وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة الدكتور يحي فارس بالمدية

Ministère de l'Enseignement
Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Docteur Yahia Farès

- كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
- قسم العلوم الاجتماعية

محاضرات مقياس:

ابستمولوجيا التربية

مطبوعة جامعية موجهة إلى طلبة السنة الثانية علوم التربية

إعداد د نذير معيزي
أستاذ محاضر أ

السنة الجامعية: 2024/2023

المحتويات العامة	الصفحة
- مقدمة	**04**
الفصل الأول : الابستمولوجيا وعلاقتها بفلسفة العلوم	**08**
1- تعريف الابستمولوجيا	09
2- علاقة الابستمولوجيا بفلسفة العلوم	10
2-1 تعريف الفلسفة	10
2-2 فلسفة العلوم	26
3- مباحث فلسفة العلوم	27
2-2-2 فلسفة الرياضيات	27
2-2-3 فلسفة العلوم الطبيعية	34
2-2-4 فلسفة العلوم الانسانية والاجتماعية	41
الفصل الثاني: الابستمولوجيا وعلاقتها بنظرية المعرفة	**49**
1- إمكانية المعرفة	50
1-1 المذهب الريبي أو الشكاك	54
1-2 المذهب الوثوقي أو الواقعية	55
2- مصدر المعرفة	57
2-1 الاتجاه العقلاني، العقل هو مصدر المعرفة	57
2-2 الاتجاه التجريبي، التجربة هي مصدر المعرفة	59
2-3 الاتجاه الديني، الوحي هو مصدر المعرفة	63
2-4 مذهب الذوق والحدس	64
3- طبيعة المعرفة	67
3-1 المعرفة يقينية	67

2-3 المعرفة نسبية 68

الفصل الثالث: الاتجاهات الابستمولوجية المعاصرة 70

1- معيار القابلية للتكذيب عند كارل بوبر 71

2- مفهوم القطيعة الابستمولوجية عند غاستون باشلار 81

3- الابستمولوجيا التكوينية عند جون بياجيه 88

3-1 الابستمولوحيا ما قبل التكوينية 89

3-2 التحول الذي دعا إليه بياجيه في المعرفة 90

3-3 الأساس الذي يقوم عليه المنهج التكويني عند بياجيه 95

3-4 التحليل التاريخي التكويني عند بياجيه 97

الفصل الرابع: موضوع ابستمولوجيا التربية وأهدافها 100

1- تحديد المفاهيم 101

1-1 مفهوم التربية 101

1-2 مفهوم ابستمولجيا التربية 102

2- موضوع ابستمولوجيا التربية 104

2-1 طبيعة المعرفة التربوية 104

2-2 نظرية التربية 105

2-2-1 تعريف النظرية 105

2-2-2 نظرية التربية وعلاقتها بنظرية المعرفة 106

3- أهداف ابستمولوجيا التربية 108

3-1 نقد المعرفة التربوية 109

3-2 قيمة التربية 110

- **خاتمة 113**

- **قائمة المراجع باللغة العربية 114**

- مقدمة:

إن الابستمولوجيا أحد الحقول المعرفية الجديدة التي برزت في الدراسات الفلسفية المعاصرة، وبهذا يمكن اعتبارها جزء من مباحث الفلسفة الأساسية بالإضافة إلى مبحث الوجود ونظرية القيم، فالابستمولوجيا عملت على استقطاب الكثير من البحوث والدراسات الفلسفية في القرن العشرين نظرا للتغيرات الجذرية التي عرفها تاريخ العلم بالتزامن مع الثورة الصناعية عبر مراحلها التاريخية المختلفة بالإضافة إلى الانفجار الكمي للمعرفة في مجال التقنية والذكاء الاصطناعي وعلوم الطب والأحياء.

وفي مجال دراستنا لمفهوم الابستمولوجيا تنشأ لدى الباحث الكثير من الاسئلة كتعريف الابستمولوجيا وموضوعها وإبراز أهدافها وغاياتها والكشف عن طبيعة العلاقة القائمة بين وبين العلوم الأخرى، وهو ما يطرح إشكالية التداخل والتقاطع المعرفي بين العلوم، وذلك أن هذا الحقل من الدراسات قديم وحديث في الوقت نفسه، ومن المعلوم أن التمييز بين مباحث الفلسفة الكلاسيكية والمعاصرة إذا كان ممكنا من حيث الشكل فإنه يستحيل من حيث المضمون والمحتوى، فأحد الخصائص الأساسية للعلم عبر التاريخ الوحدة والتجانس.

وبهذا الخصوص يمكن تصور المعرفة وحدة غير قابلة للتفكيك، فأحد الخصائص الأساسية للمعرفة هو النمو والتغير في إطار التراكم، وبغض النظر عن الموقف الذي ينظر إلى تاريخ المعرفة على أساس من القطيعة، فإن هذا الموقف له ما يبرره، وهو لا يتعارض مع التصور الكلي للمعرفة.

كما أن الدراسات الابستمولوجية تنظر إلى نتائج العلم وفيما إذا كان من الممكن تصديق هذه النتائج أو تكذيبها، وفيما إذا كانت مطلقة أم أنها تظل تقريبية ونسبية، وهو ما يطرح إشكالية طبيعة الابستمولوجيا فيما إذا كانت نظرية في المعرفة أو أنها وع من فلسفة العلوم، وبمعنى آخر أحد الفروع الفلسفية لها، وهو ما يؤسس لتعريف هذه الأخيرة باعتبارها الدراسة النقدية للعلم.

كما نجد أن احد الإشكاليات الرئيسة التي تحول دون اعتبار الابستمولوجيا علما قائما بذاته، هو تداخله قضاياه وارتباطه بمختلف فروع المعرفة سواء المعرفة العلمية أو حتى المعرفة الفلسفية والدينية، وهو ما يبرر ارتكاز الكثير من النظريات إلى خلفيات إيديويوجية.

الشيء الذي يؤسس الابستمولوجيا في الدراسات الانسانية والاجتماعية وبصفة خاصة في الدراسات التربوية، إي التفكير النقدي في علوم التربية وفي المذاهب والنظريات التربوية الكلاسيكية والمعاصرة، وهو الشيء المعروف الي تفكر فيه ابستمولوجيا التربية وتحاول أن تجيب عنه. وإذا ما أردنا أن نحدد تعريفا لابستمولوجيا التربية فنجد أنها التحليل النقدي لعلوم التربية والنظر في مبادئ وأسس المعرفة التربوية وطبيعتها وكذلك المناهج المستخدمة في دراسة الظاهرة التربوية بالإضافة إلى قيمة التربية أو موقف علم التربية من منظومة القيم الانسانية، ومن هذا المنظور فإن التفكير النقدي والابستمولوجي ضروري في ميدان الدراسات التربوية نظرا للحاجة إلى دراسة القيم في التربية والأساس الذي يجب أن تبنى عليه. فالتفكير

النقدي هو تقييم لتطور علوم التربية ونشأتها عبر التاريخ ومن شأنه أن يستقر عند طبيعة النموذج الذي يمكن اعتباره المقياس في تحديد ثقافة المجتمع وهويته التربوية.

وقبل الخوض في هذا الجانب حري بنا أن نبحث في تعريف الابستمولوجيا وفي علاقتها بالفلسفة والعلم والمعرفة، وفي هذا الإطار تأتي هذه المحاضرات كدليل للطالب في ميدان الدراسات الانسانية والاجتماعية بصفة عامة وللطالب في ميدان علوم التربوية بصفة خاصة ومرجع يمكن الاعتماد عليه من طرف الباحثين في التأصيل للبحوث والدراسات التي هم بصدد إنجازها، كما أنه يتزامن مع النظرة الجديدة لمجتمع البحث التي تهدف إلى ترسيخ الفكر النقدي لدى الباحثين وتنمية ملكاتهم الفكرية في التحليل والتركيب والمقارنة والتقييم والمراجعة للأفكار وإيقاظ استعداداتهم وصقلها بما يؤهلهم للإبداع والابتكار في مختلف المجالات. وعليه يمكن تحديد الأهداف الإجرائية من هذه المطبوعة في:

- القدرة على البناء:

من خلال التأسيس والتعامل مع مختلف مفاهيم ومصطلحات ابستمولوجيا التربية وذلك بالرجوع إلى أهم المصادر ذات الصلة، والبحث في الأسباب والدوافع التي أدت إلى نشأة المشكلات المرتبطة بها وربطها بأهم الأسئلة الموجهة لها وهذا باعتبار أن الأسئلة في أهم من الأجوبة.

- القدرة على التحليل:

فالتحليل باعتباره عملية تفكيك القضايا الكلية إلى مجموعة من العناصر الجزئية، وهذا هو الامر الذي ترتكز إليه ابستمولوجيا التربية وتهدف إلى ترسيخه لدى الطلاب والمتعلمين، فلا يمكن تنمية القدرة على النقد والتحليل إلا من خلال ممارسة هذه الطريقة من خلال الأعمال الموجهة التي يطلب عادة من الطلبة إنجازها.

- القدرة على التركيب:

والتركيب من حيث هو محاولة إزالة التعارض في فهم للمشكلة المطروحة إما من خلال تغليب أحد المذاهب أو تجاوزها أو التوفيق بينها.

- القدرة على الاستنتاج:

تتطلب ابستمولوجيا التربية القيام بعملية إحصاء شاملة والخروج بأهم النتائج مع إمكانية توجيه هذه النتائج في إشكاليات جديدة. وبالإضافة إلى هذه الكفاءات القاعدية يصيح لدى الطالب الباحث مجموعة من الكفاءات الختامية من خلال القدرة على إدراك الأهداف والغايات العامة من المشكلات التي يتصدى لها وربطها بالمجال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني، ومتطلبات العمليات التربوية والتعليمية والبحوث النظرية والتطبيقية في العلوم بصفة عامة والعلوم الانسانية والاجتماعية بصفة خاصة. وبناء على مختلف الاعتبارات السابقة نضع بين أيدي الطلبة هذه المطبوعة آملين في أن يكون لهم دليلا علميا ومنطقيا يرشدهم في طريقهم إلى البحث والتعلم وأداة لهم في تذليل مختلف العوائق والصعوبات التي قد تواجههم.

الفصل الأول: الإبستمولوجيا وعلاقتها بفلسفة العلوم

1-تعريف الابستمولوجيا

2- علاقة الابستمولوجيا بفلسفة العلم

2-1 تعريف الفلسفة

2-2 فلسفة العلوم

3- مباحث فلسفة العلوم

3-1 المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية

3-2 فلسفة الرياضيات

3-3 فلسفة العلوم الطبيعية

3-4 فلسفة العلوم الانسانية والاجتماعية

1- تعريف الابستمولوجيا:

عرف لالاند André Lalande (1867-1963) في معجمه الفلسفي الابستمولوجيا بأنها: "الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي"[1].

غير أنه يجب التفريق بين نظرية المعرفة وفلسفة العلوم، وإن كان المقصود من كلمة ابستمولوجيا في نظره هو فلسفة العلم، فإن نظرية المعرفة تعني شيئا آخر، وهو البحث في إمكان المعرفة ذاتها وفي شروطها وكذلك مصدرها بالإضافة إلى قيمتها.

وهو ما ذهب إليه روبير بلانشي Robert Blanché (1898-1975) في تمييزه بين الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة العلمية (فلسفة العلم) على طريقة لالاند، فمصطلح ابستمولوجيا Epistémologie في اللغة الفرنسية مركب من: "الكلمة اليونانية épistème التي تعني العلم أو المعرفة العلمية والمقطع Logie الذي يعني في أصله اليوناني Logos نظرية أو دراسة نقدية. وبناء على هذا فإن لفظ ابستمولوجيا يعني بحكم أصله الاشتقاقي نظرية العلم أو نظرية المعرفة العلمية"[2]. وقد لاحظ أن الفلسفة الإنجليزية لا تفرق بين نظرية المعرفة ونظرية المعرفة العلمية، فالأبستمولوجيا تعني نظرية المعرفة التي تهدف إلى دراسة طبيعة هذه الأخيرة وحدودها والفروض التي تستند إليها وما نظرية المعرفية العلمية إلا جزء

[1] أندريه لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة والنقدية، ترجمة: خليل أحمد خليل، مج1، منشورات عويدات، ط2، بيروت، لبنان، 2001، ص357.

[2] روبير بلانشي، **الابستمولوجيا (نظرية المعرفة العلمية)**، ترجمة: حسن عبد الحميد، ، مطبوعات الجامعة، جامعة الكويت، الكويت، 1986، ص07.

منها، بغض النظر عن أنواع المعارف الأخرى[1]، وينعقد هذا الأمر في التمييز بين الابستمولوجيا وفلسفة العلوم بين الذي يرون فيها أحد فروع فلسفة العلم وبين الذين يفصلون بينهما باعتبار أن موضوع الابستمولوجيا هي مشكلات المعرفة العلمية فقط[2].

2- علاقة الابستمولوجيا بفلسفة العلوم:

2-1 تعريف الفلسفة:

الفلسفة لفظ استعارته العربية من اللغة اليونانيّة، وأصله في اليونانية كلمة تتألف من مقطعين: فيلو Philo وهو بمعنى (صديق أو محب)، والثاني هو صوفيا Sophia أي (حكمة)، فيكون معناها (محب الحكمة)، وبذلك تدل كلمة (الفلسفة) من الناحية الاشتقاقية على محبة الحكمة أو ايثارها، وقد نقلها العرب الى لغتهم بهذا المعنى فى عصر الترجمة، وكان فيثاغورس Pythagore (572-497ق.م) أول حكيم وصف نفسه من القدماء بأنه فيلسوف، وعرَّف الفلاسفة بأنهم الباحثون عن الحقيقة بتأمل الاشياء، فجعل حب الحكمة هو البحث عن الحقيقة، وجعل الحكمة هي المعرفة القائمة على التأمل.

والفلسفة كلمة دخيلة على اللغة العربية، وقد تم تعريبها لتصبح على هذا النحو، ولا يختلف ذلك عن باقي الكلمات اليونانية ذات الأصل اللاتيني مثل الفيزياء، فأصل الكلمة هو الفيزياء physique، وقد شكلت أحد الموضوعات الرئيسة للفلسفة عند أرسطو Aristote (384-322ق.م) في حين أن الميتا- فيزياء métaphysique هي الفلسفة الأولى.

[1] روبير بلانشي، المرجع السابق، ص14.

[2] المرجع نفسه، ص17.

وهكذا فإن الفلسفة حسب اشتقاقها اللغوي الدال على طلب الحكمة وإيثارها، ليست من العلوم التي تطلب في ذاتها ولكنها من المعارف التي تطلب لذاتها، فالحكيم لا يرجو من طلب الحكمة غير إدراك الحقيقة ومحبة الخالق، وفيما ذهب إليه أرسطو أن العلم الذي نختاره لذاته، هو أكثر فلسفة من العلم الذي نختاره في ذاته، وهكذا فإن علم ما وراء الطبيعة أرقى من الطبيعيات ذاتها، والسبب في ذلك أن المعرفة الحسية: "قدر مشترك بين الجميع، ولذلك كانت سهلة وليس فيها من الفلسفة شيء"[1].

أما من الناحية الاصطلاحية لا يمكن الوصول إلى تعريف دقيق فيما تدل عليه كلمة فلسفة، ولعل أن السبب في ذلك هو لاختلاف وجهات النظر حولها، ولطبيعة الفلسفة ذاتها، إذ لا يمكن الوصول من مقدمات البحوث الفلسفية إلى نتائج قطعية ويقينية، فكما هو معروف أن البحث الفلسفي لا يصل إلى نهايته، وأن الأسئلة في الفلسفة أهم من الأجوبة.

فالفلسفة تظل على قدر ضئيل من الانتشار بين عامة الناس، وهذا ما يدفع بهم إلى استصدار أحكام مسبقة وقبلية حول طبيعتها، وغالبا ما تكون هذه الأحكام مجحفة بحق الفلسفة، فيصغرونها وينتقصون من قيمتها، لأنهم لا يملكون القدرة على إدراك غايتها وطبيعة الموضوعات التي تبحث فيها.

وفيما ذهب إليه كارل ياسبيرس Karl Jaspers (1883–1969) أن الناس ليسوا متفقين على ما تدل عليه كلمة فلسفة ولا على قيمتها، ونظرا لعدم مقدرتهم على فهم الفلسفة، فهم

[1] Aristote, **Métaphysique**, Traduction par Alexis PIERRONN et Charles ZEVORT, Tome premier, Livre 1, Ebard Joubert, Paris, 1840," En effet, connaître par les sens est une faculté commune à tous ; cette connaissance, acquise sans effort, n'a donc rien de philosophique", P08.

يتوقعون منها كشوفا خارقة للعادة أو أنهم لا يهتمون بها، فـ: "ليس هناك اتفاق على ماهية الفلسفة ولا على قيمتها. فإما أن يتوقع المرء منها كشوفا غير عادية، وإما أن يعدها تفكيرا غير ذي موضوع ويطرحها جانبا دون اهتمام"[1]، ولعل أن هذا من بين الأسباب الذي يحول دون الوصول إلى تعريف دقيق للفلسفة.

ومن بين الأسباب المرجحة لفكرة عدم إمكانية الوصول إلى تعريف شامل للفلسفة هو تعدد موضوعاتها، فالفلسفة لا تعرف موضوعا محددا، كما هو الشأن في العلوم الأخرى، فإذا أخذنا على سبيل المثال العلوم الطبيعية فإننا نجد أن موضوعاتها تتمثل في الأجسام الجامدة أو الحية على حد سواء القابلة للتحديد والملاحظة والاختبار، وكذلك إذا تعلق الأمر بالعلوم الرياضية فإن موضوعها واضح لا مجال للبس فيه، وهو دراسة المقادير الكمية سواء المتصلة أو المنفصلة، في حين أن موضوعات الفلسفة متداخلة ولا يمكن تمييزها بطريقة مباشرة، ولعل من بين نتائج ذلك هو عدم القدرة على الوصول إلى إجابات قطعية ونهائية، وهو ما يجعل من الفلسفة قضية شخصية وفتحا للمجهول، وعليه فإن: "الفيلسوف لا يقدم لنا – مهما بلغ من سداد الرأي ونفوذ البصيرة وشمول النظر – حلولا نهائية للقضايا الكبرى التي تشغل بال الإنسان: أصله ومصيره وقدره والغاية من وجوده، فكل ما يقدمه، إنما هي حلول مؤقتة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان"[2].

[1] كارل ياسبيرس، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة: جورج صدقني، مكتبة أطلس، دمشق، سوريا، دون ذكر سنة النشر، ص09

[2] عبد الرحمان مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ط2، عويدات للنشر، بيروت، لبنان،1981، ص39.

كما أن اختلاف الفلاسفة أنفسهم في تصور موضوع ومنهج ووظيفة للفلسفة عبر التاريخ يؤثر في تعريف الفلسفة لتعدد اتجاهاتهم، ولعل أن الشيء الذي فرض هذا الواقع الفلسفي، هو أن أحد خصائص المعرفة الفلسفية التغير وأنها موقوفة حسب توجه صاحبها أي أنها ذاتية، وهذا منذ وجود السؤال الفلسفي عبر التاريخ، وهذا بخلاف السؤال العلمي الذي يتصف بالموضوعية والوحدة والتجانس في دراسة مختلف الظواهر الكونية.

ف: "الحقيقة الفلسفية موجود ذهني يتصوره العقل لسد فراغ في التفسير"[1] ومن ذلك أنه على سبيل المثال: "وجود النفس حقيقة فلسفية ذاتية، بعض الفلاسفة يقرونه وبعض الفلاسفة ينكرونه"[2]، أما لكونها اعتقادية فالسبب في ذلك أن الحقيقة الفلسفية: "حقيقة مستنتجة في جميع أحوالها، فهي ليست مشاهدة في الواقع، فتكون في متناول جميع الناس، بل هي إرادية يختارها صاحبها لانسجامها أكثر من غيرها مع معارف مسلمة أو موثوق بها، ولعدم وجود ما يكذبها من المعارف العلمية"[3].

تجدر الاشارة إلى أن كلمة (الفلسفة) استُعملت في معاني متعددة عبر التاريخ، واتسع معناها في بعض المراحل ليستوعب العلوم العقلية بأسرها، فيما تقلص هذا المعنى في مراحل اخرى فاستُعمل عند البعض كما في التراث الاسلامي فيما يخص الفلسفة الأولى، التي تبحث عن المسائل الكلية للوجود التي لا ترتبط بموضوع خاص.

[1] محمود يعقوبي، **خلاصة الميتا فيزياء**، ج1، دار الكتاب الحديث، الجزائر، 2002، ص34.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص34.

[3] نفسه، ج1، ص34.

وعلى هذا أضحى تعريف الفلسفة بأنها العلم الذي يبحث فيه عن حقائق الاشياء وجوهرها، وهكذا فإن كل سؤال فلسفي هدفه الوصول إلى حقيقة الشيء ومعرفة صفاته الذاتية التي يعرف بها، وإزالة مختلف الشبهات والضلالات التي قد تلفه، وفي كثير من الأحيان كانت تستعمل كلمة (الفلسفة) بمقابل كلمة (السفسطة) وهي تعني نوعاً من الاستدلال يقوم على الخداع والمغالطة، فقد كانت السفسطة عنواناً لتيار واسع حاول أن يعصف بالأسس المنطقية للتفكير الصحيح، وينكر أي واقع خارج اطار الذهن.

وقد ظهر عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد، وساهم سقراط Socrate (469-399ق.م) بشكل فعّال في الإجهاز على هذا التيار، وإعادة الاعتبار لأسس التفكير الصحيح، واقتفى أثره تلميذه أفلاطونPlaton (427-347 ق.م) ثم جاء تلميذه أرسطو الذي كان صاحب الدور الريادي في تقنين ما تم اكتشافه من قواعد، والتي صاغها فيما عرف بعد ذلك بالمنطق الأرسطي.

ومثلما فعل فيثاغورس من قبل، فإن سقراط أسمى نفسه بالفيلسوف أيضاً، ومنذئذ كلمة الفلسفة تستعمل في مقابل السفسطة، لأنها تعني التعرف على الحقيقة واكتشافها على ما هي عليه بالبرهان، خلافا للسفسطة التي تنكر الحقيقة وتمارس تزييفا للمعرفة يعتمد على الخداع والمغالطة، فممارسة الفلسفة تتطلب ممارسة الجدل الذي يقتضي التمييز بين الاستدلالات الصحيحة والفاسدة، هذه الأخيرة هي موضوع السفسطة التي اشتهر بها السفسطائيون

Sophiste فقد: "اشتهر السفسطائيون بالمهارة في هذه الصناعة وذهبوا إلى حد الفخر بذلك"[1] ومن هنا: "جاء اسم السفسطات الذي أطلق على تلك المغالطات المموهة بالقصد"[2].

وقد عمل أفلاطون على التمييز بين الفلسفة أو الجدل كما يوظفها في المحاورات وبين السفسطة التي تأتي كنقيض لموضوع الفلسفة (الجدل) وغايتها، وهو ما ذهب إليه في محاورة السفسطائي، إذ عمل على فضح السفسطائيين وكشف خداعهم وألاعيبهم، وتبيان حقيقة الفلسفة والغاية من الجدل الذي يهدف إلى إبطال تلك الأغاليط ومنهج التضليل الذي اعتمده السفساطئيون، فالسفسطائي: "مسبب مناقضة لنفسه، مقلد ظاهر، ومفصول من نوع الفن الشبحي الذي هو فرع من صناعة الصور في تلك القسمة الأبعد للإبداع، إنه التلاعب بالكلمات بغرض الخديعة"[3]، وهذا بخلاف الجدل أو الفلسفة التي تهدف إلى معرفة الحق وإبطال تلك الصور المضللة.

وفيما يخص تلميذه أرسطو يمكن تقسيم الفلسفة إلى صنفين أساسيين، الفلسفة الثانية وهي التي موضوعها الطبيعيات أو المعرفة الحسية التي هي قدر مشترك بين جميع الناس،

[1] روبير بلانشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو إلى رسل**، ترجمة: محمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، الجزائر، 2004، ص09.

[2] المرجع نفسه، ص09.

[3] أفلاطون، **المحاورات الكاملة، محاورة السفسطائي**، ترجمة: شوقي داود تمراز، مج2، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1994، ص293.

والفلسفة الأولى التي موضوعها البحث في المبادئ والعلل الأولى للوجود أو الميتا فيزياء (ما وراء الطبيعة) وفي نظر أرسطو أنها الفلسفة الحقة، وهي الأجدر بالدراسة والتعلم[1].

وقد يختلف هذا التعريف إذا نظرنا إليه من زاوية دينية مع فلاسفة العصر الوسيط سواء المسلمين أو المسيحيين، فتعريف الفلسفة خلال هذه الفترة يكون قد تأثر بالجدل حول طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين، وبغض النظر عن موقف الفقهاء الذي ينظر إلى الفلسفة باعتبارها من جملة الضلالات، فقد عمل التيار الفلسفي على التقريب بينهما من منطلق أن رسالة العقل هي تكملة لرسالة الشريعة وأنه لا تعارض بينهما، فقد ردت جميع المناقشات الفلسفية المسيحية في القرنين الرابع والخامس إلى البحث في مسألة طبيعة المسيح، وقد: " كانت الخلافات بين اللاهوتيين حقا وصدقا فيما يبدو من طبيعة فلسفية"[2]، كما تأثرت الفلسفة الإسلامية بمبادئ الشريعة الإسلامية، وتوغلت في أمور التوحيد والبحث في صفات الذات الإلهية من خلال مسائل علم الكلام الذي هو: "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية"[3]، ومن هنا اكتسبت الفلسفة تعريفا دينيا بغض النظر عن الجدلية التي أثيرت عند المسلمين والمسيحيين حول علاقة الفلسفة بالشريعة أو الدين.

ومع بدايات عصر النهضة، ستشهد الفلسفة دورا آخر، وهو الذي سيمهد لعصر العلوم التجريبية، ورغم مما تركته هذه الأخيرة من أثار جانبية، غير أن الفلسفة لعبت خلال هذه

---

[1] Aristote, **Métaphysique**, Traduction par Alexis PIERRONN et Charles ZEVORT, Tome premier, Livre 1, Ebard Joubert, Paris, 1840, P08.

