتم التعبير بها عن مختلف نماذج العلاقات العائلية، العم، والأب، والخال.

منظومة المواقف: وهي ذات طبيعة سيكولوجية نفسية، فالأشخاص الذين يستعملون ألفاظ القرابة عادة ما يحسون اتجاههم بسلوك معين، إذ تنطوي عبارات القرابة على نماذج من العلاقات والمواقف كالاحترام والألفة.

يقترح كلود ليفي شتراوس لدراسة بنية القرابة ضرورة الأخذ بعين الاعتبار مختلف العلاقات العائلية، بما فيها علاقة المصاهرة، التي تعتبر القاعدة الناظمة لعلاقات القرابة، التي تستند إلى قاعدة تحريم زواج المحارم، يقول ليفي شتراواس:" إن بنية القرابة بالغة ما بلغت من البساطة لا يمكن بناءها على الإطلاق انطلاقا من العائلة الحيوية، البيولوجية التي تتألف من الأب، والأم، والأولاد، بل إنها دائما تنطوي على علاقة المصاهرة التي هي معطاة لنا مند البداية"

يؤكد شتراوس في دراسة لبنية القرابة على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار مجمل العلاقات التي تشكل بنية القرابة، وتشمل علاقة عصبة، وعلاقة زواج، وعلاقة نسب، وهو ما يتضح من خلال تحليله لظاهرة الخؤولة.

ينطلق شتراوس في دراسته للخؤولة من الدراسات السابقة عليه ممثلة في دراسة راد كليف براون لإحدى القبائل بإفريقيا الجنوبية، إذيرىأن الخال ينطوي على منظومتي مواقف متنافرة:

الحالة الأولى: يمثل الخال سلطة عائلية، فهو مطاع ومهاب ويتمتع بسلطة على ابن أخته.

الحالة الثانية: علاقة ألفة ومودة بين الخال وابن الأخت

فعندما تتسم العلاقة بين الأب والابن بالمودة، فان العلاقة بين الابن والخال تتسم بالسلطوية، وعندما تكون العلاقة بين الأب والابن علاقة سلطة، تكون العلاقة بين الخال وابن الأخت علاقة ألفة، حيث تشكل زمرتا المواقف كمزدوجتين من التقابلات . لتفسير هذه الظاهرة يقترح رادكليف براون أن النسب يحدد معنى هذه التقابلات، ففي النظام الأبوي حيث يمثل الأب السلطة فإن الخال يعتبر" أما ذكرية"، ويعامل عادة معاملتها، ويكون العكس في النظام الأمومي حيث يجسد الخال السلطة، والأب الألفة.

إذا كان راد كليف براون اختزل تحليله للخؤولة في حدين فقط هما الأب/الابن، والخال/ابن الأخت، فإن شتراوس يؤكد على أن تحليل مسألة الخؤولة تستلزم الأخذ بعين الاعتبار مختلف عناصر البنية الأخ، والأخت، وابن الأخت، وزوج الأخت.. ويستدل على ذلك بأنه في جزيرة تروبرياند حيث يسود النظام الأمومي، هناك علاقة مودة بين الأب والأبن، وعلاقة عداء واضحة بين الخال وابن الأخت، أما في شراكس بالقوقاز حيث يسود النسب الأبوي، فإن هناك علاقة عداء بين الأب والابن، وعلاقة ألفة ومودة بين الخال وابن الأخت

كما حظيت جزيرة تروبرياند بالدراسة من لدن الأنثروبولوجي مالينوفسكي، الذي سجل أن الزوجين في جزر تروبرياند يعيشان في جو من المودة، وأن علاقتهما تسودها المعاملة بالمثل، بينما تهيمن الصرامة والحرمة على علاقات الأخ والأخت، والعكس سجله في القوقاز، حيث أن العلاقة بين الزوجين تعرف الحرمة، إذ يحظر سؤال الزوج عن صحة زوجته، أما العلاقة بين الأخ والأخت فتطبعها المودة والحنان

لفهم مسألة الخؤولة يؤكد شتراوس على أنه ينبغي معالجتها كعلاقة داخل منظومة، والمنظومة لكي تفهم ينبغي فهم بنيتها، وبنية القرابة تشمل ثلاث نماذج من العلاقات العائلية، وهي علاقة عصبة، وعلاقة زواج، وعلاقة نسب. وبذلك يختلف كلود ليفي شتراوس مع براون الذي يؤكد على : "أن العلاقة الخالية ليست علاقة بين حدين بل أربعة، فهي تستلزم أخا وأختا وزوج أخت وابن أخت، إن تفسيرا كتفسير رادكليف براون يعزل على نحو كيفي بعض عناصر بنية إجمالية، وينبغي أن تعالج بصفتها تلك"

تقتضي دراسة علاقة الخؤولة دراسة بقية علاقات أفراد العائلة، وبتعبير آخر، دراسة العلاقات الآتية: الأخ/ الأخت، والزوج/الزوجة، والأب/الابن، والخال/ ابن الأخت.ويؤكد شتراوس أنه: " عند التأمل في مجتمعات من الطراز الشركسي أوالتروبرياندي لا تكفي دراسة المواقف المتبادلة : أب/ ابن، وخال/ ابن أخت، ذلك أن هذه العلاقة المتبادلة ليست سوى جانب واحد من منظومة إجمالية تشتمل على أربعة نماذج من العلاقات ترتبط يبعضها ارتباطا عضويا، وهي أخ/أخت، و زوج/زوجة، و أب/ابن، خال/ ابن أخت .

تقييم :

لقد ساهم كلود ليفي شتراوس في تطوير البنيوية، وذلك عندما قام بنقلها من مجال اللغة إلى مجال الأنثروبولوجيا، إذ طبق المنهج البنيوي في دراسته للقبائل البدائية، لأن هذه الأخيرة تتسم بالسكون وينطبق عليها هذا المنهج، وقد رأى شتراوس أن القبائل البدائية تحكمها بنية خفية، وبالتالي فإن هدف الباحث يكمن في الكشف عن هذه البنية، لأن الظواهر البارزة على السطح لا تمثل الحقيقة.

انطلاقا من تركيز شتراوس على البنية في تحليل العقول والأساطير والمجتمعات، عمل شتراوس على تجاوز نموذج المجتمع كما يظهر للعيان، وذلك عندما أكد ضرورة البحث على النموذج اللاشعوري المستتر. لقد استهدف شتراوس من وراء تبني المنهج البنيوي دراسة المجتمعات دراسة علمية، إذ أن البنية قائمة بذاتها، ومكتفية بنفسها، حيث تستبعد الذات، متناسية أنالذات هي التي أنشأتها. كما تلغي من اعتبارها التاريخ، فالبنيوية تقدم دراسة تزامنية آنية تلتفت إلى نفسها أكثر من تشكلها عبر الزمان.

إذا كان شتراوس استطاع تجاوز العديد من الباحثين أمثال راكليف براون في دراساته للقبائل البدائية، عندما كشف عدم الاكتفاء بدراسة حدين فقط: الأب/الابن،والخال/ ابن الأخت في تحليله للخؤولة، وضرورة اشتمال الدراسة على مجمل علاقات القرابة أي جميع عناصر البنية، وكشف بالتالي عن أهمية المنهج في دراسة المجتمعات المتميزة بالسكون أو البدائية، التي لا تشكل الأغلبية، فماذا عن المجتمعات الساخنة، التي تبقى في حاجة إلى الدراسة والكشف عن العلاقات المتغيرة، وكيفية الإمساك بها؟

المحاضرة السادسة
المنهج التأويلي عند غادامير

يقترن التأويل، باعتباره مبحثا يتداخل فيه الفلسفي والأدبي، الديني والسياسي، عادة بمجموعة من الإشكاليات تجد سندها المرجعي في مجال يهم المصالح في بعدها الأنطولوجي، إن على المستوين الرمزي والمادي، أو الفردي والجماعي.