[2] إميل برهيه، **تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة**، ترجمة: جورج طرابيشي، ج3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1988، ص09.

[3] علي سامي النشار، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ج1، ط7، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1977، ص54.

الفترة وظيفة تنويرية شاملة، والشيء المميز هو ذلك الامتزاج بين الفلسفة والتفكير في الظواهر الطبيعية والتي عززتها: "التطور الهائل للتجربة وللتقنيات التي قلبت، في قرن واحد، شروط الحياة المادية والفكرية في أوروبا"[1].

وهو ما سينعكس على تعريف الفلسفة من خلال انعتاق العقل من سجن الأوهام وفي مقدمتها اللاهوت، إذ مثلت العقلانية الرياضية الحديثة الأساس الذي سوف يبنى عليه العلم، والذي ستعمل الفلسفة على تدعيمه من خلال الدفاع عن فكرة الحتمية، وحسب ديكارت René Descartes (1596–1650) فإن: "الفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسة هي الطب والميكانيكا والأخلاق"[2].

أما الفلسفة المعاصرة فستحاول إحياء التساؤل حول وجود الإنسان ومصيره ونوازعه المختلفة في ظل تهديدات التقنيات واسعة الاستخدام، وما آلت إليه العلوم التجريبية من مخاطر محدقة بالمجتمع الانساني، وكذلك إعادة بعث القلق والتساؤل في موضوع الحرية وحقوق الإنسان، فالعلم مهما بلغ من نتائج حتمية، غير أنه لا يستطيع أن يفهم حقيقة الانسان وأن يجد علاجا لأزمة الروح، ووجود الإنسان هو وجود لذاته وهذا بخلاف وجود

[1] إميل برهيه، المصدر السابق، ج3، ص268.

[2] René Descartes , **principe de la philosophie**, première partie, Librairie HACHETTE et C[ie], Paris, 1904, " Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le trône est la physique, et les branches qui sortent de ce trône son toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale", p62.

الأشياء الذي هو وجود في ذاته، وأن هذا الوجود وجود حتمي في حين أن وجود الانسان هو وجود إلى ما لا نهاية من الوجود.

وعليه فإن تطور العلوم التجريبية قد يكون مصدر تهديد لمستقبل الفلسفة في الثقافة المعاصرة، وما دام كذلك فإن ذلك من شأنه أن يستبعد السؤال في حقيقة وجود الإنسان والأشياء والخالق أو الصانع، إذ يظهر مدى فراغ المدلول الانساني لمختلف التطبيقات والاكتشافات العلمية[1].

إن مفهوم الفلسفة يكون قد أخذ أبعادا مختلفة عبر التاريخ، إذ يتحدد هذا المفهوم حسب الوظيفة المعرفية التي أدتها الفلسفة، والتي تدخل ضمن متطلبات ذلك العصر، وهنا يجدر التساؤل فيما إذا كان تاريخ الفلسفة ومفهومها واحدا أم متعددا، ورغم كل ذلك، فإن المعرفة الفلسفية ظلت تحافظ على وحدتها وأسسها وموضوعها ومنهجها، وإذا ما أردنا إيراد تعريف مختصر للفلسفة فإنه يمكن القول أن الفلسفة هي صنف من أنواع المعارف الانسانية، موضوعها التأمل العقلي في حقيقة وجود الانسان والعالم واللّه، وهذا من خلال استخدام منهج التأمل والشك، بهدف الوصول إلى إدراك وفهم طبيعة تلك الحقائق.

ومن بين التوجهات الجديدة للفلسفة المعاصرة هو التفكير النقدي في المعرفة العلمية وهو ما يتطلع إليه منهج البحث الفلسفي والمنهج كما هو متعارف عليه نمط استدلالي حول مجموعة من القضايا يحكمه نظام منطقي، يقضي بالضرورة اتفاق النتائج مع المقدمات،

[1] Pierre ducasse, **les grandes philosophies**, 15ème édition, puf, paris, 1976, p115.

وبهذا فهو يمثل من الناحية النظرية، استدلال عقلي حول إمكانية اتفاق الفكر مع ذاته، غير أن هذا التعريف يظل صوريا باعتبار أن كل منهج يتطلب جملة من الآليات تهدف إلى اتفاق الفكر مع الواقع، فكل نمط استدلالي هو نمط في الاستنتاج من خلال اعتماد مجموعة من المناهج الإجرائية، فهو إذن يتضمن خطين متوازيين، فهو من جهة يتمثل في: "اتجاه قابل للتحديد ومتابع بانتظام في عملية العقل"[1]، ومن جهة أخرى: "اتجاه متابع بانتظام في عملية الفكر حول موضوع محدد"[2].

وإذا أمعنا النظر في هذا التعريف فإننا نجد منهج الفلسفة يتوافق مع الشق الأول من التعريف، أي باعتباره اتجاه قابل للتحديد ومتابع بانتظام في عملية العقل، وهو ما يحدد الطبيعة الصورية له _اتفاق الفكر مع ذاته_ أو الانتقال من العام إلى الخاص، وهكذا فإن منهج الفلسفة مرتبط بتعريف الفلسفة ذاتها، وهذا باعتبارها أحد أصناف المعرفة الانسانية التي تحاول البحث في حقيقة الأشياء وماهياتها من خلال التأمل في طبيعتها، وإذا اعتمدنا على المنظور الأرسطي _نسبة إلى أرسطو طاليس_ الذي ينظر إلى الفلسفة باعتبارها العلم بالمبادئ العليا للوجود، فإنه بالنظر إلى طبيعة هذه المبادئ التي هي من جنس المعقولات، يتطلب النظر إليها من خلال استخدام المنهج العقلي لأنها ليست ذات طبيعة حسية.

[1] أندريه لالاند، المصدر السابق، مج2، ص807.

[2] المصدر نفسه، مج2، ص807.

وقد يطرح التساؤل حول حقيقة هذا المنهج خاصة إذا علمنا أن العلوم التجريبية هي الأخرى تعتمد على العقل وفرضياته العلمية الموضوعية القابلة للتحقق، ما يؤدي إلى ضرورة التمييز من جهة بين الخيال العلمي والخيال الفلسفي من جهة أخرى.

وهكذا يظهر أن منهج البحث الفلسفي هو منهج عقلي تخيلي، فهذه الوظائف أحد المتطلبات الأساسية للتأمل، كما يندرج تحت العقل والتخيل جملة من العمليات الأساسية كالبداهة والتحليل والتركيب والإحصاء، وبمعنى آخر فإن منهج الفلسفة لا يعرف إلا بواسطتهما وهو ما ذهب إليه رنيه ديكارتRené DESCARTES (1596–1650) فالمنهج الحقيقي هو الذي يتمثل في: "عدم تلقي أي شيء حقيقي من الواضح أنني لم أكن أعرفه على هذا النحو؛ أي أن أتجنب التسرع والمنع بعناية ، وألا أفهم في أحكامي شيئًا أكثر مما قد يظهر في ذهني بشكل واضح ومميز لدرجة أنه لم يكن لدي أي فرصة لطرحه موضع التساؤل"[1].

إذ توضح هذه القاعدة مدى قدرة منهج البحث الفلسفي على إعمال الشك، وعدم تلقي الأشياء ما لم تتبين بالبداهة أنها كذلك، فقيمة هذا المنهج إنما تلتمس فيما هو عليه من عدم اليقين بالذات، فـ: "الفلسفة إن كانت عاجزة عن أن تهدينا على الوجه اليقين إلى الجواب الصحيح لما تثيره من شكوك، فهي قادرة على أن توحي بكثير من صور الإمكان التي توسع

[1] RENE Descartes, **discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences**, librairie de la bibliothèque nationale, paris, 1894, «le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. », P32.

عقولنا وتحررها من عقال العرف والتقاليد"[1]، جدير بالذكر أن أبي حامد الغزالي قد حرر هذا المنهج وذلك قبل الفلاسفة المحدثين أنفسهم في كتابه المنقذ من الضلال، فالشك وقطع سلطان التقليد أحد الدعائم الأساسية للمعرفة الحقة وإدراك أوجه العلم اليقيني، وبالتالي فإن التأسيس للمعرفة لا يتم إلا من هذا المنظور ومن عرف العلم عن غير هذا الوجه_الذي هو الشك_ فلا ثقة في علمه، يقول: "ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني"[2].

وإذا فإن هنالك علاقة وثيقة بين الابستمولوجيا كطريقة في التفكير النقدي ومنهج البحث الفلسفي الذي يرتكز إلى إعمال الشكوك وعدم تلقي الاشياء ما لم تتبين بالبداهة أنها كذلك، وهو الأمر الذي تحدث عنه أبو حامد الغزالي (1058-1111) وعبد الرحمان ابن خلدون (1332-1406) ويمكن اعتبار أبي حامد الغزالي من الفلاسفة المسلمين الذي حاولوا وضع أسس المنهج واتباع الطرق العلمية في الوصول إلى الحقيقة وإدراك أوجه العلم اليقيني، وذلك دون الوقوع في الأغلاط، وقد لاحظ أن آفة العلم تتحدد في النقل والتقليد، ومن المعلوم أن مثل هذا المنهج أخذ به ابن خلدون أيضا في دراسة الأخبار التاريخية، فنقل الخبر دون النظر في طبيعته وفيما إذا كان موافقا لطبائع الكائنات وأحوال الاجتماع الانساني من بين

[1] برتراند رسل، **مشاكل الفلسفة**، ترجمة: عبد العزيز بسام ومحمود إبراهيم محمد، مطبعة الشعب، القاهرة، مصر، 1947، ص140.

[2] أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، ط7، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ص64.

الأسباب التي تؤدي إلى الكذب في التاريخ، فـ: "الأخبار عن الواقعات فلابد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه"[1]، ويضيف: "وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه"[2].

فالشك هو الطريق الوحيد في التمييز بين الخطأ والصواب وميزان العمل الذي لا مدخل للشك فيه، يقول أبو حامد الغزالي: "ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسّيات والضروريات. فقلت: الآن بعد حصول اليأس، لا مطمع في اقتباس المشكلات من الجليات، وهي الحسيات والضروريات. فلا بد من إحكامها أولا لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات، وأماني من الغلط في الضروريات من جنس اماني الذي كان من قبل في التقليديات"[3]، وبهذا يكون الغزالي قد سبق الفلاسفة المحدثين أنفسهم في موضوع منهج الشك كأداة للمعرفة، فـ : "الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى في العمى والضلال"[4].

كما تتحدد فكرة المنهج عند رنيه ديكارت René Descartes وهسرلHusserl Edmund خاصة في ميدان العلوم الرياضية، فهو يكون قد تأثر بالرياضيات، وقد لاحظ أن العلوم تطورت بفضلها، في حين تخلفت الفلسفة عن ذلك، وهكذا فإنه لا سبيل لإصلاح مناهج

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص332.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص332.

[3] أبو حامد الغزالي، **المنقذ م الضلال**، ص65.

[4] أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل**، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، الأزهر، مصر، 1963، ص126.

البحث الفلسفي إلا من خلال تعميم المنهج الرياضي باعتباره موصوفا بالكلية والشمولية والانتظام، ودون شك أن القضايا الرياضية لا مدخل للشك فيها، غير أن هذا لا ينعقد على مسائل البحث الفلسفي التي تتصف بالتداخل والتعقيد، فيكون الشك بهذا القاعدة الأولى في المنهج الديكارتي.

ويهدف الشك عند ديكارت إلى إثبات ثلاث حقائق أساسية، إثبات حقيقة وجود الذات، إثبات حقيقة وجود العالم، وكذلك إثبات حقيقة وجود اللّه، وهكذا فإن الحقيقة التي لا يمكن أن نشك فيها، هي الشك ذاته، وعليه يتأسس الكوجيتو الديكارتي على فكرة الشك فما دامت الذات تشك فهي ذات مفكرة وما دامت كذلك فإن ذلك قاعدة صلبة في إثبات وجودها.

ويمكن اختصار المنهج الديكارتي في قاعدة البداهة وهذا من خلال عدم قبول أي شيء ما لم يتبين أنه كذلك، وهو ما يتأسس عليه الشك الديكارتي والمدخل الرئيس إلى مختلف العلوم، فأساس المنهج الديكارتي يتحدد في: "عدم تلقي أي شيء حقيقي من الواضح أنني لم أكن أعرفه على هذا النحو؛ أي أن أتجنب التسرع والمنع بعناية ، وألا أفهم في أحكامي شيئًا أكثر مما قد يظهر في ذهني بشكل واضح ومميز لدرجة أنه لم يكن لدي أي فرصة لطرحه موضع التساؤل"[1]. وقاعدة التحليل: فتقسيم مختلف المشكلات إلى مجموعة من الأجزاء أو المطالب يؤدي إلى فهمها بشكل أوضح وهذا بهدف إيجاد حل لها، إذ تهدف هذه القاعدة

[1] RENE Descartes, **discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences**, DEUXIÈME PARTIE, librairie de la bibliothèque nationale, paris, 1894, « le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. », P32.

إلى: " تقسيم كل من الصعوبات التي كنت أقوم بدراستها إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء والمطلوبة لحلها بشكل أفضل"[1].

بالإضافة إلى قاعدة التركيب والإحصاء إن تجميع العناصر المفككة يهدف إلى الخروج بصورة واضحة عنها، وهذا من شأنه أن يعمل على ابتكار علاقات جديدة وأن يفهم التراتب والانسجام بين عناصر المشكلة أو القضية، وهذه القاعدة تتم: "بدءا من أبسط الأشياء وأسهلها في المعرفة، وهو التسلق شيئًا فشيئًا على حسب الدرجة حتى معرفة الأكثر تكوينًا، وحتى افتراض الترتيب بين الأشياء غير الموجودة"[2].

أما الإحصاء فهو يشمل مراجعات عامة أو عملية احصاء لمختلف المراحل والقواعد الأخرى، والهدف منها تحري عدم الوقوع في الأخطاء أو حذف بعض العناصر الضرورية، يقول ديكارت: "الأخير ، لجعل مثل هذه التعدادات والمراجعات كاملة في كل مكان عامة جدًا ، لدرجة أنني كنت متأكدًا من عدم حذف أي شيء"[3].

هذه هي أهم المراحل التي وضعها ديكارت، ولا يختلف عنه إدموند هسرل Edmund Husserl (1859-1938) فقد وضع في كتابه تأملات ديكارتية المعالم الأساسية لمبدأ تعليق الحكم، فأزمة الفلسفة تتلخص في الأحكام العامة، وعليه يجب تأجيل الأحكام وهذا

---

1 RENE Descartes, **discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences**. «Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre », P32, 33.

2 RENE Descartes, Ibid. «Le troisième, ..., en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degré jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.», P33.

3 Ibidem. «Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.», P33.

قبل التحقق من صحتها، وليس غريبا أن يأتي كتاب تأملات ديكارتية ضمن أهم الروافد في العصر الحديث التي هدفت إلى إصلاح الفلسفة بالموازاة مع تطور العلوم خاصة في ميدان الفيزياء، كما أنه امتداد لكتاب ديكارت تأملات في الفلسفة الأولى والذي هدف من خلاله إلى: "إصلاح الفلسفة إصلاحا كليا، لتجعل منها علما قائما على أسس مطلقة"[1].

إذ يظهر من خلال هذا الطرح أن الغاية من المنهج في نظر هسرل هو الاقتراب بالفلسفة من العلوم أو حتى تكون الفلسفة علما دقيقا مثل جميع العلوم الأخرى، لكن هذا يتطلب عدم تلقي العلم كحقيقة مطلقة، وبهذا الصدد فإن الذات المفكرة لا تمارس عملية الشك بمعزل عن العالم أو الموضوع بل كجزء منه، وهذا هو جوهر الخلاف بين هسرل وديكارت، فإذا كان الشك عند ديكارت يهدف إلى إثبات حقيقة الذات بوصفها حقيقة مستقلة، فإنه بخلاف ذلك عند هسرل، فالشك والتعليق يتأسس على القصد والشعور بالموضوع الذي يحيط به، ف: "الوجود الطبيعي للعالم _أي العالم الذي أستطيع أن أتكلم عنه_ إنما يفترض بصورة مسبقة وجود ال أنا الخالص و أفكاره وكأنه وجود سابق في ذاته"[2].

إن فكرة المنهج عند إدموند هسرل تتلخص في كيفية الوصول إلى العلم الحقيقي، وهذا يتطلب في نظره أن نفحص الأحكام التي نستمدها من البداهة العامة أو خلاصة التجارب الاجتماعية، ولا يختلف ذلك عن الطريقة الديكارتية، لكن يتطلب مبدأ تعليق الحكم أن تكون

[1] إدموند هسرل، **تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينو مينو لوجيا**، ترجمة: "تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، بيروت، لبنان، 1958، ص43.

[2] إدموند هسرل، المصدر السابق، ص80، 81.

الذات العارفة جزء من موضوع المعرفة، فالمنهج عند هسرل يتأسس على القصد والشعور الذي تختص به الذات، وليس كما نظر إليه ديكارت بوصفه منهجا صوريا، فقد جمع هسرل بين منظومة الأوليات الرياضية التي دعا إليها ديكارت وبين مسائل علم النفس والشعور.

ومن خلال تأملنا في فكرة المنهج عند كل من الغزالي وابن خلدون وديكارت وهسرل نجد كيف أن هذا المنهج يتوافق مع الطريقة الجديدة التي يحول الفكر الفلسفي التعاطي بواسطتها مع المعرفة العلمية، وهو ما يجسد روح العلاقة بين الابستمولوجيا والفلسفة من حيث الشكل والمضمون.

وهو الامر الذي يمكن بواسطته التمييز بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية، فالفكر الفلسفي يختلف في مبادئه وموضوعه ومناهجه وكذلك في طبيعة نتائجه عن التفكير العلمي، فإذا كان هذا الأخير ذو نتائج موضوعية غالبا ما تكون على شكل مجموعة من القوانين القابلة للتعميم والتي نشأت نتيجة للتركيب من خلال الاعتماد على قواعد الاستقراء وخطوات المنهج التجريبي من ملاحظة وفرضية وتجربة وقانون، فإن الفكر الفلسفي غير ذلك، أي ذو نتائج غالبا ما تتسم بالذاتية باعتبارها إما قضايا فلسفية اعتقادية أو شخصية، فهي كيفية تحليلية وهذا بخلاف العلوم التي تأسس على شكل قيم كمية.

2-2 فلسفة العلم:

ثم إذا كان العلم موضوعه المحسوسات التجريبية ومجاله عالم الظواهر الطبيعية، فإن موضوع الفلسفة هو المعقولات أو القضايا الكلية، فالفلسفة هي أحد أصناف المعارف

الانسانية التي موضوعها البحث في المبادئ والعلل الأولى للوجود أو البحث في ما يجب أن يكون، بخلاف العلم الذي موضوعه البحث فيما هو كائن، وهكذا نجد أن أحد الخصائص الأساسية للحقيقة الفلسفية أنها ميتا فيزيائية.

وعليه يتحدد الفرق بين العلم والفلسفة في أن لكل منهما موضوع ومنهج خاص به، فلا تطلب المسائل العلمية بغير المنهج المحدد لها، وكذلك لا يمكن معالجة القضايا الفلسفية إلا بالمنهج الذي جعل لها، فإذا اجتمع كل من العلم والفلسفة في موضوع الحقيقة، فهما يختلفان في تحديد طبيعتها، ولو كانت غير ذلك لاتفقا في وسائل وأدوات الطلب والبحث عنها، فهذا مطمع في محال.

ويعنى هذا أن: "الشيء الواحد الذي يتجلى للعالم من زاوية معينة على صورة معينة، ويتجلى للفيلسوف من زاوية معينة أخرى على صورة معينة أخرى. فتكون الحقيقة التي يدركها منه العالم مغايرة للحقيقة التي يدركها منه الفيلسوف"[1]. فالفكر الفلسفي يختص بالشمولية والعالمية، فلا تقتصر تأملات الفلاسفة على موضوعات جزئية بعينها.

ومن جهة أخرى فإن إن أحد الخصائص الأساسية للعلم هو الاعتماد على المنهج الاستقرائي في دراسة الظواهر الطبيعية وهذا بهدف معرفة القوانين المتحكمة فيها، وهكذا فقد تبين استحالة الفلسفة الأولى أو عدم إمكانية الميتا فيزياء من حيث هي المعرفة بالمبادئ العليا للوجود كعلم مستقل بذاته، فالفلسفات التقليدية غارقة في التأمل والتجريد وفي مبادئ

[1] محمود يعقوبي، **خلاصة الميتا فيزياء _فلسفة المعرفة**، ج1، دار الكتاب الحديث، الجزائر، 2002، ص27.

المنطق الصوري، وبالتالي فهي لا تصلح أن تكون قاطرة البحوث العلمية على مستوى الفيزياء، كما أنها لا تصلح إلا للجدل والمناقشة، فـ: "منطق الفلاسفة يستند أساسا، إلى ألفاظ اللغة العادية وفي عرض قضاياه وبرهانها. ولم يستطع هذا المنطق طوال تاريخه أن يصطنع لنفسه لغة علمية، كالشأن في العلوم الأخرى التي استقلت عن الفلسفة"[1].

كما أثبتت استخدامات المنهج الرياضي خصوبة على مستوى البرهنة والاستنتاج، وهذا بالنظر إلى اللغة التي يستخدمها والقابلة للاتفاق، وهي لغة الرموز، وهذا بخلاف المنطق التقليدي الذي يستعين باستخدام اللغة الطبيعية وما يعرض في ذلك من نوازع ذاتية، فـ: "العلوم الأخرى وعلى رأسها الرياضيات، اصطنعت اللغة الرمزية التي أثبت استعمالها أن العلوم غير ممكنة بدونها، وفيها يكمن سر النجاح المنقطع النظير في العلوم المضبوطة"[2].

ومع ذلك فإنه لا يمكن إلغاء العلاقة بين الفلسفة والعلم فتطور مختلف العلوم مرده إلى التفكير الفلسفي، فهي تضيف إليها الروح المنهجية، كما أن السؤال الفلسفي تولدت منه مختلف النظريات العلمية فالفلسفة هي أساس العلم والسؤال الفلسفي هو اختراق للآفاق البعيدة والقريبة، وهو الامر الذي يثبت طبيعة العلاقة بين الفلسفة والابستمولوجيا والعلم، فالابستمولوجيا هي التفكير الفلسفي في المسائل العلمية، وهنا تضطلع نظرية المعرفة العلمية إلى فكرة التوحيد بين العلوم فالحديث عن وظيفة الفلسفة يحيل الدارس إلى البحث في طبيعة العلاقة بين الفلسفة وشتى العلوم الأخرى.

[1] محمد ثابت الفندي، المرجع السابق، ص35.

[2] المرجع نفسه، ص35.

ومن بين النظريات التي رافقت تطور العلوم في العصر الحديث هو أن العلاقة بين الفلسفة والعلم هي علاقة تعارض، وأنه لا يمكن أن تقوم ثورة في العلوم إلا من خلال الانفصال عن الفلسفة، غير أن هذه النظرة إلى الفلسفة تكون قد تلاشت تدريجيا وهذا باعتبار أن المقصود من وراء كلمة الفلسفة خلال هذه المرحلة بالضبط، هو الفلسفات التقليدية والتي اشتملت على مباحث المنطق الصوري والمناهج التعليمية المدرسية.

وعليه فإن أحد التوجهات الجديدة للفلسفة هو مواكبة تطور العلوم، وقد كان لفلسفة العلوم دورا بارزا في التحليل النقدي لمبادئ العلوم ومناهجها والوقوف عند طبيعة نتائجها ومعرفة موقع العلم من منظومة القيم الانسانية، وفيما إذا كانت تطبيقات العلوم تعزز هذه القيم أم أنها تعمل على هدمها.

وفي عوض البحث في العلاقة بين العلم والفلسفة، تقتضي الضرورة المعرفية البحث في العلاقة بين العلوم ذاتها، وهذا ما طرح إشكالية في الأفق ذات الصلة بمسألة الوحدة والتجانس بين مختلف العلوم، وبغض النظر عن طبيعة الموقف الذي ينظر إلى العلوم باعتبارها مستقلة ولها مناهج تخصها في ذاتها وفي نوع المشكلات التي تدرسها، فإن فلسفة العلم تعكف على تصحيح هذه الرؤية.

فأحد الخصائص الأساسية للعلوم هو الوحدة والتجانس، ولو كان وضع العلوم أفقيا لما حدث هذا التجانس، وهو ما يعكس روح الانسجام بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، ف:

"التناسق المفروض سلفا بين العقل العارف وموضوع المعرفة الحقيقي، في مثل هذا الرأي هو معجزة إلهية لا يسع للإنسان إزاءها إلا أن يعلن امتنانه"[1].

وهكذا فإن الفلسفة تحاول أن تدافع عن المبادئ التي تسري عليها جميع العلوم، وفي نظرها أن هذه المبادئ واحدة ومتجانسة، وبمعنى آخر فإنه إذا نظرنا إلى العلوم باعتبارها متعددة فهذا طبيعي بالنسبة إلى موضوعاتها، لكن تصبح هذه الرؤية مختلفة وهذا بالنظر إلى المبادئ التي تحكم مناهج العلوم وتطبيقاتها، ودون شك أن هذه المبادئ تتحدد في القوانين الضرورية للعقل.

فالفرضية على سبيل المثال أو الخيال العلمي هو واحد سواء في علوم المادة الجامدة أو الحية وحتى بالنسبة إلى العلوم العقلية والرياضية، وإذا لم نتمكن من الاعتقاد بهذا التصور فإننا نكون بذلك مشككين في وحدة العلوم وتجانسها من الداخل وكذلك في قيمة المعرفة العلمية ذاتها، أي أنه لا يمكن أن نفصل بين نشاط العقل ومختلف المراحل التجريبية وإذا كانت الرياضيات ذات نشاط تجريدي محض فإنها في تقاطع وظيفي مع جميع العلوم التي تستند إلى التجربة[2]، ومن هنا تستمد مختلف العلوم أهميتها وقيمتها والذي يتحدد كما رأينا في الوحدة والتجانس، وهذا الأمر هو ما يحدد الوظيفة الجديدة الفلسفة.

فتوحيد العلوم لا يكون إلا من خلال ربطه بالمجالات المتعددة للسؤال الفلسفي، فهو بمثابة الروح الذي يبعث الحياة في جسد ميت، وإذا كانت العلوم بهذا الاعتبار فإنها بمثابة

[1] هنري أيكن، **عصر الإيديولوجيا**، ترجمة: محي الدين صبحي، دار الطليعة، ط2، بيروت، لبنان، 1982، ص10.

[2] H. Poincaré, **la science et l'hypothèse, Flammarion**, paris, 1943, p01, 02, 03

الجسد الذي لا يتحرك إلا بواسطة الروح _الفلسفة_ فجميع العلوم تضل معدومة وذات وجهة مجهولة، غير أنه بواسطة السؤال الفلسفي يمكن تحديد المنطلقات والأهداف والغايات.

فالإحساس المشترك أو الوحدة والتجانس هو الذي يعكس الروح العلمية هذه الأخير تشأ وفق قاعدة أساسية وهو أن العلم يحاول ان يجيب عن الأسئلة، وأنه إذا لم تكن هنالك مجموعة من الأسئلة لا يمكن أن تكون هناك معرفة علمية[1].

[1] G. Bachelard, **la formation de l'esprit scientifique**, Vrin, Paris, 1967, p14.

3- مباحث فلسفة العلوم:

3-1 فلسفة الرياضيات:

وبهذا الخصوص فقد عملت المعرفة الفلسفية على احتواء الفكر الرياضي منذ فجر الفلسفة اليونانية وتمتد جذور هذه العلاقة في الثقافات الشرقية القديمة، فقد عمل المصريون القدماء على استخدام الرياضيات في فنون الزراعة وفي تقسيم الأراضي التي تمتد عبر ضفاف نهر النيل وفي حمايتها من خطر الفيضانات، فقد نشأ: "علم المساحة والهندسة والحساب في مصر الفرعونية تحت ضغط الحاجات الاقتصادية والاجتماعية"[1]، إذ أضحت الرياضيات من بين الوسائل التي استخدمها المصريون القدماء في حماية أراضيهم من فيضان نهر النيل، فـ: "فيضانات وادي النيل دفعت المصريين القدماء إلى ابتكار طرق وأساليب هندسية لتحديد مساحات الحقول وتنظيم الزراعة والري"[2].

والرياضيات هي: "اسم نوع لكل العلوم التي يكون موضوعها العدد أو الترتيب(العددي)"[3]، كما أنها العلم الذي موضوعه الكم أي: ""الحساب والجبر والهندسة، وموضوعها الكم، فإذا كان الكم متصلا كالامتداد سمي العلم الذي يبحث فيه بعلم الهندسة، وإذا كان منفصلا كالعدد، سمي العلم الذي يبحث فيه بعلم العدد، وهو يشمل الحساب والجبر"[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، **تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة**، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص51.

[2] المرجع نفسه، ص51.

[3] أندريه لالاند، المصدر السابق، مج2، ص770.

[4] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1925، ص631.

وقد عكفت الفلسفة على مواكبة تطور الفكر الرياضي وإصلاحه من الداخل، والذي يكون قد تأثر بالمنطق الأرسطي من حيث عدم جدوى القياس، أي بالنظر إلى قضاياها التي تظل تكرارية. فالقضايا الرياضية لا تشد عن قضايا المنطق الصوري أي أنها لا تقول شيئا عن الأشياء بل هي تكرارية لا تعالج إلا الكيفية التي نعبر بها عنها[1].

ومع ذلك فإن الرياضيات تختلف عن القياس بالمعنى التقليدي، فالفكر الرياضي يتصف بالخصوبة وبدقة النتائج التي يصل إليها وهو ما يجعله من العلوم التي تتصف بالموضوعية وهذا بخلاف العلوم الأخرى، وهكذا فقد نظرت فلسفة الرياضيات إلى المشكلة من خلال السؤال في إمكانية العلم الرياضي ذاته ودون شك أن هذه المشروعية بحقيقة هذا العلم، تستمدها الرياضيات من طبيعة البرهان الرياضي.

وعليه فإن إمكانية العلم الرياضي قد تبدوا على أنها تناقض لا حل به، ولكن إذا وجب التسليم أن الرياضيات علم تكراري لا فائدة منه، فإنه الأجدر التساؤل عن مصدر هذه الدقة المتناهية التي تصف بها المسائل الرياضية، وهكذا فإن الاستدلال الرياضي فريد من نوعه وبالتالي فإنه يخالف عن القياس[2].

والشيء الذي يثبت ذلك هو أن الرياضيات تعتمد على الاستقراء أيضا، لكن تجد الإشارة أن الاستقراء التجريبي المطبق في دراسة الظواهر الطبيعية مهما بلغ من درجة المعقولية فإنه يظل مشوبا بنسبة كبيرة من الارتياب، فنتائجه تظل نسبية واحتمالية، في حين أن الاستقراء

[1] Hans Hahn, **Logique, mathématiques et connaissance de la réalité**, trad. E. Vuillemin, Hermann, Paris, P31.

[2] H. Poincaré, **La science et l'hypothèse**, Flammarion, Paris, 1943, P09.

الرياضي أو البرهنة بالإنابة يفيد في استخلاص الكثير من الأقيسة العقلية القابلة للتعميم بصفة مطلقة وهو ما لا نجده في العلوم التجريبية.

ودون شك فإن الاستقراء الرياضي يفرض نفسه بصفة مسبقة لأنه يستمد هذه الضرورة من مبادئ العقل ذاتها، أما الاستقراء التجريبي فهو غير يقيني لاعتقاده أنه النظام الذي يسري عليه العالم وجميع الموجودات نستمده من خارج أنفسنا[1]. فإذا كانت الذاتية أحد المشكلات الرئيسة في العلوم الطبيعية وحتى في ميدان العلوم الانسانية والاجتماعية، وهذا باعتبارها طرفا مناقضا لمفهوم الموضوعية، فإن هذه المعادلة تصبح غير مجدية في الرياضيات، فليس هنالك ما قد يؤدي إلى طرح مسألة الذاتية والموضوعية إذا كان اتفاق الفكر مع الواقع لا يتعارض مع اتفاقه مع ذاته ومع القوانين المحددة له.

3-2 فلسفة العلوم الطبيعية:

إن العلاقة بين الفلسفة والعلوم التجريبية يتحدد ضمن مجالين رئيسين هما فلسفة علوم المادة الجامدة وفلسفة علوم المادة الحية فهما يثملان الأساس الذي بنيت عليه دراسة الظواهر الطبيعية في العصر الحديث، وقد كان انفصال العلم عن الفلسفة المعيار المنهجي في تحديد طبيعة العلاقة بينهما، وهذا من منطلق أن موضوع الفلسفة العلم بالمبادئ العليا للوجود، فقد ظهر استحالة تحقق هذا العلم، ومنه فإن التجربة هي المقياس الذي يمكن اعتماده في الوصول إلى الحقيقة أو فكرة القانون العلمي.

[1] H. Poincaré, **La science et l'hypothèse,** Ibid., P24.

غير أن هذا سيعيد السؤال مرة أخرى في طبيعة العلاقة بين العلم والفلسفة وإذا كان من الممكن الفصل بينهما، خاصة إذا علمنا أن المقصود بالفلسفة ضمن هذا الحقل الإشكالي يشمل المرجعيات الفلسفية التقليدية والمناهج التعليمية الدينية، وأن الفكر الفلسفي المحض رافق تطور العلوم الطبيعية وأثار الكثير من المشكلات المعرفية بما في ذلك أزمة اليقين في العلم أو مشكلة الحتمية واللا_ حتمية وإذا ما كان العلم نسبي أم احتمالي.

تعتبر الفيزياء مهد تطور العلوم الطبيعية في دراسة المادة الجامدة بصفة خاصة، وقد اعتمدت هذه العلوم على قواعد الاستقراء وخطوات المنهج التجريبي من خلال قاعدة التلازم في الحضور والغياب بالإضافة إلى مراحل التجريب المتمثلة في الملاحظة و الفرضية والتجربة والقانون. ودون شك فإن الملاحظة العلمية تعتمد على مجموعة من الوسائل وهذا باعتبار أن الملاحظة العادية أغلب نتائجها تكون سطحية، أما الملاحظة العلمية فهي دقيقة في تفسير الظاهرة، فالإنسان لا يلاحظ الظواهر المحيطة به إلا في مستوى ضيق جدا وكان لابد من تدعيم ذلك بآلات خاصة وهو القانون الغالب في دراسة مختلف الظواهر الفيزيائية[1].

وهذا ما يثبت أهمية الملاحظة غير أنها تظل معدومة في غياب التجربة هذه الأخيرة يجب أن تتم وفق شروط خاصة، أي أنه يجب أن تكون قابلة للتكرار وقابلة للتحقق، والتجريب على نحو دقيق هو نوع من الاستدلال الذي ينتقل فيه المجرب من الخاص إلى العام أو من مجموعة من الأمثلة الجزئية إلى القانون الذي هو مبدأ قابل للتعميم، فإذا كانت

[1] Claude Bernard, **introduction à l'étude de la médecine expérimentale**, Garnier, Flammarion, Paris, 1966, P32.

الملاحظة تكشف عن طبيعة الظاهرة من الخارج فإن التجربة تحاول أن تبحث في بنيتها من الداخل. فالملاحظة تظهر في حين أن التجربة تخبر[1].

وبغض النظر عن الملاحظة والتجربة فإن الفرضية هي الأخرى تلعب دورا أساسيا في دراسة الظواهر الطبيعية فهي أساس كل استدلال تجريبي كما لا يمكن الاستغناء عن نشاط العقل أثناء علمية التجريب، فالتجربة هي نتيجة لضرب من التفكير أو الشعور بوجود علاقة سببية بين ظاهرتين، وهكذا فإن احد شروطها الأساسية أن تكون موضوعية وقابلة للتحقق.

إن الفكرة المسبقة أو الفرضية هي نقطة الانطلاق الضرورية لكل استدلال تجريبي، فالمبادئ التجريبية كلها موجودة في الفكرة وهكذا فإن العقل يعمل على استخلاص نتائج هذه الفكرة _الفرضية العلمية_ وإخضاعها لعملية التجريب[2]، وبناء على ما تقدم يتضح أن التجريب في العلم الحديث هو نتيجة للاستخدامات الموسعة لقواعد المنهج الاستقرائي، وقد عرف عن هذه القواعد بمجموعة اللوائح وهي تتمثل بصفة خاصة في قاعدة الاتفاق أو التلازم في الحضور والغياب وقاعدة التغير النسبي.

وهكذا لا يمكن دراسة ظاهرة ما دون تعميم هذه القواعد وحتى في حالة ما إذا كان من الممكن الوصول إلى القانون عن طريق الاستنتاج دون اللجوء إلى هذه القواعد فإن هذا لا يمنع من أن تكون هي الطرق الوحيدة المعترف بها كأداة لاكتشاف العلاقات السببية التي

[1] Claude Bernard, Ibid. P32.

[2] Ibidem, P65.

تنشأ بين الظواهر الطبيعية[1]، وهذا لارتكازها على مبدأ الحتمية والسببية، لكن هل الاعتماد على قواعد المنهج الاستقرائي وخطوات المنهج التجريبي يجعل من النتائج التي تصل إليها العلوم الطبيعية يقينية وحتمية؟.

إن من بين الأشياء التي ارتكز عليها العلم الحديث هو مبدأ العلية أو السببية فنفس الأسباب تؤدي إلى النتائج نفسها والأشياء يتحتم وقوعها بشكل منظم ودقيق وهذا المبدأ يسري على جميع الموجودات وهو في عرف المجتمع العلمي ما يسمى في الغالب علة ومعلولا أو فكرة الاقتران الضروري.

وعليه فإن أحد الخصائص الأساسية للعلم الحديث تتمثل في فكرة السببية، وإذا كان من غير الممكن إدراك العلة الخفية التي تقع خلف الظواهر، فإن الشيء الوحيد الذي يمكن إدراكه هو ما يمكن إثباته بواسطة الملاحظة والتجربة، بمعنى أن الشيء الذي يمكن تصوره عن فكرة السببية هو الشيء الذي يقع حدود التجربة، في حين تظل التخمينات الأخرى مجرد فروض ميتا فزيائية، فالفكرة الوحيدة عن السببية التي تحتاجها نظرية الاستقراء هي تلك التي يمكن اكتسابها بواسطة التجربة[2].

ففكرة الاقتران الضروري تنشأ في الغالب بين الظواهر المتشابهة والقابلة للتكرار والتي تتفق في علة مشتركة بينها وهذا ما يؤدي إلى إمكانية التنبؤ بوقوعها، فتكون أحد هذه

[1] J.S Mill, **Système de logique**, trad. L. Peisse, t. L. Libr. Germer Baillière, Paris, 1880, P483.

[2] Ibidem. P369.

الظواهر علة في حين تكون الأخرى معلولا أو نتيجة[1]، لكن لا يمكن الإقرار في جميع الأحوال أن الأسباب نفسها قد تؤدي إلى النتائج نفسها ما يجعل من فرضية النسبية أو اللايقين في العلم فرضية صحيحة، فـ: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، وبين ما يعتقد مسببا، ليس ضروريا عندنا"[2].

وعليه فإن مسألة الحتمية في العلم قد أثيرت حولها الكثير من الشكوك خاصة في دراسة الأجسام الجامدة المتناهية في الدقة، ودون شك فإن مسألة الحتمية تنشأ في طبيعة الصعوبات التي يتلقاها الباحثون في دراسة الظواهر الطبيعية من خلال درجة إمكانية الملاحظة والتجريب. فالنتائج التي نتوقع الحصول عليها من خلال عملية الملاحظة والتجربة تظل دائما تقريبية ومنه فإنه التنبؤات التي يمكن القيام بها تظل محدودة وناقصة وغير دقيقة[3] وهذا ما يفرض الإقرار بمبدأ ال_ لا _حتمية في العلم.

وبالإضافة إلى هذا الاعتبار في رفض مسألة الحتمية، فإنه ليس هنالك ما يعمل على استبعاد فرضية أو فكرة المصادفة إذ تظل هذه الأخيرة مؤكدة بنسبة كبيرة جدا، وبغض النظر عن مسألة السببية فإنه في كثير من الأحيان نجهل العلة الحقيقة التي أدت إلى نشأة الظاهرة، وقد يجد الباحث نفسه أمام ظاهرتين مستقلتين عن بعضهما، أي لا وجود للرابط السببي الذي يؤلف بينهما، وفي هذه الحالة يصبح اجتماع ظاهرتين في الآن نفسه دون

[1] D. Hume, **Enquête sure l'entendement humain**, trad. A Leroy, Aubier, Paris, 1947, 122.

[2] أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص239.

[3] L. De Broglie, **Continu et discontinu**, A. Michel, Paris, 1941, P60.

وجود اقتران ضروري بينهما مصادفة أو التقاء سلسلتين مستقلتين. إن الظواهر التي تتضمن وجود ظواهر أخرى دون العثور على مسألة الاقتران الضروري بينها هو ما نسميه بالمصادفة أو اتفاق مجموعة من الظواهر في الحضور والغياب[1].

كما ارتكزت العلاقة بين الفلسفة وعلوم الأحياء في إثارة مشكلة تطبيق المنهج التجريبي في دراسة المادة الحية وهذا لاحتواء هذه الأخيرة على مجموعة من الخصائص المفرطة في التركيب والتعقيد، فالمادة الحية كل متكامل أجزاؤه متضامنة وعليه استحالة تفكيك الكل إلى مجموعة من الأجزاء، لأنه في هذه الحالة سيعمل على فقدان أحد خصائصه الأساسية والمتمثلة في الحياة.

ومن بين الصعوبات في فهم الظواهر العضوية مشكلة التصنيف، فدراسة عالم الكائنات الحية المفرط في التركيب يتطلب اعتماد معيار محدد أثناء عملية التصنيف، وبما أن هذا الأخير داخل في التعقيد فإن الاتفاق حول هذا معيار معين سيكون أحد العوائق الكبرى في دراسة الكائنات الحية، أي أن هذه العملية تتطلب إدراكا عميقا بطبيعة الكائن الحي ومختلف المبادئ الكبرى التي تتحكم في العالم العضوي[2].

وبالمنهج نفسه الذي ابتدأت به الفيزياء في العصر الحديث، حاولت البيولوجيا إدراك مبدأ الحتمية في دراسة الظواهر العضوية، وهو ما ذهب إليه كلود برنارد فالأسباب نفسها تؤدي إلى النتائج نفسها سواء تعلق الأمر بدراسة الأجسام الجامدة أم الحية، أي يجب أن قبول

[1] Cournot**, Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique**, Hachette, Paris, 1922, P36.

[2] VANDEL, Albert, **L'homme et l'évolution**, Gallimard, Paris, 1958, P53

كبديهية تجريبية أن شروط وجود كل ظاهر سواء أكان ذلك مرتبطا بالظواهر الطبيعية أو العضوية يظل محددا تحديدا مطلقا[1].

ومن بين المشكلات ذات الصلة والتي عملت في بعض أطرافها على نقض مسألة الحتمية في دراسة المادة الحية هي الغائية والآلية، وبغض النظر عن موقف الآليين من المسألة وهو أن المادة الحية ينبغي التعامل معها مثل جميع الظواهر الطبيعية وأنه لا يجب إقحام أي مبدأ مفارق من جنس القضايا الما ورائية، فإن النزعة الغائية ترى في وجود هذا المبدأ ضرورة علمية وفلسفية بما يتلاءم مع طبيعة الكائن الحي، فالعضو يكون قد نما من أجل غاية محددة ورغم الانتقادات التي وجهت لها فإنها تظل قائمة من الناحية الفلسفية[2]. من الواضح إذن مدى عناية الفكر الفلسفي بالعلوم التجريبية من خلال مواكبة تطور هذه الأخيرة والنظر في المشكلات التي قد تثيرها على ضوء الواقع الانساني بما يزيل أوجه التعارض وبما يعزز القيم الاجتماعية.

[1] Claude Bernard, Ibid., P109.

[2] L. Cuénot, **Invention et finalité en biologie**, Flammarion, Paris, 1941, P41-44.

3-3 فلسفة العلوم الانسانية والاجتماعية:

بعد انفصال العلم عن الفلسفة كانت المشكلات الانسانية والاجتماعية ما زالت تحت مظلة الدراسات الفلسفية الكلاسيكية وهو الأمر الذي تطلب فترة من الزمن حتى اندمجت ضمن المسار الذي سلكته العلوم الطبيعية وذلك نظرا لطبيعة موضوعاتها والتي لا تختلف عن المشكلات التي أثارتها الفلسفة التقليدية، وبهذا الخصوص فإن وظيفة الفلسفة في هذا الحقل لن تختلف عن الوظيفة التي قامت بها في ميدان علوم الطبيعة والأحياء من خلال التحليل النقدي لمبادئ العلم ومناهجه والنظر في موقع العلم من منظومة القيم الانسانية والاجتماعية، ودون شك فإن العلوم الانسانية والاجتماعية تولدت من نقد للمعرفة العلمية.

ويعود الفضل في تأسيس معالم علم الاجتماع إلى أوغيست كونت Auguste Comte (1798-1857) فموضوع الفلسفة الوضعية هو دراسة الظواهر الاجتماعية مثل الظواهر الطبيعية، فـ: "الميزة الرئيسة للفلسفة الوضعية هو اعتبار جميع الظواهر خاضعة للقوانين الطبيعية"[1]، كما أن الهدف من دروس الفلسفة الوضعية هو تصور علم في الاجتماع مثل العلوم الطبيعية، وبمعنى آخر فإن: "أساس الفيزياء الاجتماعية في نهاية المطاف هو استكمال نظام العلوم الطبيعية"[2]، في حين أن الظاهرة الاجتماعية عند دوركايم EMIL DURKHEIM (1858-1917) "كل ضرب من السلوك ثابتا كان أم غير ثابت يمكن أن

[1] AUGUSTE COMTE, **cours de philosophie positive Les préliminaires généraux et la philosophie mathématique**, tome premier, première partie, BACHELIER, IMPRIMEUR-LIBRAIRE, PARIS, 1839, «Nous voyons, par ce qui précède, que le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles», P14.

[2] Ibidem. « la fondation de la physique sociale complétant enfin le système des sciences naturelles», P23.

يباشر نوعا من القهر الخارجي على الأفراد أو هي كل سلوك يعم المجتمع بأسره، وكان ذو وجود خاص مستقل عن الصورة التي يتشكل بها في الحالات الفردية"[1].

تجدر الإشارة أن ابن خلدون (1332-1406) هو أول منشئ لعلم الاجتماع أو العمران البشري فالعمران البشري يحمل بين طياته معنى أوسع من تلك التي تتضمنها مسألة الاجتماع فـ: "كأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا"[2].

وعليه فإن موضوع علم الاجتماع يتحدد في دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة إجرائية من خلال معرفة القوانين المتحكمة فيها، وبغض النظر عن المسار الذي نشأ فيه اقتداء بالفيزياء فإن ذلك لم يلغ الكثير من الصعوبات التي واجهت الباحثين، وبمعنى آخر فإن لا يمكن دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء لأنها موضوعات ذات معنى، وهذا ما يجعل منها موضوعا للفهم والتأويل.

فالشيء الذي يجعل من الظواهر الاجتماعية ذات معنى هو أنها تختلف باختلاف الفئات الاجتماعية ووجهات النظر لهذه الفئات والتي في بعض الأحيان قد تؤدي إلى الصراع وعدم التوافق، وحينما أرادت النزعة _الشيئية_ رد الظواهر الاجتماعية إلى مجموعة من الأشياء

[1] EMILE DURKHEIM, **les règles de la méthode sociologique**, neuvième édition, LIBRAIRIE FELIX ALCAN, PARIS, 1938, «Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure, ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles », P19.

[2] عبد الرحمان ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص332.

الفارغة من المعنى المحدد لها، فإنها أرادت بذلك أن تمنح لهذه الأشياء المعنى الخاص بها، وهو الأمر الذي يجعل من هذه الآراء مناقضة لذاتها حين تؤكد على مشروعية الفهم والمعنى بطريقة غير مباشرة[1]. وهذا ما يؤكد أنه لا يمكن اعتبار فكرة الفهم مجرد فكرة عارضة في دراسة الظواهر الاجتماعية فإن لهذه الأخير الكثير من الأشياء التي تريد أن تفصح عنها ولا يمكن للباحث إدراكها إلا ضمن مسار شامل، فهذه الفكرة هي أكثر ما يميز العلوم الانسانية والاجتماعية، ليس من حيث هي منهج يتحدد وفق مجموعة من القواعد والخطوات، ولكن من حيث هي روح هذه العلوم بغض النظر عن الطريقة المنهجية التي تأسست عليها[2].

وفي مجال الدراسات النفسية ظلت المناهج التقليدية غير كافية في تفسير طبيعتها وبهذا فقد عمدت النزعة السلوكية إلى استبعاد عملية الاستبطان والتأمل فقد ظهر أن هذه الطريقة غير مجدية في تفسير طبيعة السلوك، وأن المناهج التجريبية أكثر ملاءمة لطبيعة تلك الظواهر من خلال دراسة الأثر السلوكي الذي ينتج عنها، ومن هنا استمد علم النفس مشروعيته من خلال اقتدائه بالفيزياء وعلوم الأحياء.

وإذا كان علم النفس قد تعرض إلى الكثير من الصعوبات فإنه شيئا فشيئا يكون قد تدرج في أساليب وتقنيات البحوث الإجرائية وأضحى يختلف عن جميع العلوم في جميع المظاهر المحددة للعلم كالموضوع والمنج والمبادئ والقيمة والمكانة أو الدور المنوط به، كما أصبح يتجه إلى التخلي عن الفلسفة، فعلماء النفس أصبحا يجدون في الاختبارات التجريبية الملاذ

[1] J. Monnerot, **Les faits sociaux ne sont pas des choses**, Gallimard, Paris, 1946, P67, 68.

[2] R. Boudon, **Les méthodes en sociologie**, P. U. F, Paris, 1969, P21.

الوحيد لفهم طبيعة الظاهرة السلوكية وهذا أكثر من المساجلات الكلامية التي ترد هذه الظواهر إلى قوى ما ورائية[1].

وفي نقده لمنهج التأمل والاستبطان يرى أوغيست كونت أنه: "لا مكان بأي وجه من الوجوه لعلم النفس الوهمي هذا الذي هو آخر تحول للاهوت، والذي يراد عبثا بعثه اليوم من جديد والذي من دون أن يكترث لا بالدراسة الفيزيولوجية لأعضائنا الذهنية ولا بملاحظة الطرق المنطقية التي وجه بالفعل مختلف أبحاثنا العلمية، يدعي التوصل إلى الكشف عن قوانين الفكر البشري الأساسية بتأمله هو في ذاته، أي بإهمال كل من الأسباب والنتائج إهمالا كليا"[2]، فمن: "الواضح أن هذه الطريقة النفسانية المزعومة باطلة من أساسها أصلا"[3].

وهكذا فقد حلت النزعة السلوكية محل جميع الآراء والافتراءات حول طبيعة النفس البشرية وعمدت على استخدام مختلف الاختبارات والأقيسة العلمية التي من شأنها أن تكشف عن طبيعة السلوك من خلال دراسة المؤثر والاستجابة، ودون شك أن هذا المبدأ هو الأساس الذي بنيت عليه مختلف العلوم التجريبية، فموضوع علم النفس يتمثل في العادات القابلة

1 P. Guillaume, **Introduction à la psychologie**, Varin, Paris, 1968, P15.

2 AUGUSTE COMTE, Ibid., tome premier, «On voit que, sous aucun rapport, il n'y a place pour cette psychologie illusoire, dernière transformation de la théologie, qu'on tente si vainement de ranimer aujourd'hui et qui, sans s'inquiéter ni de l'étude physiologique de nos organes intellectuels ni de l'observation des procédés rationnels qui dirigent effectivement nos diverses recherches scientifiques, prétend arriver à la découverte des lois fondamentales de l'esprit humain, en le contemplant en lui-même, c'est-à-dire en faisant complétement abstraction et des causes et des effets.», P34.

3 Ibidem. «Cette prétendue méthode psychologique est donc radicalement nulle dans son principe», P36.

للملاحظة إذ لا يمكن القيام بمختلف الاختبارات إلا في حدود الملاحظة العلمية، فالسلوك هو استجابة لمجموعة من المؤثرات الخارجية[1].