ويمكن أن نجمل بعضا من تلك الإشكاليات التي ميزت الحقلين الفلسفي والأدبي طيلة العقود الأربعة الأخيرة من هذا القرن، فيإشكالية الذات والموضوع و إشكالية المصداقيةفي التأويل. و يضاف إليهما إشكالية المعنى الأحادي في مقابل المتعدد. وحدود التأويل التي يفرضها البرنامج الداخلي للنص. و اخيراً – —إشكالية القراءة (أو الفهم) والتأويل.

وتعد الإشكالية الأخيرة، من أهمها وأحدثها معاينة واختبارا للتأويل. وذلك موازاة مع يقظة الوعي إزاء ''فعل القراءة'' في أبعاده الإجرائية بالخصوص، إلى درجة جعلت واحدا من أبرز المدافعين عن التأويل، بول ريكور، لا يتوانى عن اعتبار فعل القراءة ذاته ممارسة للتأويل. وهو ما يذهب إليه غادامير الذي يعتبر فعل الفهم — دوما — مرادفا ''للتطبيق'' بالمعنى الهيرمينوطيقي للكلمة.

وبالفعل، فقد تطور التأويل تطورا نوعيا جعله يتجاوز بعضا من تلك الإشكاليات السالفة. بفضل تطور ''فعل القراءة'' وبفضل تأثير ''الظاهراتية'' بالخصوص. ذلك أن إدراك نمط كينونة العمل الفني لا يتم –في نظر الظاهراتية– إلا في وعي أو تجربة الذات أثناء ''اصطدامها'' بالعمل سواء بالقراءة والتأويل أو بالمشاهدة والسماع أو بالتملي والتأمل...

وبناء على هذا المعطى، لم يعد التأويل ذلك المبحث المثقل بأحد طرفي الثنائية ''ذات /موضوع'' التي رسخها المنهج العلمي الحديث، مثلما لم يعد منشغلا بالبحث عن ''معنى'' خفي ووحيد وأصلي ''يحتجب وراء عبقرية الذات

المبدعة. إنه، بالأحرى، تفاعل بين الذات والموضوع، بين فعل الفهم و ''شيء النص'' الذي لا يكف عن التجدد كل مرة تم فيها فعل الفهم على أنحاء مغايرة.

من ثم، تنبثق مشروعية الحديث عن مفهوم التأويل لدى غادامير ليس باعتباره السند المرجعي لفهم نظرية التلقي لدى ياوس أو فهم فلسفة التواصل لدى ''K.O.Apel'' على سبيل المثال. بل، لفهم فكر ما بعد –الحداثة'' الذي لم يعد يعترف بأية مصادر أخرى غير حركية التأويل.

مفهوم التأويل عند غادامير :

لقد قدم غادامير التأويل في إطار مشروع فلسفي أنطلوجي وهيرمينوطيقي، يتسم بالصراع والسجال الفلسفيين على أكثر من واجهة : بدءا من انتقاد المنهجية في العلم الحديث من جهة، وانتقاد الوعيين الجمالي والتأريخي من جهة أخرى، وانتهاء بالسجال التارخي المعروف مع ''الفلسفة النقدية في شخص هابرماس سعيا نحوحل مشكل أساس العلوم الإنسانية ؛ عبر قراءة ''تطبيقية'' للأوليات التي وجدها لدى هايدغر في دائرتي الفهم والتأويل الأنطولوجيتين المؤسستين لـ ''للوجود –في العالم.''

وفي الواقع، لم يكتف غادامير بقراءة تأملات وتأويلات هايدغر لـ ''الدازين ''Da-sein'' ''أو لـ ''الوجود –في العالم'' في زمانيتهما التاريخية . بقدر ما عمل على خلق استراتيجية ثلاثية للتأويل ضمن دوائر تكشف عن غنى مرجعيته الفلسفية، إذ يمكن العودة بها إلى الفلسفة اليونانية والكانطية والهيجلية والكانطية الجديدة والرومانسية (رومانسية شليمر ماخر وديلتي) وهكذا يتعلق الأمر بالدائرة الجمالية والتاريخية واللغوية وهي، في نهاية المطاف، دوائر تحيل على الأجزاء الثلاثة المكونة لـ ''vérité et méthode''في احتوائها للتجربة الهيرمينوطيقية في سعيها لإعادة الإعتبار للحكم المسبق وللتراث وللسلطة وطموحها إلى الشمولية.

وبناء على هذا التعدد المرجعي، الذي أبان غادامير عن تمثله له باعتماد ''مبدأ التوليفات'' وجدنا أنفسنا أمام مفهوم للتأويل يتعذر الإلمام به في دراسة من هذا الحجم لسببين، أولهما :

أن التأويل يستلزم تحليل ''جهاز'' من المفاهيم المتنوعة وغير المعتادة بالنسبة للقارئ.

ثانيهما : وهو الأخطر في ارتباطه عامة بعمق تصور غادامير نفسه للفلسفة –عدم خضوع التأويل –لديه– لأية معايير عامة : منهجية أو تقنية أو مذهبية ''دوغمائية'' . كما هو الشأن –مثلا– لدى الإيطالي ''G.Betti''أو لدى المدارس التأويلية الكبرى.وهكذا، ولأجل تقليص ألم وعينا بالمسافة الشاسعة التي يعطيها التأويل سنحاول – منهجيا– اعتماد الدوائر الثلاث كأدوات للتوسط في مقاربة مفهوم التأويل لدى غادامير

1–**الدائرة الجمالية** باعتبارها محاولة إحلال الجمالي في الهيرمينو–تاريخي :تطرح الدائرة الجمالية، مفهوم التأويل ضمن مجموعة من القضايا. أهمها على الإطلاق، قضية استخلاص مسألة ''الحقيقة'' من مجال تجربة الفن من جهة. ومحاولة إحلال الجمالي في الهيرمينو–تاريخي من جهة أخرى.

ففي القضية الأولى، **يضطلع التأويل بوظيفة إبستيمولوجية** تم تطويعها من قبل غادامير لخدمة مشروعه الفلسفي ككل، أي تقديم ''الهيرمينوطيقا'' عوضا عن المنهج العلمي، لفهم العلوم الإنسانية في ماهيتها. وهو ما يمكن أن نختزله على غرار بورديو في فهم الفهم '' .وفي ارتباط التأويل بالقضية الثانية، يضطلع بوظيفة نصية كشفية للحقيقة المجسدة في تجربة العمل الفني والأدبي بغية دمجه في سياقه التاريخي المحدد لبعده الجمالي الأصيل . بله الأنطولوجي. وهذا ما يمكن أن ندرجه ضمن ما يسميه ''M.Duffrenne''ب ''إعادة تقييم الإستطيقا (باعتباره حكما يمكن أن ينطبق على الجزء الأول من كتاب غادامير.

وكما هو معلوم، فمشكل ''الحقيقة'' يعتبر محور البحث الفلسفي بامتياز، وإليه يعود الفضل في ظهور الأنساق الفلسفية الكبرى، يختلف تصورها وبحثها عن ''الحقيقة ''باختلاف مفاهيمها وأدواتها الإجرائية والمعرفية التي يتم تطويعها لخدمة ذلك البحث.وبناء على ذلك، نرى بأن الطريق الذي نهجه غادامير لاستخلاص مسألة ''الحقيقة (4) ، لم يكن عبرالعلم، لأنه ينتقد منهجيته الحديثة التي تدعي الإنفراد بميزة التأويل الصحيح للحقيقة وللكون.