وبغض النظر عن التفسير السلوكي فقد شهد علم النفس بروز تيار آخر متمثل في التحليل النفسي، إذ لاحظ سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939) أن: "تقسيم الحياة النفسية إلى ما هو شعوري ولا شعوري هو الفرض الأساسي الذي يقوم عليه التحليل النفسي"[2]، ويرتكز التحليل النفسي في معالجة مختلف الأمراض النفسية من خلال ردها إلى عوامل لا شعورية والتي تنتج نتيجة للكبت والتخزين والمقاومة، وعليه فإنه لا يمكن تصور الشعور الأساس الوحيد للحياة النفسية، فمن الاوضح أن فرضية اللاشعور فرضية علمية ويوجد ما يثبت وجودها من الناحية المنطقية.

ورغم المكانة التي احتلها التحليل النفسي في الدراسات النفسية الحديثة فإنه يظل محل اعتراض، أي أنه لا يختلف عن الأنماط التقليدية في فهم طبيعة الظاهرة النفسية كما أنه راوح مكانه، إذ أن أغلب التقنيات المستخدمة تعتمد على التحليل.

وبالنظر إلى هذه المواقف فقد تأثر علم النفس الحديث كغيره من العلوم بالثورة العلمية على مستوى العلوم التجريبية ودون شك فقد حاول الاقتباس من هذه التقنيات في دراسة الظواهر السلوكية وهو ما جعل البعض يتصور أن هذه التقنيات والاختبارات التجريبية أفرغت الوظيفة الأساسية لعلم النفس من محتواها الفكري.

---

[1] P. Naville, **La psychologie du comportement**, Gallimard, Paris, 1963, P30.

[2] سيغموند فرويد، **الأنا والهو**، ترجمة: محمد عثمان النجاتي، دار الشروق، ط4، بيروت، لبنان، 1982، ص25.

أما فلسفة التاريخ فقد عملت على تحديد أسس المعرفة التاريخية والتساؤل فيما إذا كان التاريخ علما أم فلسفة، وإذا كان علم التاريخ بأنه العلم الذي موضوعه الظواهر التي مر على وقوعها مدة من الزمن وبالتالي فهو يحاول من خلال استخدام المنهج الاسترادادي دراسة هذه الظواهر وإعادة تصورها من جديد وهذا حتى يمكن معرفة القوانين المتحكمة فيها، وإذا كانت الظواهر التاريخية هي ظواهر اجتماعية من الداخل فإنه تنطبق عليها المبادئ والقوانين نفسها التي يرتكز عليها علم الاجتماع وعلم النفس ولعل أن ابن خلدون هو أول من اهتدى إلى هذه الفكرة من خلال اعتبار التاريخ خبر عن الاجتماع الانساني، فشرط المعرفة التاريخية يتحدد من خلال العلم بطبائع الكائنات وأحوال الاجتماع الانساني، وبمعنى آخر فإن: "كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله"[1]، وهو ما ينطبق على الظواهر التاريخية إذ لها طبيعة تخصها في ذاتها وفيما يعرض لها من أحوال.

فالقانون العلمي في دراسة الظاهرة التاريخية يقتضي العمل بمبدأ المطابقة أي فيما يتوافق مع الطبيعة وقوانين العقل، فإذا ما عارض ذلك كان سندا في تكذيب الخبر وإبطاله، كما أن حقيقة علم التاريخ لا تتمثل في مجرد نقل الخبر وسرده ولكنه هدف إلى تفسير الظاهرة من خلال معرفة الأسباب التي أدت إليها فهو في باطنه: "نظر وتحقيق. وتعليل للكائنات

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص330.

ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فلذلك هو أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[1].

إن هذا التصور الفريد من نوعه في تاريخ العلوم العربية هو ما دلت عليه بعض الأبحاث في العصر الحديث حول إمكان التأسيس لعلم التاريخ من خلال تكييف استخدامات المنهج الاستقرائي حسب طبيعة الظاهرة التاريخية، ومن جملة هذه الدراسات دراسة شارل فكتور لانجلوا Langlois Charles-Victor (1863- 1969م) وشارل سينوبوس Seignobos Charles (1854- 1942م)، فإذا كان علم التاريخ موضوعه البحث في المصادر والآثار، فهو معرفة غير مباشرة، لأن الحادثة التاريخية غير قابلة للتكرار ولهذا فإنه يختلف عن منهج العلوم المباشرة، فـ: "المعرفة التاريخية هي في جوهرها معرفة غير مباشرة. يجب أن تختلف طريقة العلم التاريخي جذريا عن طريقة العلوم المباشرة"[2].

لكن إذا كانت الظاهرة التاريخية غير قابلة للتكرار فإن الباحث سيجد نفسه أمام مشكلة في غاية الصعوبة وهي تعدد الروايات التاريخية ومثل هذا الأمر سيقحمه في مشكلة أخرى وهو ما إذا كان يمكن الالتزام بالموضوعية في دراسة التاريخ، ومن الناحية المنهجية فمن الممكن أن تتعدد النصوص أو الروايات في المسألة الواحدة، وفي هذه الحالة إما أن تكون متوافقة

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص282.

[2] Charles-Victor Langlois ; Charles Seignobos, **Introduction aux études historiques**," La connaissance historique est, par essence, une connaissance indirecte. La méthode de la science historique doit donc différer radicalement de celle des sciences directes", P44.

وإما أن يحصل التعارض، وفي حالة التعارض فإنه يحسن بالمؤرخ أن: "يؤكد بادئ ذي بدء وقوع التناقض. لأن ما يظهر من التناقض لأول وهلة قد يتلاشى لدى التدقيق والتحقيق"[1].

بمعنى أن الرواية إذا تضمنت أمرا مناقضا للطبع والطبيعة أو لمسائل أحد العلوم كالطب أو الكيمياء، فإنه في هذه الحالة يتم تكذيب النص التاريخي لتعارضه مع المبدأ أو القانون وهذا من منطلق أنه يوجد دائما من مبادئ العلوم التي ظل ثابتة، لكن هل ذلك يصل إلى حل نهائي لمشكلة العلية أو السببية في التاريخ؟. وبهذا الخصوص فإن التفسير السببي في التاريخ يظل رهن مجموعة من الأسئلة غير المتناهية، فإنه أمام وضع غير قابل للملاحظة والاختبار ترتفع هذه الأسئلة إلى الميتا فيزياء أو ما وراء الطبيعة، فسؤال التاريخ لا يختلف عن السؤال الذي يطرحه الطفل أو القاضي حول حقيقة المذنب وتحديد المسؤوليات من ذلك، وحتى إذا كنا نستأنس بفكرة السببية التاريخية لحل هذا التعارض فإنه لا يزيله تماما[2].

[1] أسد رستم، **مصطلح التاريخ**، منشورات المكتبة العصرية، ط2، بيروت، لبنان، 1955، ص86.

[2] R. Aron, **Introduction à la philosophie de l'histoire**, N. R. F, Gallimard, Paris, P160.

الفصل الثاني: نظرية المعرفة

1- إمكانية المعرفة

1-1 المذهب الريبي أو الشكاك

1-2 المذهب الوثوقي أو الواقعية

2- مصدر المعرفة

2-1 الاتجاه العقلاني، العقل هو مصدر المعرفة

2-2 الاتجاه التجريبي، التجربة هي مصدر المعرفة

2-3 الاتجاه الديني، الوحي هو مصدر المعرفة

2-4 مذهب الذوق والحدس

3- طبيعة المعرفة

3-1 يقينية المعرفة

3-2 نسبية المعرفة

1- إمكان المعرفة:

من بين القضايا التي أثير النقاش بخصوصها في حقل الدراسات الابستمولوجية، هو موضوع المعرفة، وهذا باعتبارها تمثل ركيزة التفكير الابستمولوجي، وإذا كانت العلوم الطبيعية مع بداية العصر الحديث، قد تحددت موضوعاتها من خلال دراسة الظواهر الطبيعية دراسة تجريبية بهدف معرفة الأسباب التي أدت إليها، ومن ثم الوصول إلى تحديد القوانين المتحكمة فيها استنادا إلى مبدأ السببية والحتمية وبالاعتماد على قواعد الاستقراء وخطوات المنهج التجريبي، فإن السؤال يظل قائما فيما يخص طبيعة الموضوعات التي تدرسها الفلسفة وكذلك الحقول المعرفية التي تنتمي إليها الأسئلة الفلسفية.

وما هو متعارف عليه في ميدان الدراسات الفلسفية، أن موضوع المعرفة ينحصر في ثلاثة مباحث أساسية هي المعرفة بالوجود والمعرفة بالقيم ومعرفة المعرفة ذاتها، غير أن ذلك لا يحجب الكثير من المباحث التي يمكن إضافتها إلى المباحث التقليدية للفلسفة أو تلك الفروع التي تنضوي تحت مظلة هذه المباحث ذاتها كعلم المناهج، المنطق وفلسفة العلوم، فلسفة التاريخ وعلم الكلام وغيرها، والتي تكاد تكون مباحث مستقلة بذاتها.

ومع ذلك تظل المباحث التقليدية للفلسفة (الوجود، المعرفة، القيم) تعبر عن النظرة الشمولية للحقيقة، من خلال احتوائها للمباحث السالفة، وإذا أخذنا على سبيل المثال مبحث المعرفة فإنه قائم في صميم نظرية المعرفة والتي تحاول أن تجيب عن ثلاثة أسئلة رئيسة هي: هل المعرفة ممكنة؟ ما هو مصدر المعرفة؟ وهل معرفتنا بالأشياء مطلقة أم نسبية؟،

وتتحدد نظرية المعرفة حسب المجال الذي تنتمي إليه فإذا كانت نظرية في المعرفة التاريخية أي فلسفة في التاريخ فهي تنظر في طبيعة المعرفة التاريخية وشروط إمكانها، وإذا كانت نظرية في المعرفة العلمية فهي تنظر في طبيعة المعرفة العلمية في حال مقارنتها بالمعرفة الفلسفية والدينية، والامر نفسه في حال حديثنا عن ابستمولوجيا التربية أي التفكير النقدي في أسس المعرفة التربوية ومناهجها.

إن نظرية المعرفة تهدف إلى البحث في شروط تحقق المعرفة، وهنا جدير بنا أن نشير إلى الاختلاف حول المقصود من المعرفة، هل يتحدد في محتوى المعرفة العلمية وما آلت إليه العلوم التجريبية من تطبيقات ونتائج أم المقصود من وراء ذلك المعرفة بصفة عامة، ولعل أن هذا الاختلاف يرجع إلى مفهوم نظرية المعرفة وعلاقتها بالابستمولوجيا فهنالك من ربط بينهما وهنالك من قام بفصلهما وهذا لاختلاف الأغراض والنتائج.

أما الاتجاه الأول فيرى أن الابستمولوجيا ما هي إلا تعبير عن نظرية المعرفة باعتبارها مبحثا شاملا لجميع أصناف المعرفة الانسانية ولا تختص بموضوع المعرفة العلمية فقط، فإذا كانت هذه الأخيرة مصدرها الحواس والتجربة فإن هنالك من المعارف التي يأتي مصدرها عن طريق الذوق أو الحدس أو العقل وغير ذلك، فالمعرفة عامة وشاملة، فـ: "كل نظرية في المعرفة هي بالضرورة نظرية في المعرفة العلمية. ومعنى هذا أيضا أن أي نظرية فلسفية أو ميتا فيزيائية في المعرفة هي أيضا نظرية في المعرفة العلمية طالما كانت الفلسفة أو الميتا

فيزياء هي الأم التي أنجبت تاريخيا مختلف العلوم"[1] في حين يرى الفريق الثاني فرقا واضحا بينهما والسبب في ذلك أن المقصود بالابستمولوجيا هو نظرية المعرفة العلمية، فـ: "لا يعترفون بوجود معرفة أخرى غير المعرفة العلمية سواء في الحاضر أو الماضي"[2].

وعليه فإنه يمكن التمييز بين صنفين أساسيين من المعارف المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية، أما المعرفة الفلسفية فما هي إلا: "تأملات في موضوعات لم نصل فيها بعد إلى معرفة يقينية"[3] وهذا بخلاف المعرفة العلمية، وبعبارة أخرى يمكن القول أن: "العلم يدور حول ما نعرفه، أما الفلسفة فتدور حول ما لا نعرفه"[4].

إذن تصبح المعرفة ممكنة بالنظر إلى طبيعتها والمناهج أو الوسائل المستخدمة فيها، فإذا كانت علمية، فإن إمكان المعرفة العلمية يكون من خلال النظر في مصدرها والذي يتحدد في الحواس أو التجربة وآليات المنهج التجريبي، وأنه متى فقد هذه الأشياء فإن المعرفة العلمية تصبح غير ممكنة في هذه الحالة.

أما إذا كانت المعرفة فلسفية فإنه حري بدارس الفلسفة أن ينظر في الشروط التي بواسطتها تصبح المعرفة الفلسفية ممكنة وقابلة للتحقق، وهذا الأمر لا يمكن إدراكه في المحسوسات بل من خلال الخوض في الما ورائيات أو المعقولات، فكما هو معلوم أن

[1] روبير بلانشي، المرجع السابق، ص16.

[2] المرجع نفسه، ص16.

[3] برتراند رسل، **محاورات بتراند رسل**، ترجمة: محمد عبد الله الشفقي، من مختارات البرنامج الثقافي لإذاعة الجمهورية العربية المتحدة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1961، ص07.

[4] المصدر نفسه، ص07.

الفلسفة هي تأمل في القضايا التي لم نصل فيها بعد إلى اتفاق، وهذا هو شرط المعرفة الفلسفية، أي أنه لا يمكن أن نعرف شيئا آخر عن هذه الإشكاليات غير ما تطلبه المعرفة الفلسفية وفي الآفاق التي تريد الوصول إليها، فـ: "المعرفة الفلسفية للأشياء تنحصر في معرفة ما هياتها وفي معرفة عللها القصوى"[1].

لكن هل حين نطلب المعارف الفلسفية والعلمية هل نحاول أن ندرك طبيعة هذه المسائل أم طبيعة المعرفة ذاتها، إن معرفة (المعرفة) في هذه الحالة يصبح غير ممكن، بمعنى أن الشيء الذي نطلبه من وراء معرفة ما فإنه يمثل حقيقة تلك المعرفة لا المعرفة ذاتها، وهو ما يؤدي إلى الشك في حقيقة المعرفة وإذا كان يمكن إيجاد تعريف لها، إن مثل هذا الطرح يقلب الأمر على عقبيه لأنه لا يمكن تعريف شيء مجردا من مادته. وبمعنى آخر فإن تعريف المعرفة مجردة من مادتها، لا يؤدي إلى نتيجة واضحة، أي أن شرط إمكان المعرفة يتحدد في اتفاق المادة والصورة، وتصورها موضوعا مستقلا هو معرفة بلا شيء، فـ: "هو أمر فاسد وغير ممكن في ذاته، لا من الناحية العقلية ولا من الناحية المنطقية. ليبدو لنا تعريف المعرفة أمر مستحيل. لأن هذا يقضي النظر في المعرفة مجردة من موضوعها، في حين أن من لا موضوع له حسيا أو عقليا، لا يمكن أن يعرف"[2].

[1] محمود يعقوبي، المرجع السابق، ج1، ص41.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص41.

1-1 المذهب الريبي أو الشكاك:

يتأسس هذا المذهب على الشك في كل شيء بما في ذلك إمكان المعرفة ذاتها وعليه فإنه يتخذ من مبدأ تعليق الأحكام قاعدة في الإجابة عن سؤال إمكان العقل البشري في معرفة كل شيء، ويرى الشكاك في ذلك أمرا متعذرا، فالسؤال في مدى قدرة العقل عن المعرفة هو أحد المداخل الأساسية لمذهب الشكاك فـ: "يكون مذهب الشك متمثلا في العدول عن الجزم بأي حكم من الأحكام التي تقال على الأشياء، ومبدؤه هو تعليق جميع الأحكام"[1].

ومن بين أكثر الفلاسفة الذي اعتنقوا مذهب الشك نجد فورون Pyrrhon الذي كان يدعو إلى العدول عن التفكير والشعور ومما تجب معرفته أن الشك أو الارتياب عنده يعد خلقيا أو سلوكيا أي عادة تميز بها لا تكاد أن ترتقي إلى نظرية فلسفية قائمة بذاتها، وهذا بخلاف شك الاحتمال الذي عرف به كل من أرقاسيلاس Arecesilas (316-241ق.م) و قرنيادس Carnéade (214-128ق.م) والذي يدعو إلى اعتقاد الاحتمال في كل شيء أو شك المظاهر عند أناسيداموس Aenesidème (القرن الأول ق.م) فكل شيء لا يمكن الإحساس أو الشعور به فهو موضوع للشك، أو الشك التجربة عند سكستوس Sextus (ح القرن 2 أو 3 م) الذي رفض كل معرفة عقلية، فكل معرفة لا يمكن الوصول إليها بواسطة التجربة فهي موضوع للشك والارتياب ولا يمكن أن نضع ثقتنا فيها وبالتالي يكون أول من وضع دعائم المعرة التجريبية كما هو متعارف عليها في العصر الحديث[2].

[1] محمود يعقوبي، المرجع السابق، ج1، ص67.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص71، 72، 73.

كما يمكن إجمال الحجج التي تدعم فكرة تعليق الحكم وعدم إمكان المعرفة في اختلاف الأوضاع والحيوانات والحواس والفروق بين الناس والأحوال والأخلاط والكميات والتركيبات والنسبة وفي الألف والندرة وفي العادات والمعتقدات والقوانين والآراء[1].

1-2 المذهب الوثوقي أو الواقعية:

إن الإقرار بعدم إمكان المعرفة والشك في قدرة العقل على معرفة الحقيقة واعتماد مبدأ تعليق الأحكام ينقض نفسه بنفسه، لأنه يقر أن الشيء الذي لا يمكن نفيه هو (عدم إمكان المعرفة ذاته) وهذا من الناحية المعرفية اعتراف بإمكان وجود حقيقة ما فالإقرار بعدم إمكان الشيء هو إقرار بإمكان عدم إمكان الشيء ذاته، فإذا قلنا أن الدليل على عدم إمكان المعرفة هو تناقض آراء الفلاسفة فهذا يمكن رده من خلال: "استثناء القضية التي يقررون بها ويشاركون غيرهم في الإقرار بها والتي تقول (لا تناقض في الإقرار بتناقض الفلاسفة)"[2]، وهو رأي الفلسفة الواقعية التي يمكن اعتبارها أعلى درجات الوثوقية من بين جميع المذاهب الفلسفية في تاريخ الفلسفة.

وإذا كان الشك المنهجي أحد ركائز الفلسفة العقلية في العصر الحديث وفي تاريخ الفلسفة الإسلامية، فإن هذه الطريقة في التفكير لا تلغي الحقيقة ولكن تقر بوجودها، وفي حقيقة الأمر أنها تشك في الأدوات والوسائل الموصلة إليها، أي أنه يجب التمييز بين الشك الذي

[1] Sextius Empiriques, **Œuvres choisis**, trad. J. Grenier et G. Goron, Aubier, Paris, 1948, P166. Voir aussi : V. Brochard, **Les Sceptiques grecs**, J. Vrin, Paris, 1959, P255.

[2] محمود يعقوبي، المرجع السابق، ج1، ص81.

يرتكز إلى قواعد المنهج وبين الشك من حيث هو عادة في التفكير، وهكذا فقد عكف الفلاسفة العقليون والتجريبيون على إبطال مذهب الشك من خلال الإقرار بوجود الحقيقة.

وإن اختلف كل من النزعة العقلية والتجريبية في الطريقة التي يمكن الوصول بواسطتها إلى الحقيقة، فإن المذهب الواقعي من حيث أنه مذهب يتأسس كنقيض للمذهب الريبي، يرى إمكان المعرفة من خلال تلازم العقل والتجربة في آن واحد، فـ "المذهب الواقعي في مقابل المذهب الريبي، يرى أن العقل يستطيع أن يدرك الحقيقة"[1]. وعليه فإن الشك في كل شيء هو نوع من الهذيان، وإن أكثر شيء يمكن استخدامه في إبطال مذهب الشك هو الفعل والعمل ووجود الأشياء الواقعية والشعور التي تجعل من الشك يتلاشى مثل الدخان[2].

[1] محمود يعقوبي، المرجع السابق، ج1، ص161.

[2] D. Hume, **Enquête sur l'entendement humain,** Ibid., P215.

2- مصدر المعرفة:

2-1 الاتجاه العقلاني، العقل هو مصدر المعرفة:

اتفق أنصار المذهب العقلاني على أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة وأن الأفكار فطرية وما المعارف الحسية والتجريبية إلا تجل وانعكاس لها، وفي استقراء لأصول هذا المذهب فقد قدم بارمينيدس Parménide (ح 540-450 ق.م) المعرفة العقلية على المعرفة التجريبية هذه الأخيرة لا يوجد ضامن على صحة نتائجها وغالبا ما تقود إلى الوقوع في الأخطاء في حين أن المعرفة العقلية تتضمن مبادئ عليا موثوق في صحتها وفي مقدمتها مبدأ الهوية أو الذاتية، فأقام على أساس هذا المبدأ: "فلسفة واحدة Moniste، تنكر التغير والاختلاف في الموجودات، وتحصر الوجود في الثبات والوحدة"[1].

وفي السياق نفسه قامت الفلسفة الرواقية على التأسيس للأخلاق بواسطة العقل فالفضيلة هي أشمل اللذائذ وأكملها، وهكذا فإن: "الفضيلة لا يهدي إليها إلا العقل. فالسبيل إلى السعادة ليس هو سبيل الملذات الحسية، بل هو سبيل الملذات العقلية، فيكون العيش بحسب هداية العقل، عيشا بحسب هداية الآلهة"[2].

كما يمكن اعتبار المعتزلة أحد أهم رواد المذهب العقلاني في تاريخ الفلسفة الإسلامية من منطلق أن العقل له القدر على التمييز بين الحسن والقبيح كما جعلوا منه الأساس في فهم النصوص الدينية يقول القاضي عبد الجبار(935-1025): "إن العلم بأصول المقبحات

[1] محمود يعقوبي، المرجع السابق، ج1، ص117.
[2] المرجع نفسه، ج1، ص117، 118.

والواجبات والمحسنات ضروري. وهو من جملة كمال العقل. ولو لم يكن ذلك معلوما بالعقل لصار غير معلوم أبدا. لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل"[1].

وفي سياق ذي صلة دافع ديكارت René Descartes (1596–1650) عن العقل فإذا كان من المتعذر أن تأتينا الأفكار من الأجسام وذلك أن الجسم والعقل جوهران متباينان فإنه ليس هنالك مصدر آخر للمعرفة من غير العقل، إن التجربة لا تقدم لنا صورا واضحا عن الأشياء كتلك التي يتصورها العقل وأن المعرفة التي من الممكن أن تعطينا صورة واضحة عن المعرفة العقلية هي الرياضيات، فالحساب والهندسة اللذان تختص بهما الرياضيات أوثق من العلوم الأخرى، فهما لا يقبلان أي شيء يكون محصلا بالتجربة لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن نستخلص منها اليقين[2].

أما كانط Emmanuel Kant (1724–1804) فصورة المعرفة تتحدد في مقولة القبلية أي أن المعرفة لا تتم إذا لم تكن لدينا صورة مسبقة عن القوانين التي تتحكم فيها، فهي خلاصة ونتيجة لهذه القوانين، فنحن ليست لدينا القدرة على المعرفة إلا قدر معرفتنا بهذه القوانين والمبادئ ولأنها مستقلة عن التجربة الحسية.

وعليه فإن للمعرفة مادة وصورة أما المادة فهي التي تشتمل على الإحساس في حين أن الصورة فهي تشمل مبادئ الفهم الأساسية، وهذه المبادئ أو المقولات التي وضعها كانط لا تختلف عن تلك التي حددها أرسطو غير أنه اختزلها في مقولات الكم والكيف والإضافة

[1] القاضي عبد الجبار، **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف**، ج1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1965، ص232.

[2] Descartes, **Règle pour la direction de l'esprit**. In œuvres et lettres, Gallimard, Paris, P42.

والجهة[1]، إذن: "الصورة هي التي تكون الأشياء. لأن الحساسية لا تقدم للفكر إلا انطباعات ذاتية"[2] ف: "العقل هو الذي ينظم معطيات الحساسية وفقا لقوانينه القبلية. ويبتني بالانطباعات الحسية أشياء معينة تجري في الزمان وشغل حيزا من المكان. ويرتبط بعضها ببعض بحسب قوانين واقعية وقبلية"[3]. وهو الانطباع نفسه الذي جعل هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) يرى في فكرة الروح أو الجدل _العقل_ الأساس الذي يمكن بواسطته تفسير العالم، ف: "أقوى صور العقلانية ظهرت مع هيجل الذي وضع بصورة قبلية وبواسطة الجدل، نسقا من الأفكار يفسر به العالم بأكمله[4].

2-2 الاتجاه التجريبي، التجربة هي مصدر المعرفة:

تأسس المذهب التجريبي على أنقاض العقلانية الحديثة التي كانت تمثل أحد روافد المعرفة في العصر القديم، فقد ظهر جليا أن الفلسفة العقلانية ترتكز إلى المقولات الأرسطية _نسبة إلى أرسطو_ التي هي مدخل إلى الميتا فيزياء أو العلم بما وراء الطبيعية، فكما هو معلوم أن أحد الخصائص الأساسية للعلم الحديث الاستقراء وأن التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة، فكل ما يحدث على مستوى العقل البشري لا يمثل في الحقيقة إلا مجموعة من الانطباعات الحسية التجريبية.

[1] Kant, **Critique de la raison pure**, Trad. Tremesaygues. P.U.F, Paris, 1963, P94.

[2] محمود يعقوبي، المرجع السابق، ج1، ص120.

[3] المرجع نفسه، ج1، ص120، 121.

[4] نفسه، ج1، ص121.

وللمذهب التجريبي صور مختلفة عبر التاريخ فقد بدأ مع الحسيين الذين رأوا أن الإحساس هو مصدر المعرفة الانسانية وأن من بين خصائص هذه الأخيرة هو التغير والحركة فكل شيء لا يظل على حالة واحدة بل هو في تغير دائم ومستمر، ويقضي هذا الأمر أن تكون المعرفة نسبية فالإحساس مرتبط بالحواس ويتغير بتغيرها وبتغير الظروف المحيطة بالمعرفة الحسية، وينعقد هذا الأمر في تفسير الأخلاق التي ترتكز على مبدأ اللذة الحسية، وهو ما ذهب إليه كل من هيرقليطسHéraclite (ح535-475ق.م) وبروتاغوراسProtagoras (487-420ق.م) وأبيقورÉpicure (341-270ق.م)[1].

ومن بين أحد أهم روافد هذا الاتجاه في تاريخ الفلسفة خلال العصر الوسيط المذهب الاسمي وفيما ذهب إليه وليام الأكومي William d'Occam (1270-1347) أنه لا توجد في الذهن ماهيات أو مبادئ عليا أو تصورات كلية، فكل ما تشير إليه الأسماء يشير إلى أفراد مشخصة ومتعينة في الواقع الموضوعي وهو ما ينطبق على موضوع اللغة التي هي جملة من الأسماء المتعلقة بأفراد متعينين في الواقع[2].

أما في العصر الحديث فيرى الفيلسوف جون لوك John Locke (1632-1704) أنه لا يوجد شيء في الذهن ما لم يكن له وجود من قبل في التجربة الحسية، فالتجربة هي الأساس لجميع المعارف الانسانية، وإن الشيء الذي يمكن بواسطته أن نحصل على المعرفة بصفة

[1] محمود يعقوبي، المرجع السابق، ج1، ص97.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص97، 98.

طبيعية، يتمثل في الملاحظة للأشياء الخارجية المحسوسة أو العمليات النفسية التي نحس بها فهما المصدران الوحيدان لكل معرفة مهما كان موضوع ارتقائها[1].

وهو الشيء نفسه الي دافع عنه كل من باركلي George Berkeley (1685-1704) إذ لا يمكن على سبيل المثال أن نقوم بعملية تجريد المعاني عن الواقع الذي تنتمي إليه فكل ما يتصوره الذهن لا بد وأن يوجد نظير له في الواقع التجريبي[2]، وقد دافع هيوم David Hume (1711-1776) عن هذه الفكرة فالأفكار الكلية ما هي إلا تركيب لمجموعة من الأفكار الجزئية[3] وهذا الموقف هو امتداد لموقفه حول مسألة السببية أو فكرة الاقتران الضروري بين الأشياء أي لا شيء يمكن أن يكون موجودا في الذهن البشري على أساس فطري من شأنه أن يحدد وقوع الظواهر وفق منظور حتمي غير قابل للتكذيب[4].

وكذلك بنتام Jeremy Bentham (1748-1832) فالشيء الذي يمكن معرفته بواسطة التجربة هو الظواهر الإدراكية والمتمثلة في مختلف العلميات الذهنية كما يمكن استخلاص نتائج التجربة الأخلاقية من عالم الظواهر[5].

كما يمكن تعميم هذا المذهب في تفسير الأخلاق وهو ما ذهب إليه جون ستوارث مل J. S. Mill (1806-1873) فالفعل يكمن في الأثر المترتب عنه إن: "الاعتقاد الذي يقبل

---

1 J. Locke, **Essai philosophie concernant l'entendement humain**, L. II. Chap. 1, 2, 3, 4, Amsterdam, Pierre Mortier, 1735.

2 Berkeley, **Principes de la connaissance humaine,** In œuvres choisies, trad. A. Leroy. Aubier. Paris, 1960, P79.

3 D. Hume, **Traité de la nature humaine**, Trad. A. Leroy, Aubier, Paris, 1962, P82, 83.

4 محمود يعقوبي، المرجع السابق، ج1، ص103.

5 المرجع نفسه، ج1، ص98.

النفع أو مبدأ السعادة كأساس للأخلاق، يحمل على يقين بأن الأفعال تكون خيرة بما يتناسب مع السعادة، وسيئة إذا كانت تؤدي إحداث عكس السعادة. والمقصود من السعادة هو اللذة أو انعدام الألم ومن المعاناة الألم أو انعدام السعادة"[1]، كما أن القانون التجريبي يستمد مشروعيته من فكرة السببية، ومن دون هذا القانون لا يمكن أن تكون لدينا فكرة واضحة عنها، لكن لا يمكن تصور فكرة السببية خارج مسألة التغير، وهو الأمر الذي يجعل من مسألة الوثوق في مبدأ السببية من حيث هو مبدأ عقلي أمر في غاية الصعوبة، ففي: "اللغة العلمية نسمي القوانين التجريبية هذه التمثلات التي تكشف ملاحظتها أو تجريبها عن وجودها، لكننا نتردد في الاعتراف بها دون تحفظ في الحالات التي تختلف اختلافا كبيرا عن تلك التي تم ملاحظتها بشكل مباشر، لأننا لا نرى أي سبب لوجود القانون"[2].

كما سيكون لرواد الفلسفة الوضعية ومن بعدهم التجريبيون المنطقيون الأثر العميق في ترسيخ دعائم المذهب التجريبي، فـ: "الفلسفة الوضعية هي بداية، تختص حقيقة، بموضوع معين، بواسطة هذا الانتقال الضروري والصائب من التخيل إلى الملاحظة، التي تكون الروح

[1] J. STUART MILL, **L'UTILITARISME**, Traduit de l'anglais par P. L. LE MONNIER, Deuxième EDDITION REVUE, FELIX ALCAN EDITEUR, PARIS, 1889, « la croyance qui accepte, comme fondement de la morale, l'utilité ou principe du plus grand bonheur, tient pour certain que les actions sont bonnes en proportion du bonheur qu'elles donnent, et mauvaises si elles tendent à produire le contraire du bonheur. Par bonheur on entend plaisir ou absence de souffrance, par malheur, souffrance et absence de bonheur.», P13.

[2] JOHN STUART Mill, **SYSTÈME DE LOGIQUE DÉDUCTIVE ET INDUCTIVE, expose des Principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique**, Traduite par LOUIS PEISSE, tome seconde, livre III, troisième édition, ancienne librairie et C[ie] Félix Alcan, Éditeur, Paris, 1889," Dans le langage scientifique on nomme Lois Empiriques ces uniformités dont l'observation ou l'expérimentation révèle l'existence, mais qu'on hésite à admettre sans réserve dans les cas différant beaucoup de ceux qui ont été directement observés, parce qu'on ne voit pas pourquoi la loi existerait", P36.

العلمية تحديدا المناقضة للروح اللاهوتية أو الميتافيزيقية"[1]، وهو ما ذهب إليه كارل بوبر Karl Popper (1902-1994) فالقضية الحقيقية هي التي يمكن التحقق منها بواسطة التجربة[2].

2-3 الاتجاه الديني، الدين هو المصدر الوحيد للمعرفة:

تظل كل من المعرفة العقلية والتجريبية نتيجة للجهد الانساني الموصوف بالقصور والارتياب، وهكذا فإن الانسان ليس لديه نظرة شاملة عن حقيقة العالم ومصيره وفكرة الخالق أو الصانع، ومهما بلغ في معارفه من درجة اليقين، فإن ذلك يظل مشوبا بالشك والسؤال، إذ تظل المعارف التي نتحصل عليها من خلال قوانين الفكر وعملياته والمنطقية أو تلك التي نعتمد فيها على الملاحظة والإدراك الحسي للأشياء نسبية وموضوعا للارتياب.

وعليه فإن مصدر للمعرفة يتحدد فيما أخبرنا به الشرع وفيما جاءت به النصوص فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ذاته والعقل والتجربة لا بد وأن يكونا في أحكامهما موافقان لما جاءت به الشريعة وإلا وقع التعارض، وحتى لو كان العقل كاملا لجادل في الضروريات، ولضلل عن معرفة الحق، فقد أوجب الشرع النظر من خلال استخدام الدليل النقلي، فإذا تقدر حصول المعرفة بالعقل فذلك على سبيل المجاز، تقول الأشاعرة و: "معنى

---

[1] AUGUSTE COMTE, **cours de philosophie positive, la philosophie sociale et les conclusions générale**, tome quatrième, BACHELIER, IMPRIMEUR-LIBRAIRE, PARIS, 1839, « La philosophie positive est d'abord, en effet, profondément caractérisée, en un sujet quelconque, par cette subordination nécessaire et permanente de l'imagination à l'observation, qui constitue l'esprit scientifique proprement dit, en opposition à l'esprit théologique ou métaphysique », P234.

[2] كارل بوبر، **منطق البحث العلمي**، ترجمة: محمد البغدادي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 2006، ص75.

الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله"[1]. وهو الموقف نفسه _من حيث المبدأ_ الذي نجده عند بعض فلاسفة القرون الوسطى المتشبعين بروح الإيمان الذي يرفض التعاطي مع الفلسفة، فـ: "الحقيقة المسيحية في الكتاب المقدّس ويجب عدم تلويث هذه الحقيقة بتقاليد وثنية"[2]، وإذا كان القديس أوغسطين AUGUSTIN (354-430م) من بين الذين حاولوا التوفيق بين الحكمة والدين المسيحي غير أنها _أي الحكمة_ تنبع من فكرة الإيمان باللّه فإن كانت: "الحكمة هي اللّه، الخالق لكل شيء بحسب ما تعلم السلطة والحقيقة الإلهية، فالفيلسوف الحقيقي هو الذي يحب اللّه"[3].

2-4 مذهب الحدس والذوق، الحدس هو مصدر المعرفة:

ذهب فريق من الفلاسفة إلى تصور مصدر المعرفة فيما يقدمه الحدس والذوق، وهذا الصنف من المعارف يحصل مباشرة دون اللجوء إلى مقدمات استدلالية كما هو منتشر في العلوم المنطقية والعقلية أو استخدام قواعد الاستقراء وخطوات المنهج التجريبي، إضافة إلى ذلك فإن النتائج المحصلة من هذه المعارف تظل نسبية وارتيابية، وهذا بخلاف ما يمكن الوصول إليه بواسطة الذوق أو الحدس الذي هو نوع من الإلهام أو الفيض أو الإشراق.

---

[1] أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **نهاية الأقدام في علم الكلام**، تحقيق: ألفريد جيوم، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة مصر، 2009، ص362.

[2] غنار سكيربك و نلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 2012، ص244.

[3] القديس أوغسطين، **مدينة اللّه**، ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو، مج1، ك8، دار المشرق، ط2، بيروت، لبنان، 2006، ص365.

ولنظرية الفيض أو الإشراق جذور في تاريخ الفكر الفلسفي وقد اشتهر بهذا المذهب الفيلسوف أفلوطين Plotin (205-27.م) إذ تفيض الموجودات وتصدر من الواحد أو الخير[1] إذ تصدر المعرفة وتفيض كفيض الماء وسيلانه وهو ما يعبر عنه في الاشتقاق اللغوي للكلمة أما من الناحية الفلسفية فهي كل نظرية تقول بفرضية فيض أو صدور الموجودات عن الواحد وقد انتقلت إلى الفلسفة الإسلامية من خلال تصور المعرفة عملية ارتقائية إلى المصدر الذي فاضت منه، فالمعرفة اليقينية تأتي من أعلى أو من مبدأ أسمى ثم هي في عملية ارتقاء وتطور من الإدراك الحسي إلى الإدراك العقلي حتى تتحد بالواحد أو المبدأ الأسمى الذي يصدر عنه كل نور وهو ما ذهب إليه كل من الفارابي (874-950) وابن سينا (980-1037) وإخوان الصفا[2].

والمعرفة التي تحصل نتيجة للإشراق أو الفيض أو الحدس او الهدي هي أعلى درجات المعرفة وقد عبر أبو حامد الغزالي عن هذا النوع في سياق تفتيشه عن العلم الموصوف باليقين فيما ذهب إليه أهل التصوف من أحوال الكشف والمشاهدة، فالمعرفة لا تحصل إلا بهدي من اللّه وتوفيقه، فالمعارف لا تكون مقبولة وموثق فيها على نظام من الترتيب والاستدلال بل: "نور قذفه اللّه تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف"[3].

[1] محمد عبد الرحيم الزيني، **مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993 ص190.

[2] المرجع نفسه، ص20.

[3] أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص67، 68.

فإذا كان الدليل على وجود المعرفة العقلية هو العقل ومختلف العمليات الاستدلالية التي تتم وفق مجموعة من القواعد والقوانين، وإذا كان الدليل على وجود المعرفة التجريبية هو الملاحظة والتجربة وقواعد الاستقراء التي ترتكز إلى مبدأ التلازم في الحضور والغياب، إلا أن هنالك صنف من المعارف يتجاوز حدود المدارك الحسية والعقلية، ولا يمكن إدراك هذه الحقائق إلا بواسطة الذوق والحدس وهو نوع من الإلهام أو المعرفة المباشرة وشبيه بالوحي أو المعرفة اللدنية التي يختص بها الأنبياء.

وقد قارن أهل التصوف بين المعرفة التي تحصل نتيجة للبرهان وبين التي تحصل نتيجة للإدراك الحدسي أما العلم الذي يجيء عن طريق الإدراك الحدسي فهو يتحدد في صنفين أساسيين الأول يختص به الأنبياء ويكون بواسطة الوحي أما الثاني فيختص به الأولياء ويكون بواسطة الإلهام وللناس فيه درجات متفاوتة[1].

فإذا كان رجال الدين والفقهاء يعتقدون في أن مصدر المعرفة نستمده من النصوص الدينية والآيات وإذا كان الفلاسفة العقليين يرون في أن مصدر المعرفة يتحدد في العقل ومختلف العمليات الذهنية وإذا كان أنصار المذهب التجريبي يرون في التجربة المصدر الوحيد للمعرفة، فإن: "الصوفية يقولون إن العلم اليقيني يجيء عن طريق الحدس (أو الذوق أو الكشف أو العيان أو الودان كما يقول الصوفية) ولا يصدر عن معلم أو تأمل عقلي أو خبرة حسية"[2]. والمعرفة الحدسية تتطلب الكثير الإيمان، وإذا كانت المعارف العقلية

[1] توفيق الطويل، المرجع السابق، ص369.

[2] المرجع نفسه، ص369.

والتجريبية غير واضحة بذاتها أي تتطلب الكثير من الأقيسة والعلميات الاختبارية فإن المعرفة الإيمانية مبرهنة في ذاتها ويكفي أن يعتقد بها الفرد حتى يقر بحقيقتها، فـ: "الإيمان معرفة مبرهنة بنوع غير مباشر من البرهان، يكتفي به صاحبه حتى يقتنع به شخصيا، ولو لم يقتنع به غيره، ليؤكد حقيقته على أنها حقيقة مطلقة"[1].

3- طبيعة المعرفة:

3-1 المعرفة يقينية _النزعة العقلية المثالية:

بعد تحديد مصادر المعرفة الأساسية فإنه يمكن تصنيفها إلى معارف عقلية ومعارف تجريبية ومعارف دينية نقلية ومعارف حدسية، وعليه فإن اختلفت في المصدر والأساس الذي تستند إليه فإن ذلك يقضي اختلافها في الطبيعة، وبهذا الخصوص فإن المعرفة إما أن تكون يقينية ومطلقة وإما أن تكون نسبية وتقريبية.

وبالنسبة إلى فلاسفة المذهب العقلي وأنصار الاتجاه الديني وأهل الذوق والحدس والصوفية، فإنهم يرون في أن المعرفة يقينية ومطلقة وأن أحد أهم خصائصها الوحدة ولاشتمال العقل على مبادئ أولية وقبلية وفطرية لا يحيد عنها اليقين، فالبرهان الرياضي على سبيل المثال ظل نظريا منذ العهد اليوناني إلى القرن التاسع عشر: "النموذج الأعلى للمعقولية"[2]. وهكذا كلما ارتكزت المعرفة إلى هذه الأسس فإن ذلك يقضي أن تكون يقينية ومطلقة وثابتة وهو ما ينطبق على المعرفة الفلسفية التي موضوعها المعقولات أو الماهيات

[1] بديع الكسم، **الحقيقة الفلسفية**، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، سوريا، 1961، ص08.

[2] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص67.

من حيث هي حقائق مستقلة، فالمعرفة الفلسفية مطلقة وبصفة خاصة الميتا فيزياء لأنها: "تريد أن تكون نهائية وواحدة، سواء اكانت متعلقة بالتصورات أو التصديقات أو التفسيرات"[1].

وما يجعل من المعرفة يقينية ومطلقة هو أنها واحدة في مبادئها وفي القوانين التي تسري عليها وفي غاياتها وأهدافها فالهدف من المعرفة هو الوصول إلى الحقيقة التي لا يعتريها الشك أو معرفة اللّه، وهكذا فإنه لا تختلف الحقيقة عن معرفة اللّه لأن الخالق أرادها أن تكون ثابتة غير متغيرة، فماهيات الأشياء والحقائق الرياضية على سبيل المثال لا يمكن تصورها مستقلة عن فكرة اللّه لأن اللّه أرادها بهذا الترتيب والنظام المطلق[2].

3-2 المعرفة نسبية _النزعة الواقعية التجريبية:

لكن هل يمكن أن تكون المعرفة يقينية ومطلقة وإذا كان من الممكن تصور المعرفة واحدة في مبادئها وأهدافها فهي متعدد في مناهجها الإجرائية وهو ما يفرض على الفلاسفة العقلانيين والصوفية وأنصار الاتجاه الديني الاختلاف في المناهج التي يستخدمونها في الدفاع عن آرائهم، فالتجربة الدينية والصوفية هي تجربة ذاتية إذ تظل تقريبية ولا يوجد من الأدلة الموضوعية ما يثبت صحتها.

وعليه فإن معيار الصحيح والخطأ هو فيما تؤدي إلى التجربة وأشكال الخبرة والاكتساب، وهو ما يجعل من المعارف التي يتحصل عليها الإنسان متغيرة حسب طبيعة الظروف المحيطة بها، فالشيء الذي يثبت قيمة الفكرة أو المعرفة ليس في مجموعة من المبادئ التي

[1] محمود يعقوبي، المرجع السابق، ج1، ص37.

[2] Descartes, **cinquième réponses des choses qui ont été objectées contre la cinquième méditation**, in œuvres et lettres de Descartes, Gallimard pléiade, paris, 1958, p500.

لا يمكن القبض عليها، ولكن فيما تقدمه من منفعة، فـ: "القيمة العملية للأفكار الصحيحة تشتق بصفة أولية من الأهمية العملية لموضوعاتها بالنسبة لنا"[1] وهذا يثبت أن الحقيقة لا تظل واحدة في جميع الظروف فما كان مهما اليوم قد يصبح غير ضروري في حال غير الظرف وبالتالي يستحيل التنبؤ به على نحو مطلق ويقيني.

إذن أحد الخصائص الأساسية للمعرفة هو التغير وأن القوانين العقلية مرتبطة بالحالة النفسية والاجتماعية كما تتحدد النسبية في العلم باختلاف العلوم سواء من الداخل وهذه هي النسبية الخاصة أو الخارج وهي النسبية العامة، فالشيء الذي يمكن أن يثق فيه عالم الرياضيات يختلف عن مسائل العلم التجريبي وعن فحوى الدراسات الانسانية والاجتماعية، فـ: "بالإضافة إلى هذه النسبية الخاصة في كل علم بحسب موضوعه، فإن نسبية عامة تشمل حقائقها وتجعلها دائما تابعة للشروط التي اكتنفت استخلاص حقائقها، بحيث تبقى هذه الحقائق العلمية قابلة للتغير بحسب ما يجد من الإلمام بشروطها الضرورية والكافية الحقيقية"[2]، إذن فليس هنالك ما يدعو إلى الإقرار بأن المعرفة يقينية ومطلقة.

[1] وليم جيمس، **البراغماتية**، ترجمة: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1965، ص240.

[2] محمود يعقوبي، المرجع السابق، ج1، ص32.

الفصل الثالث: الإتجاهات الإبستمولوجية المعاصرة

1- معيار القابلية للتكذيب عند كارل بوبر

2- مفهوم القيطعة الإبستمولوجية عند غاستون باشلار

3- الإبستمولوجيا التكوينية عند جون بياجيه

3-1 الابستمولوجيا ما قبل التكوينية

3-2 التحول الذي دعا إليه بياجيه في المعرفة

3-3 الأساس الذي يقوم عليه المنهج التكويني عند بياجيه

3-4 االتحليل التاريخي التكويني عند بياجيه

1- معيار القابلية للتكذيب عند كارل بوبر:

لقد أوضح بوبر أن النظريات العلمية فروض، قد تأتي بأية طريقة، مثلما تأتي الفكرة الفنية أو الخرافة أو الأسطورة بأية طريقة، لكن ما يميز العلم عن أي نشاط عقلي آخر هو قابليته المستمرة للتكذيب بواسطة الخبرة التجريبية؛ إذ تعطينا العبارة معلومات عن العالم التجريبي الذي نحيا فيه، أي تكون علمية، فقط إذا كان من الممكن أن تتصادم مع الخبرة، فالفكرة آتية أساسًا من عبقرية الدماغ العلمي المستعينة بالحصيلة المعرفية، لكن "ليس هناك علم إلا إذا قام تكامل بين الفكرة والواقع، ذلك التوافق الذي لا ينتهك بين اليد والدماغ ذلك التكامل المفروض والمحقق بمقابلة دائمة بين النظرية ومحاضر الملاحظة الحسية بالمقارنة والتقريب المتماديين في الدقة، بتفصيل كل إعلام للفرضية وتفصيل كل نتيجة للتجربة"[1].

ويؤكد بوبر أن هذه المقارنة والمقابلة هي إمكانية الإخضاع لاختبارات نسقية منهجية قد تؤدي في النهاية إلى التفنيد، فالخضوع للاختبار وإمكانية التفنيد التجريبي — أي التكذيب — هو ما يميز الصورة المنطقية للقضية العلمية عن بقية الصور المنطقية لسائر القضايا التركيبية، أي التي تتخذ الشكل المنطقي: أ هي ب[2].

إن القابلية للتكذيب هي المعيار الذي يحدد مفهوم العلم التجريبي الطبيعي، أي العلم الذي يعطينا مضمونا إخباريا ومحتوى معرفيا وقوة شارحة عن العالم التجريبي الواحد والوحيد، فتعتمد الخاصية العلمية للقضية على إمكانية إثبات كذبها بواسطة أدلة تجريبية من وقائع

[1] جان فوراسبته، معيار التفكير العلمي، ترجمة: فايز كمنش، ص134.

[2] المرجع نفسه، ص134.

الحس الملاحظة، أي الإمكانية التجريبية، وليس فقط الإمكانية المنطقية إذ إن المحاكمة العلمية لا تفترض إمكانية الملاحظة فحسب، بل وإنجازها أيضا.

على هذا يمكن تمييز العلم التجريبي بأن العبارة العلمية على قدر ما تتحدث عن الواقع فإنها يجب أن تكون قابلة للتكذيب، وعلى قدر ما لا يمكن تكذيبها، فإنها لا تتحدث عن الواقع.

وقد يثير هذا الاتجاه نحو التكذيب اضطرابا لأنه مخالف للمألوف، غير أن النظرة المتروية توضح أن الكذب حقا جريمة خلقية مستهجنة، لكنه من الناحية الأخرى منجز حديث جدا من منجزات الإنسان، وهو الذي جعل اللغة على ما هي عليه، أي أداة للتقرير الخاطئ كما هي أداة للتقرير السليم« لكن عبارات العلم التجريبي هي فقط التي يمكن إثبات كذبها؛ لأنها تتحدث عن الواقع الذي يمكن الرجوع إليه ومقارنتها به؛ لذلك فهي في موقف حرج حساس؛ مما جعل بوبر في فصل منهج العلم يلح على مطلب الجرأة؛ فالجرأة هي فقط التي تمكن من اقتحام المجهول واكتشاف الجديد.

فالحقيقة ليست ظاهرة كما تدعي العقلانية الكلاسيكية، بل هي تكمن خلف ما يبدو لنا من العالم، ولعلها ذات طبقات عدة، الطبقة الخارجية النهائية هي المظاهر البادية، وما يفعله العالم العظيم هو أن يخمِّن بجرأة يحدس بإقدام، كيف تكون هذه الحقائق الداخلية، ويمكن أن تقاس درجة الجرأة بقياس مدى البعد بين العالم البادي وبين الحقيقة المفترضة حدسًا،

أرسطارخوس وكوبرنيقوس عالمان عظيمان؛ لأنهما افترضا أن الشمس هي مركز الكون، في حين أن المظهر البادي يقول: إنها قابعة فقط في سماء الأرض.

غير أن ثمة نوعا آخر من الجرأة لا يتعمق بل هو متعلق بالمظاهر البادية؛ إنه جرأة التنبؤ؛ فالتنبؤ هو هدف العلم المقدس، ويحدِّد بوبر مهمة عالم العلوم الطبيعية بأنها البحث عن القوانين التي تمكنه من استنباط التنبؤات، فالفرض الشارح لا بد وأن يتنبأ بأوجه معينة من العالم البادي، هذا النوع من الجرأة هو الأهم وهو ما يميز الفرض العلمي بالذات.

فالفرض الميتافيزيقي يمكنه أن يحقق الجرأة بالمعنى الأول، يمكنه أن يحدس الحقيقة الكامنة التي لا تبدو للعيان، لكن لا يمكنه أن يحقق الجرأة بالمعنى الثاني، لا يمكن للفرض الميتافيزيقي أن يتنبأ بوقائع تجريبية ستحدث أمامنا في العالم التجريبي وقابلة للملاحظة، إنه لو فعل هذا لتعرض لمخاطرة كبيرة، مخاطرة الاختبار والتفنيد، مخاطرة التصادم مع الخبرة، إنها مخاطرة لا يقوى عليها إلا العلم؛ لذلك نكشف كل يوم أخطاء بعض من نظرياته فنتركها ونصل إلى الأفضل، بفضل إمكانية التكذيب كان العلم هو البحث الدائم التقدم، فإمكانية تكذيب العبارات العلمية هي قابليتها الشديدة للنقد والمراجعة لأن تُتْرَكَ وتحل محلها عبارات أفضل.