—الفلسفة، لأنه يواجه فيها الوعيين الجمالي والتأريخي مواجهة شديدة. وهكذا، فالأول يكرس حكما جماليا يكتفي بتأمل و تذوق العمل الفني في مظهره الشكلي الصرف. مما جعل حكمه يجرد هذا العمل من وظيفته الجمالية والتاريخية التي تكمن أساسا في تأثيره التاريخي على وعي الذات المؤولة والثاني –الوعي التأريخي– يجرد العمل الفني من تاريخيته الخاصة في الماضي وتعميق اغتراب غيريته في الحاضر، باسم الموضوعية التاريخانية'' التي يعتقد المؤرخ تبنيها في اتخاذه مسافة نقدية إزاء الماضي.وبناء عليه، ينطلق غادامير من مجال الفن بمعناه الأنثروبولوجي الواسع –لاستخلاص مسألة الحقيقة. حيث يعيش الإنسان عبر تأثره بحواره مع العمل الفني، تجربة الحقيقة.بكل أبعادها دينية، فلسفية، اجتماعية، احتفالية طقوسية، أي، الحقيقة التي تتجاوز أساسا حقائق المعرفة المنهجية.

وما مواجهة غادامير للمنهجية في العلم الحديث، في كتابه ككل، وللوعيين الجمالي والتأريخي، في الجزء الأول فقط، إلا ''من أجل إظهار الخاصية التاريخية المحددة لكل تجربة جمالية. حتى ولو أدى به الأمر إلى اختزال التجربة الجمالية في التجربة التاريخية'' من ثم، يعتبر ''تحيين'' العمل الفني، بالنسبة لـ غادامير حدثا تاريخيا'' يندرج ضمن سياق ''تاريخ تأثيرات'' ذلك العمل. كما يندرج في تاريخ سجل تأويلاته. وهو ما يلخصه غادامير في مبدإ ''الوعي التاريخي المحدد'' ويقدمه على هيأة ''وعي هيرمينوطيقي'' بديل للوعي التأريخي والوعي الجمالي الذي أخفق في إدراج العمل الفني ضمن عالمه الخاص به.

وفي هذا الإطار، يشترط غادامير على الوعي الهيرمينوطيقي –وعلى الهيرمينوطيقا ككل — لكي يصل إلى مستوى فهم ملائم؛ أن يكون أوسع بكثير من الوعي الجمالي. أو بصيغة أخرى، أن يكون ''وعيا تاريخيا'' ضمن أفق هيرمينوطيقي

وتاريخي يحدد، بالضرورة، مجال اشتغال التأويل بالطريقة التي تؤهله إلى أن يعيد لتجربة الفن –في ذاتها– مكانتها اللائقة بها. فكيف يتم ذلك؟تعتبر الدائرة الجمالية اختيارا نظريا لمحاولة غادامير إحلال الجمالي في الهيرمينو–تاريخي وذلك، اعتمادا على الفهم و التأويل. وبما أن ''التفعيل'' لا يتم إلا بتوسط إجراء تأويلي لغوي، فقد حدد غادامير ذلك الإجراء في ''فعل الفهم'' إذ بدونه لن تتحقق دلالة النص الجمالية والتاريخية. ولم يكن ذلك الفعل، في الواقع، إلا مرادفا جوهريا لفعل القراءة ولفعل التأويل. على اعتبار هذا الأخير شكلا ظاهرا لعملية الفهم.

غير أن غادامير أحاط فعل الفهم بهالة هيرمينوطيقية وتاريخية وأنطلوجية على نحو ما ورثه عن هايدغر، إلى درجة لا يمكن فهم التأويل نظريا وعمليا، دون ربطه ربطا ''حميميا'' وجدليا بعملية الفهم : ''فأن تفهم النص، هو دوما أن تمارس التأويل '' وبالمقابل : ''فأن تؤول –في اتجاه ما– هو أن تعيد إبداع النص'' لأن القراءة التي تسعى دوما إلى فهم العمل هي نوع من ''إعادة إنتاج التأويل''. حيث يتم إحياء دلالة النص الميتة من أجل تأكيد حضورها حضورا خالصا.إن تأكيد غادامير على مسألة استرجاع الحقيقة في مجال الفن. ينبني على قدرة الفن على قهر المسافة الزمنية والتاريخية. بفضل الحضور المتجدد لدلالته الخاصة. ووفق هذا المعطى، يتأكد نمط وجود الفن والأدب كحالة خاصة ودالة تستدعي التأويل والفهم.

لذلك، تبقى مهمة التأويل الأساسية، في حدود هذه الدائرة، هي ''كشف وإظهار شيء النص'' الملتبس والغامض والمغترب وجعله مألوفا لدينا. فنحن لا نؤول –فيما يرى غادامير إلا حينما يتعذر علينا فهم دلالة النص فهما مباشرا.

2–**الدائرة التاريخية** باعتبارها دائرة الفهم التاريخي والراديكالي :إذا كانت الدائرة الجمالية تأخذ في الاعتبار الفهم والتأويل باعتباره أدوات نصية توسطية في كشف تجربة الحقيقة في الفن، فإن الدائرة التاريخية، التي هي أوج تأملات غادامير في الهيرمينوطيقا ككل، تثير مفهوم التأويل ضمن بنية ثلاثية غير منهجية تتألف من التأويل والفهم والحوار كلحظات هيرمنوطيقية، تستدعي –إجرائيا– إثارة مجموعة من المفاهيم الهيرمينوطيقية الأخرى المتعاضدة فيما بينها لترسيخ ''وعي تاريخي'' محكوم بتناهينا وبتناهي فهمنا في الوجود ''الذي هو نحن.

لكن، قبل ذلك، نشير إلى أن هذه الدراسة اتخذت مسافة إزاء الطابع السجالي لفلسفة غادامير الهيرمينوطيقية، وذلك من جهة إعادتها الإعتبار ''للحكم المسبق وللتراث وللسلطة'' استنادا إلى مبدإ ''الوعي بتاريخ الفعالية''، لأن ذلك لا يمثل هدف هذه الدراسة.

لقد عمل غادامير على إنقاذ مفهوم ''الحكم المسبق'' من مأزق فهم ''فلسفة الأنوار'' –وذلك عبر تعديله بمفهوم ''الفهم المسبق'' المستوحى أصلا من هايدغر لأنه يلعب دورا أساسيا وحاسما في الفهم والتأويل، بل، إنه ''يشكل جزءا من حقيقة وجودنا التاريخي .إلا أنه، لا ينبغي فهم ''الحكم المسبق'' بكونه ذلك الحكم الذي يحمله المؤول، بشكل عفوي أو مغلوط، قبل المعالجة النهائية لموضوع تأويله. إذ أن غادامير يميز بين أحكام مسبقة شرعية في مقابل أخرى غير شرعية، بإخضاعها لمنطق ''تجربة الأشياء ذاتها'' أي تجربة أشياء الواقع للحسم في صلاحيتها أو عدم صلاحيتها، نيابة عن المؤول، الذي لا يستطيع القيام بذلك الحسم، مثله في ذلك مثل غادامير نفسه، الذي يرى في السلطة –المؤسسة على مبدإ الاعتراف –أداة لفرض الأحكام المسبقة، سواء أكانت خلاقة أم لا.

إن أي مؤول يتطلع إلى فهم نص ما –أو تراث ما– يحمل معه حكما مسبقا يوجه فهمه لذلك النص في كليته. وفي معظم الحالات، يعتبر ذلك الحكم شرطا أوليا وأساسيا في عملية الفهم والتأويل. فالجابري، مثلا، لا يسعى إلى فهم التراث العربي الإسلامي، وهو مجرد من الأحكام المسبقة. بل، نجده ينطلق من فرضية أو فرضيات. وهي، على سبيل المثال، وعيه المتألم بعقدة التخلف الملازمة لواقع المجتمع العربي الإسلامي الحالي. فهذا الوعي –الحكم المسبق– هو الذي يوجه فهم وتأويلات الجابري للتراث وللنص الرشدي، على وجه التخصيص، باعتباره نصا عقلانيا وبرهانيا، لعله يجيب عن أسئلة هذا الواقع المتخلف.