ومن هنا اقترح بوبر أن تكون الجرأة من النوع الثاني، والبعد المنهجي الذي يقابلها، أي الاستعداد للبحث عن الاختبارات والتفنيدات هو ما يميز العلم التجريبي عن اللاعلم، خصوصًا عن الأساطير والميتافيزيقات في مرحلة ما قبل العلم.

البعد المنطقي والبعد المنهجي هما وجهَا عملة التكذيب الواحدة، حيث إن القابلية للتكذيب هي ذاتها القابلية للاختبار، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: "ما يميز الفيزياء التي يقدمها أفلاطون في محاورة طيماوس من الفيزياء الحديثة، أن أفلاطون يطلق الفروض في تفسيره للظواهر، وتحديد العناصر الأولية، وبيان الحركات السماوية، دون أن يمتحن صحة هذه الفروض بالتجارب والملاحظات إن أفلاطون لا يختبر فروضه، أي لا يحاول تكذيبها، ولا هي قابلة للتكذيب؛ لأنها ليست علمًا"[1]

المعيار إذن هو إمكانية للتكذيب، أي التفنيد والنفي، وليس إمكانية التحقق أي الإثبات فمثلًا العبارة: "غدًا سوف تمطر السماء شمال الوجه البحري" عبارة علمية تجريبية؛ لأن الخبرة الآتية في الغد يمكن أن تكذبها، يمكن أن تشرق الشمس غدًا شمال الوجه البحري ولا تمطر السماء، فتدلنا الخبرة التجريبية على أن هذه العبارة كاذبة، إنها لذلك — وليس لإمكانية تحققها — علمية فحقًّا أن الخبرة الآتية في الغد قد تدلنا على أن السماء تمطر شمال الوجه البحري، وأن العبارة صادقة، غير أن هذا لا يجعلها علمية، أو بمعنى أدق ليس هو المحك الذي نعتمد عليه في اعتبارها علمية، رغم أنه يجعلها صادقة، إنما ذلك المحك هو قابلية التكذيب القائمة فيها على أية حال.

تمسُّك بوبر بالتكذيب جعله يتفادى كل مشاكل التحقق، فينجح في هدفه الأساسي وهو التمييز بين قضايا العلوم التجريبية الحقيقية سواء كانت صادقة أو كاذبة، وبين قضايا العلوم

[1] عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص100، 101.

الزائفة مهما كانت صادقة، وبعد أن يميز بوبر العلم سيعالج منطقه معالجة تكفل له السير قدمًا نحو الاقتراب من الصدق أكثر وأكثر.

أما الذي يجعل القابلية للتكذيب معيارًا تجريبيًّا قادرًا على تمييز العلم التجريبي؛ فذلك لأنه يرسو على أسس تجريبية، هي العبارات الأساسية basic statements وهي عبارات تجريبية مفردة لها الصورة المنطقية للعبارات الموجودة المحددة، أو بتعبير تارسكي القضايا ذات الطابع الوجودي existential character التي تقرر وجود أشياء معينة متصفة بصفة معينة[1].

أي وجود شيء معين في زمان معين ومكان معين فتشير علانية إلى موضوع مادي يمكن ملاحظته مما يجعل من الممكن مباشرة إثباتها أو إنكارها على أنها إما صادقة أو كاذبة، وهذه العبارات مدموغة بالخبرة الحسية، إلا أنها لا تصف هذه الخبرة، تبعًا لفلسفة بوبر التي تُثبت استحالة تدخُّل الحس الخالص في المعرفة.

أما العبارات الوجودية غير المحددة مثل هناك "س في مكان ما من زمان ما" فهي تبعًا لمعيار القابلية للتكذيب، لا يمكن أبدًا أن تكون في حد ذاتها علمًا، هي لا علم؛ ذلك لأنها لا يمكن أن تخبر بشيء ما لم تنسب إليها الشروط التي تحددها، أي التي تجعلها وجودية محددة على الرغم من إمكانية اشتقاقها من قضايا كلية علمية قابلة للتكذيب، إلا أنها ليست من فئة العبارات الأساسية؛ لأنها ليست محددة تفتقر إلى الصورة السابقة المشروطة لعبارات الملاحظة.

[1] ألفرد تارسكي، مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الاستدلالية، ترجمة: عزمي إسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، مصر، 1970.

وطالما أن العبارة الأساسية لها صورة العبارة الوجودية المحددة فهي إذن عبارة خصوصية عن واقعة خصوصية، وهذه العبارات تمثِّل عمود التكذيب الفقري ودماءه، وهي التي خوَّلت له إمكانياته، وهي — وهي فقط — التي جعلته قادرًا على تمييز العلم التجريبي، ولولاها لما تميز التكذيب عن أية فكرة منطقية كأفكار هيجل مثلًا .

فلنفترض أننا فتتنا العالم التجريبي على طريقة برتراند رسل إلى أقصى درجة ممكنة، أي إلى عدد لا نهائي من الأحداث، كل حادث واقع في آن معين من الزمان ونقطة معينة من المكان، جماع هذه الأحداث هو العالم التجريبي، ولنضع لكل حدثٍ جملة تنقله.

بتعبير رسل: جملة ذرية هذه الجمل الذرية وارتباطاتها معًا هي العبارات الأساسية، إنها نسق من جميع العبارات الممكن تصورها عن الواقع، المفردة والمتسقة ذاتيًّا، والتي لها صورة منطقية معينة «صورة العبارة الوجودية المفردة» لذلك سيحتوي نسق العبارات الأساسية على عبارات كثيرة ليس بينها توافق متبادل، إذ إنها تعبِّر عن الوقائع التجريبية أي الممكنة، التي قد تحدث وقد لا تحدث.

ونظريات العالم الطبيعي؛ أي محاولات الكشف عن القوانين التي تحكم العالم التجريبي، هي محاولات رسم حدود وفواصل بين هذه العبارات الأساسية، حدود تحدد الممكن الذي سوف يحدث وسوف نلقاه في خبراتنا، وتمنع ما خارجها من الحدوث؛ لذلك يقول بوبر :إن إمكانية التكذيب هي إمكانية الدخول في علاقات منطقية مع عبارات أساسية محتملة؛ أي

من فئة كل العبارات الأساسية الممكنة، وإن هذا لهو المطلب الجوهري والأساسي؛ لأنه متعلق بالصورة المنطقية للفرض؛ كي يكون علميًّا .

لذلك يكون التعبير المنطقي عن قابلية التكذيب هو: تكون النظرية قابلة للتكذيب؛ أي عملية، إذا كانت تقسم فئة كل العبارات الأساسية المحتملة تقسيمًا واضحًا إلى الفئتين الفرعيتين اللافارغتين:

- فئة كل العبارات الأساسية التي لا تتسق النظرية معها، أي التي تستبعدها وتمنعها، فإن حدثت أصبحت النظرية كاذبة، وهذه هي فئة المكذبات المحتملة للنظرية.
- فئة كل العبارات الأساسية التي تتسق النظرية معها؛ أي لا تناقضها وهي العبارات التي تسمح بها النظرية.

والخطورة والتعويل في السمة العلمية على الفئة الأولى، بحيث يمكن تلخيص هذا كالآتي، تكون النظرية قابلة للتكذيب إذا كانت فئة مكذباتها المحتملة ليست فارغة.

فلنمثل فئة جميع العبارات الأساسية الممكنة بمساحة دائرية، وجميع الأحداث الممكنة بأنصاف أقطار الدائرة، فيجب أن يكون نصف قطر واحد على الأقل غير متفق مع النظرية، أو قطاع دائري واحد ضيق، سيمثل أن الحدث يجب أن يكون قابلًا للملاحظة، وعلى هذا يمكن تمثيل المكذبات المحتملة لمختلف النظريات بقطاعات دائرية ذات اتساعات مختلفة، ونقارن فئات المكذبات باتساع القطاعات المستبعدة بواسطتها، فتكون فئة مكذبات النظرية أكثر إذا كان قطاعها أوسع، مما سيعني أنها أكثر قابلية للتكذيب، أي أكثر علمية.

إن النظرية تضع تقريرًا فقط عن مكذباتها المحتملة — أي تقرر فقط إمكانية كذبها — وهي لا تقول شيئًا عن العبارات الأساسية التي تسمح بها النظرية لا تقول: إنها صادقة، وإذا طلبنا منها هذا وقعنا في مهاوي التحقق.

بناءً على هذه العبارات الأساسية تتم عملية الكشف عن القابلية للتكذيب، والتكذيب، أي إمكانية مواجهة، ومواجهة، القضايا العلمية بالواقع التجريبي.

بالنسبة للعبارة المفردة، فإن إثبات كذبها إذا كانت كاذبة، يمكن في التو واللحظة، وعلى الرغم من أن هذه العبارات هي أساس عملية التكذيب التجريبي؛ لأنها النهايات التي يرتكز عليها إجراء المعيار، إلا أنها ليست موضوع مشكلة التمييز بين العلم واللاعلم الآن، وإن كانت موضع مشاكل أخرى عديدة، موضع مشكلة التمييز أساسًا هو القضايا الكلية، أي القوانين والنظريات.

لكن الطبيعة الكلية العمومية لقوانين ونظريات العلم، تعني استحالة مواجهتها بالواقع التجريبي؛ لأنها تتحدث عن أفق لانهائي، يستحيل حصره في زمان ومكان معينين يمكن إخضاع ما يضمانه لنطاق اختبار تجريبي، فكيف يمكن الكشف إذن عن كونها قابلة للتكذيب أو غير قابلة له؟

يمكن هذا عن طريق استنباط عبارات مفردة من النظرية، يسهل أن نواجهها بالواقع، فيكون الاستدلال التكذيبي استدلالًا استنباطيا صرفا من الكليات إلى جزئياتها، ولا أثر للاستقراء فيه البتة .

لكن مجرد إمكانية استنباط عبارات مفردة من النظرية، لا يعني أن النظرية علمية؛ إذ لكي نستنبط عبارات مفردة من النظرية التي هي كلية سنحتاج حتمًا إلى عبارات مفردة أخرى تمثِّل الشروط المبدئية لما يجب أن تخضع له متغيرات النظرية، ويمكن أن نقارن هذا بما يذهب إليه المنطق الرياضي من اعتبار القضايا الكلية دالات قضايا وليست قضايا؛ إذ تنتظر وقوع الجزئي من موضوعها الكلي، الذي يجعلها قضية، لكن بالطبع في نظريات العلم لا تكون المسألة مجرد مثال جزئي للقانون الكلي.

بل وإن بوبر يصوب أنظاره دائمًا شطر النظريات الفيزيائية البحتة، وفي اختبار التكذيب تكون النظرية إحدى مقدمات الاستنباط، وبقية المقدمات عبارات مفردة أخرى تخدم كشروط أساسية لحدوث ما تخبر به النظرية، والذي سيكون نتيجة الاستنباط التي نقابلها بالواقع التجريبي.

لكن هل مجرد إمكانية استنباط عبارات مفردة من النظرية — بمساعدة عبارات مفردة أخرى — هي عينها إمكانية التكذيب التي تميز النظرية العلمية؟ بالطبع كلا، فأية عبارة لا تجريبية، مثلًا ميتافيزيقية أو تحصيل حاصل يمكن أن نستنبط منها عبارات مفردة بمساعدة عبارات مفردة أخرى، فمثلًا: إذا كانت هي "أ"، لكانت السماء ستمطر غدًا، لكن "أ" هي "أ"؛ إذن السماء ستمطر غدا وهي نتيجة تمثل عبارة أساسية .

فهل يمكن أن نبحث عن إمكانية استنباط عبارات مفردة، تخبر بشيء جديد لم تخبر به العبارات المفردة التي خدمت كشروط أساسية، هذه الإضافة سوف تستبعد تحصيلات

الحاصل، لكنها لن تستبعد العبارات الميتافيزيقية، فمثلًا: «كل حادث لا بد له من علة غائية، وقد حدث اليوم زلزال في أثينا؛ إذن زلزال أثينا له علة غائية.» إنها أكثر من المقدمات، لكنها ليست عبارة تجريبية مفردة .

لكي نتجنَّب كل هذا، ونستطيع جعل القابلية للتكذيب معيارًا يميز العلم بكفاءة، يجب أن نضع نصب أعيننا مطلب القاعدة الآتية:

"يجب أن تسمح النظرية بأن نستنبط منها عبارات تجريبية مفردة أكثر من العبارات التي يمكن استنباطها من العبارات التجريبية التي تمثِّل الشروط الأولية بمفردها."

إذا سمحت النظرية بهذا، أمكن مواجهة تلك العبارات المستنبطة منها بالواقع التجريبي، الذي قد يكشف عن كذبها، أي كانت النظرية قابلة للتكذيب؛ فهي إذن علمية، وهذه العبارات المستنبطة منها تمثل مضمونها المعرفي، الذي تخبرنا به عن العالم التجريبي، إنها تنبؤاتها.

إذن الاستنباط هو منهج التكذيب؛ لأنه أساس منهج العلم، وكل هذا يعني أن فكرة القابلية للتكذيب كمعيار تكاد تكون بديهية؛ لأنها لا تعني أكثر من أن العبارة موضع البحث يجب وأن يلزم عنها نتائج تسمح من حيث صورتها أو خاصيتها بأن تكون كاذبة، وهذا بدوره لا يعني أكثر من أن القانون الفيزيائي بصفةٍ عامة يمكن أن تختبره التجارب[1]، يمكن أن يقبل مخاطرة التفنيد.

[1] A. J. Ayer, Truth, Verification and verisimilitude, in The Philosophy of Karl Popper, volume two, pp. 684–687

2- مفهوم القطيعة الابستمولوجية عند غاستون باشلار:

يعتبر مفهوم القطيعة الابستمولوجية مفهوما أساسيا عند الابستمولوجيين، بمن فيهم باشلار الذي بنى تصوره لتاريخ العلوم – إذا اقتصرنا على الابستمولوجيا الفرانكوفونية التي يتزعمها باشلار نفسه– على هذا المفهوم بجانب مفهوم العائق الابستمولوجي ومفهوم الجدل وهو مفهوم يعبر في نظره عن فترات الانتقال الكيفي في تطور العلوم.

فبقدر ما تحدث تلك الكيفية بقدر ما تحدث قطيعة ابستمولوجية بين الفكر العلمي الجديد والفكر السابق له. ويأتي هذا التصور ضدا على نظرية الاستمرارية كما نجدها عند مايرسون وآخرين[1].

إذ يذهب القول بالاستمرارية على مستويين: المستوى الأول يقصد به الاستمرار من التفكير العامي الى التفكير العلمي والمستوى الثاني يقصد به الاستمرار بين الفكر العلمي الجديد والفكر العلمي السابق عنه.

أما باشلار، فهو يقول إن في تاريخ العلوم قفزات كيفية ينتقل بفضلها إلى نظريات جديدة لا يمكن النظر إليها على أنها مجرد استمرار للفكر السابق. فبقدر ما تتحقق تلك القفزات الكيفية ، بقدر ما تتحقق قطيعة ابستمولوجية بين الفكر العلمي والمعرفة العامية[2].

[1] محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند باشلار، مكتبة المعارف، الرباط، 1984.

[2] بوعزة ساهل، أوراق باشلارية، دار القرويين، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2001، ص33.

ويصنف باشلار مفهوم القطيعة الإبستمولوجية الى مستويين: المستوى الأول تكون فيه القطيعة بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية، المستوى الثاني تكون فيه القطيعة بين النظريات العلمية الجديدة والنظريات العلمية السابقة عنها.

ففي نظر دعاة الاستمرارية إن تاريخ العلوم هو جزء لا يتجزأ من التاريخ العام ،ومنه أن العلوم المعاصرة لها أصول قديمة انبثق منها ولو بصفة بطيئة. إلا أن هذا القول لا يطابق في نظر باشلار واقع المعرفة المعاصر وخلاصة القول إن علاقة المعرفة العامة والمعرفة العلمية هي علاقة انفصال، قطيعة ابستمولوجية بين ما قبل وما بعد فالمصباح الكهربائي الذي اكتشفه أديسون ليس استمرارا للمصباح العادي والتقليدي، بل هناك انفصال بين المصباحين.

أما المستوى الثاني فالقطيعة هنا ، تكون بين فرضيتين علميتين (فرضية علمية جديدة تدحض وتفند فرضية علمية سابقة عنها تثور قيم جديدة على القيم السابقة والبقاء للأصلح والقطيعة هنا تكون بين نسقين لكنه لا تصل الى حد الانفصال التام.

بل تكون قطيعة احتواء وتضمن. العلم الجديد يتضمن العلم السابق عنه لأنه أوسع وأشمل .فبين الهندسة الإقليدية والهندسة اللا (إقليدية) _هندسة إقليدس صاحب الأصول وهندسة ريمان ولوباتشوفسكى_، فالهندسة الأولى علم والثانية علم والقطيعة بينهما هي قطيعة احتواء وتضمن لأن الهندسة اللا (إقليدية) تتضمن الهندسة الأقليدية لأنها أوسع وأشمل منها، فأصبحت هندسة اقليدس من بين جميع الهندسات الممكنة.

بعد انهيار الإبستمولوجية الديكارتية، انهارت معها ميكانيكا نيوتن المبنية على عدة مفاهيم كمفهوم الحتمية واليقين، وظهور مفاهيم جديدة بعد تثويرها على المفاهيم السابقة. لقد ثار مفهوم اللا (حتمية) والنسبية والاحتمال والاحصاء ضد أسس الفيزياء التقليدية.

ثم بعد ظهور الثورة في العالم الصغير مع ماكس بلانك، ومع ظهور النسبية الخاصة والعامة لأينشتين ومع ظهور ميكانيكا هزنبيرغ أحد أقطاب مدرسة كوبنهاغن التي كان يتزعمها، انهارت معها جميع المفاهيم التقليدية في الفيزياء.

فالعلاقة بين ميكانيكا نيوتن من جهة وميكانيكا بلانك وهيزنبيرغ وديراك من جهة أخرى هي علاقة قطيعة ابستمولوجية، لكن لن تصل الى حد الانفصال التام ، بل قطيعة احتواء كما قلنا سابقا، لأن كل ميكانيكا هنا هي علم، والعلم الجديد يتضمن العلم السابق مع إعادة المراجعة.

تلك هي تصنيفات باشلار لمفهوم القطيعة الابستمولوجية بمظهريها الأول والثاني، بعد عملية استقرائية لتاريخ العلوم الحديثة والمعاصرة. فتاريخ العلوم هو تاريخ أخطاء، وتاريخ قطائع، يثور فيه الجديد على القديم والبقاء للأصلح. إن هذا المفهوم لا يقتصر على تاريخ العلوم الدقيقة كالرياضيات والفيزياء والاحياء، بل يطال توظيفه اجرائيا كذلك في تاريخ العلوم الإنسانية الأخرى. لقد وظفه مشيل فوكو في قراءته للتراث الأوربي بدءا من القرن السادس عشر، ووظفه ألتوسر لاعادة قراءة التراث الماركسي من جديد ، ثم وظفه كل من الجابري وأركون مثلا في نقدهما للعقل العربي والاسلامي.

وهكذا انتقل المفهوم _مفهوم القطيعة الإبستمولوجية_ من مرجعيته الأصلية العلمية التي نحته منها باشلار، ثم وظف في التراث الأوربي أي في مستوى ثان، ثم وظف في تراث غير أوربي في مستوى ثالث. كما أن استعمال مفهوم القطيعة يتطلب التحرك داخل نفس الثقافة وبعيدا عن الاعتبارات القومية، نقول داخل نفس الثقافة لأنها لا تحصل بين شخصين ينتميان لثقافتين مختلفتين او لميدانين معرفيين مختلفين ، فلا معنى القول مثلا بأن فيلسوفا أوربيا ما في القرون الوسطى حقق قطيعة مع ابن سينا ، ولا معنى القول مثلا بأن عالم في الرياضيات حقق قطيعة مع عالم في الفيزياء أو في القانون[1].

وكخلاصة لهذا المبحث نشير إلى التحليل الذي أشار أليه المفكر المغربي محمد وقيدي حول مفهوم القطيعة، إذ وضع الإبستمولوجي الفرنسي غاستون باشلار Gaston Bachelard(1884-1962) مفهوم القطيعة الإبستمولوجية في إطار تصوره لتاريخ العلوم الذي كان يعارض به النظرة الاستمرارية لذلك التاريخ. وقد قدم باشلار تصورا انقطاعيا عن تاريخ العلوم، فكرته الأساسية هي أن العلوم لا تتطور بالكيفية التي تسمح باستنباط النظريات الجديدة من التاريخ السابق لها في مجالها، ولا فهمها في جميع الأحوال في ضوء النظريات السابقة.

فليس في تاريخ العلوم استمرار مظهره الانتقال في التطور من نظريات إلى التي تليها فحسب، بل فيه أيضا مظاهر قفزات كيفية وثورات معرفية لا يكون فيها الجديد دائما استمرارا

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، لبنان، 1986، ص 09.

لما سبقه، وهذه هي المظاهر التي اقترح باشلار من أجل فهمها مفهوم القطيعة الإبستمولوجية. كما حدد باشلار مستويين تظهر فيهما القطيعة الإبستمولوجية: بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية، من جهة، قم مع ظهور أنساق علمية فيها مظاهر جدة تراجع مبادئ مفاهيم العلم السابق من جهة أخرى.

ناقش باشلار دلائل دعاة الاستمرارية بين المعرفة العلمية والمعرفة العامة. فهم يرون أن المعرفة العلمية منبثقة عن المعرفة العامة التي يبحثون فيها عن أصول للأفكار العلمية. لا تمنع درجة التجريد والعمومية في المعرفة العلمية، في نظرهم، من إمكانية العودة بها إلى جذورها في المعرفة العامة. لكن باشلار يذهب في اتجاه مضاد لهذا الرأي مؤكدا أن التطورات التي عرفتها المعرفة العلمية، في القرنين التاسع عشر والعشرين بصفة خاصة، جعلتها تتكون، بقدر ابتعادها عن المعرفة العامة والقطيعة معها.

فالمصباح الكهربائي لا يمكن فهمه انطلاقا من المصباح العادي، مع أن المشترك بينهما صدور النور عنهما، لأنه اكتشاف علمي جديد لا علاقة له بالمصباح العادي. والقطيعة بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية شاملة لأنها تأسيس للمعرفة العلمية ذاتها، ولأن المعرفة العلمية بما عرفته من تطورات ابتعدت بصورة تامة عن أن تكون استمرارا للمعرفة العامة أو استنباطا منها.

المستوى الثاني للقطيعة الإبستمولوجية يتم داخل تطور المعرفة العلمية ذاتها، وذلك بفضل اكتشافات علمية جديدة تكون منطلقا لأنساق علمية جديدة وأساسا لمراجعة الفكر العلمي لبعض المفاهيم التي كان يعتمدها في فهم الظواهر التي يدرسها.

وفي نظر باشلار، فإن فهم النظريات العلمية الجديدة في إطار التصور الاستمراري لتاريخ العلوم يحجب عن المحلل عناصر الجدة فيها.

عرفت العلوم الرياضية منذ القرن التاسع عشر ظهور أنساق هندسية لا إقليدية، وعرفت العلوم الفيزيائية ظهور أنساق فيزيائية غير النسق النيوتوني. وهناك داخل هذه التطورات الكبرى اكتشافات علمية دعت العقل إلى مراجعة مفاهيم ومبادئ كانت تؤخذ على أنها من ثوابته مثل مفاهيم المكان والزمان والسرعة وطبيعة المادة والحتمية في قوانين الاشياء، بل ومفهوم العقل ذاته.

عبر باشلار بمفهوم القطيعة الإبستمولوجية عن مظاهر الجدة في النظريات العلمية التي بدأت نشأتها منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وهكذا، فإن الأنساق اللا إقليدية ليست مستنبطة من النسق الإقليدي لأنها تأسست على مصادرات مختلفة عن مصادرة التوازي الإقليدية، ولأن لها نتائج مختلفة بحيث لا يكون مجموع زوايا المثلث فيها معادلا لمجموع زاويتين قائمتين كما هو الشأن عند إقليدس.

أما بالنسبة للفيزياء فإن النظريات الجديدة لا يمكن استنباطها مما سبقها لأن لها قيمة استقرائية لكونها قامت على أساس ملاحظة ظواهر جديدة لم يسبق للفكر العلمي السابق ملاحظتها.

من جهة أخرى، فإن ميزة الأنساق العلمية الجديدة، في الرياضيات كما في العلوم الفيزيائية، لا تقوم بإلغاء الأنساق القديمة، بل تكتفي ببيان حدودها.

فالنسق الإقليدي يظل قائما لينضاف إليه نسقا ريمن ولوباتشفسكي اللذين يقومان على أساس تصورين جديدين للمكان، وكذلك فإن الميكانيكا النيوتونية تظل قائمة في حدود أن قوانينها نسبية تتعلق بالأجسام ذات السرعة الأدنى من سرعة الضوء، في حين أن الميكانيكا النسبية تتعلق بالأجسام ذات السرعة والضوئية.

وأما من جهة الميكرو_ فيزياء، فإنها تضيف إلى قوانين الميكانيكا النيوتونية قوانين تتعلق بالأجسام الدقيقة غير المرئية في الملاحظة المباشرة. وهكذا، فإن القطيعة الإبستمولوجية تعني الانتقال نحو فكر علمي أشمل وأكثر انفتاحا يعمل بأكثر من نسق واحد، أي مع بقاء الأنساق السابقة محتواة ضمن فكر علمي جديد.

3-الابستمولوجيا التكوينية عند جون بياجيه:

إذا كان باشلار قد بلور مفهوم القطيعة الإبستمولوجية انطلاقا من تفكيره في واقع العلوم الرياضية والفيزيائية، فإن إجرائية هذا المفهوم اغتنت واتسعت بالتطبيقات التي قام بها بعض الباحثين في مجالات أخرى هي تاريخ العلوم الإنسانية وتاريخ الأفكار بصفة عامة.

فالبحث في نظرية المعرفة من أقدم وأهم الموضوعات التي بحث فيها معظم العلماء والفلاسفة على مر العصور وذلك كونها شكلت قضية إشكالية بالنسبة لهم وعملت على تقسيمهم إلى مذاهب ونظريات عديده، وذلك وفقا لطبيعة المعرفة التي تم تصورها ومن ثم ما هي مصادرها وكيف يمكن للإنسان أن يحصل عليها؟.