إن الإجراء الهيرمينوطيقي، الذي يقوم باستخلاص الأحكام المسبقة الموجهة للفهم الحقيقي وبإلغاء الأخرى الفاسدة، يندرج ضمن ما يسميه غادامير ب ''المسافة الزمنية والتاريخية'' . وهذا إجراء يحدد به المؤول، بشكل شمولي، موقفه

الهيرمينوطيقي في فهمه وتأويله للتاريخ وللتراث وللفن، بغية تحقيق نوع من المعرفة الموضوعية وضمان فهم سليم وتاريخي يتجاوز معرفة وفهم الموضوعية التاريخانية.ومن ثم، فالمسافة الزمنية، تعد إمكانية إيجابية لإنتاج فهم وتأويل موضوعيين لدلالة الشيء. لأنها تضطلع بوضعه في سياق تاريخي محدد بشكل دقيق. إنها تحقق، إذن، مهمة من مهام التأويل الأساسية، التي تتجسد في البحث عن الشروط التاريخية المساهمة في إنتاج فهم وتأويل معينين.

وفي اتجاه ترسيخ ''الوعي التاريخي بتناهي فهمنا في التاريخ''، يقترح غادامير مبدأ يعتبر قمة لمساهمته الخاصة في التأويل. إنه مبدأ ''الوعي بتاريخ الفعالية'' أو ''الوعي المندمج في السيرورة التاريخية'' الذي يحاول إدماج أثر العمل الفني أو التراث في السياق التاريخي المحدد لذلك الأثر.ولا يتوخى منه غادامير تقديم منهجية شمولية لمساعدة العلوم الإنسانية. بقدر ما يقصد به –في المقام الأول– وعي المؤول المتأمل في منهجية البحث في التاريخ .واعتمادا على هذا المبدإ المعقد، يعتبر التاريخ وتاريخ التأويل بالنسبة لـ غادامير تاريخ تأثيرات تشد انتباه المؤول لإبراز حقيقة التاريخ بين أحضان عملية الفهم ذاتها. بما أن اندماج آفاق الفهم تشكل نمط تفعيل ذلك الوعي

البعد الإبستمولوجي للتأويل : في نقد مسألة الفهم في العلوم الإنسانية. فالمؤول المتأمل في منهجية البحث في التاريخ، لا يصل إلى مستوى ذلك الوعي إلا بامتلاكه لما يسميه غادامير ب ''الوضع الهيرمينوطيقي'' وهو مفهوم، يستوقفنا أمام مفاهيم ''الأفق'' و''اندماج الآفاق ''و''جدلية منطق السؤال والجواب'' باعتبارها مفاهيم تصف كيفية اشتغال الوعي التاريخي الفعال أو عملية الفهم ذاتها.إن الوعي بتاريخ الفعالية، حسب غادامير هو امتلاك الوعي بالموقف الهيرمينوطيقي تجاه التاريخ أو التراث أو الفن. فكيف يتم ذلك إجرائيا؟

إن مفهوم ''الموقف'' يتحدد بالتدقيق في كونه نقطة تحدد إمكانات الرؤية. وبما أنه كذلك، فهو يرتبط –جوهريا – بمفهوم ''الأفق'' إذ بدونه لن يتحقق ذلك الإمتلاك. ويحدد غادامير الأفق باعتباره ''الدائرة المرئية التي تحتضن وتضم كل ما هو مرئي، انطلاقا من نقطة محددة... ووفق هذا التحديد، يبدو ''الأفق'' بمثابة مقياس لضبط مجال الرؤية بحساسية مبالغ فيها. إنه شيء ندخل فيه –بالتدريج– وهو يتحرك معنا على حد وصفه له.

ومن ثم، فهو يحتوي في الحقيقة كل ما يمكن أن يضمه الوعي التاريخي. بما في ذلك الأحكام المسبقة التي نحملها والمتجدد ة بتجدد الآفاق التاريخية المحددة للفهم.ولكي يكون الوعي التاريخي مدركا لتاريخيته الخاصة، كشرط من شروط إمكانه، عليه أن يتبنى موقفا هيرمينوطيقيا .ولن يتأتى له ذلك، إلا باكتسابه للأفق الإشكالي الخاص بالأسئلة التي تطرح عليه في التاريخ أو التراث أو الفن يقول غادامير : إن أي إنسان يجرد نفسه من امتلاك الأفق التاريخي المحدد للأصل الذي يتكلم منه التراث يسيء، في الواقع، فهم دلالات الممضامين التي ينقلها ذلك التراث. من ثم، يمنح غادامير لإجراء التموضع في مكان آخر بغية فهم أفقه– سمة هيرمينوطيقية ضرورية. تماما كالمحادثة، التي نتحدث فيها مع شخص آخر. حيث نتموضع في مكانه من أجل معرفته معرفة شخصية فقط. وفي الواقع، فهي الطريقة نفسها التي يعمل بها الوعي التاريخي في سعيه نحو امتلاك أفق تاريخي يلائم الماضي أو التراث أو الفن.

إن هذا التموضع هو ما يسميه غادامير ''اندماج الآفاق''، وهي سيرورة تشتمل على عملية الفهم ذاتها. وعلى هذا الأساس، لا يمكن لأفق الحاضر، حسب ما يراه غادامير، أن يتشكل إطلاقا بدون أفق الماضي. وليس ثمة آفاق تستطيع أن تنفصل الواحدة منها عن الأخرى.

فالتاريخ سلسلة متصلة من الآفاق، تلغي مبدأ الصراع وتقول بالدلالة الحية والمتجددة لمضمون العمل الفني... وذلك انطلاقا من أفق فهمه في الحاضر فهما متغيرا ومتجددا بتجدد الأسئلة التي يجيب عنها ذلك العمل . وهنا ، نكون بإزاء ''جدلية منطق السؤال والجواب''، التي تعتبر أساس مفهوم التأويل لديه، من جهة بنيته المؤسسة لغويا على الحوار الذي هو نحن .يقول '' <فأن تفهم النص، يعني أن تفهمه كجواب عن سؤالووفق هذا المنطق، الذي يعتبر بالنسبة إليه، منطق العلوم الإنسانية بأتمها، لا يتم التأويل، إلا بفهم واستكناه السؤال. كما لا يتم امتلاك الموقف الهيرمينوطيقي إلا بفهم السؤال الذي يجيب عنه النص أو التراث أو التاريخ. إن لـ'' السؤال'' بنية جوهرية أساسية في الوعي الهيرمينوطيقي .يقول : ''إن التأويل يتضمن دوما إحالة جوهرية على السؤال المطروح عليه. بحيث لا يتم فهمه للنص إلا بفهم ذلك السؤال. وهذا لن يتأتى له إلا باكتسابه للأفق الهيرمينوطيقي بما هو أفق السؤال الذي يتحدد داخله توجه دلالة النص

فالنص الديني –مثلا– بالنسبة لتأويلات غادامير، لا ينبغي أن يفهم إلا بوصفه نصا يجيب عن ''مشكلة وجود الله''. فجدلية منطق السؤال والجواب، تظهر الفهم والتأويل كعلاقة متبادلة يفرزها نوع من الحوار، كاندماج يعقد وساطة بين النص والمؤول، اعتمادا على إجراء نوعي للغة. سوف تتضح لنا معالمه الكلية في الدائرة اللغوية للتأويل.

لكن، قبل ذلك، نشير إلى مسألة أخرى تكتسي أهمية قصوى في ارتباطها بالفهم والتأويل. وذلك من جهة الكشف عن المشكل الأساس للهيرمينوطيقا ككل. يتعلق الأمر، إذن ، بمسألة موقع ''التطبيق'' ضمن البنية الثلاثية المشكلة للإجراء الهيرمينوطيقي.

فمن المعروف، أن الهيرمنوطيقا منذ مراحلها المبكرة المرتبطة بالفيلولوجيا وتأويل النصوص الهوميروسية والمقدسة، **تعتمد على أوجه ثلاثة هي:**

–الفهم ''Subtilitas intelligendi''أو الفهم بحصر المعنى.

–التأويل.''Subtitas explicandi''

–التطبيق '' Subtilitas applicandi''، المكون الثالث الذي أضافته ''المشائية ''وألغته ''الرومانسية'' إلغاء تاما لاعتمادها على الوحدة الداخلية بين الفهم والتأويل.وعلى غرار المشائية، يعتبر غادامير مفهوم ''التطبيق'' جزءا أساسيا ومكملا للإجراء التأويلي. تماما كالفهم والتأويل، لأنه ملازم لكل شكل من أشكال عملية الفهم. ''فأن تفهم يعني أن تطبق''. إن التطبيق يغطي بوعي تلك المسافة الزمنية والتاريخية التي تفصل بين المؤول والنص. كما يعمل على قهر اغتراب دلالة النص. ''فأنت لا تستطيعأن تطبق إلا الشيء الذي استوعبته من أجل أن تتملكه'' . حين يعتبر هيرمينوطيقا غادامير، مجرد قراءة لنصوص هايدغر الفلسفية. بحيث يغدو الفهم الملائم تطبيقا أو تنفيذا في حال الأعمال الموسيقية– لبرنامج من المقاطع الفعالة والمثبتة في العمل الفني ذاته .

وبما أن مهمة التأويل والفهم لا تصبح مشروعة، إلا إذا كان النص غامضا ومتناقضا، فإن مشكل ''التطبيق'' يبدو عند غادامير المحدد للوضع الأكثر صعوبة وتعقدا في التاريخ. يتضح هذا في مجال النص القانوني، أو ما يعرف ب ''الهيرمنوطيقا القانونية، التي انحاز إليها باعتبارها نموذجا ''تمثيليا دالا لهيرمينوطيقا العلوم الإنسانية. ''فمهمة أن تؤول هي مهمة أن تجسد القانون وبالتالي فهي مهمة التطبيق'' .وبهذا المعنى يمكن عقد مقارنة بين المخرج المسرحي الذي يؤول النص المكتوب ويحققه في الأداء ونشاط القارئ المؤول في فهم نص ما. فكلاهما يستوعب ''التطبيق'' بالمعنى الهيرمينوطيقي الذي أراده غادامير.

3–الدائرة اللغوية باعتبارها دائرة التأويل بامتياز:تقوم الدائرة اللغوية بمهمة احتواء وعبور الدائرتين الجمالية والتاريخية، لأن أهم المفاهيم/المفاتيح المشكلة لـ ''هيرمينوطيقا'' غادامير، كالفهم والحوار ونظرية'' الوعي بتاريخ الفعالية واندماج الآفاق والتطبيق...، تجد تحققها الفعلي والملموس في العنصر اللغوي.فاللغة، كما يقول غادامير، تعتبر –حقا– ذلك الوسط الكلي الذي تجري فيه عملية الفهم بذاتها، والتأويل هو نمط (اشتغال) تلك العملية.

وهناك من جهة أخرى، تشابك بين الفهم والتأويل. غير أن هذا التشابك، يتم هنا من جهة طابعهما اللغوي المعقد. على اعتبار أن مشاكل عملية الفهم، تماما كمشاكل الاجراء التأويلي، تعتبر في الحقيقة مشاكل التعبير اللغوي. وذلك في ارتباطها بتعقد العملية التواصلية والحوارية، التي تسعى إلى تحقيق ''التفاهم'' سواء في مجال المحادثة بين شخصين، أو في مجال الترجمة والتأويل حيث يكون حال المؤول أشبه بحال المترجم الذي يتألم بوعي بالمسافة التي تفصله عن النص – الأصل.

إن انفتاح غادامير على الظاهرة التواصلية، يعد من بين أهم المساهمات الأصيلة التي أعطت للتأويل إمكانية قراءة وفهم كل أشكال التعبير اللغوي وغير اللغوي. وهو الأمر الذي عمل هابيرماس على تطويره، انطلاقا من انتقاداته لـ غادامير التي نقلت العلاقة الحوارية بين النص والمؤول. وكذلك جدلية منطق السؤال والجواب إلى مجال ''التفاعل التواصلي'' بحيث أمكن لـ هابيرماس الحديث عن ''الفهم كتجربة تواصلية'' .

وفي الواقع، فقد وجد غادامير نفسه، بقوة –عبر تحليله للظاهرة الهيرمينوطيقية بوصفها اتحادا بين الفهم والتأويل– في مواجهة الوظيفة الكلية للعنصر اللغوي. ''ففي تمظهرها اللغوي''، تمتلك الظاهرة الهيرمنوطيقية مدلولا كليا على الإطلاق'' شأنها في ذلك شأن اللغة التي تعتبر مكانا للتوسط المطلق والكلي لكل تجربة إنسانية في العالم والمجسدة في المعاصرة التي تتجدد باستمرار. وبذلك، يكون قد اختزل –في نهاية المطاف – مفهوم التأويل في بعده الأنطولوجي (كتفسير للكينونة ذاتها) والابستيمولوجي (كفن فهم الفهم) والنصي)ككشف لتجربة الحقيقة : حقيقة انتمائنا وانتماء العمل الفني إلى اللغة كمكان للمتوسط) في أفق لغوي. إنه الأفق الذي يفترض وعيا من طبيعة تاريخية بدوره نحو اللغة يتجاوز وعي اللسانيات الحديثة ووعي فلاسفة اللغة.

فاللغة ليست –هنا ''ما يتكلمه الفرد بل، هي التي تتكلم الفرد'' '' إنها كما يقول غادامير شيء نشارك فيه جميعا، دون أن يكون لأي منا حق التقدم فيه على الآخرين.لهذا، فإن صيغته المشهورة : ''الكائن الذي يمكن أن يفهم هو : اللغة''؛ تجد مبررها وتأويلها هنا. بحيث يذوب وينمحي الوجود ''L'Etre'' في مبدإ هايدغر في ''تماهي الوجود في اللغة'' ليترك المجال للغة التي تسكنه وتحتويه في تناهيه، كما تحتوي الفهم التاريخي في غيابه أو حضوره، في خطئه أو صوابه.وباختصار، تنبثق اللغة كأفق سابق للفهم الذي لا تحده مقاصد المؤلف ولا مقاصد المؤول. إذ، إنها ''لا تمارس وظيفتها التوسطية، إلا في انمحاء أحد طرفي الحوار واحدا تلو الأخر؛ أمام الأشياء المقولة التي تسير الحوار (...) وأمام ''شيء النص'' الذي ليس في حوزة الكاتب ولا القارئ''

إن الدائرة اللغوية كشكل من أشكال التأويل، تنبني على تأملات غادامير الأنطولوجية في اللغة. بل إنها– بتعبير ريكور– دفاع شغوف عن الحوار الذي هو نحن، وعن التفاهم المسبق الذي يحتوينا. وبما أنها كذلك، فقد بقيت الإشكالية التي سعى غادامير من ورائها إلى المحافظة على الوحدة الوثيقة بين الفكر واللغة –تماما كما تبدت له بين الفهم والتأويل– في حدود معطيات نسبية ومعقدة تعقد وغموض اللغة ذاتها. كما بقيت في حدود معطيات ''إيطيكية ''ربطت غادامير بإرثه اليوناني مجسدا في ''أخلاقية أرسطية.''