وما جعل سؤال ما المعرفة؟ تزداد أهميته- خصوصا في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين- هي تلك التطورات التي رافقت النظريات العلمية، وتأخر النظريات الإنسانية في تطور العلم وعدم اللحاق به، ما جعل الكثير من الفلاسفة والعلماء ينحون منحى أن يتم الفصل ما بين مفهوم نظرية المعرفة كنسق فلسفي يهتم بالبحث عن مصادر المعرفة وطبيعتها، وبين مفهوم نظرية المعرفة كعلم له موضوعاته الخاصة ومناهجه النوعية.

وقد كان من بين الباحثين والعاملين على الفصل وتبيان الهفوات التي وقعت فيها النظريات السابقة التي حاولت التوفيق الابستمولوجي بين الفلسفة والعلم العالم جون بياجيه.

جون بياجيه وهو عالم وفيلسوف سويسري ولد في نيوشاتيل سنة (1896)، عاش أربعة وثمانين عاما منها أربعة أعوام في القرن التاسع عشر وثمانية عقود في القرن

العشرين(1896-1980). بمعنى أنه عاش الأحداث الكبرى للقرن العشرين وأهمها الحربان العالميتان اللتان كان لهما أعمق الأثر على أوروبا بأكملها.

كانت البيولوجيا لدى بياجيه هي المنطلق الشخصي الذي ساعده في طرح مسألة المعرفة في صيغة جديده، و من ثم الابستمولوجيا وهو العلم الجديد الذي يبحث في نظرية المعرفة من وجهة نظر العلم، فكان لا بد من علم وسيط يمكننا من وضع الفرضيات والقيام بالتجارب والملاحظات للوقائع بدل الاستمرار بالتفكير التأملي في مسألة المعرفة والتي كانت مأخذا على الفلاسفة التي نقدهم بياجيه، فعلم النفس كان الميدان الذي اعتبره بياجيه الجسر الذي ينبغي على الباحث المرور عبره للعبور من كيفية طرح مسألة المعرفة في البيولوجيا إلى كيفية طرح مسألة المعرفة كما يجب أن يتم طرحها ابستمولوجيا.

3-1 الإبستمولوجيا ما قبل التكوينية:

يعترف بياجيه بأن هنالك نظرية فلسفية في المعرفه، وعلم نفسي فلسفي، وان الاختلاف الواقع بين كل من العلم والفلسفة ليس اختلافا في الطبيعة انما اختلاف في المنهج،.

يقول بياجيه: "علينا أن نتذكر أنه ليس هناك اختلاف في الطبيعة بين المشاكل المعرفية الفلسفية والمشاكل المعرفية العلمية. إنه مجرد اختلاف في التحديد والتخصيص وهو بالأخص اختلاف منهجي. فالمنهج اما أن يكون تأمليا فلسفيا أو أن يعتمد الملاحظة المنظمة أو التجريبية أو الاستنباط الدقيق"[1]

[1] عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت، درس الابستمولوجيا. دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1988، ص59.

إن من أهم مميزات نظرية المعرفة عند جان بياجيه هو كونها تربط بين الإبستمولوجيا وعلم النفس وهي من أهم ركائز المنهج التكويني، بحيث يرفض جان بياجيه الطرح التقليدي لمشكلة المعرفة ويرى أن في هذا الطرح الكثير من العيوب، فنظريات المعرفة التقليديه لم تعتبر المعرفة العلمية سلسلة وعملية تطور، ومن ثم فإن المشكلات التي كانت تعترض المعرفة في ذلك الوقت كانت تؤدي بالباحثين في الخوض بالمسائل الميتافيزيقية مما يؤديهم الى الابتعاد عن الساحة المعرفية.

يقول بياجي: "لا يمكن للمعرفة أن تعتبر تامة التحديد لا في البنيات الباطنية للذات العارفة ما دامت تلك البنيات حصيلة انشاء فعلي متواصل ولا في الخصائص التي يتحدد بها الموضوع المعروف"[1].

يقسم بياجيه الابستمولوجيا التي عرفها تاريخ العلم والفلسفة الى ثلاثة أنواع: "الإبستمولوجيات الميتافيزيقية أو ما بعد العلمية، والإبتسمولوجيات الموازية للعلم، ثم الإبستمولوجيات العلمية"[2].

3-2 التحول الذي يدعو له جان بياجي في المعرفة:

إن التحول الذي يدعو له بياجي في المعرفة يجعلها تتحول من حالة السكون الى حالة التطور، وهدفه كان ربط الإبستمولوجيا بالعلوم الأخرى كعلم النفس مثلا، بحيث يرى جان

[1] عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت، المرجع السابق، ص54.

[2] محمد وقيدي، الإبستمولوجيا التكوينية عند جان بياجيه، أفريقيا الشرق للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص65

بياجيه أن طبيعة الأسئلة التي وضعتها نظريات المعرفة التقليدية كانت تجعلها لا محالة تقع تحت وطأة الميتافيزيقيا مما حذى بالعلم أن يقع تحت رحمة الأنساق الفلسفية.

صحيح أن العلم أيضا اعتقد لفترة طويلة أنه قبض على الحقيقة وأنه أعطى إجابات نهائية عن سؤال ما المعرفة؟، ومن وجهة نظر بياجيه أنه علينا أن نتخلص من فكرة الثبات والاستقرار وعلينا أن ننظر الى المعرفة والذات العارفة والموضوع المعروف في نموه وحركته وليس في ثباته واستقراره.

إذا فإن هدف بياجيه هو أن يحدث تحولا في مسار ميدان الابستمولوجيا بحيث يعمل على نقلها من ميدان الفلسفة الى ميدان العلم من خلال استقلالها عن التأمل الفلسفي وتصبح فيما بعد الابستمولوجيا قائمة بذاتها مع موضوعاتها ومنهاجها الخاص.

فهو يرى من جهته أن الخطأ الذي تم ارتكابه من قبل الفلاسفة في موضوع المعرفة أنهم كانوا ينظرون الى المعرفة كواقعة نهائية كاملة وليست عملية تطور ونمو، وهذا ما جعل آرائهم تبقى عقيمة غير منتجة، وغير مواكبة للتطور، ولا يجب الشك فيها أو الطعن في صدقها.

ويرى بياجيه أننا تجاوزنا اليوم هذه النظرة المعيبة، وذلك بفضل تطور العلم فلم يعد هنالك قول بقضايا نهائية غير خاضعة للتمحيص والمراجعة والتصحيح هذا من جهة، ومن جهة أخرى ليس هنالك قضايا بلا معنى والى الأبد، بل هنالك قضايا بلا معنى حاليا وذلك يحيلنا الى استنتاج أنه سيتم الكشف عن معناها يوما ما، وذلك بالرجوع الى الأساس الذي يدعونا

بياجيه الى الاعتماد عليه بأن المعرفة ليست نهائية انما هي عبارة عن نمو وتطور تتعدل وتتطور باستمرار.

إذا عمل بياجيه على تصنيف الابستمولوجيا كما ذكرنا سابقا الى ثلاث ابستمولوجيات، فالإبستمولوجيات ما بعد العلمية يعرفها ب: "أنها نظريات المعرفة التي إذ تنطلق من تفكير في العلوم تميل إلى أن تجعل هذا التفكير يتسع لكي يصبح نظرية عامة في المعرفة"[1].

حيث يرى بياجيه أن هذا النوع من الابستمولوجيات ساهم في تجديد ومحاولة تأسيس نظريات حول العلم، فأفلاطون الذي حاول أن يبني أسسا لنظرية المعرفة.

لاحظ بياجيه أنه أغفل التحليل النفسي لدور الذات في المعرفة مع أنه اعتمد على العلوم الرياضية التي كانت معروفة قبله أو المعاصرة له، ولكن لا يمكن الاعتماد على نظرية أفلاطون بتأسيس الإبستمولوجيا، ذلك كونها لم تستطع مجاوزة النظرة الميتافيزيقية للعلم، وكما أرسطو أيضا الذي كان له مجال أكبر من حيث لم يعتمد فقط على الرياضيات انما زاد عليها المنطق، ولكن أيضا لم يتجاوز النظرة الميتافيزيقية حيث أهمل أرسطو أيضا دور الذات الفاعلة في عملية المعرفة و عمل على منح الصور وجودا مستقلا عن الذات وبذلك لم يتخلص من الطابع الميتافيزيقي الذي ميز النظريات التقليدية حول العلم.

لا ينكر بياجيه كون الفلسفة اليونانية استطاعت أن تميز الفكر الإنساني وأن تجعله ينطلق ويبرز فعالياته الفكرية، ولكن إغفالها عن الدور الفاعل للذات في عملية المعرفة

[1] محمد وقيدي، المرجع السابق، ص66.

جعلها تهمل الوعي الذي تنطلق منه الذات لتنتج أفكارا عن طريق البناء والتطور فلم يكن أمامها الا أن تضع الأفكار في عالم ميزته عن هذا العالم المحسوس.

ويوضح بياجيه أن العصر الحديث من ديكارت وحتى كانط عمل على اقامة توازن بين الامتداد والفكر حيث كانت نظرتهم للذات بكونها فاعلة في موضوعات المعرفة لا بوصفها مجرد ذات متأمله، ولكنه يرى أن ما ينقصها أنها اعتمدت على علم النفس وهو غير مستقل عن التأمل الفلسفي مما جعلها تقع في تناقض انطلاقها من علم عصر سبقها وبناء نظرية المعرفة على أساس هذه الانطلاقة مما يحذو بها أن تنطبع بالطابع الميتافيزيقي.

إذا لم تكتمل من وجهة نظر بياجيه الشروط الموضوعية التي تمكن من تأسيس ابستمولوجيا تكون تحليلا علميا لشروط انتاج المعرفة العلمية وتكونها في هذا النوع من الابستمولوجيات.

أما بالنسبة للابستمولوجيات الموازية للعلم حيث يعرفها بياجي: "هي الإبستمولوجيات التي لا تقوم أبدا على أساس التفكير في شروط الفكر العلمي بهدف الوصول الى نظرية عامة في المعرفة، بل إنها تجتهد إنطلاقا من نقد يضع حدودا للعلم لكي تؤسس خارج حدود العلم صورة أخرى من المعرفة المختلفة عنها"[1]

ويرى أن من الممثلين لهذا الاتجاه هو الاتجاه الفلسفي الروحاني أمثال رافيسون وبيرغسون، ولكن ما يميزها عن الابستمولوجيات الفوق علمية السابقة الذكر هو أنها تضع

[1] محمد وقيدي، المرجع السابق، ص72.

نفسها في موازاة العلم لتبين قصور منهجه ومن ثم تأكد على أن التفكير الميتافيزيقي هو التفكير الوحيد القادر على إدراك الحقيقة المطلقة للأشياء.

وقد عرض لنا بياجيه كل من وجهة نظر بيرغسون ذو النزعة الروحانية، وادموند هوسرل (الفينومينولوجيا) من خلال مبدأ القصديه، حيث يرى بياجيه أن بيرغسون قام على نقد العلم ليضع بموازاته قيمة في دراسة الواقع الطبيعي والنفسي، وهو الحدس بمقابل الذكاء، فالذكاء لا يستطيع أن يدرك الواقع الا بتمايزه وانفصاله كونه مرتبط بالعمل والمنفعة، أما الحدس فهو القادر على إدراك الواقع بحركته وديمومته، ولا يتردد بياجيه بوصف الإبستمولوجيا الموازية للعلم بأنها محاولة إحتواء وتأويل النظريات العلمية إنطلاقا من نظريات ميتافيزيقية.

كما الحال عند هوسرل الذي ينتقد علم النفس التجريبي ويضع مكانه الفينومينولوجيا بوصفها دراسة للشعور من حيث هو قصد "القصديه"، بمحاولة منه لفهم دور الشعور في فهم موضوعات المعرفة وإدراك معانيها فهو يرى أن الفلسفات التي سبقته تقتصر على الإقرار بوجود موضوعات مستقلة عن الشعور.

وكانت هذه نقطة الخلاف عند بياجيه بالنسبة لفينومينولوجيا هوسرل، حيث يرى بياجيه أنه ينبغي الفصل بين علم النفس التجريبي و التأويل التجريبي للوقائع حيث أن هدف بياجيه هو الخروج بالابستمولوجيا من التبعية للتأمل الفلسفي الى الاستقلال عنه.

ولا ينكر بياجيه كون هذه الابستمولوجيات هي التراث التاريخي السابق الذي دعا الى جعل الإبستمولوجيا تتحرك لتحول وتغير من موضوعاتها ومنهجها وبالمقابل طبيعة نتائجها.

أما بالنسبة للإبستمولوجيات العلمية والتي يعرفها بياجيه: "هي الإبستمولوجيات التي تحصر هدفها الخاص في تفسير المعرفة العلمية ولا تهدف أبدا إلى دراسة المعرفة بصفة عامة، إما لأنها تعتبر أن المعرفة العلمية هي المعرفة الممكنة الوحيدة، أو لأنها تجعل من اختصاصها تأويل هذه المعرفة في ذاتها"[1].

والتي يصنف اتجاهه بياجيه على أساسها كونها تستنبط نظرياتها من داخل العلم والتي تكون هي في حد ذاتها علم تتبع طرق البحث العلمي والتي نقلت الإبستمولوجيا من التأمل الفلسفي الى الإستقلال بموضوعاتها ومن ثم انتهاج نهجها الخاص والوصول الى نتائجها التي استقرأتها من داخل منظومتها.

ولكن ما يميز الإبستمولوجيا التكوينية والتي تبناها بياجيه عن الإبستمولوجيات السابقه أنه يعطي علم النفس التكويني الأولوية حيث تصبح تحليلا علميا للمعرفة العلمية ويكون موضوعها هو دراسة للشروط التي تعمل على السماح للمعارف بالنمو وتكوين مفاهيم علمية خاصة بها، بمعنى آخر إقامة الإبستمولوجيا بوصفها علما يتخذ العلوم الإنسانية كعلم النفس أنموذجا كونه استقل عن التأمل الفلسفي ومن ثم أن تتبع طريق تطوره ونموه.

3-3 الأساس الذي يقوم عليه المنهج التكويني عند بياجيه:

يقوم المنهج التكويني عند بياجيه على دراسة المعارف من حيث بناؤها الواقعي أو النفسي حيث يعتبر كل معرفة مستقلة بمستوى معين عن ميكانيزم هذا البناء، حيث يعتمد على

[1] محمد وقيدي، المرجع السابق، ص77.

دراسة العلاقة بين المعرفة والنمو السيكولوجي للمبادئ والمفاهيم الفكرية "المنطق" والابستمولوجيا التكوينية تهتم بدراسة المعرفة دراسة سيكولوجية علمية بوصفها عملية انتقال من حالة دنيا إلى حالة عليا.

تعتمد أيضا على علم النفس وعلى علم نفس الطفل بالتحديد وذلك للتعرف على مراحل نمو المفاهيم العقلية ومن ثم ان اعتمادها على المنطق هو من أجل الدراسة الصورية لهذا النمو عبر مراحله المختلفة، حيث تتبع منهجا التحليل المنطقي والتحليل التكويني.

فالمبدأ الأساسي الذي تنطلق منه الإبستمولوجيا التكوينية هو كما يوضحه بياجيه: "هو نفس المبدأ الذي تشترك فيه جميع الدراسات التي تتخذ موضوعا لها : النمو العضوي، وهو أنه لا يمكن الكشف عن طبيعة واقع حي بمجرد دراسة مراحله الأولية وحدها ولا بدراسة مراحله الأخيرة وحدها بل بدراسة حركة تحولاته نفسها"[1]

إذا فمهمة التحليل المنطقي أن يدرس المعرفة من خلال الانتقال من حالة دنيا من الصدق إلى حالة عليا منه بمعنى أن المعرفة ليست حالة ساكنة يمكن وصفها وصفا نهائيا مطلقا بل هي صيرورة فالبنيات الرياضية والمنطقية والتجريبية لا تتحقق دفعة واحدة وتبقى كذلك الى ما نهاية بل هي نتيجة لتاريخ من التحولات و من الثورات فهو بحث تاريخي في العلوم يتجاوز الطرح الفلسفي التقليدي لمسألة المعرفة فالتفكير بالمفاهيم العلمية عبر تطورها

[1] محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم ،العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2002، ص38، 39.

في الزمن يجعلنا لا نفترض وجود هذه البنيات بصورة قبلية في الذهن وعدم بناء المعرفة من خلال تبعية مطلقة لموضوعات المعرفة.

3-4 التحليل التاريخي التكويني:

أما التحليل التاريخي التكويني الذي يدعو له بياجيه فهو يظهر المعرفة بوصفها جدلا مستمرا بين الذات والموضوع ومن ثم يتم التطور عبر هذا الجدل فصيرورة المعرفة تجعل من غير الممكن الفصل بين المعرفة وسياقها التاريخي ومن ثم البحث في المفاهيم و في جذورها الأولية في الفكر الإنساني.

يقول بياجيه بهذا الصدد : "إذا كانت الإبستمولوجيا التكوينية تعود بنا الى البحث التاريخي فإنها تفعل ذلك بقصد مزدوج هو تأسيس منهج يكون قادرا على منحنا وسائل مراقبة وعلى العودة بنا بصفة خاصة الى المصادر أي الى تكون المعارف ذاته وهو ما لم تكن الإبستمولوجيا التقليدية تعرف إلا مراحله العليا ،أو بتعبير آخر إنها لم تكن تعرف إلا نتائجه"[1]

يحاول بياجيه أن يجعل الإبستمولوجيا عبارة عن جمع بين الدراسة الوضعية والدراسة المعيارية، يقول: "فلو كان الأمر يتعلق بالصلاحية وحدها فإن الإبستمولوجيا تؤول الى المنطق ،ولكن المشكل الذي تهتم به الإبستمولوجيا ليس مجرد شكل صوري بل إنه يرجع إلى تحديد الكيفية التي تبلغ بها المعرفة الواقع ،وبالتالي إلى تعيين العلاقات التي تربط الذات

[1] محمد وقيدي، المرجع السابق، ص107.

بالموضوع . ولو كان الأمر يتعلق بالوقائع وحدها فإن الإبستمولوجيا تؤول الى مجرد علم نفس والى سيكولوجيا تدرس الوظائف المعرفية. إلا أن هذه ليست قادرة على حل مشاكل الصلاحية"[1].

إذا فالابستمولوجيا التكوينية التي يريدها بياجيه عبارة عن بحث يدرس دلالة المعارف والبنيات الإجرائية والمفاهيم بالاستعانة بكل من تاريخ المعارف قصد الدراسة وحالتها الراهنة في علم معين وهيما يزودنا بها المختصون في هذا العلم ومن جهة أخرى الرجوع الى الجانب المنطقي بالاستعانة بالمناطقة وأخيرا إلى تشكلها النفساني وعلاقتها بالبنيات الذهنية.

وعليه فإن موضوع الابستمولوجيا التي تطبق المنهج التكويني هو الانتقال من ذات عارفة مجردة إلى دراسة ذات نفسية عينية في وضع محدد وهذا الوضع هو الأفعال التي تقوم بها هذه الذات من أجل أن تصل إلى المعرفة وتنتجها، وهذه الأفعال نفسها تنقل المعرفة من كونها حالة إلى صيرورة وهذا الانتقال من ذات عارفة إلى ذات نفسية هو ما كان يبحث عنه بياجيه عند قوله عن الابستمولوجيا التكوينية.

فعودة الابستمولوجيا الى المعطيات النفسية ذلك لأهميتها في فهم نمو المعارف والمفاهيم المرتبطة بالنمو لدى الإنسان والمرتبطة بالتطور العقلي لدى الإنسان منذ ولادته الى لحظة اكتمال النضج العقلي وهو سن المراهقة.

[1] عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت، المرجع السابق، ص58.

ولكن يؤكد بياجيه أن إرجاع أصل أي مفهوم لدى الإنسان إلى سن الطفولة لا يعني أننا نبحث عن أصل المعنى المطلق بل شروط تكون المفاهيم بالايستمولوجيا التكوينية تقوم على تطبيق مبدأ أنه ليس هنالك بداية مطلقة ولا نهاية مطلقة . ومن ثم فالتأكيد على ضرورة الرجوع الى سنوات التكون الأولى لا يعني أن لها أفضلية أو تميز عن غيرها من المراحل بل هو تأكيد على وجود بناء مستمر وتطور ونمو في البنية وفي المعرفة على حد سواء.

اذا فالمنهج التكويني الذي يستند الى المعطيات النفسية التكوينية يؤدي الى طرح المعرفة طرحا جديدا فالتساؤل الذي ينطلق من دراسة المفاهيم وتكونها من مثل "العدد، المكان، الزمان، العلية، والصدفة عند التطور من الطفولة إلى المراهقة يساعد على دراسة الكيفية التي تتكون بها المفاهيم ذاتها في العلم دون إغفال قيمة هذه الدراسة لعلم النفس أيضا خصوصا علم نفس الطفل.

الفصل الرابع: موضوع ابستمولوجيا التربية وأهدافها

1- تحديد المفاهيم

1-1 تعريف التربية

1-2 تعريف ابستمولجيا التربية

2- موضوع ابستمولوجيا التربية

2-1 طبيعة المعرفة التربوية

2-2 نظرية التربية

3- أهداف ابستمولوجيا التربية

3-1 نقد المعرفة التربوية

3-2 قيمة التربية

1- تحديد المفاهيم:

1-1 تعريف التربية:

يرتكز مفهوم التربية عند لالاند على جانبين أساسيين يتمثل الأول في المسار الذي يتحدد بواسطة التجربة، وهذه هي مادة التربية، أي تلقي الأفراد للمبادئ الأساسية بالاعتماد على موضوع التجارب والخبرات باعتبارها مادة التربية، في حين يتحدد الجانب الثاني على النتائج المتوقع حصولها من التربية، فالتربية بهذا المعنى: "أ. مسار يقوم على تطور وظيفة أو عدة وظائف، تطور تدريجيا بالدربة، وعلى تجويدها وإتقانها ب. حصيلة هذا المسار"[1].

وعادة تكون التربية موجهة إلى الأطفال وهذا بحكم افتقارهم إلى العادات السلوكية الأساسية بسبب عدم نمو قدراتهم العقلية والجسمانية بالشكل الذي يسمح بإنجاز المهام التي يقوم بها الراشدون على الوجه الصحيح، غير أن التربية تكون موجهة أيضا إلى جميع الفئات الاجتماعية بما في ذلك الراشدون، وإذا فهي عملية إجرائية غير متوقفة عند نمط معين ولكن تتخذ عدة صور وهذا حسب المرحلة العمرية التي ينتمي إليها الفرد.

فالتربية بحسب لالاند: "سلسلة عملية اجرائية يدرب بها الراشدون (الأهل عموما) الصغار من جنسهم ويشجعون لديهم نمو بعض النزعات وبعض العادات. عندما تستعمل الكلمة بمفردها، تقال في الاغلب على تربية الأطفال من الجنس البشري"[2]

[1] اندريه لالاند، المرجع السابق، مج1، ص322.

[2] المرجع نفسه، ص322.

ويركز تعريف لالاند على الجانب الحسي الطبيعي أو البيولوجي، وهذا بحكم أن موضوع التربية هو العادات البيولوجية والحسية الملموسة في الواقع، ويرجع هذا التعريف إلى تطور النزعة التجريبية في العصر الحديث التي نظرت إلى الجانب الغريزي للفرد وتجاوزت التربية العقلية المثالية، وهو أمر طبيعي بالنظر إلى تطور العلوم خلال تلك الفترة التي مالت إلى استخدام المنهج التجريبي وعدم الثقة فيما تقدمه التأملات العقلية والفلسفية.

1-2 ابستمولوجيا التربية:

إذا كانت الابستمولوجيا كما ذهب لالاند في معجم مصطلحات الفلسفة التقنية والنقدية أنها الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي[1]، وهو الأمر نفسه الذي ذهب إليه روبير بلانشي في كتابه الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة العلمية وبناء على هذا فإن لفظ ابستمولوجيا يعني بحكم أصله الاشتقاقي نظرية العلم أو نظرية المعرفة العلمية[2].

فإن المزج بين لفظ الابستمولوجيا والتربية يقتضي بالضرورة اعتبار ابستمولوجيا التربية الدراسة النقدية لمبادئ علوم التربية وفرضياتها ونتائجها وهذا بهدف تحديد أصلها المنطقي وقيمتها العلمية والفصل بين حدود الذاتية والموضوعية في تفسير الظواهر التي يدرسها، وبناء على هذا فإن ابستمولوجيا التربية هي نقد لأسس علم التربية ومناهجه الاجرائية وكذلك

[1] اندريه لالاند، المرجع السابق، مج1، ص322.

[2] روبير بلانشي، المرجع السابق، ص07.

البحث في طبيعة نتائجه فيما إذا كانت مبادئ قابلة للتعميم أم أنها تظل تقريبية ونسبية، بالإضافة إلى قيمة علوم التربية أو موقع هذه العلوم من منظومة القيم الانسانية.

فإذا كانت الابستمولوجيا فلسفة للعلم فإن ابستمولوجيا التربية هي فلسفة علم التربية ذاتها، هذه الأخيرة تنظر في مختل نظريات التربية أهم مدارسها عبر التاريخ وتحاول أن تجيب عن مختلف الأسئلة التي تطرحها وهو النظر فيما إذا كانت علوم التربية ممكنة أم مستحيلة وإذا كانت كذلك فما هو الموضوع الذي يدرسه هذا العلم وما هو المنهج الذي يجب استخدامه في تفسير ظواهر وفي علاقته بجميع العلوم الأخرى، وإذا كانت الابستمولوجيا هي نظرية في المعرفة، فإن ابستمولوجيا التربية تنظر في طبيعة المعرفة التربوية وفي مصادرها وفي قيمتها باعتبارها لا تشذ عن المعارف الأخرى.

وبصفة عامة يمكن القول أن ابستمولوجيا التربية هي الدراسة النقدية التي ترتكز إلى أسس النقد الفلسفي الذي موضوعه اتجاهات فلسفة التربية في التاريخ.