بحيث يمكن لنا وصف معظم أطروحاته –على الرغم من ميله إلى التهكم في أغلب الأحيان– بأنها استعراض لمهاراته الخاصة في فن الفهم ذاته.غير أنه فهم يتجاوز حدود الفهم المباشر وحدود الدلالات التقريرية ليتحول إلى فهم أنطولوجي في تمعين الكينونة ذاتها باعتبارها نصا مفتوحا على الدوام. فالدائرة الجمالية، إذن، هي دائرة التأويل والفهم كإجراء لاستخلاص مسألة ''الحقيقة'' من مجال الفن.

أما الدائرة التاريخية، فهي توسيع لمجال ''الحقيقة'' انطلاقا من تأكيد وترسيخ أهمية الفهم التاريخي في العلوم الإنسانية وتأكيد الوعي المتناهي للإنسان في التاريخ، ذلك الوعي الذي لا يتم إلا باكتساب وعي تاريخي أو تجربة هيرمينوطيقية كتجربة لذلك التناهي ذاته. أما الدائرة اللغوية فهي، في نهاية المطاف، اختزال لتلك ''الحقيقة'' في اللغة، اعتمادا على كون ''الكائن الذي يمكن أن يفهم هو : اللغة'' ولا شيء سواه.

المحاضرة السابعة :

المنهج التفكيكي عند جاك دريدا

اعتُبرت التفكيكية مصطلحاً أُسيء فهمه وذلك لعدم تقديمه بصورته التاريخية والأدبية الفلسفية إضاقةً إلى ذلك فمصدر التفكيك هو فك الارتباط بين اللغة وكل ما يقع خارجها.

قُدمت التفكيكية على يد جاك دريدا في ثلاث كُتب صدرت عانم 1967 فحولت مجري التفكير النقدي البنيوي ووسعت مجاله حتّى أُطلق على منتهجي هذا التيار بأتباع الحركة ما بعد البنيوية ،أما الحركة النقدية نفسها التي رفع رايتها من يسمون بأصحاب مدرسة ييلوهم بول دي مانوجيفري هارتمانفلم يكتب لها البقاء حيث كانت وبعكس البنيوية تأخذ منهج النكران بدون الإثبات .

مفهوم التفكيكية : هي أسلوب فهم العلاقة بين النص والمعنى كما وضعها جاك دريدا . حيث يتكون أسلوبه دريدا من ربط قراءات النص بأذن لما يناقض المعنى المقصود أو الوحدة الهيكلية لنص معين. و تهدف التفكيكية إلى إظهار أن استخدام اللغة في نص ما واللغة ككل معقد غير قابل للتبسيط، وغير مستقر، أو مستحيل. من خلال قراءاته، كان دريدا يأمل أن يُظهر التفكيكية عمليا.

تشير العديد من المناظرات في الفلسفة القاريةالمحيطة بعلم الوجودونظرية المعرفةوعلم الأخلاقوفلسفة الجمالوعلم التأويلوفلسفة اللغة، تشير إلى ملاحظات دريدا. منذ الثمانينات، ألهمت هذه الملاحظات سلسلة واسعة من المشاريع النظرية في الإنسانيات، بما في ذلك مجالات القانون وعلم الإنسانيات وعلم التأريخ واللسانيات وعلم اللغات الاجتماعية والتحليل النفسي ودراسات أحرار الجنس، والمدرسة النسوية الفكرية. ألهمت التفكيكية أيضا التفكيكية في العمارةوظلت هام في الأدب والموسيقى والنقد الأدبي.

ابتدأ دريدا نقده من خلال الوصول بالطرق التقليدية لرسم صورة واضحة لمشكلة الإحالة أي قدرة اللفظ على إحالتنا لشيئ ما خارجه، فدريدا يُنكر أنّ اللّغة منزل الوجود ومعنى هذا المصطلح حسب وجهة نظره الثقافة التي صنعها الإنسان والطبيعة التي صنعها الله، أي أنّ اللغة لن تصبح أبداً نافذة شفافة على العالم لنراه على حقيقته كما يعتقد الفلاسفة الحداثيون واعتبر أن محاولتهم لمواصلة هذا الطريق «عبث لا طائل من ورائه» وهو تعبير عن الحنين إلى ماضٍ من اليقين المزيف. في حين تنتشر في أوروبا القارية (وحيثما انتشرت الفلسفة القارية)، إلا أن التفكيكية غير متبناه أو مقبولة في معظم أقسام الفلسفة في الجامعات التي تسودها الفلسفة التحليلية .

التفكيكية عند دريدا :قدم كتاب جاك دريداعن *علم النحو* المنشور في عام 1967 غالبية الأفكار المؤثرة في التفكيكية. كما نشر دريدا عددا من الأعمال الأخرى المرتبطة مباشرة مع مفهوم التفكيكية .تشمل الكتب التي تُظهر التفكيكية عمليا أو تعرّف التفكيكية بصورة أكثر اكتمالا كلا من الاختلاف، والحديث والظاهرة، والكتابة والاختلاف .طبقا لدريدا واستلهاما من عمل فرديناند دو سوسور،

فإن اللغة كنظام من الإشارات والكلمات لها معنى فقط بسبب الاختلاف والتباين بين هذه الإشارات. كما صرح ريتشارد رورتيفإن "للكلمات معان فقط بسبب تأثير التباين مع الكلمات الأخرى... لا يوجد معنى لكلمة بالمفهوم الذي أمله الفلاسفة من أرسطو إلى بيرتراند راسل بأن تكون تعبيرا منفصلا عن شيء غير لغوي (على سبيل المثال المشاعر والأشياء الفيزيائية والفكرة والواقعية الأفلاطونية). كنتيجة لذلك، فإن المعنى لا يكون موجودا أبدا ولكنه يُحول إلى إشارات أخرى. يشير دريدا –مخطئ في هذه الرؤية– إلى الاعتقاد بأن هناك معنى كاف ذاتيا غير مُحول بأنه ما وراء الوجود. بالتالي فإن المفهوم لا بد من فهمه في سياق ضده، مثل الكون والعدم، والطبيعي وغير الطبيعي، والحديث والكتابة، إلخ.

إضافة إلى ذلك، فإن دريدا يصرح بأنه «في التضاد الفلسفي الكلاسيكي لا نتعامل مع تعايش سلمي للتضاد، بل مع تسلسل عنيف. يحكم أحد المصطلحين الآخر أو يكون له اليد العليا»: المحدَد أعلى من المحدِد، والمفهوم أعلى من

المحسوس، والحديث أعلى من الكتابة، والنشاط أعلى من السلبية، إلخ. بالتالي فإن أولى مهام التفكيكية هي إيجاد وعكس هذا التضاد داخل نص ما أو مجموعة من النصوص، ولكن الغاية النهائية للتفكيكية ليست تجاوز كل التضاد، لأنها تفترض أنه ضرورة هيكلية من أجل إنتاج المعنى. دائما ما ينظم تسلسل التضاد نفسه من جديد .تشير التفكيكية فقط إلى ضرورة التحليل غير المنتهي الذي يستغل القرارات والعنف الفوضوي الموجود في كل النصوص .

أخيرا، يجادل دريدا أنه ليس من الكافي كشف وتفكيك طريقة عمل التضاد ثم الوقوف هناك في موقف عدمي أو تشاؤمي، «بالتالي نمنع أي وسائل تدخل في المجال بفاعلية». لكي تكون فعالة، تحتاج التفكيكية إلى خلق مصطلحات جديدة، وليس إلى صناعة المفاهيم المتضادة، بل تحديد الفروق بينها. هذا يفسر لماذا يقدم دريدا دائما مصطلحات جديدة في التفكيكية الخاصة به، ليس كلعب حر بل كضرورة حتمية للتحليل بهدف إبراز الفروقات. يُطلق دريدا على اللامحددات اسم خواص لفظية «خاطئة» والتي لا يمكن شملها في التضاد الفلسفي بعد الآن، إلا أنها تشغل تضادا فلسفيا يقاومها وينظمها بدون مساهمة من مصطلح ثالث، وبدون ترك المجال لحل في صورة ديالكتيك هيغلي (على سبيل المثال الكتابة الأصلية وفارماكون

نظرة فلسفية نحو التفكيكية

بشكلٍ عام فإن ما بعد الحداثةهي تفكيك للنماذج المعرفية السابقة ويمكن القول أنّها افترضت مصدرا نمتعاليا للمعرفة. هذا المصدر المتعالي ألمح إليه دريدا بوصف ميتافزيقاالحضور أو اللاهوت الأنطولوجيوهو ما يوهم بطبيعية العلاقات بين الإنسان ومجتمعه وعالمه، فإذا كان الخطاب الذي يتضمن المجتمع بالضرورة كما يقول فوكو هو بمثابة فضاء تتأسس فيه العلاقات بين الأفراد

وينتج المعني ويحدد مواصفات القيم، أي أنّ الخطاب هو العملية الاجتماعية لصنع المعني، وبالتالي يصبح أداة السلطة نحو السيطرة، وبذلك يتحول إلى خاطب للهيمنة وإن زعزة الخطاب السائد هو الهدف الأساسي للتفكيك ويمكن القول بشكلٍ أكبر إن هذه الزعزة هي هدف الفلسفة المعاصرة منذ نيتشه .

من هذا المبدأ فإن التفكيكية تعمل لأجل تدمير هذا الخطاب المهمين والذي يُصدّر على أنّه مطلق ويُعامل على أنّه سابق للنظام وبالتالي فإنّه يُعامل المؤسسات الدينية على أنّها قادرة على صياغة المعرفة الواجبة والملزمة وبالتالي تصبح كافة الخطابات المعرفية الأخرى تدور في فلك الخطاب الديني، هذه الفرضية تؤكد أن التفكيك يحاول أن يلغي مركزية الخطاب ويلغي أي ميزة ستنشأ من مركزيته، فإذا كان الخطاب يسعى لتوضيح الاختلافات بين النص والمعنى يُوصف بأنّه «خطاب تفكيك» فخطاب التفكيك هو خطاب هامشي يحاول تعرية الخطاب السائد حول الإنسان والمجتمع والعالم إضافة لتفكيك الآلية التي يعمل الخطاب السائد من خلالها لبناء الأيديولوجيةالتي تضمن له احتكار القوّة أي أنه يقوم بما أسماه بارتبالنشاط المعادي للاهوتالذي يقوض التصورات الراسخة التي أقرها المجتمع السلطوي، وتحاول نفي معاني الأصل الواحد الذي يُرى بأوجه متعدد لكنه يبقى مركزياً وكأنّ الشخص يتنقل في تيهٍ من المرايا.

التفكيكية لا تدرس اللوجوسولا تستبدل مرجع بآخر أو معنى بآخر فدريدا نفسه صرح بأنّه لم يفعل ذلك ليلعب لعبة التبديلات الكلامية» أنا لم أفكر عموما في مقابلة مركز بأخر.فكتابي في علم الكتابة ليس دفاعا عن علم الكتابة أو تصويرا لمعالمه، بل وبدرجة أقل هو ليس إحياء لما اعتدنا تسميته بالكتابة.إن المسألة لا تتعلق بأن نعيد للكتابة حقوقها وامتيازها وكرامتها، هذه الكتابة التي اعتبرها أفلاطونشيئا يتيما ولقيطا مقابل الكلام الذي جعل منه الابن الشرعي والبار للأب اللوجوس«أي ما يعني أنّ مسألة إعادة التوزيع لم تكن في حسبانه أبدا .

التفكيكية بين الهامش و المركز:إنّ ما قام به دريدا هو الابتعاد عن مركز الكلام واكتشاف الطاقة الكامنة في هامشه ومن ثمّ اكتشاف أن مركزية الكلام لم تكن غير زيف حيث اكتشف دريدا أنّ كل شيء اداعاه الكلام لكي يوهمنا بمتيازاته يخضع لمنطق معاكس.

ما يعني أن إستراتيجية التفكيك لا تبدأ من الخارج أبداً فدريدا نفسه يرى أنّ التفكيك ليس نشاطاً خارجياً فلا يُمارس الناقد التفكيكي نشاطاً فوقياً على النص بل يُساعد النص في الإفصاح عن تناقضاته حيث أن النص يحوي دائماً

أسباب دماره وهذا ما وضحته سارة كوفمان»أن دريدا لم يهاجم الميتافزيقاولكنه أظهر فقط أن هذه الأخيرة لم تتوفر أبدا علي هذا الامتلاء «باختصار إن عمل دريدايقوم فقط علي الزيادة في صدع كان موجودا من قبل،

ويتفق معه تيري ايجلتونالذي يري أن النص ينتقد أيدولوجيته من داخله عن طريق ما يغفل ذكره صراحة، أي عن طريق صراعات المعاني المتابينة .فنشاط التفكيك ليس خلخلة لبناء نص ما، بل إثبات أن هذا النص قد قام بخلخلة نفسه بنفسه. وما يقوم به التفكيك هو السماح للنص بأن يبوح بسقطاته الأيدولوجية أو نقاط العمي، أو لحظات التناقض الذاتي حيث يفضح النص لا إراديا التوتر بين بلاغته ومنطقه، بين ما يقصد قوله ظاهريا وبين ما يعجز علي أن يعنيه، ينطبق ذلك أيضا علي الخطاب التفكيكي، فالناقد كما يقول بول دي مان» لايقول فقط ما لا يقوله النص,بل إنه يقول أيضا شيئا مالا يعنيه هو نفسه

تقودنا هذه الملاحظة الأخيرة إلي مفهوم أساسي في الإستراتيجية التفكيكية وهو **مفهوم النص** ذلك النص الذي صار نسيجا من الفضاءات البيضاء والفجوات التي يجب ملؤها كما يقولايكو.

حيث يذكرنا ذلك بتفرقة بارتالهامة بين نص القراءة الذي يستهلكه القارئ، والذي يمنح نفسه للقارئ بلا مشقة، ومن ثم يقوم بترسيخ العادة والسحر والمألوف، وبين نص الكتابة الذي يقوم القارئ بإعادة كتابته مرة أخرى ومرات أُخريات ومن ثم يمنح القارئ لذة خاصة تلك اللذة التي لاتشبه قراءة الأعمال الجنسية والبوليسية والميلودرامية، ولكن اللذة التي تضعنا في وضع الخسارة بل قد تؤدي إلي إشعارنا بقدر من الضجر وتزعزع أسس القارئ التاريخية والثقافية والنفسية مثلما تزعزع أنساق أذواقه وقيمه وذكرياته، إنها تثير أزمة في علاقته مع اللغة.