2- موضوع ابستمولوجيا التربية:

2-1 طبيعة المعرفة التربوية:

يشكل البحث في طبيعة المعرفة التربوية أحد الموضوعات الرئيسة التي تنظر فيها الابستمولوجيا وهذا باعتبارها نظرية في المعرفة مع العلم أن النظر في المعرفة يقتضي بالضرورة البحث في طبيعتها وهذا فيما إذا كانت مطلقة أم نسبية وتقريبية. وبهذا الخصوص فقد انقسم المشتغلون في هذا الحقل من الدراسات إلى فريقين، فمنهم من ينظر إلى المعرفة على أنها عقلية أي ترتكز إلى مبادئ أولية وقبلية وهي واحدة في الزمان والمكان ومنهم من ينظر إلى المعرفة التربوية على أنها تظل تقريبية ونسبية بالنظر إلى مبدأ التغير الذي يحكم المجتمع، بمعنى أن التربية تتحكم فيها الظروف الاجتماعية وهذا ما يجعل منها مكتسبة.

وعليه فإن التوجه الذي يفسر طبيعة التربية يؤول إلى تحديد نوع التربية التي يجب تطبيقها، فالتربية بهذا الاعتبار يمكن تصنيفها إلى صنفين رئيسين تربية عامة والتي تشمل مجموعة المبادئ القابلة للاتفاق وهو الأمر الذي ينظر إليه أنصار الاتجاه العقلي، فالمعرفة لا يمكن تصورها خارج هذا الإطار لأن اللّه أرادها بهذا الترتيب والنظام المطلق[1] في حين يتحدد الصنف الثاني في التربية الخاصة وهي التي موضوعها الجزئيات، أي تلك التي تتحكم فيها القواعد الاجتماعية، وهذا ما يجعل منها خاصة بالمجتمع دون سواه، وهو الموقف الذي يمثله أنصار الاتجاه التجريبي والاجتماعي والبراغماتي، فأحد خصائص

[1] Descartes, ibid., p500.

المعرفة هو التغير وأن القوانين العقلية مرتبطة بالحالة النفسية والاجتماعية، ف: "بالإضافة إلى هذه النسبية الخاصة في كل علم بحسب موضوعه، فإن نسبية عامة تشمل حقائقها وتجعلها دائما تابعة للشروط التي اكتنفت استخلاص حقائقها، بحيث تبقى هذه الحقائق العلمية قابلة للتغير بحسب ما يجد من الإلمام بشروطها الضرورية والكافية الحقيقية"[1].

2-2 نظرية التربية:

2-2-1 تعريف النظرية:

تعرف النظرية بأنها: "إنشاء تنظيري للعقل يربط النتائج بالمبادئ"[2]، وهو الشيء الذي يثبت أن النظرية هي عبارة عن نسق فكري متكامل يحاول أن يبرهن على مسألة معينة من خلال الاعتماد على جملة من المبادئ أو المسلمات والتي هي في مجملها عبارة عن مجموعة من الفرضيات التي قد تكون صحيحة إلى أن يثبت العكس، والنظر أو الفكر يكافئه العمل وهو ما ذهب إليه ابن منظور في لسان العرب: "والنظر: الفكر في الشيء تقدره وتقيسه منك"[3]. وبالرجوع إلى التعريف الاصطلاحي للنظرية فقد لاحظ لالاند في معجمه الفلسفي أن النظرية مقبل الممارسة في مجال الوقائع المحسوسة أو عالم الجزئيات، وهو الأمر الي يثبت أن النظرية تنتمي إلى عالم المعقولات أو القضايا الكلية، وإذن فإن

[1] محمود يعقوبي، المرجع السابق، ج1، ص32.

[2] اندريه لالاند، المرجع السابق، مج3، ص1454.

[3] ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، مج6، ج51، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1981، ص4466.

موضوعها القضايا المجردة، فالنظرية: "مقابل ممارسة في نظام الوقائع، ما يكون موضوعا لمعرفة متجردة، مستقلة عن تطبيقاته"[1].

كما يمكن أن تتأسس بمقابل النظام المعياري، أي الشيء الذي يعبر عن الحق أو الخير[2]، أي بمقابل الأخلاق المعيارية كالحق والخير والفضيلة والصدق، ويمكن أن تتأسس كمنهج مستقل وقائم بذاته، أي الشيء الذي يعبر عن مجموعة من الأفكار بطريقة منظمة ومرتبة ترتيبا منطقيا كما توافق النظرية أيضا المعارف اليقينية التي هي من جنس المعرفة الفلسفية[3].

2-2-2 نظرية التربية وعلاقتها بنظرية المعرفة:

من خلال القيام بعملية إسقاط التعريف السابق للنظرية والربط بينه وبين تعريف نظرية المعرفة التي تعرف بأنها: "دراسة العلاقة القائمة بين الذات والموضوع في المعرفة"[4] في تحديد مفهوم نظرية التربية، فإنه يمكن اعتبار نظرية التربية دراسة العلاقة بين الذات والموضوع في مجال التربية هذا الأخير يشمل مجموعة الأفكار المجردة والمستقلة عن مجموعة الاختبارات التربوية، كما أنه يشمل أيضا القيم التربوية المعيارية أي تلك المرتبطة بما يجب أن يكون وهذا بخلاف ما هو كائن، بالإضافة إلى مجموعة المناهج التي ترتكز

[1] اندريه لالاند، المرجع السابق، مج3، ص1454.
[2] المرجع نفسه، مج3، ص1454.
[3] نفسه، مج3، ص1454.
[4] نفسه، مج3، ص1455.

إلى مبدأ انتظام الفكر ضمن إطار معين، كما تعبر نظرية التربية عن مجموعة المبادئ والمعارف اليقينية التي هي من جنس المعرفة الفلسفية أو الدينية.

وعليه فإن النظرية التربوية هي التي تحاول أن تفسر المنهج التربوي الذي يجب تطبيقه في المجتمع، تجدر الإشارة إلى تعدد النظريات التربوية، وهذه الصفة ذاتية في تحديد طبيعة النظرية ذاتها ما دامت هذه الأخير مرتبطة بمجال الفكر وفي علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة، فإن هذه العلاقة أو الرابطة قد تتأثر بمجموعة من العوامل التي قد تكون ذاتية أي مرتبطة بمجموعة من التصورات والأحكام التي تشئها الذات حول موضوع المعرفة، وهو ما يقتضي بالضرورة إلى تعدد التصورات والنظريات حول موضوع معين. وكما لاحظنا سابقا، فإن نظرية التربية تنظر في طبيعة التربية وفي المناهج التي يمكن استخدامها في تفسير الظاهرة التربوية، باعتبار هذه الأخيرة ظاهرة اجتماعية لا تشذ عن بقية الظواهر الاجتماعية الأخرى، بالإضافة إلى تحديد النتائج أو الأثر الي يمكن توقعه أو التنبؤ به من تنفيذ هذه المناهج في الواقع. ويستنتج من هذا وجود عدة نظريات تربوية المعاصرة، ويمكن الوقوف عند أهم هذه النظريات التي عبرت عن الفكر التربوي في النظرية العقلية المثالية والنظرية الدينية والنظرية الواقعية التجريبية والنظرية الاجتماعية البراغماتية.

3- أهداف ابستمولوجيا التربية:

إذا كانت الابستمولوجيا أحد الفروع الأساسية لفلسفة العلم فإنها لا تشذ من حيث الأهداف عن تلك التي تهدف إليها فلسفة العلوم ذاتها، وبمعنى آخر فإن هنالك رابطة وثيقة بين فلسفة العلم والوعي بنقد المعرفة العلمية وتاريخها، وبغض النظر عن العلاقة المضطربة التي كانت بين فلسفة العلم وتاريخه غير أنه لا يمكن أن ننظر إلى المعرفة العلمية دون أن ننظر إلى تاريخ هذه المعرفة ذاتها، وهو الأمر الذي ينعقد على ابستمولوجيا التربية التي ترتكز إلى تاريخ تطور النظريات التربوية فهنالك علاقة متجذرة بين علوم التربية وتاريخ التربية فلا يتأسس العلم إلا في الإطار التاريخي له. وبهذا الخصوص فإن المعرفة العلمية بصفة عامة والمعرفة الانسانية والاجتماعية خاصة تلك التي موضوعها التربية وطرائق التدريس تكون قد نشأت عبر خط متصاعد انتقل بها من التفسير الخرافي إلى التفسير العلمي والمنطقي لها عبر التاريخ، وهو الشيء الذي يؤكد استمرارية المعرفة العلمية في التاريخ، فأحد سماتها الأساسية هو التراكمية وهذا بغض النظر عن الرأي الذي ينظر إلى تاريخ العلوم بغير روابط، فالرأي التراكمي هو الذي يؤكد على: "استمرارية المعرفة العلمية وأنها خط صاعد متصل يمثل تقدمها اتصالا متناميا. وهذا هو رأي الاستقرائيين جميعا ومؤرخي العلم الكلاسيكيين"[1].

[1] يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، الكويت، 2000، ص386.

وعليه تتحدد أهداف ابستمولوجيا التربية في نقد المعرفة التربوية وهو الشيء الذي يؤدي إلى تناتج النظريات التربوية الأمر الذي يعمل على تحديث مناهج البحث في دراسة الظاهرة التربوية وتفسيرها وفي الوقت نفسه تهدف ابستمولوجيا التربية إلى تحديد قيمة التربية، أي أنها تنظر في الآفاق بالإضافة إلى الرؤية الواقعية للظاهرة التربوية وهذا باعتبارها ظاهرة اجتماعية، فابستمولوجيا التربية مرتبطة بما هو كائن وبما يجب أن يكون، أي باعتبار التربية معرفة معيارية يصعب رصدها في كثير من الأحيان.

3-1 نقد التربية:

إن تعريف الابستمولوجيا قائم في صميم عملية النقد ذاتها، وهكذا فإنه لا يمكن أن نفقه الغايات التي تصبو إليها ابستمولوجيا التربية إلا من خلال عملية النقد، ولأجل ذلك فإن نقد التربية أحد الواجبات الأساسية التي يتعين على الباحث في حقل الدراسات التربوية القيام بها، والهدف من النقد هو معرفة المسار التاريخي الذي نشأت فيه المعرفة التربوية وكذلك آلية بناء هذه المعرفة ذاتها. كما أن الابستمولوجيا هي أحد الفروع الأساسية لفلسفة العلوم مع العلم أن تعريف هذه الأخيرة هو امتداد لتعريف للمنهج الفلسفي ذاته وهذا باعتبار أن قيمة هذا المنهج هو في: "عدم تلقي أي شيء حقيقي من الواضح أنني لم أكن أعرفه على هذا النحو؛ أي أن أتجنب التسرع والمنع بعناية ، وألا أفهم في أحكامي شيئًا أكثر مما قد يظهر في ذهني بشكل واضح ومميز لدرجة أنه لم يكن لدي أي فرصة لطرحه موضع

التساؤل"[1]، وهو الأمر نفسه الذي ذهب إليه برتراند رسل فـ: "الفلسفة إن كانت عاجزة عن أن تهدينا على الوجه اليقين إلى الجواب الصحيح لما تثيره من شكوك، فهي قادرة على أن توحي بكثير من صور الإمكان التي توسع عقولنا وتحررها من عقال العرف والتقاليد"[2].

وعليه فإن أحد الأهداف الأساسية لابستمولوجيا التربية هو نقد التربية من خلال إعمال الشكوك والنظر في نظرية التربية من خلال البحث في إمكانها وطبيعتها ومصادر هذه المعرفة، فلا تعرف علوم التربية إلا بواسطة النقد الذي من شأنه أن يفتح آفاقا أخرى ويحرر العقل من الأشياء التي يكون قد تلقاها بواسطة الخبرة والاكتساب.

3-2 قيمة التربية:

إذا كانت الابستمولوجيا تعني نظرية المعرفة ونقد المعرفة العلمية فإن ذلك يدخل ضمن المتطلبات الأساسية للتربية والتعليم، فالهدف من ابستمولوجيا التربية هو نقد النظام التربوي والتعليمي بهدف تحديث البرامج ومناهج التكوين وهو ما يؤدي إلى إعداد جيل من المتعلمين المتحكمين في أصول المعرفة النظرية ومناهجها التطبيقية من خلال استثمارها في فهم مشكلات الواقع والتنبؤ بها، وعليه فإن وظيفة الابستمولوجيا تتحدد في نقد نظرية التربية، فالباحث في ميدان الابستمولوجيا ينظر إلى مسألة تربية المجتمع وإرشاده وتوجيهه من خلال

[1] RENE Descartes, **discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences**, librairie de la bibliothèque nationale, paris, 1894, «le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. », P32.

[2] برتراند رسل، **مشاكل الفلسفة**، ترجمة: عبد العزيز بسام ومحمود إبراهيم محمد، مطبعة الشعب، القاهرة، مصر، 1947، ص140.

فحص المعارف التربوية وتحديثها وإزالة مختلف الصعوبات والمفارقات المنطقية التي من شأنها أن تؤدي إلى اختلال المناهج وهو ما قد يكون لها أثر في إرشاد المجتمع وتوجيهه. وإذا كان هذا الطرح حول الوظيفية التربوية والتعليمية للابستمولوجيا يظل نظريا، فإنه أخذ في التدرج خاصة في ظل تطور التعليميات وهذا باعتبار هذه الأخيرة أحد الحقول المعرفية على مستوى العلوم الانسانية والاجتماعية، ومن هذا المنظور تم إصلاح المناهج التعليمية وفق مقاربات جديدة، تضع المتعلم في محور عملية التعلم وهذا من خلال تثمين الجانب العملي والتطبيقي والقدرة على اكتساب أكبر عدد ممكن من الكفاءات التي تؤهل المتعلم الاندماج في محيطه الاجتماعي.

وإذا كانت التربية فيما ذهب إليه لالاند: "مسار يقوم على تطور وظيفة أو عدة وظائف، تطورا تدريجيا بالدربة، وعلى تجويدها واتقانها"[1] بالإضافة إلى: "حصيلة هذا المسار"[2] أي النتائج المتوقعة منه في الواقع الاجتماعي، فإن التربية الابستمولوجية هدفها تلقين المتعلمين والراشدين أساسيات النقد المعرفي البناء، الشيء الذي ينتقل بهم من المعارف النظرية إلى المهارات التطبيقية، وهنا تتحد الوظيفية التربوية والتعليمية للابستمولوجيا من خلال تعريف ذاتها ويمكن تحديد هذه الوظائف ضمن مجالين رئيسين هما:

وظيفة تربوية: وهذا من خلال تلقين المتعلمين المبادئ الأساسية للسلوك واكتساب مختلف القيم والفضائل الاجتماعية، فالهدف من التربية كما ذهب إلى ذلك أبو حامد الغزالي

[1] أندريه لالاند، المصدر السابق، مج1، ص322.

[2] المصدر نفسه، مج1، ص322.

(1059–1111م) هو الارتقاء في تزكية الروح قبل تدريب الأبدان، بمعنى أن الغايات التي يجب على المتعلم الوصول إليها هي: "تقديم طهارة النفس عن رذائل الأخلاق ومذموم الأوصاف"[1]، إذ يجب أن: "يكون قصد المتعلم في الحال تحلية باطنه وتجميله بالفضيلة وفي المآل القرب من اللّه سبحانه"[2] وبهذا فإن من بين الواجبات التي تعنى بها التربية هي تدريب الروح على الفضائل، وهو ما تهدف إليه التربية الفلسفية من حيث هي مسار اجتماعي.

وظيفة تعليمية: يمكن التعامل مع الوظيفية التعليمية للفلسفة من حيث هي نوع من التربية الخاصة التي تعمل على تلقين المتعلمين طرائق التعلم ومناهج البحث وفق عملية بيداغوجية محددة، والهدف من هذه العملية هو تحقيق مجموعة من الكفاءات القاعدية والختامية ومن بينها: تمكين المتعلم من القدرة على البناء والتأسيس، وكذلك القدرة على ضبط المفاهيم والمصطلحات، بالإضافة إلى التحكم في النقد والتحليل والاستنتاج أو الإحصاء. الحجاج المنطقي واستخدام البراهين العقلية والتجريبية وحسن توظيفها في الوضعيات الإشكالية العارضة، وأن يتمكن المتعلم من القدرة على الاتصال التواصل وتوظيف المكتسبات القبلية.

إن تدريس الابستمولوجيا من شأنه أن يمكن المتعلمين من ممارسة التفكير الذي يرتكز إلى النقد وعدم تلقي الحائق ما لم تتبين بالبداهة أنها كذلك، وهو أمر ضروري في المسار العلمي للمتعلم مهما كان الحقل أو المجال الذي ينتمي إليه.

[1] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1957، ص49.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص53.

- **خاتمة:**

يتبين مما سبق أن ابستمولوجيا التربية ذات صلة مباشرة بحقل الدراسات في ميدان العلوم الانسانية والاجتماعية وهذا ما يثبت ضرورة التفكير النقدي على مستوى هذه العلوم، وبغض النظر عن تعدد التيارات الفلسفية في ميدان التربية، فإن ذلك عمل على تعزيز الموقف الفلسفي من نظرية المعرفة التربوية وإبراز أهميتها وقيمتها في مجال المقارنة بينها وبين العلوم الأخرى.

الشيء الذي يثبت التقاطع المعرفي بين العلوم، وعليه فإن التصور الفلسفي للمعرفة التربوية ظل قائما وهذا في ظل التوجه نحو الدراسات الميدانية التي تستخدم في مناهجها أسلوب الاختبار والقياس والإحصاء والتي لم تؤثر على عملية التفكير النقدي، بل يرجع أثر المناهج الاجرائية في التربية إلى نضوج الرؤية الابستمولوجية التي أماطت عن هذه الأدوات ودعت إلى استخدامها من خلال المدرسة الطبيعية في التربية.

وبناء على ما تقدم فإنه لا يمكن أن ننظر إلى ابستمولويا التربية إلا من وجهتين رئيسيتين هما: الأولى وهي أن ننظر إلى الابستمولوجيا من الداخل من خلال الوقوف عند أهم القضايا التي عالجتها وأهم الأسئلة التي طرحتها كإشكالية تحديد طبيعة الابستمولوجيا فيما إذا كانت نظرية في المعرفة أو فلسفة في العلم. أما الوجهة الثانية وهي تطبيقات الابستمولوجيا في مجال التربية كالبحث في طبيعة المعرفة التربوية وفي تاريخها وأهم المذاهب والنظريات التربوية. وهو الأمر الذي عملنا عليه من خلال هذه المطبوعة.

- **قائمة المراجع باللغة العربية:**

1- أندريه لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة والنقدية، ترجمة: خليل أحمد خليل، مج1، منشورات عويدات، ط2، بيروت، لبنان، 2001

2- روبير بلانشي، الابستمولوجيا (نظرية المعرفة العلمية)، ترجمة: حسن عبد الحميد، ، مطبوعات الجامعة، جامعة الكويت، الكويت، 1986.

3- كارل ياسبيرس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: جورج صدقني، مكتبة أطلس، دمشق، سوريا، دون ذكر سنة النشر.

4- عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط2، عويدات للنشر، بيروت، لبنان،1981.

5- محمود يعقوبي، خلاصة الميتا فيزياء، ج1، دار الكتاب الحديث، الجزائر، 2002.

6- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى رسل، ترجمة: محمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، الجزائر، 2004.

7- أفلاطون، المحاورات الكاملة، محاورة السفسطائي، ترجمة: شوقي داود تمراز، مج2، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1994.

8- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، ج3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1988.

9- علي سامي النشار، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ج1، ط7، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1977.

برتراند رسل، مشاكل الفلسفة، ترجمة: عبد العزيز بسام ومحمود إبراهيم محمد، مطبعة الشعب، القاهرة، مصر، 1947.

10- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، ط7، دار الأندلس، بيروت، لبنان.

11- أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، الأزهر، مصر، 1963.

12- هسرل، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينو مينو لوجيا، ترجمة: "تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، بيروت، لبنان، 1958.

13- محمود يعقوبي، خلاصة الميتا فيزياء _فلسفة المعرفة، ج1، دار الكتاب الحديث، الجزائر، 2002.

14- هنري أيكن، عصر الإيديولوجيا، ترجمة: محي الدين صبحي، دار الطليعة، ط2، بيروت، لبنان، 1982.

15- محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1982.

16- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1925.

17- سيغموند فرويد، الأنا والهو، ترجمة: محمد عثمان النجاتي، دار الشروق، ط4، بيروت، لبنان، 1982.

18- أسد رستم، مصطلح التاريخ، منشورات المكتبة العصرية، ط2، بيروت، لبنان، 1955.

19- برتراند رسل، محاورات بتراند رسل، ترجمة: محمد عبد الله الشفقي، من مختارات البرنامج الثقافي لإذاعة الجمهورية العربية المتحدة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1961.

20- القاضي عبد الجبار، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1965.

21- كارل بوبر، منطق البحث العلمي، ترجمة: محمد البغدادي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 2006.

22- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفريد جيوم، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة مصر، 2009.

23- غنار سكيربك و نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 2012.

24- القديس أوغسطين، مدينة اللّه، ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو، مج1، ك8، دار المشرق، ط2، بيروت، لبنان، 2006.

25- محمد عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.

26- بديع الكسم، الحقيقة الفلسفية، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، سوريا، 1961.

27- وليم جيمس، البراغماتية، ترجمة: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1965.

28- جان فوراسبته، معيار التفكير العلمي، ترجمة: فايز كمنش، دون ذكر سنة النشر

29- ألفرد تارسكي، مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الاستدلالية، ترجمة: عزمي إسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، مصر، 1970.

30- محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند باشلار، مكتبة المعارف، الرباط، 1984

31- بوعزة ساهل، أوراق باشلارية، دار القرويين، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2001.

32- محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، لبنان، 1986.

33- عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت، درس الابستمولوجيا. دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1988.

34- محمد وقيدي، الإبستمولوجيا التكوينية عند جان بياجيه، أفريقيا الشرق للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007.

35- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم ،العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2002.

36- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، مج6، ج51، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1981.

37- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، الكويت، 2000.

38- برتراند رسل، مشاكل الفلسفة، ترجمة: عبد العزيز بسام ومحمود إبراهيم محمد، مطبعة الشعب، القاهرة، مصر، 1947، ص140 .

39- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1957.

- قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

40- H. Poincaré, la science et l'hypothèse, Flammarion, paris, 1943.

41- G. Bachelard, la formation de l'esprit scientifique, Vrin, Paris, 1967.

42- Hans Hahn, Logique, mathématiques et connaissance de la réalité, trad. E. Vuillemin, Hermann, Paris.

43- H. Poincaré, La science et l'hypothèse, Flammarion, Paris, 1943.

44- Claude Bernard, introduction à l'étude de la médecine expérimentale, Garnier, Flammarion, Paris, 1966.

45- J.S Mill, Système de logique, trad. L. Peisse, t. L. Libr. Germer Baillière, Paris, 1880.

46- D. Hume, Enquête sure l'entendement humain, trad. A Leroy, Aubier, Paris, 1947.

47- L. De Broglie, Continu et discontinu, A. Michel, Paris, 1941.

48- Cournot, Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique, Hachette, Paris, 1922.

49- VANDEL, Albert, L'homme et l'évolution, Gallimard, Paris, 1958.

50- L. Cuénot, Invention et finalité en biologie, Flammarion, Paris, 1941.

51- AUGUSTE COMTE, cours de philosophie positive Les préliminaires généraux et la philosophie mathématique, tome premier, première partie, BACHELIER, IMPRIMEUR-LIBRAIRE, PARIS, 1839.

52- EMILE DURKHEIM, les règles de la méthode sociologique, neuvième édition, LIBRAIRIE FELIX ALCAN, PARIS, 1938.

53- J. Monnerot, Les faits sociaux ne sont pas des choses, Gallimard, Paris, 1946.

54- R. Boudon, Les méthodes en sociologie, P. U. F, Paris, 1969.

55- P. Guillaume, Introduction à la psychologie, Varin, Paris, 1968.

56- P. Naville, La psychologie du comportement, Gallimard, Paris, 1963.

57- René Descartes , principe de la philosophie, première partie, Librairie HACHETTE et Cie, Paris, 1904.

58- Pierre ducasse, les grandes philosophies, 15ème édition, puf, paris, 1976.

59- RENE Descartes, discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, librairie de la bibliothèque nationale, paris, 1894.

60- Aristote, Métaphysique, Traduction par Alexis PIERRONN et Charles ZEVORT, Tome premier, Livre 1, Ebard Joubert, Paris, 1840.

61- R. Aron, Introduction à la philosophie de l'histoire, N. R. F, Gallimard, Paris.

62- Sexstus Empiricus, Œuvres choisis, trad J. Grenier et G. Goron, Aubier, Paris, 1948.

63- V. Brochard, Les Sceptiques grecs, J. Vrin, Paris, 1959.

64- Descartes, Règle pour la direction de l'esprit. In œuvres et lettres, Gallimard, Paris.

65- Kant, Critique de la raison pure, Trad. Tremesaygues. P.U.F, Paris, 1963.

66- J. Locke, Essai philosophie concernant l'entendement humain, L. II. Chap. 1, 2, 3, 4, Amsterdam, Pierre Mortier, 1735.

67- Berkeley, Principes de la connaissance humaine, In œuvres choisies, trad. A. Leroy. Aubier. Paris, 1960.

68- D. Hume, Traité de la nature humaine, Trad. A. Leroy, Aubier, Paris, 1962.

69- J. STUART MILL, L'UTILITARISME, Traduit de l'anglais par P. L. LE MONNIER, Deuxième EDDITION REVUE, FELIX ALCAN EDITEUR, PARIS, 1889.

70- JOHN STUART Mill, SYSTÈME DE LOGIQUE DÉDUCTIVE ET INDUCTIVE, expose des Principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique, Traduite par LOUIS PEISSE, tome seconde, livre III, troisième édition, ancienne librairie et Cie Félix Alcan, Éditeur, Paris, 1889.

71- AUGUSTE COMTE, cours de philosophie positive, la philosophie sociale et les conclusions générale, tome quatrième, BACHELIER, IMPRIMEUR-LIBRAIRE, PARIS, 1839.

72- Descartes, cinquième réponses des choses qui ont été objectées contre la cinquième méditation, in œuvres et lettres de Descartes, Gallimard pléiade, paris, 1958.

73- A. J. Ayer, Truth, Verification and verisimilitude, in The Philosophy of Karl Popper, volume two.