القراءة التفكيكية

يعتبر داريد أن النص ليس مساحة تناقضات لكنه وعند قراءته تفكيكياً تظهر البُنى وتنفجر المعاني؛ فتفكيكية داريدا تُفكك النص بغية إظهار أنّ ما يبدو عملاً متناسقاً هو بناء من الاستراتيجيات والمناورات البلاغية وفضح هذا البناء

ينسف الافتراض بوجود معنى متماسك في النص ويؤكد دريدا على أهمية تحطيم الإطار النظري أو الثقافي أو المؤسسي للنص» ما يهمني في القراءات التي أحاول إقامتها هو ليس النقد في الخارج، وإنما الاستقرار والتموضع في البنية غير المتجانسة للنصّ، والعثور على توترات، أو تناقضات داخلية، يقرأ النصّ من خلالها نفسه، ويفكك نفسه,أن يفكك النصّ نفسه فهذا يعني أنه يتبع حركة مرجعية ذاتية حركة نصّ لا يرجع إلاّ إلى نفسه، ولكن هناك في النّص قوى متنافرة تأتي لتقويضه وتجزئته«."يقول دريدا في معارضته للبنيوية» إنّ الكتابة (إيكرتير) هي أصل اللغة، وليس أصلها هو الصوت الذي ينقل الكلمة المنطوقة. ويهدف علم الكتابة الذي وضعه دريدا إلى الحلول محل سيميولوجيا سوسير « والكتابة بالنسبة له تعني الممارسة والإيضاح والفصل بالمسافات بين الكلمات

ويستخدم داريدا مفهوم الأركى–كتابة ليقلب الأقطاب التقليدية في اللوجوس :الكتابة/الصوت؛ الصمت/الصوت؛ عدم الوجود/الوجود؛ اللاوعي/الوعي؛ الدال /المدلول، إلى آخره .

بشكلٍ عام فأن الصوت أو اللوجوس يصوّر تقليدياً العلامات الكلامية بأنّها تتألف من الدال والمدلول وهي في صُلب النظام الكلامي وتدل على قرب الصوت من الحقيقة ومن الوجود ومن المعنى

لكن الإنسان التفكيكي حسب داريدا ليس تقليدياً ويقوم بتتبع معاني الكلام خارج المركز أو في الهوامش ويتخلى عن الأصول أو الأسس الوهمية.إن القراءة التفكيكية ليست ما يُفهم بشكل بسيط من النص بل هي أشياء لم تُذكر في الكلمات الموجودة وهذا معنى قول التفكيكين إنّ النصّ ينطوّي على فراغات فالنص في حقيقته مكّونٌ من المتاهات وهذا يُبنى عليه الغياب والنسيان .وبذلك فالتفكيكية تعطي السلطة للقارئ وليس للمؤلف وتُركز بشكل أساسي على الكتابة دون الاهتمام بمفاهيم الكلام والصوت وتدعو لتخليص النص من القراءت أو الفهومات الأحادية .

التأثيرات :كانت نظريات دريدا عن التفكيكية متأثرة بأعمال لغويين أمثال فرديناند دي سوسور)الذي أصبحت كتاباته في علم العلامات حجر زاوية في النظرية الهيكلية في منتصف القرن العشرين) والنظريين الأدبيين مثل رولان بارت) الذي كانت أعماله بحثا في النهايات المنطقية للفكر الهيكلي). وقفت آراء دريدا عن التفكيكية في مواجهة

نظريات الهيكليين أمثال عالم التحليل النفسي جاك لاكان، واللغوي كلود ليفي ستروس. إلا أن دريدا واجه محاولات في وصم أعماله بأنها ما بعد البنيوية .

نقد التفكيكية

يُنظر إلى التفكيكية على أنّها منهج خطير في النقد ذلك لأنّها تنطلق من زعزعة الاستقرار في كلِّ يقين. بدأت التفكيكية من خلال التشكيك في العلم لينتقل بعدها التشكيك قي كل شيء حيث شككت في العلاقة القائمة بين الدال والمدلول والمعنى المتَولّد عنهما. شككت التفكيكية في اللغة نتج عنه شك في كل تأويلٍ للنصوص وبذلك فقد نُظر إليها على أنّها أقصتْ اللّغة وأقصت المؤلف حيث يصبح المؤلف ناسخاً فقط دون اعتبار الفروقات الفردية بين المؤلفين ودون اعتبار المواهب.ركزّت التفكيكية على الكتابة ونفت كل أشكال التواصل الأُخرى. إن الغموض واستخدام المصطلحات غير الواضحة سعيا لإبهار القارئ واقناعه بالاستثنائية حيث كان النص الأدبي مُغلقاً بدون أفق في الدراسات حيث كان مرتبط بصاحبه أو بمحيطه السياسي والاجتماعي فغدا بعد التفكيك وثيقة تاريخية محكومة بالموقف والفعل وهُمشّ القارئ، لكن وما إن عاد عدم الاتزان إلى النظرية المعرفيةحتّى عادت للقارئ سلطته وصار أكثر قدرة على فك شيفرات النص وتركيبه وفقاً لما يريده ولما يعطيه إياه النص. من هنا فقد فتحت هذه المقاربات على النص أفاقاً كبيرة ومعاني وإشارات تتجاوز بشكل كبير كون النص استهلاكي فقط.

مراجع السداسي الثاني

- برتراندراسل، اصول الرياضيات، ترجمة محمد مرسي، أحمد فؤاد الأهواني، ج1، دار المعارف، مصر، دت.

-احمد موساوي، مكانة التحليل في الفلسفة المعاصرة، معهد المناهج، الجزائر، 2007.
-إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في اروبا، ترجمة عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، 1992.
- محمود فهمي زيدان، فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.
- محمد عزيز نظمي، المنطق الصوري والرياضي، المكتب العربي الحديث، دط، الاسكندرية، 2003.
-زكي نجيب محمود، مجلة الفكر المعاصر، مكتبتنا العربية، ديسمبر 1967.
- زكي نجيب محمود ، برتراند راسل، دار المعارف، ط2، مصر، د. ت.

_ كلود ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا، ترجمة د. مصطفى صالح منشورات وزارة الثقافة والرشاد القومي، دمشق، 1977.

_ كلود ليفي شتراوس، الاناسة البنيانية، ترجمة حسن قبيسي، مركز الانماء القومي لبنان، 1990.

_ باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، دمشق،، 2006.

_ فيليب لابورت، جان بيار فارنييه، أثنولوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2004.

-روبرت س هوليب، نظرية التلقي : مقدمة نقدية، منشورات النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط 1 ، 1994 ترجمة عز الدين إسماعيل

جون بول سارتر، الوجود والعدم ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي، صدر عن دار الآداب في بيروت، لبنان عام 1966م،

ج. بول سارتر : الوجودية مذهب إنساني: تر/ الدكتور عبد المنعم حنفي ، وصدر عن مطبعة الدار المصرية في القاهرة، مصر عام 1964م.

ـــــــــالذباب أو الندم: وهي أشهر مسرحيات سارتر، صدرت عن دار العلم للجميع،

ـــــــــتاريخ حياة طاغية: ترجمه الدكتور عبد المنعم حنفي، وصدر عن دار مكتبة مدبولي في القاهرة في مصرـــــــــالغثيان: تر/ الدكتور سهيل إدريس صدرت عن دار الآداب .

باللغة الأجنبية :

-Bertrand Russell, La philosophie de l'atomisme logique, Ecrits de logique philosophique, traduit de l'Anglais par Jean Michel Roy, P. u. f , 1989.
_____, Mysticism and logic, George Allen & Unwin Ltd, eleventh Imp London, 1959.

_____ ,The analysis of mind, Unwin brothers, London, 1922.

* Gadamer , (H.G) . Vérité et méthode, trad fr Seuil, Paris, 1976

Bourdieu, (p) Les règles de l'art, Ed Seuil,Paris , 1992,

Duffrenne (M). Esthétique et philosophie, Tome Il; Ed,

Klincksieck , paris; 1976,

Ricoeur , (p) Temps et récitIII, Tome Il, Ed Seuil, 1985,

Ricoeur (p), Du Texte à l'action, Essai d'herméneutique Il, Ed Seuil, Paris, 1986,

- Gadamer, (HG), l'Art de comprendre, trad Fr, Eds, Aubier Montaigne, Paris, 1982

– Steinmetz (H), “Réception et interprétation”, In Théorie de la littérature, Ouvrage collectif sous la direction de Kibidi Varga, Ed Picard, Paris, 1981

Vattimo, (G), Fin de la mdernité
Fin de modernité, trad, fr, Ed Seul, Paris, 1987